



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

CLEUDIO MARQUES FERREIRA

**A ARTE COMO PRESSUPOSTOS DA FORMAÇÃO DO *ETHOS* SEGUNDO OS  
FUNDAMENTOS ROUSSEAUNIANOS**

UBERLÂNDIA, MG

2016

CLEUDIO MARQUES FERREIRA

**A ARTE COMO PRESSUPOSTOS DA FORMAÇÃO DO *ETHOS* SEGUNDO OS  
FUNDAMENTOS ROUSSEAUNIANOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de Pesquisa: História e Historiografia da Educação

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido

UBERLÂNDIA, MG

2016

[ESPAÇO PARA FICHA CATALOGRÁFICA]

CLEUDIO FERREIRA MARQUES

**A ARTE COMO PRESSUPOSTOS DA FORMAÇÃO DO *ETHOS* SEGUNDO OS  
FUNDAMENTOS ROUSSEAUNIANOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de Pesquisa: História e Historiografia da Educação.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido  
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Participou por meio de vídeo conferência

Profa. Dra. Ivete Batista da Silva Almeida  
Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES

Prof. Dr. Márcio Danelon  
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

  
Prof. Dr. Adriano Eurípedes Medeiros Martins  
Instituto Federal do Triângulo Mineiro – IFTM

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior  
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Uberlândia, 21 de outubro de 2016.

Dedico este trabalho aos meus filhos Janaína, Sólon, Plínio e a minha neta Lívia com os quais inspiramos o sonho de transformação de uma sociedade em que os homens possam viver dignamente. Além dessas pessoas, por não termos alcançado ainda uma sociedade justa, gostaria de dedicar este trabalho também àqueles que constroem com as lágrimas e as dores sufocadas, por sentirem em seu coração a força do preconceito de uma sociedade em que reina a polidez como o poder do artificialismo para, na alma e no coração, negarem o outro. Mesmo assim, os degredados, impulsionados pela força que só eles sabem de sua originalidade para, magnamente, respeitar o outro sem deixar de sonhar quando, a cada tijolo que assentam para alicerçar o jardim de homens, almejam que a humanidade possa olhar e se ver no outro como complemento da existência.

## AGRADECIMENTOS

A consecução deste trabalho coloca-me diante de uma certa perplexidade em saber quem realmente o termina: se é o eu ou nós. Decididamente, ele é fruto do nós, por isso não poderia deixar de agradecer a pessoas que conviveram com a minha dor de limitação e com os seus olhares, palavras e atitudes concretas ajudaram-me a dilatar o espírito para superar com galhardia este momento de minha existência. Com a alma encharcada de gratidão, gostaria de agradecera todos meus amigos: Bruno Borges, Robson Toledo, Odair e o Manoel; e também, se caso haja algum inimigo, estender a ele, igualmente, o meu agradecimento com maior respeito.

No entanto não posso deixar, com toda humildade, de agradecer a Deus por ter estado junto comigo em minhas horas solitárias, despertando-me o desejo de escarafunchar nos textos de Rousseau e em seus comentadores as descobertas para as minhas incertezas em relação à arte formativa. Incertezas estas que foram discutidas exaustivamente com a Professora Mara Lucia Alves Moreira e também com a Professora Sonia Martins que, além de calorosas discussões e com sua infinita paciência e amor no processo de formação do homem, esta foi, é e será uma amiga que muito contribuiu e contribui com suas palavras para que esse trabalho alcançasse o seu *telos*.

No entanto, esse trabalho não alcançaria essa forma se não houvesse um orientador que soubesse respeitar o seu orientando e nele depositou a liberdade e o respeito para efetivar esse trabalho, mesmo sabendo dos grandes tropeços que a vida, sem o nosso conhecimento, arma-nos, todavia foram ultrapassados; ao Professor José Benedito que, informalmente, foi um grande colaborador com questionamentos e, também, com sugestões de leitura para dar maior consistência a Tese.

Deixo meus sinceros agradecimentos à Unidade Acadêmica Especial de Educação da UFG/Regional Catalão, a todos os meus colegas; ao Departamento de Pós-graduação da UFU, que sempre se mostrou solidário para auxiliar a todos os doutorandos, na pessoa de James.

Minha gratidão estende-se também a todos familiares, sobretudo a minha avó Nicolina Maria Batista que, com amor exigente deu-me os melhores exemplos para aprender a respeitar o próximo; e ao tio Joviano Justino de Souza que, incansavelmente, pôs-se a servir o outro, com o propósito de resgatar a vida em seus momentos mais dificeis.

Finalmente, embora distante, agradeço ao meu eterno amigo Rubens Souza Jacarandá o qual, com sua ternura de exímio professor, ensinou-me a ter mais amor pelos textos e, concretamente, amar as pessoas como elas são, pois dentro de cada ser humano, existe um mistério e ele só pode luzir à alma do outro se for tratado com respeito e não com pedantismo.

## RESUMO

Objetivou-se, com o presente trabalho, fazer um estudo dialético sobre o pensamento de Rousseau para discorrer sobre os conceitos de *poiesis* e *ethos*, nas seguintes obras: primeiro e segundo *Discursos* (1949; 1755), *Carta a D'Lembert* (1993), *Narciso ou O Amante de Si mesmo* (1733), *Emílio ou Da educação* (1762), *Júlia ou a Nova Héloísa* (1761). Para tanto, fez-se necessário a leitura destas obras para ratificar a possibilidade de conhecer a arte e o *ethos*. Concluiu-se, que elas fazem parte do aprendizado do homem, na condução do seu modelamento das coisas e, devido a isso, elas também se remodelam para, posteriormente, configurarem a relação do amor de si e do amor-próprio, responsáveis por uma imaginação que brota em seus sentidos para educar as paixões, guiando o homem a (re)conhecer as experiências de sofrimentos e de alegrias no outro, em sua vida prática. Teoricamente, Rousseau oferece em suas obras contributos de entrelaçamento da *poiesis* e do *ethos* para o educando perceber a justiça e a bondade surgirem do interior do homem quando ele faz a sua complementariedade com o outro e forma o mosaico da cultura, da justiça e do belo para reluzir uma inter-relação expressando um novo *ethos* do período iluminista.

Palavras-chaves: *Poiesis*. *Ethos*. Formação. Amor de si. Amor-próprio. Imaginação.

## ABSTRACT

The objective of the present work, make a dialectical study of the thought of Rousseau to discuss the concepts of *poiesis* and *ethos*, the following works: First and Second *Discurso* (1949; 1755), *Carta a D'Lembert* (1993) *Narciso ou O amante de si mesmo* (1733), *Emílio, ou Da Educação* (1762), *Júlia ou a Nova Heloísa* (1761). Therefore, reading became necessary these works to ratify the possibility of knowledge the art and *ethos*. It was concluded that they are part of human learning, in conducting their modeling of things and because of this, they also remodel to subsequently configure the love relationship of self and self-esteem, responsible for a imagination that springs in their senses to educate the passions, leading the man to (re) learn about the experiences of suffering and joy on the other, in their practical life. Theoretically, Rousseau offers in his works interviewing of *poiesis* and *ethos* contributions for the student to realize justice and goodness arise from inside the man when he makes his complementary with each other and form the mosaic of culture, justice and the beautiful to spark an interrelationship expressing a new *ethos* of the Enlightenment period.

Keywords: *Poiesis*. *Ethos*. Formation. Love itself. Self-esteem. Imagination.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	8
<b>1 O PARADOXO DA ARTE DA FORMAÇÃO NA EXTENSÃO DO SABER .....</b>	14
1.1 A ARTE DE FORMAR COMO DESTRUIÇÃO DO COSMO HUMANO.....	14
1.2 A ARTE: O CREPITAR ÀS PULSAÇÕES DO <i>ETHOS</i> .....	38
<b>2 O VERSO E O REVERSO DO PRESSUPOSTO DA ARTE FORMATIVA .....</b>	52
2.1 A ARTE E SEU ENIGMA DE FORMAÇÃO OU ENCONTRO E DESENCONTRO DO ESPETÁCULO .	52
2.2 A SINGELEZA DA TRADIÇÃO CONCRETIZA A <i>POÍESIS</i> DO <i>ETHOS</i> .....	72
<b>3 ANTROPLASTICIDADE ENTRE A FORMA E O <i>ETHOS</i>.....</b>	82
3.1 A ARTE DE FORMAR A ARTE (NATUREZA E HOMEM) .....	82
3.2 DA LIBERDADE ORIGINA O MOVIMENTO DA <i>POÍESIS</i> : CORAÇÃO A FORMA .....	94
3.3 OS CONFLITOS SOBRE OS PRESSUPOSTOS DO <i>ETHOS</i> .....	103
3.4 A FORMAÇÃO DO <i>ETHOS</i> NA GÊNESE DA FAMÍLIA. .....	114
3.5 A REVOLUÇÃO DA <i>POÍESIS</i> E DO <i>ETHOS</i> .....	117
3.6 O CONFLITO DA <i>POÍESIS</i> GARANTE A DIGNIDADE DO HOMEM .....	125
3.7 A ARTE DESFIGURA O <i>ETHOS</i> .....	127
<b>4 O MOVIMENTO DA ARTE E DO <i>ETHOS</i> DENTRO DO AMOR DE SI MESMO E DO AMOR PRÓPRIO .....</b>	144
4.1 O MOVIMENTO DA ARTE E DO <i>ETHOS</i> NA EXISTÊNCIA HUMANA .....	144
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	161
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	166

## INTRODUÇÃO

É sabido, hodiernamente, que Jean-Jacques Rousseau é um dos principais filósofos do período iluminista. Apesar de existirem várias interpretações acerca de suas obras, os pesquisadores tentam “enquadrá-lo” em certas correntes do pensamento como romancista e político; além do mais, ele é considerado um pensador que demanda esforço intelectual para ser entendido, pois mesmo dentro do iluminismo, que faz severas críticas ao pensamento religioso, ele não nega religião; porém ele dá uma outra interpretação a este pensamento causando certos descontentamentos aos baluartes defensores desse período histórico. Seu pensamento diferenciado sobre a religião levou-o ao ostracismo e suas obras foram, por esta razão, queimadas. Mesmo que haja certos preconceitos em relação a Rousseau pelo seu modo de ser e transitar pela Literatura e pela Filosofia, não se pode negar o seu rigor com a sua produção. Nesse sentido, faz-se mister desconsiderar seus críticos e fazer uma (re)leitura do trabalho do genebrino, sem ser corrompido por aqueles que lançaram louros a sua produção teórica, permitindo que este pensador mostre a sua influência significativa na história deste pensamento e, também, àqueles que foram seduzidos pelo seu modo de tratar os problemas relevantes da sociedade daquela época; o que repercute, intensamente, no mundo de hoje. Observando por este prisma, não se questiona se Rousseau foi um romancista, um sonhador ou utópico; o que se indaga neste trabalho é se, realmente, filósofo contribuiu e contribui para a formação do homem.

Se tomarmos como referência o seu pensamento filosófico, pode-se discordar de seus pressupostos, todavia, jamais negá-los. Ao estudar as obras dos grandes homens que formaram o pensamento da humanidade, percebe-se a influência de Rousseau em vários filósofos como Kant, Hegel, Schiller, Goethe, Pestalozzi, Froebel, Janusz Korczak e Dostoiévski. Isso por si só bastaria para colocar em dúvida o rigor teórico de seus detratores, e se poder lançar nas obras de Rousseau. Deixem que seus escritos possam formar nossos sentimentos e pensamentos! Deles não emergem somente uma abstração teórica, pois a sua sensibilidade não foi formada em um gabinete. De sua pena, sai um estudo rigoroso sobre a produção teórica e, muito mais do que isso, dela emana a dor refletida, consciente de um homem que passou pelas experiências da fome e da sede e, com sua dor, foi capaz de criar o belo em sua obra para reluzi-lo e engendrar o amor no coração e na mente das pessoas despidas de preconceitos. Nesse sentido, percebe-se que a obra rousseauiana ultrapassou as fronteiras delimitadas geograficamente e também o tempo. Até hoje, ele é fonte inesgotável de pesquisas em diversas áreas, tais como literatura, política e educação.

É difícil eleger uma obra principal. O seu primeiro *Discurso* aponta a fragilidade das ciências e da arte na formação dos costumes, que estão em evidência na época; outrossim, o segundo *Discurso* faz ásperas críticas à opção de desenvolvimento de conhecimento que legitima a desigualdade; obra que possui uma potencialidade de transformar o modo de pensar sobre a política e o desenvolvimento da ciência. Além das citadas, outros inúmeros trabalhos fizeram uma verdadeira revolução e continuam a exercer um papel preponderante nas academias e na vida de leitores que apreciam uma verdadeira reflexão rigorosa sobre política e educação, sobretudo, nas obras emblemáticas como *Emílio ou da Educação e o Contrato Social*. Ademais, não se pode olvidar sua obra revolucionária vinculada à literatura: *Júlia ou a Nova Heloísa* e a *Carta a D'Alembert* da qual se extrai o patriotismo de Rousseau, confirmado sua preocupação quanto às influências de outras culturas. Outros leitores também se encantam com a leitura dos *Os devaneios do caminhante solitário*.

Com a inspiração despertada pela leitura da obra de Rousseau, busca-se compreender a sua importância para a formação do homem, sobretudo, tomando a Arte, tanto no sentido de uma obra que inspira mudança de sentimento e de pensamento quanto no seu fazer, que também é capaz de formar um novo homem de corpo e espírito. Nesse percurso de estudo, surge a provocação de saber como a arte na obra do filósofo forma o *ethos* tal como este forma a arte em um processo pedagógico. A pesquisa embasada neste referencial tem o seu pressuposto teórico ancorado nas obras primeiro *Discurso*, *Carta a D' Alembert*, segundo *Discurso*, *Emílio ou da Educação*, dentre outras para compreender o homem formado como uma obra de arte. Com esse pressuposto, desperta-se o desejo de seguir o movimento das obras em seu percurso educacional da Arte e do *ethos*. Esse trajeto é mister para compreender se tais alicerces são fundamentais para criar ou modelar o coração e a mente do *homem* para que ele seja verdadeiramente a estátua de carne e alma com o ser mais belo da existência.

Imbuídos nesse propósito, faz-se imprescindível percorrer os pressupostos teóricos de Rousseau a partir do primeiro *Discurso*, mostrando a crítica sobre a nossa civilização. Nessa obra, estão as conjecturas do primeiro capítulo intitulado “O paradoxo da arte da formação da extensão do saber”. Nessa abordagem, o filósofo faz um movimento histórico e filosófico para desestruturar tanto a ciência quanto a arte no processo formativo de nossos costumes. Esse estudo, mediante a sua crítica, emerge conteúdos que darão sustentação para pensar arte e o *ethos* com diferentes olhares, pois ele desmistifica a formação de nossa civilização quando esta assume o comércio estreitando a relação entre os homens com a finalidade de civilizá-los no processo de trocas de mercadorias. No entanto, esse relacionar cria uma falsa polidez que mascara a relação somente por interesse. Ademais, desperta o luxo,

a dissolução e a escravidão quando o homem para atender essa vida comercial põe-se a desbravar os continentes em busca de suas riquezas. Com isso, o produto mais rico da transição comercial será o próprio homem, fazendo dele mão-de-obra para satisfazer as suas necessidades. De um lado, goteja o sangue da alma e do coração do homem, de outro, o júbilo dos desalmados que se satisfazem a brindar com vinhos em seus luxuosos palácios em seus templos sagrados a irradiar ouro, enquanto a maioria descalça sente os espinhos e as pedras fincar-lhes os pés e o corpo, sendo ultrajada pelo esfalfado trabalho visto que essa relação é predominante de outros laços afetivos são desfeitos, pois na retina do homem só se vê ouro e mais ouro. E suas raízes, em busca desse luzir, arrancam do seu solo e fincam no próprio homem desalmado de si, mas entusiasmado com a riqueza que nunca conseguirá. É, nesse processo que Rousseau estende seu olhar na origem da nossa cultura e percebe que, então, a formação do homem se deu pela troca do conhecimento em formar o homem para o poder. No começo de nossa cultura, a educação sofista impõe o seu formato como mercadoria; educar nesse prisma é, ainda, tema da contemporaneidade, ela é fruto de uma cultura que instrumentaliza o saber em função do poder para extrair daqueles desprovidos do conhecimento a possibilidade de se usufruir de uma formação para revolucionar a sua vida e ter acesso à vida política da *pólis*. Esse poder impede os despossuídos da escola e instrumentaliza a arte e a ciência para fazer a dominação do homem.

No segundo capítulo, sob o título “O verso e o reverso do pressuposto da arte formativa”, a arte, como instrumento de um pensamento teórico, assume o seu papel de formação. No decorrer desse estudo, percebe-se a crítica ferrenha que Rousseau faz ao teatro trágico e cômico revelando a impossibilidade dessa arte assumir o papel pedagógico. Isso porque a arte está sendo instrumentalizada para publicizar os princípios do iluminismo e a cultura francesa. Destarte, não se pode negar que a arte tem em si o papel educador; todavia, pode-se discordar da intencionalidade de sua manipulação. Nesse contexto, o filósofo aponta que a arte formadora é a festa; daí, a necessidade de conhecer os fundamentos que dão base para a formação dessa arte como pilar de plasmamento do homem para sua educação, segundo os princípios do *ethos*. A preocupação de Rousseau não é de maior intensidade com a arte, mas é com a maneira que ela está sendo utilizada para passar uma cultura que ele julga decadentes os seus valores; pois, segundo a sua concepção, a cultura parisiense está em deformação, porém os seus idealistas assim não consideram e desejam propogá-la para outras culturas por meio do teatro. Mesmo residindo na França, o espírito do genebrino fala mais alto dentro de si e ele defende a candidez de seu povo erguendo seu escudo contra a influência de uma outra cultura; também, mostra que, em seu país, os povos possuem uma arte de

formação que viceja a vida nas festas, na qual todos os cidadãos genebrinos participam, alegremente, de várias modalidades de competições cuja simplicidade de todos torna a cultura o centro de encontro. No teatro, existe uma participação individualizada em que cada um, ensimesmado, senta em sua poltrona e assiste ao espetáculo quando este representa algo o qual vem ao encontro do seu interesse; mas antes dessa representação, os personagens não são aqueles protagonistas da peça teatral, todavia é o público, com suas vestimentas que faz o verdadeiro espetáculo fora do palco; põe-se a desfilar seus luxos a causar inveja nas pessoas através das comparações que deformam a alma antes de chegar ao auditório em que a peça ratifica a deformação. Isso porque ela trabalha a arte como alienação, tal como a igreja e o nazismo a utilizaram para entorpecer as consciências. Embora isso exista, se esta arte tem esse poder, mesmo discordando de sua utilização, não se pode negar essa força para a formação da alma humana.

O terceiro capítulo “Antroplasticidade entre a forma e o *ethos*” mostra como a natureza pautada no amor de si mesmo conserva a vida e forma o homem e, também, como ele é desnaturalizado pelo mal uso de sua liberdade. Este fator o diferencia de todos os seres da natureza com sua capacidade de perfectilidade dando início pungentemente ao amor-próprio que se divide em dois momentos. No primeiro, a luta incessante para garantir a vida; enquanto no segundo, este amor passa a ser interessado e desenvolve o egoísmo e a inveja no coração do homem dificultando o relacionamento entre si; sobretudo, quando surge a propriedade que fortalece a desigualdade artificial que divide os homens em possuidores e despossuídos. Nesse sentido, a arte de formação passa pelo processo de formar e deformar os fundamentos do *ethos*. Sob essa perspectiva, perpassamos os caminhos trilhados pelo filósofo no segundo *Discurso*. Inicia-se a revolução dos valores com a construção de uma choupana que, lentamente, forma a família e surgem os grandes conflitos necessários para assegurar a dignidade humana em relação ao outro impondo, assim, com a força até mesmo a guerra, porém essa luta não traz nenhum ressentimento ao homem. Nesse percurso, vai cristalizando a ideia de propriedade e surgindo uma ambição que irá afrouxar o sentimento de piedade a conduzir a perversão do homem. Isso impossibilita a sua convivência pacífica depois de uma ambição devoradora que o coloca escravo do seu desejo e o submete outros ardilosamente transformando-o em uma sociedade escravocrata da ambição que impossibilita a convivência entre si. Mesmo que se formem pactos, leis, magistrados, todos serão desrespeitados por causa do conflito impiedoso que extrapola o equilíbrio das relações. Nesse desequilíbrio, a força dos proprietários, com arte da palavra, seduz os despossuídos para serem seus guardiões e defender-lhes, movidos também pela ambição. Nesse itinerário, a desigualdade entre os

possuidores e desposuídos é cada vez mais forte e a *poiesis* irá desfigurando a existência humana até alcançar o caos da convivência e a sociedade, passando pela deformação, alcança o sanguinário da existência e dele brota o tirano que impõe a sua vontade como desejo. No quarto capítulo, sob o título “O movimento da arte e do *ethos* na existência humana”, a obra *Emílio* faz um contraponto com o segundo *Discurso*. Naquele, o filósofo mostra como deve reconstituir o homem mediante o processo formativo, enquanto neste a *poiesis* desloca-se da formação para a deformação. No desenvolvimento dessa arte, o *ethos* é fundamental, porque é formado pelas mãos do homem com a capacidade de reluzir de si o belo e o amor. Isto é possível porque as paixões são educadas para viverem dentro das necessidades humanas. Esse processo ocorre a partir do momento em que os sentidos formam a imaginação e não a imaginação forma os sentidos. Neste primeiro momento, a imaginação é o fundamento da *poiesis* educadora do *ethos*; no segundo momento, sua deformação. Como se trata de uma *poiesis* educadora, o amor e a imaginação levam o amor de si e o amor-próprio, desde o estado pueril até a puberdade; ao se relacionarem, a partir de uma arte que educa esses sentimentos, abrem-se reciprocamente; diluem-se constituindo um só quando são capazes de negar tanto o primeiro, sua individualidade como o segundo, seu egoísmo; e fazem dilatar e brotar de ambos a afeição do relacionar percebendo a justiça e a bondade como condição de viver respeitosamente transformando-os em uma obra de arte. Por conseguinte, esta afeição despertada no sentimento do educando em relação ao seu preceptor nasce o reconhecimento do discípulo ao mestre e do mestre com o discípulo para se transformarem em amigos do saber. O mestre, afetuosa mente, seduzirá o seu educando às pesquisas teóricas, tal como conduzi-lo-á às experiências vividas pelos homens com o intuito de conhecer o coração deles para testemunhar a dor e a alegria e modelar o seu ser. Dessa maneira, irá transformando-o numa verdadeira obra de arte a luzir a justiça e a bondade com dignidade a partir da sua autonomia e do júbilo de viver uma complementariedade de um em relação ao outro; pois, o homem é um ser imperfeito e frágil; sempre dependerá do outro para formar o mosaico de sua existência.

CAPÍTULO I:  
O PARADOXO DA ARTE DA FORMAÇÃO NA EXTENSÃO DO SABER

## 1 O PARADOXO DA ARTE DA FORMAÇÃO NA EXTENSÃO DO SABER

As obras escritas *O Discurso Sobre as Ciências e as Artes* em 1749 e o *Prefácio de Narciso* em 1752, posteriormente, a *Carta a D'Alembert* (1993) de Rousseau oferecem, preliminarmente, a possibilidade de uma interpretação substancial para a defesa da *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*. Assim, o assunto mais específico da segunda é o aprofundamento daquela, por ser o primeiro *Discurso* parte de um concurso da Academia de Dijon, cujo interesse é responder a questão: “o restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?” Como ela imerge nos valores da época, é agraciada pela academia com o primeiro lugar; isso levou a obra a ser disseminada na sociedade e, por esta razão e pelo seu conteúdo, foi bastante lida e criticada pelos estudiosos; ainda, trata o autor, com relevância, o luxo, a escravidão e a dissolução que, segundo a interpretação deste pesquisador, também inclusos nas referidas obras; porquanto, há uma regência da arte para a formação do homem: no primeiro momento, refletindo negativamente enquanto no segundo, escarafunchando, a obra pinça em seus meandros a possibilidade positiva de uma arte educacional.

Como o luxo é colocado em relevância em ambos os textos e com maior densidade no primeiro *Discurso*, interessa-se em responder a questão da arte, tanto para deformar quanto formar. Percebe-se que, no primeiro *Discurso*, Rousseau chuleia bem a ciência, a arte e os costumes e, posteriormente, em sua *Carta a D'Alembert*, consciente da questão política, tanto em uma obra quanto na outra, tece acidamente crítica ao modelo de arte que não contribui para a virtude, constituinte da força e do vigor da alma. Segundo esta linha de pensamento, também, o *Prefácio de Narciso ou O amante de si Mesmo* de 1752, imerge no primeiro *Discurso* e impulsiona o estudioso dessas obras a desfibrá-las e perscrutar fios sombreados por outros saberes e encontrar, justamente aí, uma centelha incandescente a possibilitar uma interpretação com outro sentido: *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*.

### 1.1 A ARTE DE FORMAR COMO DESTRUIÇÃO DO COSMO HUMANO

Ao analisar tais obras e, posteriormente, outras do mesmo autor, nota-se certa nebulosidade referente ao assunto. Embora se busque compreender o leque de interpretação sem desmerecer nenhuma delas, tenta-se enxergar esta luz no primeiro *Discurso* e, posteriormente, em outras que conduzam a tal inquietude sobre a mesma temática. Desta feita,

esse primeiro contato *parece* não visualizar tão claramente esse estudo, pois o filósofo, ao criticar rigorosamente os fundamentos da arte e da ciência como formadores de princípios diz que “[...] nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição” (ROUSSEAU, 1983, p. 337). Salienta-se tal citação por compreender o quanto ela é importante para analisar a contradição interna dos valores dentro desse discurso. Em virtude disso, algumas indagações sobre o tema fizeram-se pertinentes, ao saber: será que é isto mesmo? Uma interpretação pragmática do texto é capaz de evidenciar toda sua riqueza interior? Acredita-se que talvez. Antes de qualquer opinião célere sobre essa citação, não seria melhor compreender as circunstâncias que levaram o filósofo a opinar tão fortemente em relação à arte e à ciência? Entretanto, não é coerente perder-se em tergiversação, interpretações destituídas de sentidos com o fito de conseguir os louros retóricos.

Diante dessa realidade, faz mister percorrer os caminhos teóricos do texto do *Discurso* meticulosamente; também, seguir as sinuosidades do movimento textual de idas e vindas que parecem uma desarticulação quando, na verdade, escondem uma articulação de ideias; é, justamente aí, que o perscrutador minucioso descobre a faísca de luz do texto, tal como a natureza faz com aqueles que querem conhecê-la. Não é salutar se vincular em uma parte, uma vez que existem outros fundamentos que podem sugerir interpretações diferentes. No entanto, uma investigação acadêmica exige bom senso para que se possa colher os melhores frutos interpretativos dos textos, uma atenção desprendida de qualquer pré-julgamento para não realizar mais uma iniquidade com o autor. Nas pegadas do primeiro *Discurso*; e do prefácio de *Narciso*, como recorrência para compreensão dessa temática, vê-se diante de uma realidade instigadora, já no início do primeiro *Discurso*:

É um espetáculo grandioso e belo ver o homem sair, por seu próprio esforço, a bem dizer do nada; dissipar, por meio das luzes de sua razão, as trevas nas quais o envolveu a natureza; elevar-se acima de si mesmo; lançar-se, pelo espírito, as regiões celestes; percorrer com passos de gigante, como o sol, a vasta extensão do universo; e, o que é ainda maior e mais difícil, penetrar em si mesmo para estudar o homem e conhecer sua natureza, seus deveres e seu fim (ROUSSEAU, 1983, p. 333-334).

A citação acima teve como intuito compreender o movimento da intencionalidade do texto. E para conhecê-la, é necessário esquadrinhar o abismo das réstias da nadidade para coalescê-las no forjamento dos pressupostos desse *Discurso* analogamente à *Carta a D'Alembert*, posteriormente analisada neste trabalho. No primeiro *Discurso*, percebe-se o saber e não saber; ou seja, um é margem do outro; conhecimento e ignorância não se separam,

eles unem-se na diferença de ambos. O nada desprovido de saber negando a si mesmo para *ser*; enquanto *ser* de racionalidade não se sabe de si: deixa de *ser*. Mergulha-se nos labirintos da existência, procura-se desvelá-la, mesmo que tenha de passar por dores e alegrias e realizar uma guerra hercúlea nas entradas do seu *ser* para haurir de si a pureza de sua natureza; embora possa encontrá-la toda desfigurada, mas há nela, ainda, o borbulhar das emoções impulsionando o sentimento e o pensamento em si de sua essencialidade. Comprometida consigo, posteriormente com o outro, poderia formar com a ciência e a arte de escrever e a arte de pensar, uma outra existência.

Deste modo, cada homem e cada mulher seriam, então, lapidados em suas existencialidades com a ciência e as artes; a execução dessas constituiria neles o mosaico que preencheria alma e coração de cada um com o êxtase; poderiam, ainda, compartilhar um com outro por um momento esta eterna fluidez da vida. Se isso pudesse ocorrer, como foi idealizado um dia, por que o homem se deixou perder nesse cipoal de conhecimento que ele mesmo construiu? A clareza e o discernimento da modernidade seduziram-no pelas superficialidades, entre elas, com maior intensidade, o luxo; o que provocou, assim, a dissolução, a escravidão, embora já houvera resquícios desses costumes advindos da germinação da ciência e da arte efetivamente já desunidas; e, por que não, também, a sua *deformação*?

O homem ficou tão maravilhado com a centelha do fogo desde instante que a descobriu e, inebriado com essa fagulha, não conseguiu arrefecer seu desejo. Obcecado pela luz na ilustração, o homem perdeu-se de si negando saberes ideônico e teônico<sup>1</sup>; agarrou-se, no momento, ao conhecimento comprometido com a arte formativa que satisfaria somente os desejos materiais; então, criou-se uma crosta empedernida que obliterou o seu sentimento em relação à família e à pátria. Este foi o preço a pagar por sua desobediência. Todavia, o filósofo já chamara atenção quando se iniciou da formação do saber recorrendo à alegoria da fábula egípcia em uma nota de rodapé de página na obra o *Discurso* na qual o deus Teutus ressalta que: “O ‘Sátiro’, diz uma fábula antiga, ‘quis beijar e abraçar o fogo, na primeira vez que o viu, mas Prometeu gritou-lhe: ‘Sátiro, tu chorarás tua barba, pois o fogo queima quando se toca nele!’” (ROUSSEAU, 1983, p. 342)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Estes conhecimentos estão voltados para transcendência cujos saberes dialético platônico busca a identidade da ideia com o *eidos* que é iluminada pelo Bem, enquanto a metafísica aristotélica ligada ao teórico alcança o ato puro, ou seja o Teos ou Ser enquanto Ser. Estes são seus fundamentos que conduz o conhecimento dentro pensamento clássico.

<sup>2</sup>A citação de Rousseau lança luz para entender a nota posterior de Nietzsche sobre a resposta do Sileno, amigo de Dionísio, ao rei Midas “Raça efémera, e miserável, filha do acaso e da dor! E tu, porque me obrigas a revelar-te o que mais te valeria ignorar? O que tu deverias preferir não o podes escolher: é não teres nascido,

O afoitamento à luz levou-o a não perceber o caminho que o conduziria a verdade? Segundo o autor, existem vários, mas somente um poderia conduzi-lo até ela, qual seja: “A desvantagem é visível, pois o falso é suscetível de uma infinidade de combinações e a verdade tem uma única maneira de ser” (ROUSSEAU, 1983, p. 343). Será que o brilho gerou fuligem? Se assim for, a forma(ação) do homem não viceja a vida, mas um cotidiano apocalíptico quando a ilustração é separada entre o teórico e o prático no fazer. Se se tomar este referencial desde o início da formação do homem ocidental, sempre predominou essa dicotomia. Embora na história da tragédia grega, o teórico e prático se unissem no palco da vida, existia um deus que comandava a ação do homem com ele, no sentido dionisíaco, isto é, intrínseco à vida. Diferentemente da arte formativa apolínea que se afastou da cotidianidade para realizar a formação do homem no processo histórico. Segundo essa concepção formativa, Sócrates, com a descoberta de *psyche* no interior do homem, desloca-se da transcendência, porém, distante da turbulência das decisões da *ágora*, para a imanência. Regido pelo seu *daimon* interior, concilia teoria com a vida, alma e corpo para exercitar a arte pedagógica na *póiesis*; entretanto, Platão dá ênfase a dualidade quando fundamenta a sua arte formativa entre os dois mundos: o sensível e o teórico.

Ora, se, desde a origem da formação predomina a passagem do conhecimento, sobretudo com os sofistas, mesmo que se queira a autonomia do educando; na modernidade, apesar do avanço tanto do pensamento quanto da técnica, não há mudança significativa desse modelo na formação do homem. Há certa similaridade, apesar de ensinar ou executar saberes diferentes. Dito isso, é fundamental trazer à baila o que Rousseau escreve no *Discurso*:

Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito e corrompe no julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimento imenso onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres. Vossos filhos ignoram a própria língua, mas falarão outras que em lugar algum se usam; saberão compor versos que dificilmente compreenderão; sem saber distinguir o erro da verdade, possuirão a arte de torná-los ambos irreconhecíveis aos outros, graças a argumentos especiosos [...] (ROUSSEAU, 1983, p. 347)<sup>3</sup>.

não seres, seres nada. Já que isso te é impossível, o melhor que podes desejar é morrer, morrer depressa” (NIETZSCHE, 1988, p. 46).

<sup>3</sup> Em um momento anterior, não muito distante, no período moderno, Descartes, no *Discurso do método*, chama atenção do leitor que está preocupado com a formação. Pois, ali, o filósofo, também, aponta crítica à educação semelhante a de Rousseau: “Fui nutrido nas letras (a Gramática, a História, a Poesia, a Retórica) desde a infância, e por me haver persuadido de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Mas, logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. [...] Eis por que, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não

Rousseau, pertencente ao mundo da ilustração, porém inquieto com sua época, sobretudo com a atitude do homem enleado de luz, vê-se ofuscado nas raízes de seus costumes e depara-se com um abismo obscurecido. Ao procurar entender essa dissonância entre o claro e escuro, ele percebe que a ciência, arte de escrever e pensar que deveriam obscurecer e provocar o desejo pelo sublime da existência, prendem o discente em um lamaçal. Sufocado por um saber descomprometido com a vida, vai paulatinamente incrustando um conteúdo que dissolve a sua naturalidade até alcançar o nada, o indecifrável de si. Daí, então, essa argamassa desfigurada e alienada na vivência cotidiana, impregnada por interesses de alguns que a instrumentalizam e utilizam a elaboração do saber na criação de uma prótese de valores a qual deve ser implantada no coração e no pensamento da maioria dos homens para adestrá-los e os impelirem a seguir docilmente um modelo de opinião de conhecimento que atenda um interesse ardiloso, conforme se pode notar no seguinte trecho:

Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. (ROUSSEAU, 1983, p. 336)<sup>4</sup>.

Se, desde a origem da ciência predominou um pressuposto que tem como finalidade a demolição de todos os valores, não se pode, então, ser ingênuo em acreditar que ela fez uma reviravolta em todos os seus princípios para constituir uma civilização estratificada à luz da sensatez. Embora se deseje isso, vive-se uma insensatez descomunal, uma vez que os alicerces dos pilares da formação de novos costumes são sedimentados no descomprometimento de formar o ser do homem independente de falsas promessas e despido do engodo das velhas astúcias do conhecimento, como afirma o *Prefácio de Narciso*:

O gosto pelas letras anuncia sempre, num povo, um começo de corrupção que rapidamente se acelera, porquanto um tal gosto só pode nascer, no seio dumna nação, de duas fontes más, que o estudo de sua parte entretém e mantém: a ociosidade e o desejo de distinguir-se (ROUSSEAU, 1983, p. 421).

---

mais procurar outras ciências, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo [...]” (DESCARTES, 1983, p. 30 e33).

<sup>4</sup>Essa ideia de rebanho torna-se fundamental para entender uma formação cultural que tenha com princípio a apropriação do sentimento e da consciência do homem. Ela é demonstrada em diversos modos na obra de Nietzsche. Penso que mais esclarecida em Nietzsche (2007, p. 215): “Hostilidade diante de tudo que pode ser transformado em literatura e por tudo que educa e esclarece o povo, [...] - pois as *Luzes no plano do espírito* são um meio infalível para tornar os homens mais seguros, para enfraquecer mais a sua vontade, e criar neles uma necessidade maior de estarem reunidos e protegidos, em suma, para desenvolver no homem o animal de rebanho”.

Sob este prisma, observar-se que Rousseau oferece a chave para entender a base da demolição de um enunciado de uma civilização que pretenderia refletir para o mundo como referencial de procedimento cultural. No início do *Discurso*, o filósofo constrói as etapas do conhecimento: “[...] as ciências seguiram as artes, à arte de escrever juntou-se a arte de pensar [...]” (ROUSSSEAU, 1983, p. 334). Nesse sentido, cumpre dizer que nota- se, aqui, uma arte que se unifica e multiplica em todos os seus momentos: luz que surge como fonte de inspiração, mas ela precisa ser moldada, lapidada pela escrita para, posteriormente, ganhar sentido e se incorporar socialmente. E, na gênese de sua construção, percebem-se algumas refrações dessa luz nesse processo. Então, o autor, enleado de desejo para entender o forjamento dos valores humanos, deixa sinais em seus textos para aqueles preocupados também com esta questão: alcançar o nó górdio e esclarecer porque o desenvolvimento da formação não atingiu seu objetivo nesse primeiro momento.

Se o intuito era conhecer uma arte que desse os fundamentos ao *ethos* de uma civilização, cuja virtude relacionada com a coragem impelisse à realização dessa conquista e o vínculo ao engrandecimento da alma humana transcederia à sua idiossincrasia, formaria valores descomunais em cada homem tal como uma constelação a refletir no interior de uma comunidade. No entanto, engendra sobre o alicerce esteios que são temores ao açulamento material, pois sedimenta-se na ociosidade e no desejo de distinguir-se. E são eles os princípios impulsionadores também da modernidade ao satisfazer um desejo incessante na construção de uma nova cultura tanto racional quanto de produção que, pautada nesse referencial, vem desde a base da arte formativa desconfigurando o sujeito e sua intersubjetividade na urbanidade.

Regido pelo saber que, aos poucos, desvincula-se da praticidade e do desejo de distinguir que o levam à comparação com o outro em busca de alimentar uma vaidade insaciável<sup>5</sup>, gera o descomprometimento com a inter-relação. A ociosidade que deveria

---

<sup>5</sup>Procurando compreender a manifestação desse câncer social com o devido cuidado, mas no intuito de provocar uma atitude no formar e também formar-se, pensa-se a leitura do Gênesis (4.1-12): “O homem se uniu a Eva, sua mulher, e ela concebeu e deu à luz Caim. E disse: ‘Adquiri um homem com a ajuda de Javé’. Depois ela também deu à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. Depois de algum tempo, Caim apresentou produtos do solo como oferta a Javé. Abel, por sua vez, ofereceu os primogênitos e a gordura do seu rebanho. Javé gostou de Abel e de sua oferta e não gostou de Caim e da oferta dele. Caim ficou então muito enfurecido e andava de cabeça baixa. E javé disse a Caim: ‘Por que você está enfurecido e andava de cabeça baixa? Se você agisse bem, andaria com a cabeça erguida; mas, se você não age

distanciar os sábios da coletividade e mantê-los em seu isolamento, efetivaria suas pautas de elaboração teórica com coerência de princípio; entretanto, esses não agem desse modo quando não existe reciprocidade. Eles surgem como se fossem balizadores do conhecimento, põem-se sempre em oposição ao saber constituído sem a preocupação de apontamentos que possam modificá-lo e reelaborá-lo melhor. A finalidade desses é somente de desestruturar qualquer estrutura teórica relacionada à arte formativa. Esse procedimento cria determinados vestígios de desequilíbrio no processo formativo, tanto no que diz respeito ao homem quanto da sociabilidade. Estes arautos transvertidos de mensageiros da luz não se intimidam com essa prática. É o que se pode observar nos dizeres de Rousseau:

Esses vãos e fúteis declamadores andam, porém por todas as partes, armados com seus funestos paradoxos, minando os fundamentos da fé e enfraquecendo a virtudes. Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião e dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e aviltar quanto existe de sagrado entre os homens. (ROUSSEAU, 1983, p. 344).

Esta vaidade, internalizada no coração de alguns homens, lança a deformação quase completa sobre seu *ser* fazendo ressonância, sobretudo no desenvolvimento cultural dos momentos históricos; principalmente, quando procura decepar o *Ser*: apagando seu desejo espiritual, privilegia-o como se usasse uma bitola, prendendo-o às necessidades somente materiais. Plasmado pela arte do saber e do fazer desses valores, o homem se perde no labirinto da inessencialidade como se fosse essencialidade. Nessa direção, para Rousseau, a argila do luxo assume um papel significativo no interior do desejo para moldar o costume; haja vista que uma força a desbravar o turbilhão do interior humano e dos mares em busca de enriquecimento; sendo assim, a vitalidade de outros conhecimentos e independente deles nessa potencialidade viceja para o enraizamento da riqueza como princípio fundamental de uma formação, mesmo que ela seja o simulacro do caráter, desde o início do germinar da civilização das luzes. Neste contexto, Rousseau faz a seguinte observação:

A riqueza do vestuário pode denunciar um homem opulento, e a elegância, um homem de gosto; conhece-se o homem são e robusto por outros sinais –

---

bem, o pecado está junto à porta, como fera acuada, espreitando você. Por acaso, será que você pode dominá-la? Entretanto, Caim disse a seu irmão Abel: ‘Vamos sair’. E quando estavam campo, Caim se lançou contra o seu irmão Abel e o matou. Então Javé perguntou a Caim: ‘Onde está o seu irmão Abel?’ Caim respondeu: ‘Não sei. Por acaso eu sou o guarda do meu irmão?’ Javé disse: ‘O que foi que você fez? Ouço o sangue do seu irmão, clamando da terra para mim. Por isso você é amaldiçoado por essa terra que abriu a boca para receber de suas mãos o sangue do seu irmão. Ainda que você cultive o solo, ele não dará mais o seu produto. Você andará errante e perdido pelo mundo’.

é sob o traje rústico de um trabalhador e não sob dourado de um cortesão, que se encontrarão a força e o vigor do corpo. A aparência não é menos estranha à virtude, que constitui a força e o vigor da alma. O homem de bem é um atleta que compraz em combater nu (ROUSSEAU, 1983, p. 335-336).

A partir dessa afirmação, entende-se, segundo Rousseau, ser o *luxo* como elemento central do período moderno, chegando ser independente da ciência, da arte de escrever e pensar, mas estas não ficam independentes do luxo. Para sustentar o sentido de formação que reflita na cotidianidade da vida das pessoas, instrumentaliza-se a astronomia, a eloquência, a geometria e a física, não para facilitar a vida do homem, até poderia, mas para extrair indeterminadamente, seja de quem for e de qualquer modo, a riqueza para satisfazer a finalidade deste desejo; como já ocorreu outrora e, conforme o texto o *Prefácio de Narciso*, numa nota de rodapé de página continua:

As cruzadas, o comércio, a descobertas das Índias, a navegação, as viagens longas e outras coisas mais, que não quero citar, alimentaram e aumentaram a desordem. Tudo o que facilita a comunicação entre as várias nações leva a comunicação entre as várias nações leva a uma delas, não as virtudes das outras, mas seus crimes e, em todas, altera os costumes próprios de seu ambiente e da constituição de seu governo. As ciências não fizeram, pois, todo o mal; toca-lhes, nisso, somente a maior parte (ROUSSEAU, 1983, p. 420).

Vale dizer que essa realidade apontada por Rousseau, aqui, em nota de rodapé de página do Sátiro, já referenciada, assemelha-se a de Nietzsche também em nota de rodapé, nesse trabalho, a respeito do Sileno. Essa similaridade se intensifica ainda mais a vontade de entender esta relação quando percebe o procedimento de alguns homens da ilustração priorizando o inessencial com intuito de desfrutar somente desse sentimento hedonista. Mesmo que, para isto, seja necessário arrancar de seus corações o sentimento nobre da relação com o outro que os tornem indiferentes. A frieza da racionalidade desse valor é tanta que os anestesiaria e os levam a sentir prazer em permanecerem num estado de zombaria diante do sofrimento que causa o desespero, dor e fome ao seu semelhante por lhe faltar o necessário para sua sobrevivência e de seus filhos. Enquanto esses homens bem formados por tal arte de saber encontram-se orientados para grandes descobertas distantes de suas terras e espalham essa praga perniciosa do egoísmo, desorientam, paulatinamente, o sentimento de suas ações também em relação ao outro tão próximo de si. A esse respeito, Rousseau chama a atenção do leitor em uma nota de rodapé de página de sua *carta* em resposta ao filósofo ao Sr. Borges, referente ao primeiro *Discurso*:

Só o desperdício dos elementos que entram na nutrição dos homens já é suficiente para tornar o luxo odioso à humanidade. [...] Precisa-se de suco na nossa cozinha e, por isso, falta caldo para tantos doentes. Precisa-se de licores nas nossas mesas e, por isso, o camponês só bebe água. Precisa-se de pó para nossas cabeleiras e, por isso, tantos pobres não tem pão (ROUSSEAU, 1983, p. 399).

Cabe assinalar, ao voltar os olhos aos homens, o que se vê são alguns enleados por uma arte de formação que impulsiona a sua ação, mediante a ociosidade e distinção, a gerar riqueza; porém, nada disso fortalece o seu caráter magnânimo de cidadania, pois, para realizá-lo, alimenta a satisfação de distinguir-se do outro nutrido, principalmente, pela vaidade submetida ao desejo do luxo<sup>6</sup> que bloqueia a capacidade de pensar de modo distinto, ou seja, a não ser tornar-se escravo de si mesmo.

Com essa finalidade, indiferentes ao sofrimento do outro, utilizam sua astúcia e transformam algumas pessoas, até mesmo de regiões distantes, em subserviências e legitimando o costume do trabalho escravo o qual é capaz de arrancar a vida de corpos por meio de um esforço esfalfante para sustentar a fruidade de poucos. Isto é consequência de uma ciência e de uma arte de formar, cuja opinião pública espraiada pela escrita e uma subjetividade voltada para si, é capaz de seduzir o homem a se sentir somente preenchido pelo luxo. Em que pese haver a desconfiguração da estrutura relacional centralizada entre os indivíduos e conduzindo, também, para a deformação da sociabilidade.

No que tange aos aspectos historiográficos, a ciência com a arte de pensar sedimentada tradicionalmente nesse princípio gerou o caráter perverso a desossar o homem em sua formação, que se principiam no renascimento e se intensificam ainda mais na modernidade; esses saberes não têm como finalidade o homem, porém o luxo. Ele é a força cega que bloqueia o sentimento filogênico e impulsiona a insossa coragem da racionalidade à geração abastada. A partir de então, este passou a ser o sentido irradiante da vida moderna. Petrifica-se o coração e maravilhado com as conquistas materiais impedem-no de sentir o descarneamento do outro. Nesse congelamento ocasionado pela indiferença de sentimento, a arte dessa formação age como se tudo isso fosse natural quando modela uma segunda natureza: o ser do homem semelhante à coisa para satisfazer o seu hedonismo.

---

<sup>6</sup> Segundo a concepção de Borges, o luxo seria algo necessário para o desenvolvimento como ele afirma: “Je pourrais me dispenser de parler du luxe, puiqu'il naît immédiatement dès richesses, et non des sciences et des arts. Et quel rapport peut avoir avec les lettres, le luxe du faste et de la mollesse, qui est le seul que la morale puisse condamner ou restreindre? Il est, à la vérité, une sorte de luxe ingénieux et savant qui anime les arts et les élève à la perfection. C'est lui qui multiplie les productions de la peinture, de la sculpture, et la musique. Les choses les plus louables en elles-mêmes doivent avoir leurs bornes; et une nation serait justement méprisée qui, pour augmenter lenombre des peintres et des musiciens, se laisserait manqué de laboureurs et de soldats” (ROUSSEAU, 1971, p. 137).

Portanto, inflama o seu desejo em uma fonte de ciência que é alimentada pelo artificialismo de uma arte formativa predominantemente materialista. Sendo a quantidade insaciável, o luxo é símbolo da riqueza e querendo gozá-lo intensamente, o homem submete-se à escravidão desse desejo e não mede esforço para arrancar a liberdade de seu semelhante para lhe impor, até mesmo pela força, uma obediência dócil para satisfazer o seu interesse.

Há uma transformação de valores nesse momento histórico. Quebram-se as necessidades naturais em que o costume e a virtude eram o sustentáculo da arte de formação em que se cultivava a nobreza de espírito; embora alguns pensem a história da arte formativa do homem linearmente, Rousseau defende o desvelamento e um aprendizado da sinuosidade no processo da arte formativa que está relacionada à conquista e dominação dos povos, principalmente dos ingênuos, que têm costumes diferentes. Isto se faz evidente nas palavras de Rousseau: “Era tradição antiga, levada do Egito para a Grécia, que o inventor das ciências fora um deus inimigo do repouso dos homens” (ROUSSEAU, 1983, p. 342). O filósofo aponta, aqui, a saída do homem de seu habitat natural e passando por diversas mudanças forma a cidade-estado e plasma o seu próprio calvário e de outros povos. Ninguém deve ter sentido mais dor oriunda de sua falta de sensibilidade de que o povo hebraico, quando foi dominado pela ciência e a arte de fazer do povo egípcio. Esse submeteu corpos, almas e também os filhos dos hebreus a uma condição ultrajante para não satisfazerem seus próprios desejos, mas para construírem o costume de luxo e de riqueza do Egito.

Cumpre notar que a ciência entrelaçada com a arte tem a capacidade transformar o espírito de um povo frágil em herculíneo como o egípcio, pode-se, lentamente, também desmoronar esse valor, sobretudo quando é constituído pelo desejo de sustentar a ociosidade tanto quanto a vaidade. Nesses alicerces, estão os germes que corroem os fundamentos de seu princípio. Na medida em que a ociosidade o afasta da praticidade, ou seja, quando a imaginação se transforma em fantasia, não se efetiva mais o pensar e o fazer em sua concretude, não se realiza uma moral magnânima em seus cidadãos e se transfere essa ação do fazer para outro; cria-se, então, uma lascividade em seu espírito e em seu corpo que mergulhados na vaidade e no gozo do luxo e da riqueza perdem a potencialidade da arte de formação viril; sem ela e agarrados somente à opulência, vários impérios foram destronados, inclusive o romano. Isso demonstra que o maior valor de uma arte formativa está em ser capaz de plasmar a argila bruta da alma com a bravura de sentimento cujos pressupostos morais transformem, mesmo sem riqueza, o ideal em real. É o que preconiza Rousseau:

Finalmente, todo o poder e toda a sabedoria do herdeiro de Carlos V,

sustentados por todos os tesouros das Índias, acabariam por derrocá-lo no encontro com um punhado de pescadores de arenque. Que nossos políticos se dignem, pois, a suspender seus cálculos para refletir sobre esses exemplos e que aprendam, de uma vez por todas, que com dinheiro se tem tudo salvo costumes e cidadãos (ROUSSEAU, 1983, p. 344).

Se o luxo e a riqueza emolduraram a vida dos grandes impérios, os reis receberam o melhor da arte da ciência para sua manutenção; assim, deveriam eternizar esse modelo de existência. Entretanto, nota-se, o trincar dessa moldura e o criar de uma fissura em suas comodidades: as pessoas simples, desprovidas das vaidades, com rusticidades de caráter serem capazes, a partir de sua vitalidade, inebriarem o ser humano e irradiarem os seus valores para a formação de uma potencialidade que tenham na ociosidade não a quietude, mas os exercícios constantes da praticidade de seu conhecimento e de sua força de combate. Em virtude disso, Rousseau relata que

Não ignoravam que, em outras regiões, homens ociosos passavam sua vida disputando sobre o bem soberano, sobre o vício e a virtude, e que pensadores orgulhosos, creditando-se a si mesmos os maiores elogios, confundiam os outros povos sob o nome desprezivo de bárbaros (ROUSSEAU, 1983, p. 339).

Percebe-se, segundo a concepção do filósofo, que o bárbaro é o destemido e bravo lutador para a manutenção de uma altivez de espírito quebrando, assim, o preconceito de um entendimento que maculava a sua conduta. Ou seja, de um povo sem cultura. A ciência e arte formativa do povo bárbaro estão vinculadas na defesa e nos avanços de suas conquistas sem perder o seu caráter.

Caso a ciência e arte não estejam ligadas à praticidade, perde-se a destreza dos movimentos, tanto do espírito quanto dos membros, como ocorreu com vários povos que se deixaram ser abatidos facilmente. Vê-se, com isso, a necessidade de uma perspectiva formativa que privilegia outra atitude, mesmo que não se esteja fazendo nada, no sentido de estar à toa, é necessário esta sempre dentro do princípio da *Skolé*, imaginando as dificuldades para criar as possibilidades de saídas dos labirintos, praticando-as nem que seja em pensamento ou exercitá-las em brincadeiras. Quando a ociosidade que encapsula o espírito em um corpo e este em uma biblioteca, turva a relação com a comunidade e desfalece a arte da formação.

Com esse procedimento, o homem torna-se presa fácil para o seu adversário na cotidianidade e também para o seu inimigo, em caso de guerra. A ciência e a arte formativa devem permanentemente alimentar uma na outra. Dá, assim, sentido legítimo a ociosidade

quando nela realiza a preparação do homem para vencer seus obstáculos sejam eles quais forem. Sem este fundamento, elas podem transformar o homem numa docilidade imóvel que só serve para entregá-lo aos seus conquistadores sem nenhuma reação. A esse respeito, o filósofo assinala que

Quando os godos arrasaram a Grécia, todas as bibliotecas só se salvaram do fogo devido a uma opinião espalhada entre eles e segundo a qual se deveria deixar aos inimigos móveis tão próprios a desviá-los do exercício militar e a distraí-los com ocupações ociosas e sedentárias (ROUSSEAU, 1983, p. 346).

Insta ressaltar que isto, talvez seja a decrepitude mais forte do caráter que viceja no período moderno. Pois, a ciência e a arte servindo-se de certa luz que pudesse levar a um esclarecimento de formação, perderam-se na vaidade do luxo e da riqueza, desmantelando uma educação de espírito nobre por uma outra que enfraquece o sentimento de um povo, conforme o autor:

Que seja o luxo um indício certo de riqueza; que sirva até, caso se queira, para multiplicá-las; que se deveria concluir desse paradoxo tão digno de ter nascido em nossos dias? E que se tornará a virtude, desde que seja preciso enriquecer a qualquer preço? Os antigos políticos falavam constantemente de costumes e de virtudes, o nosso só falam de comércio e de dinheiro. (ROUSSEAU, 1983, p. 344)<sup>7</sup>.

Com essa visibilidade, perdeu-se a necessidade de estar inserido no seu *habitat* natural de outrora que nutria o homem, embelezava e formava certa robustez em seu corpo para enfrentar o desafio da vida com galhardia. Vivia-se antes, cada momento, sentindo prazer e dor causados pela própria natureza. Quando perdeu esse molde da arte de ser e de fazer com a natureza, também, deixou de existir a mudança nos objetos que lhe causavam o encantamento tal como para protegê-lo. A queda de sua espontaneidade de ser é plasmada por uma arte da ciência que se traduz somente pelo desejo da conquista da exterioridade que o vai modelando até se perder no artificialismo.

De igual maneira, lentamente, persuade e coagula o sentimento do homem; agora,

---

<sup>7</sup> Strauss faz a contextualização e mostra a importância da crítica de Rousseau aos fundamentos do conhecimento da modernidade. “As rochas incandescentes, com que a erupção rousseauiana soterrara o mundo ocidental, foram usadas, depois de resfriadas e lavradas, para construir as imponentes estruturas erigidas pelos grandes pensadores do fim do século XVIII e começo do século XIX. Com efeito, os discípulos de Rousseau elucidaram suas concepções, embora seja cabível perguntar se eles preservaram uma visão tão larga quanto a sua. O seu ataque apaixonado e impetuoso lançado contra a modernidade e em nome de algo que consistia, a um só tempo, na Antiguidade clássica e numa modernidade ainda mais avançada, foi reiterado, com não menos paixão e força, por Nietzsche, que desencadeou a segunda crise da modernidade – a crise de nosso tempo” (STRAUSS, 2014, p. 306).

empedernido em si, é arrastado para a materialidade impelindo-o para extrair das entranhas e da superfície da terra todas as riquezas necessárias, desnecessárias e também a vitalidade de outro homem para satisfazer o seu luxo<sup>8</sup>.

Fruto este de um tipo de arte formativa que emerge com toda sua potencialidade, embora se pensasse em outra arte em que todos pudessem se sentir livres e gozasse de certo conforto de sua produção. Tal ilustração pensava em formar um novo homem, capaz de principiar o costume que o levasse ao gozo da existência. Infelizmente, mesmo o homem sendo senhor de sua arbitragem, de sua ação e da arte de executá-la com a esperança de brotar uma nova semente no coração, ele fraquejou em seu caráter e se perdeu com a fascinação das coisas; embrenhou-se nelas e se dissolveu na inessencialidade da vida; tal como sugere a interpretação de Rousseau:

De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas consequências. Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito. As recompensas são prodigalizadas ao engenho e fica sem glória a virtude. Há mil prêmios para os belos discursos, nenhum para as belas ações (ROUSSEAU, 1983, p. 348).

Separa-se, assim, nesse contexto, o fundamento basilar da coerência formativa do costume. Por um lado, a ciência é uma arte formativa que leva ao prazer desnudado da virtude, porém com a capacidade de convencimento de sua finalidade; de outro, é uma ação virtuosa esvanecida na formação para manter certo modelo de poder que privilegia a *arete* diferentemente daquela defendida pela Paidéia grega.

Nota-se, no percurso da história da arte formativa, algo semelhante assinalado pelo filósofo quando se trata tanto primeira da formação quanto da segunda. Se se voltarem os olhos para história clássica de educação, percebe-se uma semelhança entre a concepção sofística de formação e a socrática com o talento e a probidade. Naquela, sem desmerecer a

<sup>8</sup> Neste período histórico, nota-se o valor atribuído ao luxo, enquanto Rousseau o nega e o coloca em relevo a deformação dele sobre a formação da cultura do iluminismo; outros pensadores pensam ao contrário e defendem o seu desenvolvimento para ratificar uma formação sedimentada no bem estar do homem. Isto pode ser confirmado no texto de Saint-Lambert [9, 76] sobre o *Luxo* escrito na *Encyclopédie Sociedade e Arte VI. 05*, Denis Diderot, Jean Le Rond D'Alembert: O luxo tem por causa primeira esse descontentamento com nosso estado; esse desejo de melhorar, que existe e deve existir em todos os homens. Neles está a causa de suas paixões, de suas virtudes e de seus vícios. Esse desejo deve necessariamente fazê-los amar e procurar as riquezas; portanto, o desejo de se enriquecer entra e deve entrar no número de recursos de todo governo que não é fundamentado sobre a igualdade e a comunidade de bens; ora, o objeto principal desse desejo deve ser o luxo; há, portanto, luxo em compra com peles de animais; o europeu tem seu sofá, sua cama; nossas mulheres usam vermelho e diamantes, as mulheres da Flórida usam azul e bolas de vidro.

sua importância histórica, tinha como fundamento o discurso.

Por essa razão, era necessário ao educando aprender a técnica da retórica para que, num momento de disputa de ideias, sobretudo na *ágora* quem vencesse o adversário sem se preocupar com o princípio da verdade visto que se podia mudar de opinião conforme a circunstância; ou seja, uma verdade poderia se transformar em mentira, tal como esta em uma verdade, conforme referencial a ser apoiado, tendo em que se considerava a capacidade de persuasão de uma pessoa ou de uma assembleia. Há, com isso, segundo a formação platônica, a *doxa*, pois ela está voltada para atender a um certo interesse de poder.

Ressalta, então, que aqui não importa o julgamento do certo ou do errado; o que se leva em conta é a força do convencimento retórico, tal como Rousseau sublinha a arte formativa da modernidade que ele mesmo crítica; porém ela é a ilustração que assume seu papel de funcionalidade nos tempos modernos: não importa se o discurso possua virtude ou se esteja vinculado à praticidade; o imprescindível é que orador possua talento para realizar sua argumentação tanto oral quanto escrita e consiga ser compreendido.

Por outro lado, a concepção do talento da retórica, com os gregos, havia uma outra formação sustentada no princípio da *arete*, o exercício para alcançar a excelência. O homem se libertaria de seus grilhões que o prendiam à fantasia das imagens que ele as julgava verdadeiras no mundo e passaria pelo processo de formação até alcançar a seu âmago, isto é, sua alma; conheceria, desta forma, a divindade e a luz de sua existência, segundo Sócrates. Nesse processo formativo, Platão, discípulo socratiano, segue os princípios da educação do mestre, com pequena ressalva, prioriza a educação dos desejos sensíveis até chegar ao domínio da razão tal como se desprende do belo particular até alcançar a sua universalidade para, posteriormente, realizá-la na cidade.

O princípio desta arte formativa não nega a materialidade do ser; aliás, começa-se com ele, porquanto é expressão legítima do belo tal como existe o das coisas; no entanto, não se deve prender nas particularidades e sim alcançar o todo. Nesse itinerário unívoco da ideia, desde o senso comum até a razão, que contempla o bem universal, atinge a *epistemê* da dialética platônica; enquanto Aristóteles, discípulo de Platão, possui uma formação radial, ou seja, teoria *práxis* e *poiesis*; por isso, desde que se superem as virtudes éticas e *dianoéticas*, o *telos* é atingir a felicidade.

As diferenças peculiares do formar entre o pensamento clássico e o moderno são bastante ao se tratar da formação. No entanto, esse retorno histórico ilumina um pouco mais o modelo formativo quando se trata de Rousseau e evidencia a posição do filósofo no período moderno em consonância com a formação grega e as evidentes diferenças até mesmo de

momento histórico. Assim, a arte formativa da modernidade privilegia o sucesso do talento e não a probidade; isto é, a capacidade da articulação do discurso segundo os pressupostos da lógica<sup>9</sup> para convencer o outro de sua formulação, tanto nos argumentos quanto na escrita sem nenhuma preocupação com o tipo de valores a formular; visto que não há vínculo com a ação, permanece-se preso ao discurso sem compromisso com o fazer na cidade.

Se é este o fundamento da formação, obtém-se com Rousseau a luz dos alicerces do discurso ideológico no seu sentido negativo, porque ele é o instrumento capaz de escamotear ou de criar uma falsa virtude por meio do argumento talentoso. É a arte do discurso adornado pelo luxo que seduzirá os homens que, embevecidos pela ganância, cristalizam uma arte formativa que lhes garantirá o poder e o saber de utilizarem toda técnica para dominarem e arrancarem da natureza toda riqueza; sem escrúpulo e sentimento, exploram também outro homem. Tudo isso, o talento do discurso se justifica em nome de um desenvolvimento científico desencarnado da vida, mas que legitima o poder do homem e o ensinamento que ele realiza gritando na praça a seguinte assertiva:

Vinde a mim, só eu não engano! “Um pretende não haver corpos e que tudo só existe como representação; o outro, não haver outra substância senão a matéria, nem outro deus senão o mundo. Este avança não haver nem virtude, nem vícios, e serem quimeras o bem e o mal morais; aquele, que os homens são lobos e podem, com a consciência tranqüila, se devorarem uns aos outros (ROUSSEAU, 1983, p. 349-350).

Acresce-se a isso, a condição que se encontra o homem desnudado de quase tudo, menos da representação, encontra-se diante de uma luta de vida ou de morte ao lado de seu semelhante. Nesse estágio de desenvolvimento, é que se percebe o quanto esta arte formativa, internalizada desde seu princípio, desnaturalizou-o e o levou à sua *dissolução* e ao aprofundamento de sua escravatura. Não se pode perder de vista esse referencial da tomada de uma posição quando homem seguiu a ciência que se juntou à arte tanto de escrever quanto de pensar para formar o próprio homem.

Neste sentido, nota-se que ele, agora, encontra em sua formação sem o domínio da natureza e desguarnecido de qualquer sustentação teórica que lhe garanta uma formulação na transcendência. Se o luxo possuía a possibilidade de levá-lo à riqueza, deixou-o enfraquecido em sua formação moral, pois se perdeu em sua vaidade. Toda a sua conquista tinha a

---

<sup>9</sup>D'Alembert mostra a importância da lógica para articulação do conhecimento na Encyclopédia quando afirma: “A vantagem que os homens encontram em estender a esfera de suas idéias, seja por seus próprios esforços, seja pelo auxílio de seus semelhantes, fez-lhes pensar que seria útil reduzir a uma Arte a própria maneira de adquirir conhecimentos e a comunicarem reciprocamente seus próprios pensamentos; esta arte foi portanto encontrada e chamada Lógica” (DIDEROT; D'ALEMBERT, 1989, p. 37).

finalidade de satisfazer somente o interesse individualista que o tornou medíocre, ocasionado pela instrumentalização dos avanços no processo histórico. Aprofundando esta condição de formação no mundo, percebe-se o salto da arte formativa quando se descobre o comércio das musas, conforme elucida o autor no primeiro *Discurso*:

A queda do trono de Constantino trouxe à Itália os destroços da Grécia Antiga. A França, por sua vez, enriqueceu-se com esses destroços preciosos. Rapidamente, as ciências seguiram as artes, à arte de escrever juntou-se a arte de pensar – graduação que pode parecer estranha e talvez não seja senão demasiado natural – e começou então a sentir a principal vantagem do comércio das musas, que é o de tornar os homens mais sociáveis, inspirando-lhes o desejo de se deleitarem uns aos outros por meio de obras dignas de sua aprovação recíproca (ROUSSEAU, 1983, p. 334).

Faz-se necessário esclarecer que essa nova realidade é simbólica para entender a mudança significativa da relação dentro desse princípio do processo de uma arte formativa. Se em tempos idos, os momentos históricos ligados a arte formativa da natureza e, posteriormente, ao fundamento religioso foram emblemáticos, pois mostravam uma relação de exterioridade entre os homens e esses pressupostos cuja aprendizagem se efetivava nesse processo, agora, está sendo demolido: a interação se realiza internamente entre o indivíduo e a sociedade perdendo, assim, a utopia com a pureza da natureza e também da conquista do paraíso por meio do alicerce religioso.

Vê-se, desta feita, o surgimento do Estado moderno estruturado sobre o princípio do desenvolvimento comercial. É ele que demarca a urbanização e a relação moral entre os homens. Sem a Substancialidade exterior que iluminava o itinerário da arte formativa para a conquista das suas necessidades naturais, fora de qualquer julgamento moral, forma-se, no momento, uma subjetividade criada pela relação comercial responsável por qualquer tipo de produção vinculada ao entendimento impulsionado pela satisfação de seus interesses.

Mediante a esta circunstância, conduzido pelo encalço de Rousseau, é fundamental compreender como ocorre a estruturação dos pilares que fortalecerão ainda mais os pressupostos de uma arte formativa que vai corroendo, paulatinamente, o alicerce educacional; embora a sociedade desse momento histórico e os charlatões do conhecimento pensem o contrário disso; aquela sociedade contagiada por uma arte de pensamento desses sábios busca uma satisfação hedonista voltada ao luxo, que não percebe a putrefação e nem a Trituração de corpos e o instrumentalismo ou o funcionalismo da alma para realizar esse interesse comercial. Salienta Rousseau que

Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos

homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados (ROUSSEAU, 1983, p. 334-335).

Essa citação é bastante ilustrativa e coloca o estudioso do filósofo no centro do turbilhão das contradições da arte formativa do período moderno. Não há dúvida que os homens impulsionados pelo intercâmbio comercial podem se aproximar tanto indivíduos como povos de culturas diferentes, embora não garanta um espírito de solidariedade entre si; por isso, testemunha-se uma relação conflituosa, conforme ratifica o ensinamento dos charlatões.

E desse processo *emana* uma arte formativa consciente ou não que fundamenta a *dissolução* efetiva dos indivíduos e também entre eles e a sociedade; no entanto, no mundo do não *ser*, ou seja, no quimérico, tudo parece ser verídico. Assim, a história, com suas marcas, simboliza as grandes transformações; a emblemática mais relevante está no procedimento pedagógico que exterioriza o ser do homem como agente criador que se traduz em uma das mais significativas transformações educacionais que se concretiza com a revolução renascentista. O homem sente-se livre. Desafia vastas extensões de águas salgadas arriscando a sua vida e enfrentando burocracia instituições que procuravam impedi-lo de adquirir seus conhecimentos quanto se satisfazer materialmente por meios de transações comerciais.

Com esse respaldo, o mundo alargou-se, o universo tornou-se descentralizado e o comércio estreitou relações com povos além-mar; afastam-se das trevas e tudo se desofusca. Como contestar e não aplaudir uma arte formativa que gesta a independência cultural produz riquezas em que o homem passa a ser sujeito da história? Se há uma metafísica desse período em transição à modernidade, é a da subjetividade. Ninguém, dotado de lucidez, irá negar o valor e a importância desse conhecimento, mas o que se procura entender é o uso ou a instrumentalização desse saber em relação ao despertar da formação para uma nova cultura.

Sob essa ótica, lançamos mão de uma indagação que ainda carece de resposta, a saber: que valores a partir dele estão sendo construídos para ter ressonância formativa na alma do sujeito para que consiga plasmar em seu ser o respeito às relações assimétricas entre os indivíduos e essas em consonância com a sociedade? Pensa-se, aqui, nas palavras proferidas pelo filósofo, já no entardecer onde o sol se esconde na infinitude desse universo, raia, também, o crepuscular de uma nova aurora com novos enigmas das relações entre os homens. Essas precisam ser decifradas por ele sem o intermédio dos oráculos.

Se a arte formativa tem como paradigma o interesse comercial<sup>10</sup>, basta saber se esta relação está voltada para o desenvolvimento do homem ou do crescimento da formação da riqueza. Pode-se argumentar que elas se coadunam mutuamente. E o talento do discurso em relação a este modelo será capaz de induzir a consciência do sujeito a criar uma certa fantasia e vivenciá-la como se fosse real, isto é, natural. O desprendimento do homem em relação ao seu meio e à sua coragem de arriscar a vida orientado pela navegação em busca de riqueza, consequentemente, criará uma nova arte pedagógica guiada sobre os fundamentos do mercado, onde ocorre a troca de mercadorias e impele mais necessidade e o desejo de realizá-la; por uma lado, isso não deixa de ser louvável, pois o arranca de certas necessidades primárias; por outro lado, germina a catástrofe do sujeito pensante quando ele se sente dominador e produtor de uma outra natureza.

Ao deixar a pátria, a família e os amigos em busca de satisfação de seus desejos, o homem, consciente desse objetivo, não percebe que estas conquistas o colocam como senhor do mundo e vão aos poucos, também, esvaziando-o de sentimento tanto familiar quanto patriótico; tornando-o desta maneira sem norte em relação ao sentimento essencial que o identifica com ser fundamental para reger este cosmo: tal como se fosse um instrumento de uma orquestra em que estivesse interligado para realizar o *belo* educativo a partir da singularidade que formaria a universidade sem o desprezo de qualquer instrumento; no entanto, o que se percebe nessa perspectiva não é a harmonia dos diferentes instrumentos e, sim, o ruído expresso por cada um para satisfazer a individualidade, seja pela violência ou dissimulação. Por isso, o comércio, que deveria ser o símbolo de integração entre os povos e promover uma nova aprendizagem e o respeito às múltiplas culturas; na verdade, impulsiona o desfibrar entre si e o desrespeito por meio de imposição, tanto das armas quanto do discurso.

Esse dominador do universo desencantado, tanto com a natureza quanto com a metafísica, vai apagando o crepitar do coração relacionado aos antigos valores. Com essa desilusão, a sonoridade de suas palavras que poderia embelezar a alma em troca de ruídos leva-o a arranhar o espírito; com gestos hediondos, tritura o corpo do ingênuo até submetê-lo à sujeição a transpirar do seu corpo o sangue e de sua voz a dor que enleiam de prazer os

---

<sup>10</sup> Benjamin Constant em seu texto: *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*, mostra uma interpretação diferente ao pensamento de Rousseau. Para aquele filósofo do comércio seria: “Finalmente, o comércio inspira aos homens um forte amor pela independência individual. O comércio atende a suas necessidades, satisfaz seus desejos, sem a intervenção da autoridade. Esta intervenção é quase sempre, e não sei por que digo quase, esta intervenção é sempre incômoda. Todas as vezes que o poder coletivo quer intrometer-se nas especulações particulares, ele atrapalha os especuladores. Todas as vezes que os governos pretendem realizar negócios, eles o fazem menos bem e com menos vantagens do que nós” (CONSTANT, 1985, p. 14).

dominadores, tal como se faz com assum-preto quando o cegam para cantar melhor.

Essa indiferença ou relativismo sobre o procedimento do homem em relação à ética pode ser analisado de formas diferentes. Alguns podem sustentar essa atitude e até mesmo abençoá-la como legítima para introduzir uma nova arte educativa e, até mesmo, conquistar novos fieis. Outros seguidores, inclusive Rousseau, este protagonista da crítica ácida a essa arte educadora, que deplora e cega o ser humano quando ele passa ser escravo de seu desejo e é capaz pela ardilosidade de submeter o outro ao seu domínio.

Sob esse prisma, a expansão comercial, vista como auréola de uma formação que vislumbra cosmopolitismo do período iluminista, torna-se para o filósofo a emblemática das ruínas educacionais. Esta arte pedagógica do novo espírito científico, nesse momento de seu deslumbrar, espraia-se entre os indivíduos como se fosse o sinal de união ou de uma cooperação ou até mesmo de uma solidariedade. Isto poderia até ter ocorrido, mas não houve insuflamento suficiente para irradiar esses princípios. Nesses encontros, motivados pelo intercâmbio de mercadoria, geram o interesse próprio que leva ao individualismo perverso, capaz de desidratar todo o sentimento recíproco da humanidade, trancado em sua atomização, cria modos ardilosos que lhe geram maior lucratividade.

Não há dúvida que se vive um grande paradoxo: o mundo se expande, o homem desenvolve sua capacidade cognoscente, instrumentaliza a técnica para gerar mais produção; urbaniza-se e cria o mercado de relação; no entanto, mumifica-se, torna-se soliloquista dentro de sua própria casa, destituindo o sentimento de amor pela esposa e filho porque pela pátria já se findou ao tornar-se cidadão do mundo; por isso, só respeita as leis se estiver sendo vigiado. Tudo, agora, é-lhe permitido, pois isto é fruto de conspiração do seu estado insular<sup>11</sup> que foi bem arquitetado para ser usado ao seu favor sem nenhum constrangimento e, de modo tão cônscio, que ninguém percebe e, se perceber, prefere acreditar no simulacro que está vendo por achar a atitude normal: resultado desse novo entendimento. Há, portanto, a *dissolução* entre o indivíduo e a coletividade e, também, indivíduo com indivíduo.

Na esfera do contexto percebe-se, a partir dessa elaboração que a ciência moderna com a sua arte formulada conduziu o homem a uma formação que perdeu toda a sua espontaneidade. Nessa arte educativa, o ser não é essencial. A essencialidade faz parte do não ser. Ou seja, é o parecer que determina a ação. É uma relação que tem a sua densidade no princípio mercadológico. O que predomina é o segredo e o interesse. Não pode deixar que

---

<sup>11</sup> Os poemas 1909-1962 de T. S. Eliot, citados por Jean-François Mattéi, ratificam os pressupostos rousseauianos da condição humana: “O deserto não está lá longe nos trópicos do sul, / O deserto não está apenas na esquina, / O deserto está apertado no metrô ao seu lado, / O deserto está no coração de seu irmão” (2002, p. 164).

alguém conheça este, nem tampouco descubra aquele, nem mesmo o travesseiro. Isso é válido como pontua muito bem o filósofo no primeiro *Discurso*:

Que cortejo de vícios não acompanha essa incerteza! Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob véu uniforme e perfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século [...]. De modo algum se ultrajará grosseiramente o inimigo, mas jeitosamente o caluniaremos. Extinguir-se-ão os ódios nacionais, mas com eles irá o amor à pátria. [...] Haverá excesso proscrito, vícios desonrados, mas outros serão honrados com o nome de virtudes; impor-se-á tê-los ou afetar tê-los (ROUSSEAU, 1983, p. 336).

Diante de uma realidade urbanística que conduz ao precipício o ser, o homem nele se encontra; para outros, essa significa o pódio da arte de formação que necessita ainda se purificar no seu procedimento para não se assemelhar a rusticidade animalesca, supostamente desprezada. Por isso, necessita-se, então, de um remédio que remodele tal comportamento. Este novo modelo, certamente, irá possuir a força de, paulatinamente, apagar da memória toda formação de outrora cuja translucidez da naturalidade, alma e corpo, refletia-se nos momentos do encontro com o outro, a facilitar, assim, o conhecimento entre eles; domesticará as atitudes deste o homem urbanizado de tal forma que ele possa escamotear a ferocidade lupina na disputa pelos interesses comuns.

Este medicamento poderá ser entendido tanto como uma arte formadora ou não; depende do referencial que se queira tomar, já que tudo é permitido aos charlatões dos saberes. Na compreensão do filósofo, ela é o sinal abismal do malefício que o homem atingiu, pois ela é capaz de realizar a dissolução do homem com ele mesmo e com seu costume e que, talvez, nunca mais retorne a ser o mesmo. É este metamorfosear-se seguido de um modelo de entendimento que arranca a espontaneidade de relacionar consigo, com o meio social e com a natureza; flameja-lhe do espírito a aprendizagem da arte da dissimulação até transformá-lo em um simulacro cuja científicidade do caráter é formada, cotidianamente, pela repetição do aprimoramento da representação.

O intuito é conseguir uma insólita polidez na atitude para obter o sucesso em qualquer transação que se venha efetivar, sobretudo quando se trata de intercâmbio comercial. Este remédio é o engodo de que se utiliza o homem moderno que se reverte contra a si mesmo, como evidencia Rousseau no *Prefácio de Narciso*:

Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem

algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior; assim aquele que estragou o seu temperamento com um uso imprudente de remédios, vê-se forçado a recorrer ainda aos médicos para conservar-se com vida. Desse modo, as artes e as ciências, depois de terem feitos os vícios brotarem, são necessárias para impedi-los de se tornarem crimes, cobrindo-os de um verniz que não permite que o veneno se evapore tão livremente. Destroem a virtude, mas preservam o seu simulacro público, que sempre é uma bela coisa; em seu lugar introduzem a polidez e a decência, e substituem o temor de parecer mau pelo de parecer ridículo (ROUSSEAU, 1983, p. 426).

Diante do exposto, apresenta-se a imagem do homem civilizado, ou seja, bem formado pela arte do iluminismo. Mas o que esconde sob o véu dessa arte civilizatória? A ociosidade, desejo de distinção, luxo, riqueza, dissolução e escravidão; mas nada disso se realizaria se não houvesse uma arte formativa com o intuito de modelar no ser do homem com desejos falseados para encantá-lo.

Por esta razão, conduzi-lo para um caminho de uma deformação das necessidades originais a qual o irá erigindo até que atinja o simulacro da polidez para utilizar a arte do dissimular como verdadeiro caráter artificial que é considerado como se fosse natural na arquitetura da relação comercial e com as pessoas. Percebe-se, dessa maneira, no entendimento de Rousseau, que esta atenção, docilidade e fino trato nada mais são que um simulacro. Como essa relação visa somente interesses, ela não deve ocorrer de qualquer modo; é preciso que haja um cálculo na forma artística das expressões, isto é, o olhar, a palavra e o gesto.

A matematização, agora, não está somente inserida na física para comprovar as grandes transformações do homem em relação à compreensão do cosmo, mas também sobre o corpo humano. Transforma-o em uma verdadeira uniformidade com discurso a expressão corporal semelhante ao músico e seu instrumento musical. Este para encantar o ouvinte e aquele para seduzir com intuito de manipular. É fundamental que a arte de calcular, seguindo esse desenvolvimento, tenha a frieza de sentimento para perscrutar cada movimento, tanto do conhecido quanto do desconhecido para plasmá-lo em sua essencialidade conforme o desejo dela. Exige-se, portanto, do sedutor a capacidade de conhecer o estado emocional e a fraqueza do outro, usando a sutileza do cálculo da palavra como ímã de aproximação.

Com o interesse de dominar o ouvinte, recorre a uma arte do discurso cujo pedantismo utilizado tem a finalidade de enaltecer ou diminuir o outro, conforme o interesse que se queira alcançar; mas, caso o dominador não o consiga por meio da palavra realizar o seu interesse, recorre, se for preciso, a força. Quanto mais purificado este procedimento de domínio - sutileza da palavra ou a força bruta - evidencia-se tanto a capacidade de persuasão

quanto a polidez do indivíduo consciente de sua forma de ser para conseguir ter sucesso em seu espetáculo de representar.

Então, no século XVIII, a partir do conhecimento do remédio da polidez, esse verniz escamoteia um sentimento, o qual desenvolve a arte formativa que edifica e dissemina com maior proporção a sociedade do espetáculo. Nota-se que, para se chegar até esta análise, o filósofo retroage na história, comenta a preponderância da cultura egípcia a qual se impõe por meio de gravuras na pedra e de seu poder de conhecimento; no entanto, ele encadeia as suas ideias dentro de um processo histórico assinalando com maior expressividade a diferença entre a arte formativa ateniense e espartana, sem esquecer o valor dos romanos.

Segundo Rousseau, os lacedemônios não se deixaram ser seduzidos nem por uma arte nem por um saber que os afastassem dos exercícios que garantiam o compromisso com a defesa de sua pátria. Eles, segundo o filósofo, foram ríspidos com os poetas e artistas que quiseram conduzi-los ao afrouxamento dos laços de compromisso com a sua cidade. Não se deixaram contaminar com a necessidade do luxo e da riqueza para explorar os seus concidadãos. Ali, as leis e a formação, tanto do homem quanto da mulher, eram voltadas para atender o compromisso patriótico. A arte formativa, sendo plasmada no espírito desde a infância, forja um caráter destemido para atacar seus inimigos e defender a cidade dos invasores. Serão indômitos com os estrangeiros e solidários com seu povo, conforme diz o filosofo: “‘Lá’, diziam os outros povos, ‘os homens nascem virtuosos, e o próprio ar do país parece inspirar a virtude’” (ROUSSEAU, 1983, p. 339).

Em relação à defesa da formação espartana, Rousseau toca em um assunto delicado no que tange à deformação dos atenienses e que, posteriormente, repercutirá em toda cultura latina. Segundo o filósofo, foram os atenienses inebriados por uma arte formativa, que maculava a bravura da defesa dos cidadãos e ataram os seus interesses vinculados a luxúria e à riqueza esvaindo-as; devido a isso, o caráter patriótico é transformando em um cosmopolitismo desagregador de suas raízes originais. Este fato simboliza a história educacional de Atenas. Dado que a arte de sua formação foi desenvolvida por estrangeiros, isto é, os sofistas, eles se comprometeram a atender os comerciantes da cidade<sup>12</sup>, que não possuíam ócio para se dedicarem aos assuntos relacionados a política, devido ao labor que executavam diariamente; por esse motivo, sentindo-se à margem das decisões tomadas na

---

<sup>12</sup>Benjamin Constant confirma e defende o comércio de Atenas em oposição a Rousseau quando diz: “Atenas, como já reconheci, era mais comerciante de todas as repúblicas gregas; assim sendo, concedia a seus cidadãos muito mais liberdade individual do que Roma ou Esparta. Se pudesse entrar em detalhes históricos, eu vos faria ver que o comércio tinha feito desaparecer, entre os atenienses, várias das diferenças que distinguem os povos antigos dos povos modernos. O espírito dos comerciantes de Atenas era semelhante ao dos comerciantes de nossos dias” (CONSTANT, 1985, p. 14).

praça por falta de tempo para se dedicarem ao tema, os comerciantes procuram os sofistas e transformam a arte de formação em um interesse de grupos privilegiados, haja vista que poderiam pagar e orientar a sua formação conforme os seus interesses que era a preparação política para disputar e intervir em assuntos se frentes à administração da cidade.

Para atender essa solicitação, a arte formativa dos sofistas recorria aos poetas e artistas para darem fundamento ao seu conteúdo pedagógico e transmitiam aos seus discípulos. Mas, anteriormente, à realização desse trabalho particular, era imprescindível negociar o preço dos encontros para a transmissão dos saberes. Com isso, a emblemática comercialização da arte formativa e a confirmação do conhecimento passam a se transformarem em mercadoria, ou seja, na Grécia antiga, o formar já faz parte do mercado, tal como assinala Platão no *Sofista*:

Agora, vejamos, recapitulando, e repitamos: esta parte da aquisição, da troca, da troca comercial, da importância, da importância espiritual, que negocia discursos e ensinos relativos à virtude, eis, em seu segundo aspecto, o que é a sofística (PLATÃO, 1979, p. 139).

Registra-se, aqui, a crítica platônica sobre a interpretação da arte formativa dos sofistas. Não há dúvida de que as correntes modernas que versam sobre o tema, as quais incluem historiadores e filósofos possuem hodiernamente, outras leituras acerca dos sofistas. Nessa direção, vale dizer que a obra de Platão conduz a novas possibilidades de interpretações. Para ilustrar este fundamento, citamos a leitura do *Protágoras* de Platão, a qual oportuniza boas dúvidas sobre o ensinar ou não, alicerce caro a Sócrates e que o Platão, seu discípulo, aderiu por um bom tempo.

Não se pode contestar, também, a contribuição dos sofistas para a democracia, a lógica e a educação, pois, mesmo que haja discordância em relação aos seus princípios, fazem-se estas observações por entender que a arte formativa não pode ficar embrutecida com algumas interpretações. Indubitavelmente, as pessoas têm a liberdade de fazer os seus estudos e encontrar novos labirintos que possam conduzi-las às diversas descobertas. Embora surjam outras perspectivas, é indiscutível que os sofistas realizaram a *negociação* na formação e *relativizaram* a verdade quando supõe ser o homem a medida de todas as coisas.

Este ponto de vista é fundamental para entender outro pressuposto da arte formativa que também com os sofistas causa, intenso conflito com outros filósofos, assim como Sócrates, Platão e Aristóteles, que, com esse arcabouço teórico dos sofistas alicerçam os fundamentos para arte de formação do conhecimento sem o devido compromisso e a

prudência com a verdade, criando impessoalidade em relação à responsabilidade que lhes fora imputada.

Assim, destituem o belo, a verdade e o bem como princípio e geram a ideia de *valor* cuja ressonância alcança a modernidade e por que não dizer, também neste momento histórico. Contestam essa concepção da arte formativa Sócrates, Platão e Aristóteles. Como eles são celebres e utilizados em outros períodos históricos, parecem ser os principais formadores de Atenas. Contudo, é preciso mencionar que não raras vezes as compilações históricas ofuscaram o sentido real desses fatos.

Ante isso, pode-se aventar o motivo de Sócrates e Platão, serem os críticos ferrenhos dessa educação cujo objetivo era satisfazer o interesse de setores privilegiados da *pólis*. Rousseau percebeu com lucidez como a arte formativa foi manipulada para forjar a decadência do caráter humano cujo reflexo trouxe o fortalecimento desse procedimento para a modernidade quando se a resgata a educação ateniense. Sobre esse assunto, Rousseau explicita que

Atenas tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos; lá a elegância das edificações correspondia à da língua; viam-se em todas as partes, o mármore e a tela animados pelas mãos dos mestres mais hábeis. De Atenas saíram essas obras surpreendentes que serviram de modelo a todas as épocas corrompidas (ROUSSEAU, 1983, p. 339).

Então, o autor retomencionado desvela a contradição entre a formação espartana e ateniense e estende sua crítica às obras de artes cultuadas por Atenas porque elas são utilizadas como instrumentos comerciais e de luxo, as artes criadas por um imaginário da razão e da paixão, quer, tão somente, representar o fervilhar da racionalidade e o êxtase da emoção para expressar o Belo.

Isto, *a priori*, é a condição do artista, diferente do comerciante que procura atender seus interesses nas transações de negócios, tal como ocorre em Atenas. *A posteriori*, estas leis asseguram a vida dos cidadãos nas instituições estatais, pois depreendem o que os artistas e suas obras poderão causar de deformação sob o olhar de alguém que não esteja apto para entendê-los. Destarte, isso se torna a principal preocupação espartana. Por conseguinte, até as estatuas parecem expressar um sentimento que cria a vitalidade em seus dominadores como ocorreu com as gravuras dos egípcios no domínio do povo hebraico.

Nesse sentido, esse movimento viceja a representação e o espetáculo que esboroaram os costumes. Iludem a si e aos outros por ter atingido o clímax de desenvolvimento quando, na verdade, representa uma abstração desvinculada do sentimento social, tal como em Atenas.

É nessa direção que a leitura de Rousseau é provocativa e de uma honestidade intelectual inspiradora no primeiro *Discurso*:

Nossos jardins estão ornados de estátuas e nossas galerias de quadros. Que representam, em vossa opinião, essas obras-primas da arte expostas à admiração pública? Os defensores da pátria? Ou aqueles homens, maiores ainda, que a enriqueceram com suas virtudes? Não. São imagens de todos os desvarios do coração e da razão, cuidadosamente extraídos da mitologia antiga e apresentados precocemente à curiosidade dos nossos filhos, sem dúvida para que tenham, diante dos olhos mesmo antes de saberem ler modelos de más ações (ROUSSEAU, 1983, p. 348).

## 1.2 A ARTE: O CREPITAR ÀS PULSAÇÕES DO *ETHOS*

Diante dessa realidade apontada por Rousseau, por mais que se queira justificar, surge um olhar enviesado do leitor. Sabe-se, então, do terreno movediço que se encontra ao procurar mostrar nas obras do autor: *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*. Deve-se ter humildade e galhardia para assumir este propósito, sem negligenciar o paradoxo da formação que a arte, a partir de si, possui a potencialidade de construir a forma de um modelo de vida.

Parece ser um fundamento basilar da arte, o fato de ela sempre educar, haja vista que é capaz de causar certa perplexidade no interior do espectador com a expressão do Belo; consequentemente, a Verdade e o Bem se identificam com ela porque trazem consigo o conhecimento do fazer e a verdade, como luz julgadora desse forjamento, ou seja, o fazer está intimamente entrelaçado com o pensar, tal como a paixão com a razão para buscarem expressar a completude do *ser* e o reluzir no coração e na alma como força de expressão de vitalidade, tanto nas *coisas* quanto no *ser humano*. Ela causa um deslumbramento no espírito capaz de despertá-lo para outra forma de pensar que deve ser preenchida com ação da vida ou esta vai ao encontro da forma a gerar um novo crepuscular capaz de realizar a transsubstanciação no *ser* e enleá-lo de vida. Mas quando ela permanece só no plano da abstração e na monotonia, sem passar pela dor e alegria do julgamento, perde a dimensão do cuidado e cai na massificação.

Enquanto em uma realidade diferente, mesmo que possua o conhecimento e a verdade, o arbítrio do Estado decide instrumentalizá-la para os seus interesses. Pode ocorrer o inesperado porque a sua força pedagógica está sendo atenuada para satisfazer o interesse do poder, correndo graves riscos de ser descaracterizada. Torna-se, portanto, um instrumento cuja capacidade se torna improfícua à vida tal como um remédio que pode vitalizar, mas pode

ser usado também para ceifar doentes. Tal analogia pode ocorrer com arte e sua obra quando, nas raízes de seus alicerces, cristaliza o princípio da ideologização com intuito de direcionar a forma de sentimento de vida nas pessoas. No documentário *Arquitetura da Destruição*, de 1992, o diretor Peter Cohen ilustra muito bem esse discurso.

Além dessa obra, vê-se o que ocorreu em Belo Horizonte com a pintura da igreja São Francisco de Assis: fiéis bastardos da igreja residente em um setor privilegiado, juntamente com o bispo da época, não aceitaram a pintura realizada em 1945, por Portinari, por sentirem que havia uma transgressão aos valores. Para a maioria dos fiéis, aquela obra transmitia sentimentos que não correspondiam com suas realidades. Começaram, então, a indagar como a imagem do Cristo descarnado pode permanecer como símbolo de vida em um altar. Esse preconceito construído pela formação ofuscava a percepção para entender que aquela representação aproximava o espectador da verdadeira vida do Santo. Ele só demonstrava aquela aparência por possuir um coração pleno de amor por todos fiéis, tal como evidenciava a imagem de Cristo crucificado no altar.

Infere-se diante disso, que a ideologia dominante quer transmitir um sentimento da dor de Cristo como salvação; no entanto, pode-se ter outro, a saber: a maioria das pessoas vive e sente concretamente a dor e sofrimento e, também, a condenação à morte. É como se o morto, inundado de ressentimento, gotejasse do cravamento de sua cruz; o sangue destilado da coroa de espinho escorre até alcançar as entradas da vida. Revolvê-la com esse sentimento é a pulsação no sonho e, ao mesmo tempo, ela se encarna no corpo da maioria do povo como se fosse uma só carne coberta pelo véu negro da dor e do sofrimento até o último suspiro.

Embora tudo isso ocorra, o poder religioso de seu púlpito diz: “esta é a salvação para o paraíso”; no entanto, este discurso pode não aplicar a todos os fiéis. Se tomar a emblemática da forma dessa arte cuja imagem tem como referencial a história, nota-se que ela não apenas se deformou, mas também castrou, não os órgãos genitais do homem e da mulher, a potencialidade da vida; levando, assim, ao assujeitamento como se isso fosse uma represália para com o outro, pois é esse sentimento que fica interiorizado dentro da alma humana de quem foi subjugado por outrem.

Sem embargo, esta forma da arte educacional poder-se-ia ter outro entendimento: a morte de Cristo é, também, o símbolo da transgressão às leis para impulsionar, realizar o desejo da vida e conquistara liberdade contra a miserabilidade e a cegueira da subserviência que leva o povo a se desprover e regressar à deploração, fazendo o vicejar, agora, a realização do paraíso. A morte não foi para ressuscitar os mortos, mas para efetivar a ressurreição dos

vivos.

Assim também, ocorreu com Prometeu, quando o vê, em sua representação, preso no Cáucaso e o abutre devorando o seu fígado para reconstituí-lo durante a noite para que retornasse no dia seguinte. Ele passou por essa dolorosa experiência para que o homem conseguisse a luz e pudesse com precaução operar no mundo concretizando a forma da liberdade que entrelace a seiva da natureza com a construção do belo da existência.

Portanto, tanto a estátua de Cristo quanto a de Prometeu, por mais agressivas que elas sejam ao olhar para elas e se queira utilizá-las como justificativa de uma submissão natural do povo ao poder, elas transmitem a pujança de uma arte formativa que desvia o espectador de um determinismo; elas, por si mesmas, refletem no espírito do homem o desespero da inquietude; podem os desalmados, possuidores de uma ciência e de uma arte fria de formação desejar diminuir a intensidade dessas labaredas, no entanto, eles desconhecem que essa atitude faz a ebullição desenvolver ainda mais a vulcanização no espírito humano.

Num dado momento, essa vulcanização irá eclodir as suas lavas de um verdadeiro sentimento pela vida que logram o desvelamento das vedas as quais derreterão os grillhões de certo saber que ultraja o ser para erigir o entrelaçamento entre as irregularidades do povo a formar um mosaico da existência cujo esteticismo é o reluzir da construção de um *ethos* de uma convivência autônoma.

Quando Rousseau faz o julgamento das estátuas no jardim, faz-se mister compreender minuciosamente a circunstância da crítica do filósofo com os olhos da época para não fazer mal uso de determinado juízos que não se aplicam àquele período. Pensa-se que tanto a estátua de Cristo quanto a pintura de Prometeu são bastante agressivas para o olhar de uma criança; no entanto, não se sabe, diante dessa realidade, se Rousseau condenaria a imagem e pintura, uma vez que elas possuem a capacidade de alicerçar outra forma capaz de despertar um sentimento de mudança no espírito do indivíduo para então se pensar a sociabilidade na cidade. Assim, questiona-se toda obra de arte se é permitida à criança e ao adolescente.

É inerente ao homem a dificuldade de lidar com a proibição, sobretudo quando se trata da arte formativa, a qual gera certa incerteza e até mesmo uma inquietação. Pode-se dizer que ausência de cuidado com a forma do conteúdo produzido que consegue gerar a deformação nos costumes e refletindo no cotidiano da família. Sem transferir a responsabilidade para este ou aquele setor social, a criança nasce no ventre da mãe, mas nas entranhas da cidade é que ela se forma completamente.

A escassez desse zelo leva à incerteza de como proceder diante de certas obras de

arte: uma criança estaria preparada para assistir aos filmes *Saló – os 120 dias de Sodoma* de Pier Paolo Pasolini? Pode-se mostrar a ela *Calígula* dirigido por Tinto Brass? Os jovens alemães tinham maturidade suficiente para ler as obras: *Os sofrimentos do Jovem Werther* de Goethe e *Ajax* de Sófocles? A resposta instantânea é não. De maneira similar, pensa-se esta seria a melhor resposta para a pergunta. A partir disso, indaga-se: como ficaria o papel de uma arte formativa? Ou seria melhor o cuidado com o formar para não justificar a proibição como fundamento das necessidades de normas firmes para forma o caráter? Será que não foram em nome destas que levaram o homem à pior deformação? Tal como ocorreu quando da proibição da leitura de uma obra de Aristóteles evidenciada no livro *O nome da rosa* de Umberto Eco? Portanto, ao tratar da arte como formação, não se faz o discurso da permissividade, nem tampouco se inicia a mumificação no espírito quando germina toda criação; é, então, imprescindível o cuidado com o formar; não basta só o conhecimento; pois este, por si só não é o suficiente. É mister a maturidade para se relacionar com o saber.

Todavia, o que se comprehende no desenvolvimento da concretude da história, segundo Rousseau sobre a arte formativa, é a desídia com o cuidado na formação do homem. Impulsionado pelos desvarios do conhecimento, ele conquistou o cosmos, dominou a natureza, dessacralizou a metafísica; não obstante se transformou em um monstro para ele mesmo ao se desviar do esteticismo da harmonia do movimento para criar uma uniformidade de valores impessoais tão violenta entre si capaz gerar riqueza e medo, por um lado; de outro, a miserabilidade e o temor são sedimentados na relação humana que é preferível ir de encontro da mais terrível ferocidade do animal do que do próprio homem.

Então, quando Rousseau faz, no primeiro *Discurso*, crítica às artes forjadas pelo desvario da imaginação é porque são expostas de tal forma sem zelo e o compromisso, segundo o filósofo, com a formação da criança, pois estes artistas e até mesmo o Estado estão mais preocupados com um conhecimento esteticista que represente possibilidade de ser instrumentalizado comercialmente sem levar em conta o cuidado do olhar da criança, nem tampouco quais sentimentos elas possam despertar na formação do caráter na cidades e eles privilegiam ao luxo.

Sob esse prisma, a busca do entendimento do primeiro *Discurso* percebe-se o paradoxo da arte de formação, pois se tem de um ângulo, o desenvolvimento do conhecimento para o domínio e a instrumentalização dos objetos, há uma forma, ou seja, o *eidos* da materialidade que impõe um método lógico do fazer para o domínio com intuito de satisfazer o hedonismo; por outro, ao buscar conhecer a essencialidade do homem, isto é, ao voltar o *nada de si* e compreender as mediações realizadas nesse processo, percebe-se que as naturais

realizaram as subsunções dando possibilidade de o homem interagir no mundo a partir de sua arbitrariedade.

É nesse movimento que o conhecimento desenvolve fora de si inversamente proporcional ao seu interior. Na medida em que sua produção externa alcança o seu ápice, o homem vai desnaturalizando o seu ser até atingir o pódio transformando sua ação interior semelhante a de um monstro. Esse conhecimento sem a prudência passou a imbuir a arte dessa formação que recorreu ao simulacro para dar sustentação à urbanidade.

Há, desse modo, no iluminismo a criação da civilidade para possibilitar o relacionamento com o outro, enquanto na interioridade de cada pessoa passa a existir uma maquinção com intuito de subtrair a força da vida do outro para satisfazer seu desejo. Nota-se, a partir dos fatos apresentados que há uma incongruência entre o pensamento rousseauiano e o hegeliano. Essa divergência pode ser corroborada com as palavras de Hegel:

[...] o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecimento são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do novo mundo (HEGEL, 1992, p. 26).

Faz-se às palavras expressas por Hegel, é possível perceber que faltara em Rousseau o brilho do belo da formação para reverberar os traços do fazer do mundo anterior. Embora Rousseau fosse precedente a Hegel, faltava àquele a certeza que o conduziria a uma transformação no coração do homem enquanto estivesse polvilhado somente por uma arte de formação cujo conhecimento desconsidera o cuidar de si. Então, quando Rousseau resgata Sócrates no seu primeiro *Discurso*, ele o faz com uma maestria pedagógica. Tanto esclarecedor é este filósofo na formação, quanto Foucault na *Hermenêutica do sujeito* quando comenta Sócrates.

Imbuídos nesse propósito, face um imprescindível trazer à tona as palavras de Foucault; contudo é fundamental também regressar a Rousseau e perceber o quão desalmado ficou o homem após se aprisionar na vaidade da fortuna. Passa-se, então, a palavra para Foucault e embora um pouco delongada, a citação torna-se pertinente a esse contexto pelo fato de ela ser interligada com a fala dos dois filósofos: Sócrates e Foucault. O desejo de cítila se traduz na identificação do texto com a problemática de formação ressaltada por

Foucault:

Para alguém que levou um certo modo de vida, que não se sabe bem qual foi, mas tal que se arrisca a ser condenado à morte após um julgamento como este, afinal, não há nisto alguma coisa de vergonhoso? Ao que Sócrates responde que, ao contrário, está muito orgulhoso de ter levado esta vida e que, se alguma vez lhe pedissem que levasse outra, recusaria. Diz ele estou tão orgulhoso de ter levado a vida que levei que mesmo se me propusessem indulto não a mudaria. Eis a passagem, eis o que diz Sócrates: ‘Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos amo; mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, estejais seguros de que jamais deixarei de filosofar, de vos [exortar], de ministrar ensinamentos àquele dentre vós que eu encontrar.’ E qual seria o ensinamento que ele daria se não fosse condenado, uma vez que já o havia dado antes da acusação? Pois bem, ele diria então, como costumava fazê-lo, aos que encontrasse: ‘Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleîsthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e honraria, e não te importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e melhorar quanto mais tua alma?’ Sócrates evoca, pois, o que sempre disse e que está decidido a continuar dizendo a quem vier a encontrar e a interpelar: ocupai-vos com tantas coisas, com vossa fortuna, com vossa reputação, não vos ocupais com vós mesmos. E continua: ‘E se algum de vós contestar, afirmando que tem cuidados [com sua alma, com a verdade, com a razão; M.F.], não me irei embora imediatamente, deixando-o; vou interrogá-lo, examiná-lo discutir a fundo. É assim que agirei com quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais próximos no sangue. É esta, estejais certos, a ordem do deus; e penso que à cidade jamais aconteceu nada melhor do que meu zelo em executar esta ordem.’ Esta, portanto, é a ‘ordem’ pela qual os deuses confiaram a Sócrates a tarefa de interpelar as pessoas, jovens e velhos, cidadãos ou não, e lhes dizer: ocupai-vos com vós mesmos (FOUCAULT, 2006, p. 8-9).

Nota-se que a referência de Rousseau a Sócrates<sup>13</sup> demonstra a oposição deste filósofo a uma concepção de arte formativa cujos poetas e artistas eram os pilares da formação na Grécia antiga. Isto se justifica porque o princípio de formação dos dois filósofos possui similaridade no uso da arte para constituir uma forma de ser. Sócrates assume a condição de não saber como questionar aqueles que dizem possuir um conhecimento e são capazes de transmitir para outros; no entanto, esse, que diz ser destituído dessa faculdade e procede como aprendiz, percebe por meio de suas perguntas uma ignorância ainda maior por parte daqueles que assumem o ofício de sábios e mestres porque não conseguem responder as

---

<sup>13</sup>D'Alembert também faz referência a Sócrates quando trata da formação do homem na Enciclopédia: “A natureza do homem, cujo estudo é tão necessário e tão recomendado por Sócrates, é um mistério impenetrável para o próprio homem, quando é iluminado só e unicamente pela razão; e os maiores gênios, à força de reflexão sobre uma matéria tão importante, chegam por demais frequentemente a apenas saber um pouco mais dos homens. Pode-se dizer a mesma coisa de nossa existência presente e futura, da existência do Ser ao qual a devemos e do tipo de culto que exige de nós” (DIDEROT; D'ALAMBERT, 1989, p.33).

questões com segurança colocadas a eles, perdendo-se nas incertezas de seu próprio discurso.

Sócrates, percebendo essa temeridade no explicitar de suas ideias de formação, vê a nebulosidade que ocorre naqueles “educadores.” Como estes podem desejar possuir a habilidade de formação se não conseguem ter clareza das formas a serem transmitidas aos seus discípulos? Sabe-se que a luta aqui travada é entre duas concepções hercúleas, visto que, de um lado há uma concepção abstrata com interesse privado de educação e, de outro, Sócrates possui um compromisso com núcleo espacial urbano, ao evidenciar enquanto viveu, vinculando a teoria e a prática na arte formativa de todos os cidadãos atenienses.

Assumindo com magnanimidade esse procedimento, Sócrates, até decretar seu óbito e mesmo sendo contrário as leis, foi capaz de doar a sua vida para efetivar uma arte formativa que tivesse uma concretude com a moralidade da cidade; porém, não ocultou a sua ignorância, dando testemunho de um verdadeiro cidadão tal como Brutos quando assassinou os filhos quando esses violam a lei de Roma. Se esta concepção da formação socrática já existe, Rousseau a aprofunda quando expõe aquele filósofo em posição de ignorante diante dos sábios atenienses e, embora estivesse nessa condição, não a trocaria pela dos poetas, artistas e oradores, nem tampouco pelas dos sofistas.

Entretanto, qual era o fundamento dessa ignorância tão vivenciada por ele que o tornava aguilhão diante dos chamados sábios, enquanto Sócrates dizia: *eu só sei que nada sei*. Como ele não sabia, procurava saber o que era *o verdadeiro, o belo, e o bom*. Com isso, descobria naqueles que diziam sábios não os serem, pois perdião em seus argumentos sem explicitar com clareza a verdadeira ideia do verdadeiro, do belo e do bom; no entanto, Sócrates que era estimado pelos deuses do Templo de Delfos o sábio ateniense, assumia a condição de ignorante por dizer que nada sabia.

Talvez esta seja a diferença radical entre o sábio e o ignorante. Aquele por saber, sabe que há muito a aprender, chega a desconfiar de seu próprio conhecimento que o impulsiona ao exercício da busca do conhecimento como se nada soubesse; já o ignorante, por não aceitar um conhecimento que vá além do seu, assume uma postura de intransigência com a dúvida, impossibilitando de dar visibilidade ao seu conhecimento; torna-se, consequentemente, incapaz de perceber que nada sabe.

Esta seria a relação plausível entre Rousseau e Sócrates. Aquele faz a crítica ácida sobre os trapaceiros eruditos do conhecimento quando assume a condição de portadores dos saberes para transmitir ao povo, tal como Sócrates o faz a respeito dos artistas, poetas, oradores e sofistas na Grécia antiga. Quando o templo de Delfos anuncia que o mais sábio dos homens ateniense era Sócrates, ele, ao contrário, propaga a sua ignorância consciente, apesar

de desmoronar a arte da formação dos enunciadores da luz daquela época. Veja-se como afirma Rousseau se pronuncia no primeiro *Discurso*:

Aí está, pois, o mais sábio dos homens no julgamento dos deuses e o mais sábio dos atenienses na opinião de toda a Grécia, Sócrates, fazendo o elogio a ignorância! Seria de crer que, se ressuscitasse entre nós, nossos sábios e nossos artistas com que mudasse de opinião? Não, meus senhores, esse homem justo continuaria a desprezar nossas ciências vãs, em absoluto ajudaria a aumentar essa multidão de livros com que nos inundam de todos os lados, e, como o fez, só deixaria, como único preceito a seus discípulos e a nossos descendentes, o exemplo e a memória de sua virtude. Eis como é belo instruir os homens (ROUSSEAU, 1983, p. 340).

O autor acima citado, com a retomada em Sócrates e com a ignorância sobre certo paradigma de conhecimento, começa a trilhar seus primeiros passos em direção à arte formativa que possa delinear formar tanto o espírito quanto o coração do homem na realização do belo em si tendo consonância para o outro com intuito de germinar em nós as diferenças humanas para transformá-las em um jardim de homens. Para ilustrar essa assertiva é válido cotejar esta asserção com a natureza, pois mesmo dotada de heterogeneidades forma o quadro impulsionador da paixão e da razão do homem, o qual acrescenta toques sutis para juntos, regerem a sinfonia da arte de formação. Mesmo com algumas ressalvas, alguns fatores análogos podem ser perceptíveis entre Hegel e o filósofo genebrino. Isso ocorre justamente porque a arte formativa desenvolvida no primeiro *Discurso* possibilita uma interpretação de movimento interno da obra em que realiza a subsunção quando supera o *eidos* heterônimo do capital assumido pelas instituições governamentais e começa a construção de outra forma cuja autonomia do homem em relação ao estatal o religiosa: torna-se um verdadeiro alicerce do iluminismo que passa alumbrar a racionalidade e o sentimento de cada indivíduo.

Com a possibilidade de leitura idealista e sem negar completamente o pensamento religioso<sup>14</sup>, traçando crítica corrosiva ao mercado das musas que alimenta a riqueza em função do luxo, Rousseau, embasado nesses pilares, vai de encontro ao dogmatismo das luzes. Com isso, provoca uma refundição na própria estrutura dessa forma, desse saber, sobretudo em relação à formação do caráter dos homens. Isso é esclarecedor quando ele sempre retorna ao modelo tanto da natureza, geradora espontânea do belo, quanto do homem retorna ao si. Ele

<sup>14</sup> Vaz, em seu livro *Escrito de filosofia III Filosofia e Cultura*, faz uma interpretação esclarecedora sobre Rousseau quando diz: “A testemunha mais importante dessa transição profunda é, sem dúvida, J.-J. Rousseau. Mais que a seca razão racionalista dos enciclopedistas, a razão rousseauiana, toda penetrada de sentimento e da nostalgia do ‘estado de natureza’, bem como da aspiração de um retorno, de caráter ‘soteriológico’, ao grande Todo, será a genial antecipadora do roteiro antropológico da modernidade. Nesta, o problema da relação natureza-cultura volta a ser, como na ilustração grega dos séculos V e IV, e na crise do século III, o problema central” (1997, p. 107).

percebe a natureza geradora artificial e que esta pode desmoronar a primeira como complementá-la uma vez que ele também é natureza com potencialidade de se desviar do determinismo dela e do dogmatismo da racionalidade. Inclui-se nele esse hibridismo e quando ele alumbra a sua alma com a vontade desequilibrada pela razão dissintonia-se de uma arte formativa que se perde na insipidez do cálculo. Como esta parte já se relatara quando se seguiu as trilhas do filósofo, deve-se, então, deixar que ele mostre a possibilidade de uma *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*. No bojo dessa discussão lê-se o objetivo do próprio filósofo no primeiro *Discurso*, qual seja: “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos. É mais cara a probidade às pessoas de bem do que a erudição aos doutos” (ROUSSEAU, 1983, p. 333).

Observa-se que Rousseau comprometido com o iluminismo que faz nascer de suas entranhas o clarão do novo mundo semelhante a Hegel. Isso somente é possível se homem mesmo seduzido pela centelha de luz que brota agora em sua consciência não esteja vinculado somente a um fazer, mas pensar a forma dessa execução ligada a uma compreensão de transformação. Esta deve perpassar pelos múltiplos *seres* do homem com intuito de talhá-lo no sentido que ele possa refletir em sua interioridade a busca, cada vez mais espontânea, de sua naturalidade mesmo que venha causar reações inesperadas àqueles que se perderam no torvelinho de uma nota só de conhecimento e não são capazes de fazer críticas ao seu modelo.

Ao mergulhar na própria história para conhecer rigorosamente a relação entre a produção de conhecimento com a vida do homem, o filósofo percebe um descarrilamento entre ambos. A partir desse referencial teórico, sugere uma nova interpretação à ciência, à arte de escrever e ao pensar a qual desperta nos outros teóricos um sentimento de histrião em relação a ele por julgá-los frívolos, quando, na verdade, o que se deseja, é seguir a centelha luz, de seu período histórico, com paciência até mais próximo de sua fonte.

Mesmo que corra o risco de se macular ou atingir um distúrbio mental num processo de arte de formação paradoxal tal como a negação e afirmação, Rousseau almeja, com isso, demonstrar o vir-a-ser constante sem cair no engalfinamento do hermetismo do conhecimento. Esse ponto de vista é sustentado pelo filósofo no *Prefácio de Narciso*:

Pretendem que eu não acredite uma palavra das verdades que sustentei e que, ao demonstrar uma proposição, não deixo de crer o contrário, isto é, que provei coisas tão extravagantes que só à guisa de diversão se podem sustentar. Eis uma bela homenagem que prestam àquela ciência que serve de fundamento a todas as outras, e deve-se crer que a arte de raciocinar bem serve à descoberta da verdade, quando a vemos empregada com sucesso para

demonstrar loucuras (ROUSSEAU, 1983, p. 418).

Com a sensibilidade peculiar de compreensão de seu momento histórico de formar, Rousseau oferece aos estudiosos desse período uma fundamentação para que não ocorresse um descarrilar entre o corpo e a cabeça, nem o homem com a natureza, de tal modo que este pudesse entender a integração que há entre ele, o todo e a singularidade.

De modo a cumprir esse intento, foi necessário o rompimento com as instituições de ensino da época para trilhar uma nova arte de formação que provocasse o desejo de conhecimento voltado para satisfazer uma inquietude com um saber para sempre ser impelido à procura do novo. Se isto pode levar a tragédia humana em uma arte de formação, pois tem que romper com seus paradigmas, propicia-se, também, a alegria de tornar-se outro dele mesmo, sentir-se, nesse processo, cada vez mais independente sobre a arte de se formar, conforme reforça o filósofo no primeiro *Discurso*:

Não carecem de professores aqueles a quem a natureza destinou a fazer discípulos. Os Verulamios, os Descartes e os Newtons, esses preceptores do gênero humano, não tiveram preceptores, e qual o guia que os teria conduzido até onde os levou seu imenso gênio? Professores comuns só teriam podido constranger a sua compreensão, forçando-os a estreitar a capacidade deles próprios. Foi pelos primeiros obstáculos que eles aprenderam a esforçar-se e que tentaram transpor o espaço imenso que percorreram. Se é preciso permitir a alguns homens entregarem-se ao estudo das ciências e das artes, isso só se fará com aqueles que se sentirem com forças para andarem sozinhos em suas sendas e ultrapassá-las; é esse pequeno número que cabe elevar monumentos à glória do espírito humano (ROUSSEAU, 1983, p. 351).

Na obra *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos* percebe-se uma reversibilidade no pensamento formativo de Rousseau no seu momento histórico. Ele assume na modernidade a concepção de formação semelhante ao de Prometeu na Grécia antiga, pois ele traz uma nova luz para compreensão do iluminismo tal como afirma Vaz ao identificá-lo como Sócrates do período moderno: “Em termos emblemáticos, os enciclopedistas são os nossos sofistas, Rousseau bem poderia ser Sócrates da modernidade, Kant o nosso Platão, Hegel o nosso Aristóteles” (VAZ, 1997, p. 107). É com esse entendimento que, no primeiro *Discurso*, oferece ao estudo do filósofo um *eidos* de formação que rompe com um arquétipo de formação longínqua da realidade do educando.

Para o autor, a arte formativa deveria fazer parte da vida concreta da criança; ademais, isso seria o sustentáculo de sua coluna vertebral quando ele estivesse adulto. Não iria desvincilar o educando de sua realidade, nem tampouco sobrecarregá-lo de leituras que

só serviriam para repeti-las como fosse um papagaio ou para expô-lo diante de um público com falsa erudição, sem compromisso com entendimento do que estava falando, nem realizar as ligações necessárias desses conteúdos com a vida.

O que poderia ocorrer nesse processo formativo seria uma hostilidade discente, motivo precípuo para findar com entusiasmo pelo conhecimento. Como Rousseau, ainda, não havia escrito a sua obra *Emílio*, ele coloca no primeiro *Discurso*, em uma nota de rodapé o modelo de formação dos Persas o qual deveria ser seguido naquele momento, como ele afirma a seguir:

Vejamos, agora, como o mesmo autor [Montaigne] fala dos antigos persas: Platão, diz ele, conta ‘que o filho mais velho de sua sucessão real era assim educado: depois de seu nascimento, era entregue não a mulher mas a eunucos, qualificados como de primeira autoridade pelos reis, devida à sua virtude. Esses encarregavam-se de torna-lhe o corpo belo e são e, depois de sete anos, ensinavam-no a montar a cavalo e a caçar. Quando chegava aos catorze anos, depunham-no nas mãos de quatro: o mais sábio, o mais justo, o mais comedido e o mais valente. O primeiro lhe ensinava a religião, o segundo a ser sempre sincero, o terceiro a dominar a cupidez e o quarto a não temer nada’. Todos, acrescentaria eu, a tornarem-no bom, nenhum deles a fazê-lo um sábio (ROUSSEAU, 1983, p. 348).

Se Rousseau tal como Prometeu elucida acerca do iluminismo, ele o faz partindo do princípio estabelecido por Sócrates: o da ignorância. Em outras palavras, ele não compartilha de um conhecimento que cinge a uma abstração sem ter ligação com a vida. Nesse sentido, percebe-se uma cisão teórica dentro da ilustração e ela irá refletir de maneira sistemática entre os formadores do conhecimento, tal como no costume do período histórico.

Para Rousseau, a rusticidade é fundamental pois ela não deixa perder a fulgência da naturalidade e consegue quebrar as máscaras da polidez e o homem mostra o que ele é. Mas, antes, ouçam-se as últimas palavras de Rousseau no primeiro *Discurso* para que se perceba a força que elas traduzem para buscar no próprio fundamento a forma que mergulha na vida e a torna enleada de conteúdo e provoca neste interessado pelo filósofo a busca pela *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*. Parece sensato, nesta ocasião, trazer à tona os dizeres do filósofo ao abordar a conduta do homem para com seu semelhante:

Oh! Virtude, ciência sublime das almas simples, serão necessários, então, tanta pena e tanto aparato para conhecer-te? Teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões? Aí está a verdadeira filosofia; saibamos contentarmo-nos com ela e, sem invejar a

glória desses homens célebres que se imortalizaram na república das letras, esforçemo-nos para estabelecer, entre eles e nós, essa gloriosa distinção que outrora se conhecia entre dois grandes povos: um sabia dizer bem e o outro obrar bem (ROUSSEAU, 1983, p. 352).

*A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos* foi utilizada para instruir o caráter da criança como um sussurrar melódico que irá purificar com o afinamento da palavra, é necessário que os formadores de homens ouçam e compreendam esta citação de Rousseau ou outra com mesmo significado, de diferentes artesãos de alma “voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões” (ROUSSEAU, 1983, p. 352), pois eles têm a capacidade de retroceder a compreensão e internalizar no interior do coração humano. Uma paixão abrasadora da consciência para perceber em cada olhar a obra de arte mais perfeita de toda a natureza cuja moldura é fruto de uma congruência do pensar e do fazer permanente. Fazer que tenha paixão (*pathos*). Ou seja, que possua afecção do Homem, isto é, do Belo que sente e irradia, pois é a síntese de toda a criação e possui o poder de transformá-la. A este respeito, é significativo o testemunho que Rezende (2014) apresenta na Revista Língua, veja-se:

Eu lia em voz alta poemas e contos que amava. Lia de modo bonito, criando pausas, fazendo suspense, olhando nos olhos de cada aluno, enfatizando cada palavra que considerasse mais relevante. Punha em prática a minha paixão pelas palavras. Isso contagia e encanta as pessoas, porque é humano e sincero. Todo mundo gosta de ouvir um poema ou uma história, se lidos com arte e paixão. Não é assim que um artista encanta o público? O bailarino dança com arte e paixão. O músico toca com arte e paixão. O professor leitor lê com arte e paixão (REZENDE, 2014, p. 14).

É digno de nota que o excerto apresentado acima, vem ao encontro dos pressupostos rousseauianos e desta pesquisa. A situação permanece inerte, sobretudo, para o Bem se não for com paixão, podendo aglutinar e encontrar uma palavra que tem sentido sublime para Rousseau que é a compaixão, sentir com o outro. Isto ocorre porque essas ações do fazer formam um esteticismo no interior quando as pontas pontiagudas que impedem o relacionamento com as diferenças e o desrespeito, tanto na cidade quanto dentro de uma sala de aula, são talhadas pela palavra tanto na modalidade escrita quanto oral. Esse lapidar interno que reflete externamente é o trabalho da consciência na compreensão de si para desdobrar-se para fora, por meio de gesto e palavra, a sua formação, ou seja, o seu *ethos*. Assim, Rousseau se pronuncia nas últimas linhas do primeiro *Discurso*: “um sabia dizer bem e o outro obrar bem” (ROUSSEAU, 1983, p. 352).

Ele está retomando os alicerces da formação grega para alumbrar no iluminismo uma *práxis* e uma *poiesis* que possam conciliar a integridade e a dignidade do homem dentro uma ação de consciência e outra que elabora e esteja vinculada ao *eidos* da esteticista do pensamento e do sentimento humano para vicejar um verdadeiro clarão de um novo homem, visto que, com esses pilares, obtém-se na modernidade o elo entre o teórico e o prático tal como ocorria na civilização helênica.

Assim, poder-se-iam dissipar o desejo do luxo voltado para as relações mercantis, a dissolução de valores e nem haveria escravo. (A Arte, tornar-se-ia o pressuposto da formação do *Ethos*.). Conquanto no primeiro *Discurso* Rousseau faça duras críticas a arte e a ciência não impossibilita emergir dessa crítica o gestar da *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*. Por isso, é mister a análise da relevância desse fundamento sobre a visão do filósofo e confronto com alguns filósofos iluministas ao tratar da arte com o sentido de formação na *Carta a D'Alembert*. Para adentrar nos meandros dos espetáculos em que a arte teatral e as festas podem formar e deformar o caráter, é preciso perscrutar a arte como arte que traz em si a fagulha do formar tal como instrumentada pode gerar preconceitos que não deixa de ser também um modo de forjar a cultura.

CAPÍTULO II:  
O VERSO E O REVERSO DO PRESSUPOSTO DA ARTE FORMATIVA

## 2 O VERSO E O REVERSO DO PRESSUPOSTO DA ARTE FORMATIVA

### 2.1 A ARTE E SEU ENIGMA DE FORMAÇÃO OU ENCONTRO E DESENCONTRO DO ESPETÁCULO

Em se tratando da *Carta a D'Alembert*, Rousseau faz um intenso debate com a arte. Nesta obra, no entanto, percebe-se a preocupação do filósofo em tratar a questão da arte como formação; porém, quando se refere ao teatro, ele provoca na pessoa que a lê, de imediato, certa intranquilidade, até mesmo despertar uma veleidade em relação à educação; pois existem passagens que o autor tece corrosiva crítica à concepção de espetáculo que tem como finalidade disseminar a formação dentro da circunstância histórica do iluminismo:

Examine V.Sas. a maior parte das peças de teatro francesas: encontrará em quase todas monstros abomináveis e ações atrozes, úteis, se quiser, para dar interesse às peças de exercício às virtudes, mas certamente perigosas, pois acostumam os olhos do povo a horrores que ele não deveria nem mesmo conhecer e a crimes que sequer deveria supor possíveis (ROUSSEAU, 1993, p. 52).

Nota-se alguma provocação transmitida na pena do genebrino com aqueles que têm vontade de usar o teatro como instrumento de transmissão de valores; e o filósofo, empedernido em seus princípios, reforça com densidade o seu discurso porque considera uma falta de respeito aos diversos costumes da sociedade tais manifestações artísticas; o enfurecimento de Rousseau é com a astuciosidade do uso da arte por alguns pensadores iluministas com intuito de realizar o implante de costumes sem o reconhecimento do já existente na cidade de Genebra; como ele afirma na *Carta*: “Antes de pensar em destruir um costume estabelecido, devemos pesar bem os que se introduziriam em seu lugar” (ROUSSEAU, 1993, p. 115).

Além de não procurar conhecer as tradições, alguns filósofos iluministas se afastam do cotidiano desta cidade a disseminar novos valores, cujas diferenças se contrapõem à realidade do povo genebrino. Para entender o desdobrar de cada ideia no seu itinerário da *Carta*, e buscar o esclarecimento da pergunta do autor sobre educação, pensa-se, antes, sobre a necessidade de estar em sintonia com a inquietude do filósofo referente à proposta dos espetáculos a serem desenvolvidos em sua cidade: “Será que os educaremos, ou eles nos educarão?” (ROUSSEAU, 1993, p. 124). Nota-se com nitidez a preocupação do genebrino sobre a formação dos cidadãos de Genebra. Quem os educará melhor? A tragédia, a comédia ou as festas cívicas de seu país? Essa preocupação é fundamental para o filósofo e deve ser

ainda maior com relação ao leitor da *Carta* para que não faça um julgamento imediato, nem que projete em Rousseau o que ele não quis dizer.

Embora as suas observações nessa ação concreta possam impelir uma especulação contrária em relação ao entendimento da arte e, neste sentido particular, provocar em alguns leitores repulsões conduzidas pela interpretação precipitada sobre o conteúdo da *Carta*, uma leitura cuidadosa, voltada para arte seguindo as inquietações do filósofo, pode oferecer uma outra interpretação. Assim, é necessário o mergulho na *Carta a D'Alembert* e realizar um esforço hercúleo para não se perder nessas águas agitadas e temerosas de redemoinhos, as quais possam ensombrear tal entendimento e conduzi-lo a uma compreensão que desgalhe dos pressupostos rousseuanianos da educação.

Para não se perder nesse turbilhão de ideias que estremece a estrutura de qualquer ser que pretenda adentrar para conhecê-las, é necessário o zelo com o texto, pois Rousseau não diz que a “Arte” não forma, senão a sua instrumentalização; ele chama, ainda, atenção de seu leitor para o teatro trágico e cômico do iluminismo, postos, sobretudo, por Voltaire e ratificado por D'Alembert, posteriormente, em uma carta enviada a Genebra. Tais sugestões, para Rousseau, se aceitas, desgarrariam os moradores dos seus hábitos patrióticos, gerando mudanças nos costumes; perder-se-iam, assim, a espontaneidade e o ritmo natural inebriante das festividades entre os concidadãos.

Nesse percurso, a sugestão do teatro afrontaria o cotidiano de sua cidade e brotaria a humilhação no relacionamento entre as pessoas, tendo em vista que esta indicação não se assemelharia à vitalidade cultivada pelo povo de Genebra; assim, afirma Rousseau: “[...] trata-se do projeto de instalar um teatro de comédia em Genebra [...] Quaisquer que sejam as razões de V.Sas. [...] será certamente o primeiro filósofo a incitar um ‘povo livre’, uma pequena cidade e um ‘Estado pobre’ a assumir ‘as despesas’ de um espetáculo público” (ROUSSEAU, 1993, p. 39, grifos nossos).

Destacam-se algumas palavras com o intuito de, realmente, entender o pensamento do genebrino sobre arte; percebe-se, desse modo, a diferença do espetáculo teatral fechado privilegiando a relação individualista dos espectadores com as festas republicanas ao ar livre ou festas cívicas em Genebra; sendo essas defendidas pelo filósofo; isso porque o espetáculo fechado que ressalta o individualismo dos espectadores está concomitantemente integrado aos costumes parisienses. Será que um povo livre e republicano necessita de indicação de espetáculo de um regime monárquico? De fato, isso leva o estudioso ficar atento. E, ainda mais, quando se procura entender que as representações em um *Estado* que a maioria das pessoas é trabalhadora acarretará mais *despesa* dificultando a sua vida. Como interpretar essa

sugestão de tais iluministas? O autor, para esse contexto, faz uma interpretação sobre o efeito que esta arte pode despertar no espectador. Uma vez que ela faça parte da aprendizagem do homem, desde que ele ou Estado assuma a despesa economicamente, a arte com esse pressuposto pode ir ao seu encontro ou de encontro aos princípios latentes da educação.

Talvez, aqui, haja a sensibilidade fecunda do perscrutamento do autor; ele percebe também outra essencialidade impulsionadora da reviravolta dos valores. A força sedutora do teatro para a implantação desses novos costumes transforma-se em ímã: tudo passa a gravitar ao seu redor como potência tanto instrucional quanto econômica. Não é insignificante a citação do Estado pobre, segundo Rousseau, o qual deve contrair mais despesa para que o povo tenha acesso aos espetáculos. Será mesmo verdade que a transformação do espetáculo em produto de troca realiza a sua essência educadora ou está sendo instrumentado para outro fim? Sabendo das condições de Genebra, poderia esse fundamento encontrar nesse espetáculo, realmente, valores que pudessem purificar, ainda mais, a alma e o coração desse povo?

Isso poderia ocorrer de um lado; de outro, o laicismo, alicerce do iluminismo, querendo avançar e contagiar as associações de pessoas com seus fundamentos; assim, utilizar também da arte para atingir os seus fins. Nota-se, então, que os filósofos, apesar de urdirem duras críticas ao clero, defendem princípios e métodos semelhantes da igreja para publicizar suas ideias. Rousseau, arrebatado de coração e de alma contra esse fundamento, põe-se a chulear no bico da pena de sua caneta palavra por palavra, tal como o artesão alinhava um tecido, a formação de uma *Carta* insólita desnuda as verdadeiras intenções da manipulação do teatro. Para ressaltar esse esclarecimento, leia-se o que ele escreve em *Ensaio sobre a origem das línguas*:

As sociedades adquiriram sua última forma: nelas só se transforma algo com artilharia ou escudos; e como nada mais se tem a dizer ao povo, a não ser dai dinheiro, dizemo-lo com cartazes nas esquinas ou com soldados dentro das casas. Não se deve reunir ninguém para isso; pelo contrário, é preciso manter as pessoas separadas; é a primeira máxima da política moderna (ROUSSEAU, 2003, p. 177).

Esse reluzir de suas ideias mostra o confronto desse tipo de formação que instrumentaliza a arte e a natureza que deixaram a marca incólume de bondade no coração do homem; e, desse princípio, o filósofo não se distancia, nem aceita nenhum tipo de embotamento; no entanto, esclarece as diferenças entre a arte instrumentalizada com os fundamentos naturais do homem na *Carta* quando diz:

Ah, se a beleza da virtude fosse obra de arte, há muito a arte a teria desfigurado. Quanto a mim, ainda que me chamem de malvado por ousar afirmar que o homem nasceu bom, eu acho isso e creio tê-lo provado; está em nós e não nas peças a fonte do interesse que nos prende ao que é honesto e nos inspira aversão pelo mal (ROUSSEAU, 1993, p. 45).

Mediante essa afirmativa, deduz-se que homem foi moldado na translucidez do espetáculo da natureza; foi com o roçar do orvalho, o pulular das sementes transformando em flores, frutos e as miríades das estrelas das noites que despertaram a sensibilidade e o pensamento e foram talhando o seu ser; hoje, embora distante daquele espelhamento - já um pouco enevoado pelo tempo - pulsa em seu coração, ainda, os sentimentos de sua primeira infância. Então, o teatro, segundo a concepção rousseauiana, não pode sombrear esse distanciamento com a intenção de obscurecer a imagem de uma realidade cônica do homem que se deixara atravessar pela luz da sensibilidade e olhou com admiração para as coisas que o cercavam; e, agora, com o sol alpino, no sombreamento das copas das árvores, contempla o brilho dos raios refletido nas folhas e nas águas, assim como, deslumbra-se com a gratuidade do espetáculo do belo da natureza. Tomado pela força dessa imagem, é seduzido, paulatinamente, plasmando a sua existência. Como reforça o filósofo:

O amor do belo é um sentimento tão natural no coração humano quanto o amor de si mesmo; ele não nasce de um arranjo de cenas; o autor não o leva para lá, mas o encontra ali; e desse puro sentimento que ele favorece nascem as doces lágrimas que faz correr (ROUSSEAU, 1995, p. 45).

Caso não se queira rememorizar esses símbolos internalizados nas entranhas passionais e no pensamento os quais deram significante e significado ao homem, nem reconhecer as vicissitudes ocorridas nos momentos históricos até surgimento das cidades e Estados independentes uns dos outros, ele mantém ainda a tradição dos valores campestres e a espontaneidade de ser. Mesmo que haja outra realidade que afaste algumas cidades de sua gênese formativa, algumas delas, não se deixaram persuadir pelo modismo desses novos tempos. Se houver a intenção do esquecimento desse processo simbólico de educação, pressupõe-se, sem titubear, a realização do transplante de outros valores por meio do interesse econômico e a disseminação da ideia de possibilidade de existência novas origens de sensibilidade humana com o espetáculo teatral que se propõe ignorar a tradição e os costumes do povo genebrino.

Em certos lugares, eles (espetáculos teatrais) serão úteis para atrair os estrangeiros; para aumentar a circulação do dinheiro; para estimular os

artistas; para variar as modas; para ocupar as pessoas ricas demais ou que aspiram a sé-lo; para torná-las menos nocivas; para distrair o povo de suas misérias; para fazê-lo esquecer-se dos chefes vendo seus palhaços; para manter e aperfeiçoar o gosto quando a honestidade está perdida; para recobrir de um verniz formal a feiúra do vício; (ROUSSEAU, 1993, p. 79).

Contesta o autor, veemente, esse princípio de arte formativa. Em sua *Carta*, pode-se perceber o seu desconforto em relação ao teatro moderno, principalmente, quando este não leva em consideração as bases, tanto da natureza e das tradições da cidade quanto do teatro grego, que deu sustentação aos esteios de formação desprendidos de interesses econômicos. Por essa razão, o teatro da modernidade para efetivar o sucesso necessita de que haja esta sintonia entre o desejo do espetáculo e o espectador, pois, sem essa concomitância ou ilusão de sua existência, não há prazer e, consequentemente, há um esvaziamento de público: “Essas exibições de espírito, como a maioria das outras, só têm por objetivo os aplausos” (ROUSSEAU, 1993, p. 48).

Quando o autor de teatro busca por meio de sua criação somente a identificação com o sentimento do espectador no palco - isso se caracteriza de maneira sintomática - esse espetáculo, cujo fundamento originário dos seus ancestrais é pedagógico, desmorona-se concomitantemente a tradição que sempre se preocupou em provocar e cultivar os valores virtuosos no coração do homem. Com esse objetivo, ratifica-se a manipulação como entretenimento apenas para instigar o riso ou a dor sem relacioná-los com as necessidades vitais.

Talvez, em certos momentos, não haja nenhuma utilidade social, proporcionada tão somente com o desperdício de tempo, algo desnecessário, quando o espectador poderia aproveitá-lo melhor com sua família e em seus trabalhos. Daí, a discordância do filósofo em relação a estas apresentações. Assim, ele busca no teatro grego mostrar a contradição de finalidade com a modernidade:

Enfim, seus espetáculos nada tinham da mesquinharia dos de hoje em dia. Seus teatros não eram erguidos pelo interesse e pela avareza; não se fechavam em obscuras prisões; os atores não precisavam fazer os espectadores pagarem, nem contar com o rabo do olho as pessoas que viam passar pela porta, para terem a certeza do jantar (ROUSSEAU, 1993, p. 91).

Porque naquele havia ressonâncias da história e da vivência com os espectadores, pois todos participavam, o que não ocorre no teatro moderno com o desgaste de costume aliado ao isolamento da plateia. Se existem o reforço e a exaltação da arte grega é devido ao

enraizamento das representações com a vitalidade e os costumes daquele tempo. Já, o teatro do pensamento iluminista busca uma representação e outra elaboração para disseminar os valores franceses.

Segundo Rousseau, não são os melhores para seu país; para que isso não aconteça seria bom antes de realizá-lo, conhecer, primeiramente, as raízes vitalizantes dos costumes do povo genebrino. Sem essa sensibilidade aos hábitos de povos estranhos, o teatro francês desrespeitaria a relação entre eles com as atividades cotidianas relacionadas à arte de um outro país, causando uma revolução nas suas tradições devido a força de sedução que o teatro exerce sobre seu espectador.

Rousseau, cauteloso com as transformações que poderiam se efetivar e não as aceitando, justifica-se com a impossibilidade da arte teatral francesa entrar em Genebra. Também para impedir a divulgação de espetáculos com o objetivo de provocar novos costumes urbanísticos em sua cidade que ainda possui o modo de ser semelhante ao rural, o qual o filósofo gostaria de preservar.

Num outro olhar, os estimuladores, tanto da tragédia como da comédia, não têm sensibilidade suficiente para perceber as peculiaridades do cultivo artístico correspondentes ao povo genebrino; o que eles pretendem é mimetizar a representação de obras teatrais distantes da realidade local para despertar nos espectadores as paixões trágicas dos grandes homens e os ridicularizarem por meio da comédia. Ou seja, o engrandecimento e a inferioridade do homem. Isso, segundo o filósofo, geraria a formação de um falso gosto: estar fora da realidade dos costumes dos genebrinos, e esses valores são transmitidos mediante as fantasias das peças. Que ora pode ser o trágico quando enaltece a figura do herói, criando possibilidade para o espectador de criar uma imagem fantasiosa e desejar vivenciá-lo; isso por um lado; por outro, pode o protagonista ser ridicularizado gerando um sentimento de inferioridade que pode contaminar o espectador por meio da comédia.

Ambas as concepções de teatro podem quebrar o gosto do espectador; mesmo que seja rústico, ele expressa o sentimento puro de sua realidade. Isso pode não sofisticar o gosto, porém pertence às suas raízes; somente, um implante serve para a manipulação de gosto e sentimentos, sobretudo dos jovens para, posteriormente, influenciar em seus desejos. Tal ocorrerá, de acordo com Rousseau na instalação de companhia de teatro vindo de fora de Genebra, como afirma a *Carta*:

Tudo o que as peças de teatro podem ter de útil àqueles para os quais elas foram feitas se tornará prejudicial para nós, até o gosto que acreditariamos

ter adquirido através delas, e que será apenas um falso gosto, sem tato, sem delicadeza, que substitui inconveniente mente em nossa cidade a solidez da razão. O gosto está ligado a muitas coisas: as buscas de imitação que vemos no teatro, as comparações que se pode fazer ali, as reflexões sobre a arte de agradar aos espectadores, podem fazê-lo germinar, mas não podem bastar para o seu desenvolvimento (ROUSSEAU, 1993, p. 123).

Esses elementos são fundamentais para entender o pensamento crítico do autor supracitado à arte da ilustração. Se a tragédia, valendo-se da representação mimetiza os sentimentos de piedade e de temor do teatro grego e nele a experiência com a finalidade de realizar a catarse, isso não ocorreria na arte moderna. Pois, para Rousseau, na medida do despertar da paixão, haveria um crepitante que se desenvolveria sem o arrefecimento e a purificação das emoções, impossibilitando, assim, a educação do espectador; se recorresse à razão para obstaculizar esse borbulhamento, desmantelar a relação entre espectador e espetáculo. Não sendo essa a finalidade - solicitar algo fora da paixão para impedi-la de manifestar - testemunhar-se-iam os crimes horripilantes com excessiva repetição no teatro podendo transbordar o espetáculo pela imaginação do espectador e sendo internalizado por ele como um novo ser.

Nesse contexto, reforça-se a magicidade do espetáculo com o espectador no qual ele procura a semelhança com quem assume o papel principal na peça; se houver ator que represente o furor que o leve a cometer crimes sanguinários ou então aqueles tiranos fiéis às atrocidades garantindo a bravura são com eles que os espectadores realizam a simetria.

No entanto, quando se assiste a um espetáculo teatral em que haja o apelo do sentimento, até mesmo os déspotas comovem-se com as cenas horrendas derramando lágrimas e, na plateia, ouvem-se soluços emocionados. Ao saírem da apresentação, veem-se neles olhos avermelhados criando uma falsa imagem de comiseração; tal atitude, por instantes, quebra o costume da modernidade. Todavia, no cotidiano, esses homens não são capazes de mudar suas atitudes. Se são os tiranos, continuam realizando as suas atrocidades embora no teatro pareçam solidários em relação à dor do personagem:

O coração do homem é sempre direito em relação a tudo a que não se relaciona pessoalmente com ele. Nas brigas em que somos meros espectadores, tomamos imediatamente o partido da justiça, e não há ato de maldade que não provoque em nós uma viva indignação, desde que não lucremos nada com ela; mas quando nosso interesse é envolvido, nossos sentimentos logo se corrompem; e só preferimos o mal que nos é útil ao bem que a natureza nos faz amar (ROUSSEAU, 1993, p. 45).

Vê-se, de um lado, Rousseau ressaltar o aprendizado vindo da natureza visto que ela

moldou o sentimento do homem deixando nele a marca indelével do bem; por outro, o embotamento por meio do tempo obscurece esse sentimento e surge a ação impulsionada pelo interesse de transmitir novos costumes desvincilhados da vida do povo. Aqueles princípios vão sendo demolidos, sobretudo, quando não são simétricos à sua vontade. Assim, as ideias de justiça, equilíbrio e razoabilidade só têm valor se são compatíveis com os seus objetivos; caso não sejam, reforça-se a injustiça em relação ao outro, apesar de assumirem um discurso de justiça; a ardilosidade reforça o espírito das ações justas para outra pessoa, principalmente, quando a si beneficia.

Como o espetáculo espontâneo da natureza está se evanescendo, já quase apagado no sentimento do homem, os valores dos interesses pessoais e a dissimulação são reforçados com o surgimento da modernidade, porquanto se enraízam no imaginário do espectador a impeli-lo a agir semelhante ao espetáculo, contrário ao ensinamento das tragédias gregas:

Se os gregos suportavam tais espetáculos, era por representarem para eles as antiguidades nacionais que desde sempre corriam entre o povo, de que eles tinham suas razões para sempre lembrarem, e cujo próprio caráter odioso participava de suas intenções (ROUSSEAU, 1993, p. 53).

Assim, os gregos, em seu aspecto cultural, suportavam cenas horrendas, porque elas representavam o modo dos poetas criarem e transmitirem a grandeza de espírito de seus heróis que consideravam os grandes crimes como grandes ações de grandes homens talentosos, intrépidos e sábios. Eles os tinham como finalidade pedagógica, tendo em vista que esses atos eram cometidos por esses grandes homens. Crimes relacionados tanto a princípios religiosos quanto a cidadania.

Mesmo que essas ações fossem consideradas educativas, intrínseca a elas existe a punição àquelas que desrespeitam o destino; enquanto as ações virtuosas, mesmo que passem pela dor, são sempre recompensadas. Se, nesse contexto, deseja-se reforçar e esclarecer a concepção do filósofo, principalmente ressaltando a arte como formação do *ethos* grego, é salutar analisar a peça *Medeia*, citada por Rousseau em sua *Carta*. Nela, percebe-se o furor do ciúme retratado na protagonista Medeia quando sabe da traição de Jasão. Essa atitude do esposo deixa-a obcecada e estremece completamente sua estrutura, pois essa ação quebra o pacto efetivado no templo sagrado quando houve a celebração do seu casamento, testemunhado pelos deuses.

A doação total da mulher a esse amor ígneo impulsiona-a desobedecer os princípios familiares quando assassina um de seus irmãos. Se, de um lado, percebe-se a força dessa

paixão, de outro, notam-se a frieza, a astuciosidade da inteligência feminina para cometer os crimes arrepiantes. Acolhem-se, então, com essa tragédia, múltiplas interpretações até mesmo porque foram escritas de modos diferentes por diversos poetas dentro de seu tempo histórico. Rousseau não nega o valor da tragédia, mesmo que ela possa ser insólita na representação.

Há um espírito pedagógico implantando à peça, pois ela é a encarnação da dor, da piedade e da alegria de seu tempo. Agora, se há ressonância dessas peças em outro tempo tão distante do mesmo modo em que ocorreu na Grécia, é duvidoso. Quando as tragédias francesas por mais que se deseje assemelharem às tragédias gregas, é impossível, pois vive-se uma realidade totalmente diferente na modernidade. E as peças, ao retratarem as tragédias, acabam provocando o efeito contrário de sua gênese:

Examine V.Sas. a maior parte das peças de teatro francesas: encontrará em quase todas monstros abomináveis e ações atrozes; mas certamente perigosas, pois acostumam os olhos do povo a horrores que ele não deveria nem mesmo conhecer e a crimes que sequer deveria supor possíveis (ROUSSEAU, 1993, p. 52).

Assim, não se encontra mais um mundo regido pelos deuses cujo princípio da catarse passional é fundamental porque a lei oral é mais forte que a escrita. Será que o iluminismo está preocupado com esse pressuposto? Consciente de seu tempo, Rousseau nota a contradição dos autores modernos. Eles sinalizam para Genebra que suas peças possuem o processo pedagógico.

Mas, como isso pode ocorrer se os espetáculos são semelhantes quando na realidade não o são? As peças Catilina, Maomé, Negro Ateu não têm nenhuma sintonia com os valores dos espectadores de Genebra. Logo, a arte não alcança o desejo educacional, nem tampouco contribui para a formação do *ethos*, visto que entre as ações viciosas e as virtudes encenadas no palco, os espectadores são levados a se identificarem, muitas vezes, com o vício, pois os espetáculos não exaltam a virtude: eles reforçam os crimes sanguinários cujos atores com suas sabedorias e intrepidez realizam e são vistos como heróis; enquanto os comediantes trabalham no sentido contrário, ou seja, pensando nas ações virtuosas, não passam de pessoas consideradas jocosas, pedantes, até mesmo consideradas covardes.

Supõe-se que o filósofo não pretende deslocar o seu leitor do momento histórico em que vive para analisar a tragédia moderna; assim, ele a coteja nos costumes de seu tempo com os interesses econômicos, ligados aos negócios os quais determinam as relações nas transições comerciais; não importa como ajam, desde que revestidos de vantagem; assim, também é o comportamento de quem assiste à peça. Há uma interligação entre o costume dos

espectadores com a representação, embora esteja no período do iluminismo não se é capaz de fazer a crítica aos espetáculos, pois eles efetivam os costumes ligados aos interesses econômicos. É para atender essa necessidade e outras semelhantes que se torna plúmbea a consciência das luzes.

Cegos que somos em meio a tantas luzes! Vítimas de nossos loucos aplausos, será que nunca aprenderemos quanto desprezo e quanto ódio merece todo homem que abusa, para infelicidade do gênero humano, do gênio e dos talentos que lhe deu a natureza? (ROUSSEAU, 1993, p. 50).

Vê-se sempre a preocupação do autor em relação à volta dos sentimentos originais. Obviamente, não para lhes retroceder, mas para constatar o quanto o homem distanciou da fonte de sua essencialidade. Se existe esse afastamento, não se pode pensar em ações comprometidas com a virtualidade no palco. Os espetáculos não têm a intenção de realizar a ruptura com espectador, pois o autor o sabe muito bem: se assim o fizer, perderá o público; por isso, o autor moderno precisa atender às expectativas, aos interesses de quem assiste ao espetáculo e, para isso, submete a arte à manipulação de seus fins, sem se preocupar se ela está voltada ou não para a educação virtuosa.

Ou então, pode ser que reelabore outros pressupostos de formação que tenham como fim somente a materialidade e atores que atendam a esses interesses em troca dos aplausos, pois, indiretamente, também o autor da peça está sendo agraciado. Além disso, alcança o que é mais importante para ele: o sucesso.

Observa-se a assimetria com a tragédia grega: “Os antigos tinham heróis e punham homem em seus teatros; nós, pelo contrário, só colocamos heróis, e mal temos homens” (ROUSSEAU, 1993, p. 52). É a demolição da arte representativa. Nela, não há interação entre espetáculo e espectador para realizar a catarse na concretude humana.

Agora, a pretensão é roubar o espectador de si e inebriá-lo com a fantasia que transcende de si e o anestesia em uma identificação com os heróis, quando deveria aproximar-l-o das singularidades para vivenciar as dores e alegrias dos costumes da vida real com a intenção de provocar um julgamento das pessoas. Isso se torna quase impossível na modernidade, pois não há mais o momento da crueza do homem e, sim, o caráter da reprodução. O hábito dessa época é o interesse, capaz da transmutação do sentimento humano somente em herói, embora, abstratamente, seja tocado pela virtude que não se efetiva na prática. Rousseau, nesse contexto, deixa para o leitor um grande paradoxo quando explicita a anedota de Plutarco:

Um velho de Atenas procurava um lugar no espetáculo e não encontrava; alguns jovens, vendo-o em dificuldades, lhe fizeram sinais de longe; ele veio, mas eles se juntaram e zombaram dele. O bom homem deu assim a volta no teatro, muito constrangido e sempre e sempre vaiado pela juventude. Os embaixadores de Esparta viram aquilo e, erguendo-se imediatamente, colocaram honrosamente o velho em sua companhia. Essa ação foi notada por todo o teatro e saudada por uma salva de palmas geral. ‘Ah! Que desgraça!’ exclamou o bom velhinho, com uma voz dolorosa, ‘os atenienses sabem o que é honesto, mas os lacedemônios o praticam’. Eis aí a filosofia moderna e os costumes antigos. (ROUSSEAU, 1993, p. 52).

Mesmo que a arte grega esteja vinculada ao princípio de formação, os atenienses não são tão cuidadosos quanto os espartanos, o que mostra a dicotomia entre o abstrato e o real sobre o princípio virtuoso. Se a tragédia moderna, segundo a concepção do filósofo, não contribui para a formação dos costumes do povo genebrino, ele não a vê como a realização da catarse; assim também ocorre com a comédia; embora sua interpretação esteja ligada ao riso e à criação de esperança, mas ela pode realizar uma revolução nos costumes dos genebrinos. Mesmo Rousseau sendo admirador de Molière, o discurso do filósofo mostra a arte cômica com a capacidade de comprometer a bondade e a simplicidade por meio do ridículo e ressalta a dissimulação em favor de compartilhar os interesses da plateia.

Na *Carta a D'Alembert*, isso é reforçado no entendimento do genebrino em relação à banalização, desrespeito e ironia à pessoa pura e certa valorização dos mentirosos e astuciosos. Rousseau, em sua interpretação, trata o teatro cômico como instrumento de desestabilizar as pessoas ao ridicularizá-las em sua bondade ou maldade; ironiza a virtude ao quebrar-lhe o encanto da existência que faz parte da pessoa; tal ocorre quando encontra meios jocosos de rebaixar o virtuoso com chacota tornando-o semelhante a um fantoche, enquanto o vício utiliza o mesmo deboche e não lhe acrescenta qualquer valor.

Tendo em vista que essa comicidade não é capaz de provocar na pessoa a autocrítica, nem é capaz de fazê-la sorrir de si mesma, entende-se essa dificuldade como contribuição dos valores. Nem tampouco provocar uma consciência esclarecedora. A ironia, aqui, é depreciativa e conduz à despotencialização do homem e o rebaixa à vulgaridade que o despersonaliza como ser; tal é a ridicularização que tritura a sua autoestima impossibilitando a ação de pensar, pois bloqueia a sua atitude transformando-o em ser hermético e submisso, sobretudo quando inverte os valores sociais em suas representações: a mulher assume o papel do marido no sentido de desmerecê-lo e o aplauso à infidelidade ocorre porque com a ruptura das tradições, principalmente, quando demonstra o relacionamento da mulher com outra pessoa e esta é simplória, ambos agem astuciosamente para enganar o marido; o filho ironiza o pai colocando-o em situação de inferioridade; e o velho é ironizado ao assumir a condição

de jovem. Impressionante é o merecimento dos louros dessas ações enquanto o puro e fiel é banalizado.

Tudo nela é pernicioso, tudo tem graves conseqüências para os espectadores; e estando o próprio prazer do cômico baseado num vício do coração humano, segue-se desse princípio que quanto mais a comédia é agradável e perfeita, mais funesta para os costumes é seu efeito (ROUSSEAU, 1993, p. 53).

Na interpretação da peça o *Misanthropo* de Molière, Rousseau, apesar de admirar e assistir ao teatrólogo, e tê-lo como referencial sobre a comédia, não deixa de assinalar tais novidades nessas peças quando Molière encontra meios eficientes para ridicularizar não o vício, mas o caráter virtuoso de seu protagonista. Como se estivesse retratando uma obra de arte, o autor da peça, paulatinamente, vai pintando o personagem com seus atributos: ora, à tinta, revela um homem justo, sem ódio ao gênero humano e adversário radical dos valores do seu tempo e do comportamento assumidos por muitos para satisfazer seus interesses; ora, tinge-o com um comportamento ranzinza, expondo-o em contradição com o seu ser, levando o espectador ao espanto.

A peça é o transitar sobre o caráter formado pela natureza e não pelo autor; assim, o protagonista está desnudado do amor próprio: Alceste, o misantropo, não está mergulhado em seu isolamento, nem tampouco refugia no narcisismo. É o misantropo do amor de si que mostra, vivenciando esta existência, o ódio ao vício que denigre a natureza do homem, tornando-o vulgar e expondo-o em decrepitude à existência humana; entretanto, o amor ígneo pela virtude coloca-o no centro da sociedade, embora esteja representando valores contrários aos seus.

Percebe que tanto o autor da peça quanto o genebrino possuem uma semelhança com o protagonista principal quando ele expõe à plateia o sentimento puro de uma paixão a confirmar valores translúcidos servindo assim de argamassa para alicerçar a sociedade em princípios virtuosos. Mesmo que Misanthropo tenha esses caracteres de pureza de ação, rispidez e ira, não há deformação em seu ser que o impele refletir de modo educacional, sem criar admiradores. Tal desempenho dificulta o relacionamento com pessoas que estão certas de seus princípios porque nelas já estão enraizados como fundamentos os pilares e sustentação dos valores que não podem desprezar na convivência social:

Uma prova muita segura de que Alceste não é um misantropo no sentido literal da palavra é que, com sua brusquidão e suas extravagâncias, não

deixar de interessar e de agradar. Os espectadores, na verdade, não gostariam de se parecer com ele porque tanta retidão é muito incômoda; mas nenhum deles ficaria aborrecido de ter que tratar com alguém que parece com ele, o que não aconteceria se ele fosse inimigo declarado dos homens (ROUSSEAU, 1993, p. 57).

Se de um lado, o quadro da peça de Molière pinta o misantropo inserido no meio social com sua retidão de caráter, de outro, a comicidade e ao encenar esses valores, provoca o riso na plateia. O autor, então, para realizar esse objetivo, dá outro colorido com seu pincel ao misantropo: quando os espectadores - mesmo conhecendo a biliosidade da ação do misantropo - esperam uma ação de grandeza do protagonista; veem-no inserido em querelas sem ressonância no que se referem à formação social. A imagem do personagem criada pelo autor sugere para a plateia que sua atitude seja de grandeza; no entanto, para que o protagonista faça rir o público, é necessário pintá-lo com caracteres dissonantes do seu ser.

Com essa intenção assimétrica do que foi exposto, o personagem, muitas vezes, não traz o espírito resoluto contrariando a sua essencialidade; torna-se semelhante a um homem inserido na sociedade: esperava-se dele uma atitude de firmeza e, até mesmo, de brutalidade por discordar de certos pressupostos, tal não ocorre; surgem as incertezas de como proceder perante as dificuldades, gesta-se o riso na plateia concretizando o processo criativo do autor ao ridicularizar o personagem. É desse modo, então, que Molière vai com sua tinta borrando a virtude do protagonista e representa-o como um ser rabugento que se põe a resmungar das atitudes das pessoas.

Nota-se, então, que naquele quadro era pintado o Misanthropo com tanto furor, pois desaprovava os vícios públicos e as maldades pessoais; depois, mostra-se resoluto com embotada insegurança que faz rir a plateia; e quando retoma a atitude de firmeza e retidão, ratifica a sua dubiedade provocando ainda mais o êxtase do riso e, com isso, o autor consegue banalização da virtude. “É assim que deve falar o Misanthropo encolerizado. Nunca uma tirada cairá bem depois disso. Mas era preciso fazer rir a plateia; e eis como se envilece a virtude” (ROUSSEAU, 1993, p. 61). Vê-se, com efeito, o que deveria se aguardar do Misanthropo era a grandeza de sua ação em todo o sentido uma vez que parte do princípio que ele conhece bem a natureza humana; por essa razão, não deveria cair em armadilhas, sejam por suas generalidades ou singularidades.

Isso certifica a grandeza e a segurança de sua paixão virtuosa em função da coisa pública e dos valores sociais. Se esses caracteres são desenhados no quadro da peça de Molière e Rousseau também o colore com certos valores, o caráter original do Misanthropo

perde-se na finalidade da comédia para dar sustentação em sê-la. Talvez pudesse ser diferente se o Misanthropo fosse capaz de rir dele mesmo de sua retidão, de seus resmungos com a plateia; mas não era essa a finalidade e, sim, ridicularizar a virtude sem a alienação da consciência.

Confirma Rousseau: “O interesse do autor é, sim, torná-lo ridículo, mas não louco; e é isso que ele pareceria aos olhos do público, se fosse completamente sábio” (ROUSSEAU, 1993, p. 63). No entanto, se se pretendesse avançar um pouco mais nessa *Carta*, poder-se-ia perguntar: não seria isso mesmo o que o teatro de comédia da modernidade pretenderia fazer com as pessoas virtuosas? O autor procura menosprezar as pessoas de caráter, sem maldade e até mesmo ingênuas, românticas sonhadoras e idealistas para transformá-las como se fossem lunáticos com intuito de esboroá-las por meio de uma ironia soberba e nauseante.

É nesse contexto que a *Carta a D'Alembert* insere o leitor dentro da comédia francesa para entender o teatro cômico, o qual representa os valores dessa sociedade. Essa realidade tornar-se difícil para o filósofo aceitá-la com referência ao povo genebrino, pois esse possui outros valores, esteios de sua formação. Além disso, talvez esse teatro não fosse bem aceito até mesmo pelos próprios franceses “[...] e até em Paris, onde gozam de maior consideração e têm uma conduta melhor do que em qualquer outro lugar, um burguês teria medo de freqüentar esses mesmos comediantes que vemos todos os dias à mesa dos grandes” (ROUSSEAU, 1993, p. 89).

Se a comédia encontra obstáculo para a sua aceitação até mesmo no seu torrão natal, por que, então, deseja conquistar outros ares? Pensa-se, aqui, que o avanço de novos espaços está intrinsecamente vinculado ao objetivo de publicizar essa modalidade teatral e, por essa razão, multiplicar os adeptos dessa arte por meio das opiniões singulares até alcançar a força da opinião pública. Sem dúvida, é a essencialidade dessa *Carta* com a finalidade de mostrar a ideologização do teatro. Entende-se com nitidez a acrimônia do filósofo em relação a esse teatro, pois o mesmo possui a capacidade de contagiar as pessoas com seus valores formando opiniões contrárias ao cotidiano do povo e, paulatinamente, desmoronar o costume de sua Genebra ou de outra cidade, sobretudo se ela possuir poucos habitantes quanto a sua.

No entanto, por melhor que seja a boa intenção de negar a arte do teatro como formação, acaba afirmando-o; caso contrário, não haveria necessidade de contestá-lo. E Rousseau sabe muito bem disto; então, é fundamental saber se o teatro *conquista* ou se é *conquistado* pedagogicamente. O filósofo tem consciência do risco de ser educado por aquilo que é considerado como não virtuoso à formação. Sabe-se que, na solidão, o homem segue o seu sentimento e em sociedade, a opinião do outro. Eis aí essa força, quase impossível de

obstacularizá-la: onde ela se aninha, multiplica-se com a persuasão de outros e o homem, fruto da natureza, da unidade e da diversidade de costumes, acaba perdendo a originalidade, como o autor afirma:

O homem é uno admito, mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, e pelos climas tornaram se tão diferente de si mesmo que agora já não devemos procurar o que é bom para o homem geral, e sim o que é bom para eles em tal tempo e em tal lugar (ROUSSEAU, 1993, p. 40).

Essa é a problemática rousseauiana; consciente busca em sua carta os fundamentos para não ocorrer a ruptura de uma formação, embora saiba que a força da opinião pública faz a transformação nos alicerces dos costumes. Essa perspicácia do genebrino, em seu tempo, é revolucionária; ele, direta e indiretamente, denuncia em sua gênese a base capaz de solapar os arraigados costumes, borbulhar outros totalmente diferentes em suas origens e fazê-los romper com sua seiva primeira para lançá-los no artificialismo. É o sinal de uma agressividade brutal que arranca os valores na sua essencialidade para perdê-los no mundo desvinculado de princípios. É contra essa quebra de originalidade causada pela opinião pública da arte do teatro de comédia que Rousseau se debate.

Isso porque ele reconhece que a instalação de uma companhia desse gênero em qualquer cidade, gera uma reviravolta nos hábitos dos moradores porque ela pretende generalizar como seu princípio costumes para outros países, além da França, tal como o filósofo interroga: “Por que, sendo os desejos iguais dos dois lados, as suas demonstrações seriam diferentes?” (ROUSSEAU, 1993, p. 95).

Nota-se a intensidade desse questionamento que, por si só, causa inquietude no constituído; deseja-se esta ruptura? Aquele desejo citado é do feminino e do masculino, tratando-se de coerência tanto de um quanto do outro. E para satisfazê-lo, antes da instalação da companhia de teatro de comédia na cidade, era do mesmo modo? Não. Percebe-se, efetivamente, que esta vinda traz consigo novos valores, revolucionando os existentes.

Se a mulher do teatro é desprendida de certos pudores, entre esses, a sexualidade em função da busca também da satisfação de seus prazeres, semelhantes à licenciosidade do homem, essa mulher esboroa a tradição e pisoteia a sua gênese, contagiando os costumes da cidade e, dessa forma, vai demolindo a tradição arraigada, como confirma o autor: “mas toda mulher sem pudor é culpada, é depravada; porque pisa um sentimento natural ao seu sexo” (ROUSSEAU, 1993, p. 96). Se a licenciosidade, independente dos órgãos genitais, é

desrespeitosa, pois choca qualquer relação, imagine o constrangimento que ela pôde gerar em uma cidade pequena como Genebra do século XVIII.

O filósofo se opõe a transmissão dessa nova formação parisiense. Se se procura entendê-lo sem o apelo do moralismo, pode-se compreendê-lo como um alerta à banalização da eroticidade. Para ele, o ímpeto dessa força erótica não está nem na exposição, nem na permissividade de fruí-la como se fosse um objeto; ela existe no perscrutar imaginário, na fantasia, no desabrochar da singeleza feminina; na diferença demarcada não pela subserviência feminina, nem pelos órgãos genitais, mas na candidez e no rubor que invadem o desejo e seduz a imaginação para a possibilidade do êxtase.

Nesse sentido, a quebra do pudor gera diástase da eroticidade e possibilita para tudo que é permitido na intimidade ou fora dela; logo, a possibilidade de algo avassalador do ser humano pode levá-lo a se tornar inferior aos instintos dos animais; pois não se percebe neles agressividade em suas copulações. Sabe-se tal diferença, como afirma o filósofo: “Os animais têm um coração e algumas paixões; mas a imagem fictícia do honesto e do belo só entrou no coração do homem” (ROUSSEAU, 1993, p. 97). Será que companhia teatral com sua força de opinião pública é capaz de entorpecer a consciência da pessoa impossibilitando-a do reconhecimento de sua identidade com seus costumes? Essa é uma das preocupações fundamentais de Rousseau porque ele percebe a força avassaladora do teatro de comédia no sentido de apagar o sentimento vinculado à tradição.

Em sua *Carta a D'Alembert*, publicada em 1758, cita outro exemplo em que também já se preocupava em preservar os costumes e mostrava a possibilidade da corrosão dos valores pelo contágio com o luxo se ocorresse a entrada de uma companhia de teatro em Neuchatel, pequena cidade da montanha em que seus habitantes viviam felizes dentro de seu cotidiano. Cada um desenvolvia sua habilidade, pois não havendo trabalho excessivo, nem taxas de impostos para gerar preocupações e desconfortos; tinha-se o tempo a seu favor para desenvolver suas imaginações e alcançar as formas criativas das relações humanas e fabricação de objetos necessários para uma vida digna.

Esses homens, filhos de sua cidade, presos ao seu habitat natural, cultivavam um relacionamento respeitoso, tanto consigo como com outro. A sua ociosidade - não se perdia em desconforto, nem desenvolvia uma relação de veleidade - era dedicada ao plasmamento de talentos pessoais com a finalidade de gestar materiais a servi-lhes para desenvolver melhor seus trabalhos; além disso, eram capazes de criação de instrumentos musicais e exercê-los no deleite para a satisfação de seus espíritos. Isso fazia parte da convivência diária desse povo.

Cumpre dizer que a vida modesta e com certo ócio nessa pequena cidade provocava

o encontro de competição salutar entre as pessoas; esse intuito fervilhava na alma de cada um e impelia ao aprimoramento da sensibilidade de cada morador; gesta, assim, a técnica da harmonia produtiva da forma e da *poiesis* tal como a arte da natureza que se estende a todos despida de interesses a não ser o de provocar com aguilhão do belo o espírito artístico das pessoas, como assinala o genebrino:

[...] eles têm livros úteis e são razoavelmente cultos; raciocinam de forma sensata sobre todas as coisas e sobre muitas delas com inteligência. Fazem sifões, imãs, lunetas, bombas, barômetro, câmaras escuras, suas tapeçarias são multidões de instrumentos de toda espécie; V.Sas. tomaria a sala de um camponês por uma oficina mecânica e por um gabinete de física experimental. Todos sabem desenhar, pintar e calcular um pouco; a maioria toca flauta, muitos sabem um pouco de música e cantam afinados. Essas artes não lhes são ensinadas por professores, mas são transmitidas, digamos assim, por tradição (ROUSSEAU, 1993, p. 77).

Diante dessa realidade ditosa, Rousseau, inebriado com encantamento dessa pequena cidade, hipotetisa o esgarçamento dessa sociedade com a instalação de teatro de comédia. Essa vida bucólica e harmonizada com o trabalho criativo gesta a vitalidade da existência nesse local que poderá ser amputada e dissolvida com surgimento de novos valores; valores estes, estranhos à comunidade que poderão influenciar os moradores os quais deixariam de concretizar os seus costumes para atender uma novidade desvinculada de suas vidas; o que provocaria a negligência nos trabalhos porque se desviariam de seus compromissos para participar desses espetáculos.

Com isso, gerariam despesas com a compra de ingressos para assistir às peças anteriormente nunca representadas. Tais espetáculos provocariam uma necessidade nos moradores em relação ao modo de vestir, sobretudo nas mulheres causando entre elas uma disputa em busca do luxo para satisfazerem seus desejos e, assim, desmantelando o corpo social das antigas tradições. Dessa forma, assevera o filósofo:

A mulher do senhor de Castelão não vai querer aparecer no teatro vestida como a do mestre-escola; a mulher do mestre-escola vai esforçar-se para se vestir como a mulher do castelão. Logo nascerá daí uma competição de roupas que vai arruinar os maridos, vai tomar conta deles também, e que sempre encontrará mil novos meios de escapar às leis suntuárias. Introdução do luxo. (ROUSSEAU, 1993, p. 78).

Amparado por essa compreensão observa-se que essa é a preocupação do genebrino de perceber a possibilidade de uma transformação do sentimento dessa cidade onde a arte era criada pelo vínculo da vitalidade de uma tradição que refletia o espírito de uma cidade. Nela,

a argamassa da seiva da natureza transpassa a sensibilidade de cada morador a congregar um prazer a destilar *a arte pela arte*. Demolir este princípio pela transfusão de valores cujo interesse é despertar o luxo é perder o sentido da pureza das relações e embrenhar-se no artificialismo que celebra o lúgubre da arte de viver.

Se isso ocorresse, os comediantes coetâneos estariam inserindo na pureza das relações, primeira, a licenciosidade e, posteriormente, a competitividade do luxo com finalidade de criar e desenvolver em um povo a opinião artística da comédia fora de Paris. Vê-se, então, a consciência do genebrino em relação ao teatro desse período em questionamento: *educa-se ou se é educado?*

Indaga-se então, se seria cordial a opinião pública dos comediantes ser capaz de ultrapassar as barreiras das tradições e realizar a ruptura com o costume local? Por mais que se queira refreá-la com lei, com a força e com a opinião pública da cidade, tornar-se-ia impossível, pois a força sedutora da arte teatral iria aos poucos influenciando as pessoas para assistirem as peças, até por ser algo diferente e fornecer um certo tipo de lazer sobretudo para as mulheres e os adolescentes. Para evitar que isso ocorresse e criasse um costume devastador, dever-se-ia impedi-lo com a finalidade de negar a sua instalação para garantir o princípio da tradição da cidade:

Ora, em consequência de sua própria inutilidade, o teatro, que nada pode para corrigir os costumes pode muito para corrompê-lo. Favorecendo todas as nossas inclinações, ele dá uma ascendência nova as que nos dominam; as contínuas emoções que nele sentimos nos tiram a energia, nos enfraquecem, nos tornam mais incapazes de resistir às paixões; e o estéril interesse que ganhamos pela virtude só serve para contentar o nosso amor-próprio, sem nos obrigar a praticá-la. Aqueles dos meus compatriotas que não reprovam os espetáculos em si mesmos estão, portanto, errados (ROUSSEAU, 1993, p. 73).

Diante dessa opinião, deduz-se a capacidade do teatro de comédia da modernidade interferindo na educação existente seja para o bem ou para o mal; essa é a visão do valor teatral como agente de transformação pedagógica. Visualiza-se, também, no decorrer da *Carta* outra compreensão que pode ser analisada do ponto de vista político, a saber:

Entusiasta de sua liberdade a ponto de acreditar que os gregos eram os únicos homens livres por natureza, esse povo lembrava-se com forte sentimento de prazer de suas antigas desgraças e dos crimes de seus senhores. Esses grandes quadros o instruíam sem parar, e ele não podia impedir-se de ter um pouco de respeito pelos porta-vozes dessa instrução. [...] Como a tragédia, em seus primórdios, só tinha homens como atores, não se via no palco essa mistura escandalosa de homens e de mulheres que faz

dos nossos teatros outras tantas escolas de maus costumes. (ROUSSEAU, 1993, p. 90-91).

Percebe-se o paradoxo em relação à deformação e formação em ambas citações anteriores. Seria prudente, antes de concordar ou negar definitivamente com esses pressupostos, saber do próprio filósofo: qual a arte teatral que não educa? Em qual circunstância, o teatro não realiza esse ato? É preciso, todavia, ter referenciais para compreender a arte teatral no sentido educacional: em um, não sendo o espelhamento e somente a diferença de costumes que pretende realizar o implante de hábitos; em outro, ela é o espelhamento da vitalidade e até mesmo da diferença de um povo, pois possui o potencial pedagógico.

Rousseau parte do princípio que aquela Arte de teatro vindo de fora deseduca porque ela não está inserida no cotidiano da cidade, mesmo que utilizasse a lei, a força e a opinião pública local para contrapô-la não seria bem sucedido, ela possui a força da sedução para persuadir uma opinião pública capaz de interferir em outra e modelá-la conforme seu interesse. Esta Arte teatral que dá continuidade aos costumes do povo da cidade não ocorre com o desenlace dos cidadãos visto que cada um participa do fulgor da representação. Percebe-se, então, fazendo uma suspensão para entender que a arte *em si* possui a capacidade de educar, o que está implícito na obra de Rousseau é uma política sobre a realização dessa arte até mesmo dentro de um determinado contexto.

Partindo dessa premissa, cabe entender, então, o seu posicionamento. A *Carta a D'Alembert* explicita a força da mudança da opinião de uma cidade quando usa a arte teatral para transmitir valores a outros povos e mostra a instrumentalização da arte para satisfazer um interesse econômico e político; para alcançar esse objetivo, esses iluministas utilizam o teatro trágico e o cômico da modernidade com a finalidade de provocar o prazer em seus espectadores. Dessa forma, agrada-os tal como uma mercadoria que gera lucro.

Sob essa perspectiva, o teatro é transformado em comércio tanto em relação ao espetáculo quanto ao desfile luxuoso de roupas e de perfumes a envernizar com a polidez o relacionamento social; com isso, a representação dos indivíduos, espectador, torna-se tal como o espetáculo. Nesse sentido, a arte enquanto arte não o é, assume o caráter mais ideológico do que artístico; com a intenção de instrumentalizá-la assegura o interesse da opinião pública estranha cuja finalidade é de cristalizar novos valores também estranhos, à realidade em que se vive; mesmo que, para isso, seja necessário esgarçar o tecido social até à ruptura dos valores tradicionais para realizar o transplante de costume. Daí, ocorre o

afrontamento dos princípios defendidos por Rousseau em defesa das tradições de sua Genebra em relação à vida parisiense.

Em função do ponto de vista supramencionado, cumpre questionar qual seria o antídoto desse remédio para efetivar a transformação interna na própria arte teatral? Observa-se, até esse momento, que o remédio foi utilizado mais para envenenar o costume de Genebra do que vitalizá-la. Isso ocorre com maior intensidade porque tanto os autores quanto os atores não pertencem à cidade e privilegiam a transmissão de espetáculo vinculado a certa circunstância que não reflete o cotidiano da cidade. O que contribuirá para a deformação da cidade.

Para existir uma mudança e efetivar *A arte teatral como pressuposto do Ethos, segundo os fundamentos rousseauianos*, é necessária a criação de peças que estejam inseridas no contexto dos genebrinos, pois elas vivem de seu trabalho e são vinculadas aos valores campestres e mantêm certa tradição sobre o lazer, conforme sublinha o filósofo:

As confrarias existiam quando eu era criança, com o nome de *sociedades*; mas a sua forma era menos boa e menos regular. O exercício das armas que nos reúne todas as primaveras, os diversos prêmios que acontecem numa parte do ano, as festas militares que esses prêmios ocasionam, o gosto pela caça, comum a todos os genebrinos, que frequentemente reúne os homens, proporcionando-lhes a oportunidade de formar sociedades de mesa, excursões pelo campo e, enfim, laços de amizade (ROUSSEAU, 1993, p. 107).

Tendo os fundamentos dos costumes dos genebrinos, ficam ressonantes os ideais para construir *A arte como pressuposto da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*, a partir da arte teatral. Com isso, percebe-se que Rousseau não está contra esta arte, mas, sim, como ela está sendo usada para criar um modelo de sociedade semelhante aos costumes que ele julgava estarem sujeitos à degeneração e disso resultaria mais uma deformidade que uma formação, segundo os seus pressupostos.

Para que isso não ocorresse, o filósofo procurou-se familiarizar com os valores citados e procurar elaborar a partir deles com autor de Genebra. Na ocasião, o autor pontua que “Vejo só um remédio para tantos inconvenientes: que, para tornar os dramas de nosso teatro ajustados às nossas necessidades, nós mesmos os escrevemos e tenhamos autores antes de termos atores. Pois não é bom que nos mostrem toda espécie de imitações, mas apenas as das coisas honestas e que convêm a homens livres” (ROUSSEAU, 1993, p. 124). Portanto, não se trata de negá-la, nem tampouco destituí-la da cena pedagógica, mas contextualizar a arte em sua multiplicidade como agente impulsionador do processo formativo do *ethos*.

## 2.2 A SINGELEZA DA TRADIÇÃO CONCRETIZA A *POÍESIS DO ETHOS*

É a festa popular de Genebra que faz Rousseau encontrar consigo mesmo e o provoca voltar seu olhar para si, ligando-o aos sinais flamejantes do seu interior com sua reminiscência das alegrias festivas que o mantém vinculado à sua cidade, fonte de inspiração de formação do homem conforme o princípio de civilidade. Identifica-se, também, na festa a verdadeira arte como pressuposto de formação para o *ethos*, segundo a sua concepção. Como ele nos brinda numa longa e última nota de sua *Carta*:

Lembro-me de que impressionou na infância um espetáculo muito simples, cuja impressão, porém, me ficou, apesar do tempo e da diversidade dos objetos. O regimento de Saint-Gervais havia feito o exercício e, como de hábito, haviam ceado por companhias; a maior parte daqueles que as compunham reuniram-se depois da ceia na praça de Saint-Gervais e se puseram a dançar todos juntos, oficiais e soldados, ao redor da fonte, sobre a bacia da qual haviam subido os tambores, os pífaros e os que carregavam as tochas. Poderia parecer que uma dança de pessoas que uma longa refeição alegrara não oferece nada de muito interessante para se ver; no entanto, o acordo de quinhentos ou seiscentos homens de uniforme, segurando-se pelas mãos e formando uma longa fita que serpenteava em cadêncio e sem confusão, com mil idas e voltas, mil espécies de evoluções figuradas, a escolha das árias que os animavam, o ruído dos tambores, o brilho das tochas, certo aparato militar em meio ao prazer, tudo isso criava uma sensação muito forte que não se podia suportar tranquilamente. Era tarde, as mulheres estavam dormindo, todas acordaram. Logo as janelas ficaram cheias de espectadoras que davam um novo ânimo aos atores; elas não agüentaram ficar muito tempo nas janelas e desceram; as esposas vinham ver os maridos, as criadas traziam vinho, as próprias crianças, acordadas pelo barulho, acorreram semi-vestidas entre os pais e as mães. A dança foi suspensa; tudo foi beijos, risos, saudações, carícias. Disso tudo resultou um enterneecimento geral que eu não seria capaz de retratar, mas que, na alegria universal, sentimos muito naturalmente em meio a tudo que nos é caro. Meu pai, ao me abraçar, foi tomado de um tremor que ainda creio sentir e compartilhar. Jean-Jacques, dizia-me ele, ama teu país. Vê esses bons genebrinos; são todos amigos, todos irmãos; a alegria e a concórdia reina entre eles. Tu és genebrino: um dia verás outros povos; mas, mesmo que venhas a viajar tanto quanto teu pai, nunca encontrarás povo igual a este (ROUESSEAU, 1993, p. 146).

Aqui, esboço-se a pergunta que o filósofo faz em sua *Carta*: “Será que os educaremos, ou eles nos educarão?” quando trata da arte teatral. Não há mais essa dúvida quando traz como verdadeiro momento de manifestação da vida na arte com a festa. Deve-se, agora, ratificar e compreendê-la como uma nova concepção de espetáculo haurido das entradas do costume de um povo, negando definitivamente o aculturamento de outros cujo objetivo é ensombrar os valores que brotam da vida dos genebrinos a causar mais danos do

que engrandecimento a sua cultura, conforme enuncia o filósofo.

A partir dessas idéias, seria fácil estabelecer, a baixo custo e sem perigo, mais espetáculos do que o necessário para tornar a estadia em nossa cidade agradável e risonha, mesmo para os estrangeiros que, não encontrando nada de semelhante em outro lugar, viriam visitar-nos ao menos para verem uma coisa única. Ainda que, sinceramente, com base em muitas fortes razões, considero essa afluência muito mais como um inconveniente do que como uma vantagem; é, quanto a mim, estou convencido de que nunca um estrangeiro entrou em Genebra sem que fizesse mais mal do que bem (ROUSSEAU, 1993, p. 133).

Percebe-se uma reviravolta na análise do filósofo; ele mostra a capacidade de ser iluminado pela sua origem, negando substancialmente a transculturação por meio do teatro francês. Tanto que até mesmo sua arquitetura é deformativa. Segundo o autor, o lugar é fechado, dificultando o relacionamento entre as pessoas e motiva ao individualismo em seus espaços quando cada um ocupa seu camarote, perde-se o contato com o outro, semelhante a estar em uma colmeia preso em si mesmo e voltado para interpretação narcisista do espetáculo, como sublinha Rousseau em sua *Carta*:

Mas não adotemos esses espetáculos que encerram tristemente um pequeno número de pessoas num antro escuro; que as mantém temerosas e imóveis no silêncio da inação; que só oferecem aos olhos biombos, pontas de ferro, soldados, aflitivas imagens da servidão e da desigualdade (ROUSSEAU, 1993, p. 128).

Ademais, ele está mais a serviço do luxo, do comércio e da transmissão de um costume francês pernicioso de valores, como Rousseau comenta em a *Júlia ou a Nova Heloísa*:

De resto, homens e mulheres, todos, instruídos pela experiência da sociedade e sobretudo de suas consciências, reúnem-se para pensar o pior possível de sua espécie, sempre filosofando tristemente, sempre degradando por vaidade a natureza humana, sempre procurando em algum vício a causa de tudo o que se faz de bem, sempre denegrindo, segundo seu próprio coração, o coração do homem (ROUSSEAU, 1994, p. 225).

É por isso que o genebrino quer impedir as representações teatrais, pois, elas trazem consigo esse espelhamento de sociedade. A festa, por sua vez, em sua gênese, faz a ruptura com o individualismo, para que ela exista é necessário a intra-relação com o outro. Por conseguinte, a festa em si tem um comprometimento tanto com subjetividade, quanto a

intersubjetividade.

Esse processo de transição de um para o outro e deste para aquele provoca um olhar da pessoa para si em busca de seu encontro consigo para melhor conhecê-lo e estender este mesmo olhar ao encontro do outro, e compreender a interindependência para criar a vitalidade da existência de ambos, ou seja, a festa depende substancialmente da reciprocidade do encontro. É impossível a sua existência no isolamento entre as pessoas. Obtém-se com ela, naturalmente, o agregar entre os indivíduos sem, porém, escamotear as diferenças dos participantes, no entanto, cada um é ao mesmo tempo o espectador e o ator do espetáculo, sem recorrer a necessidade da representação, criando, portanto, a concretude da unidade formada pelas diferenças individuais que dão vitalidade às festividades.

Convém ressaltar a inclinação do filósofo em defesa da festa como força expressiva de formação em relação ao teatro. Antes de concordar ou discordar do autor é interessante ler o comentário de Hegel sobre a arte para procurar entender melhor o genebrino. Não há dúvida que este deve ter influenciado aquele, sobretudo em relação a quebra da representatividade, no entanto, há o afastamento de Hegel em relação ao Rousseau quando ele defende a arte como manifestação do espírito e não da natureza, porém, o interessante é perceber que mesmo que haja diferenças entre eles, existe, também, um ponto de interseção entre os descaminhos da formação pela arte. E é isto que se deseja notar no discurso de Hegel:

Uma vez mais insistimos no ponto seguinte: qualquer que seja o conteúdo que exprima, sempre a arte exerce sobre a alma e os sentimentos a ação que acabamos de descrever. Desperta os sentimentos adormecidos, é capaz de ativar todas as paixões, inclinações e tendências. Tem o poder de nos experimentar em todas as infelicidades e misérias, de nos tornar presentes o mal e o crime. Graças a ela, podemos ser testemunhas pávidas de todos os horrores, experimentar todos os medos, todos os pânicos, podemos ser revolvidos pelas emoções mais violentas. Pode a arte erguer-nos à altura de tudo o que é nobre, sublime e verdadeiro, arrebatá-nos até a inspiração e o entusiasmo, como pode mergulhar-nos na mais sensualidade, nas paixões mais vis, abafar-nos numa atmosfera de volúpia, e abandonar-nos desamparados, esmagados pelo fogo de uma imaginação desenfreada. Tão rico é o humano de bem como de mal, de coisas sublimes como de coisas vis, e por isso a arte nos pode impelir ao entusiasmo pelo belo e sublime como envilecer-nos e efeminar-nos pela exaltação do que temos de sensível e sensual. Neste aspecto nenhuma diferença existe, pois, entre os conteúdos da arte, tanto nos pode ela enobrecer como envilecer no egoísmo, prender-nos ao mundo sensível como elevar-nos até as esferas sublimes da espiritualidade. Deste modo, a arte aparece como um poder puramente formal, independente da natureza do conteúdo (HEGEL, 2009, p. 34).

Esta citação, embora um pouco longa e exaustiva, é esclarecedora e provocadora

para intensificar o entendimento sobre o modo de sentimento das paixões e da razão humana quando lança luz sobre a formação pela arte, principalmente, pelos caminhos sinuosos tomados nesse contexto rousseauiano para chegar até a festa e tomá-la como obra de arte que expressa em um momento a vida em sua totalidade.

Nesse palco repleto de representações, Hegel ilustra fortemente os caminhos e descaminhos apontados por Rousseau sobre a arte da encenação. E provoca ao leitor, a *Carta do genebrino*, o desejo de entender melhor *A arte como o pressuposto da formação do ethos*, e para atingir essa educação deve antes conhecer como se forma o sentimento e a razão do homem na vida, desvincilhados da passividade e do interesse de dominação do outro. A possibilidade de alcançar essa possibilidade nos fundamentos rousseauiano gera a vontade de conhecer esses pressupostos, e eles impelem a seguir os passos de Rousseau para perceber como ele alcança essa totalidade da formação por meio da festa, e fazer a relação dela com a arte e o *ethos*, uma vez que o teatro não foi capaz. Antes de percorrer esse itinerário é relevante conhecer a concepção teórica de um crítico contumaz de Rousseau para adentrar com maior segurança sobre os princípios do genebrino, no entanto, atente-se, primeiramente, o que Benjamim Constant comenta sobre a formação da política e do conhecimento:

Os direitos dos cidadãos são a liberdade individual, a liberdade religiosa, a liberdade de opinião, o usufruto da propriedade, a garantia contra toda arbitrariedade [...] Em nossas sociedades atuais, o nascimento no país e a maturidade da idade não são suficientes para conferir a todos os homens as qualidades próprias ao exercício da cidadania. Aqueles que a pobreza retém numa eterna dependência e que condena a trabalhos cotidianos não são pessoas esclarecidas, conhecem os negócios públicos tanto quanto uma criança. *Não sabem pensar*. E têm tanto interesse na prosperidade nacional quantos os estrangeiros, pois não conhecem os elementos fundamentais da economia nacional e só indiretamente participam de suas vantagens. Não quero ser injusto com as classes laboriosas. Não são menos patriotas dos que as outras. São capazes de atos de heroísmo e de devotamento tanto mais quando se sabe que não são recompensadas, nem pela fortuna, nem pela glória. Mas, o patriotismo, que dá coragem para morrer pelo seu país, é uma coisa, e coisa bem diferente é ser capaz de conhecer os seus próprios interesses. Assim, a condição para ser um cidadão politicamente reconhecido é o lazer, indispensável para a aquisição das Luzes e a retidão do julgamento. Somente a propriedade assegura o lazer e, portanto, somente a propriedade torna os homens capazes de direitos políticos (CONSTANT, 1848, apud CHAUÍ, 1986, p. 41, grifo do autor).

A citação acima se coloca em oposição radical ao pensamento tanto em relação ao modelo de conhecimento, quanto ao lazer. Para esta concepção, o conhecimento é o privilégio de alguns, que o transmitem para o povo e o fortalece quando se tem um lazer passivo e individualizado. Rousseau, ao contrário dos iluministas que assemelham a citação acima,

aproximando de uma visão romântica com possibilidade de efetivá-la quando busca no lazer da festa a força de expressão de um povo e ele acredita que esse seja o protagonista de seu saber e de sua história, isto é o que ele deseja para sua Genebra.

Com a finalidade de engendrar este espírito coletivo, sabe-se que é necessário quebrar as estruturas de certos paradigmas de conhecimentos, tais como as formas de procedimentos que desejam adestrarem outros. O filósofo inserido em seu bojo histórico percebe que não deve deixar aos seus conterrâneos genebrinos serem modelados por um saber artístico desvinculado de suas raízes. Encontra-se na festa este novo fundamento desta formação, pois, ela impulsiona a um mergulho em si não só para quebrar a visão de tal arquitetura que isola as pessoas, mas a ir além, cultivar uma consciência coletiva. A esse respeito é elucidativo os dizeres de Starobinski, em sua obra *A Invenção da Liberdade*.

A festa sonhada por Rousseau é portanto a assembleia de um povo que encontra na consciência de sua presença o alimento de seu fervor: os olhares encontram-se na exaltação de uma liberdade partilhada. Como cada um se sente igual a todos, a reciprocidade das consciências torna-se a substância da festa. Celebra-se o advento de uma transparência: os corações não têm mais segredos, a comunicação não encontra mais obstáculos. Visto que todos são simultaneamente espectadores e atores, acabou a distância que se interpunha, no teatro, entre o espetáculo e a assistência. O espetáculo está em toda parte e em parte alguma. Idêntica em todos os olhares, a imagem da festa é indivisível e é a imagem de um encontro humano, indefinidamente multiplicado (STAROBINSKI, 1994, p. 118).

Neste mirante, granjeando a arte da festa como pressuposto do *ethos* faz brotar uma nova sensibilidade que possibilita o rompimento com certas experiências e formas de vida e capacita a pessoa nessa inter-relação consigo mesma, e com o outro, a criar novos modelos de saberes e de arte de lazer ou, até mesmo, desenvolva um olhar a partir de uma internalização e exteriorização para perceber em outros costumes de uma arte que tenha o espírito totalizante para que assim forme o cidadão comprometido com sua pátria, como deseja Rousseau. E a partir desses olhares possa fazer uma analogia com o costume de sua cidade e criar as condições necessárias para realizar uma arte comprometida com a totalidade da vida, como ilustrou bem Starobinski.

Ao tratar da festa como arte formativa, Rousseau tinha claro o seu valor para a educação, por isso, ele não deseja qualquer arte de festa, entretanto, aquela realizada semelhante aos espartanos, como ele mesmo realça em sua *Carta*:

Eu ofereci as festas da Lacedemônia como modelo das que gostaria de ver

em nossa cidade. Não é só por seu objetivo, mas também por sua simplicidade que as acho recomendáveis: sem pompa, sem luxo, sem aparato, tudo ali respirava, com encanto secreto de patriotismo que tornava interessantes, certo espírito marcial que convém a certos homens livres: sem negócios e sem prazeres, pelo menos os que assim são chamados entre nós, eles passavam o dia, nessa doce uniformidade, sem achá-lo longo demais, e a vida, sem achar curta demais. [...] Se pedirem algum exemplo desses divertimentos públicos, eis aqui um deles, contado por Plutarco. Havia, diz ele, sempre três danças em igual número de grupos, de acordo com a diferença de idade; e essas danças se davam ao canto de cada grupo. A dos velhos começava primeiro cantando a seguinte copla: *Nós fomos antigamente Jovens, valentes e ousados.* Seguia-se a dos homens que cantavam por sua vez, batendo as armas cadenciadamente: *Nós o somos agora, À prova, para o que der e vier.* Em seguida vinham as crianças, que lhes respondiam, cantando com toda força: *E nós logo o seremos, E a todos vos superaremos* (ROUSSEAU, 1993, p. 135-136).

Vê-se com o filósofo a manifestação de três gerações, todas elas comprometidas com uma valentia em defesa de sua pátria. Esse é modelo que Rousseau deseja também para sua cidade. Ele se contrapõe ao teatro buscando fortalecer, primeiramente, a arte da festa ligada à realização de atividade física e ao exercício de armas, acentuando um pouco mais a competição entre os barcos, uma vez que Genebra goza de encantadores lagos. Semelhante aos espartanos, que conseguem preservar de seu corpo mediante exercício para prepará-los, tanto para solidariedade entre os cidadãos, quanto para adquirir resistência física e espiritual e lutar pela sua liberdade e autonomia da *pólis*, o genebrino, também, realizaria, em céu aberto, estes exercícios por meio de disputas de prêmios simbólicos, o que impulsionaria as competições a serem vibrantes, motivando os atores e espectadores a uma robustez física e fortalecendo a amizade entre eles.

Esta festa teria o objetivo do engrandecimento pessoal e coletivo. Não esquecendo que, este jogo tem a finalidade de formar, também, o caráter, pois, não pode haver veleidade na disputa nem na apuração dos resultados, tal como, deve ocorrer nos exercícios de tiro e de caças. No entanto, é na arte da festa de casamento que Rousseau vai chulear com maior quantidade de tinta para cimentar com as palavras novas imagens de formação no coração e no espírito do homem, sobretudo, ele se aproxima ainda mais dos espartanos quando diz em sua *Carta*:

Gostaria que se reservasse no salão um canto cômodo de honroso, destinado às pessoas de idade de ambos sexos que, tendo já dado cidadãos à pátria, veriam ainda seus netos preparando-se para se tornarem cidadãos. Gostaria que ninguém entrasse ou saísse sem saudar esse reservado, e que todos os pares de jovens viessem, antes de começar a dança depois de tê-la terminado, fazer ali uma profunda reverência, para se acostumarem desde

cedo a respeitar a velhice (ROUSSEAU, 1993, p. 131).

Aprende-se que Rousseau revela uma sensibilidade de quem passou pelas dores do mundo e não guardou nenhum ressentimento em sua alma para fazer delas a arte de perscrutar o Belo do homem e materializá-lo por meio da escrita e compartilhá-lo com seus leitores e a provocar neles a criação de um novo conteúdo que possa gestar outro sentido à vida, além disso, gerar nesse novo espírito o iconoclasta da obsolência de imagens e formar símbolos enraizados a vida, e seja capaz perscrutar a estética da existência em cada ser humano.

Vê-se essa intenção quando Rousseau vai ao encontro da tradição do casamento, mediado por mudanças internas, e faz referência com o momento de agregamento entre todos na festa, conforme a citação acima. O filósofo provoca uma verdadeira revolução nos costumes da época. Ele, além de pensar na totalidade lança luz, tanto a mulher, quanto a criança, pois, elas não são vistas como coadjuvantes da história. Assumem com Rousseau o papel de protagonistas na realização de uma novo crepuscular. Fundamentando esses pilares quebra-se o distanciamento entre os sexos que são tratados respeitosamente, tanto pela mulher, quanto pelo homem. E a criança é vista como alicerce da participação da gênese de formação desse novo costume. Se os jovens participam da dança, seus avós, seus pais, seus tios e, também, seus amigos, estão ali, os amigos para festejar o casamento de alguém e quem sabe marcar a data de outro.

Por seu turno, essa arte festiva está entrelaçada por pessoas simples que cultivam, nelas mesmas, e no outro, o respeito atencioso, pois, cada um possui o comprometimento com regozijo de si e do outro, quebrar esse encadeamento seria perder o júbilo da festa. Talvez por cautela, ou pelo espírito de totalidade que ela alcança na participação dos pais, tios, irmãos e amigos, além das crianças que impulsionam novos olhares não de coerção, mas do cuidado, do zelo com que cada um cuida de si para brotar de seu cultivo, o olhar fulgurante de um amor sincero e tornar-se escudo do envilecer, caso ocorra.

Concernente ao filósofo, pensa-se que ele torna-se um iconoclasta das imagens da tradição, pois, ele oferece um novo referencial de *ethos* que, até então, a história não havia sublinhado com tanta tinta: a imagem da mulher como espelhamento de um costume; não se podendo esquecer do momento histórico dessa emblemática que é o século XVIII. Se até hoje, ainda, a mulher não alcançou tal símbolo sem preconceito, pode-se imaginar o espanto da sociedade da época ao ler a *Carta a D'Alembert* e se deparar com a leitura abaixo:

Gostaria que todos os anos, no último baile, a moça que, durante os

precedentes, tivesse se comportado mais honestamente, mais modestamente, e tivesse agradado mais a todos, segundo o parecer do reservado, fosse homenageada com uma coroa entregue (*seigneur-commis*) e com o título de rainha do baile, que conservaria durante todo o ano. Gostaria que, no encerramento da mesma reunião a levassem em cortejo, que o pai e a mãe fossem felicitados e que agradecessem a eles por terem uma filha tão bem-nascida e por a educarem tão bem (ROUSSEAU, 1993, p. 131).

Muitos poderiam perguntar: Por que deve ser uma mulher? Não seria melhor que fosse um homem? Qual a importância de felicitar o pai e a mãe? O pai não seria suficiente? Várias interrogações poderiam surgir para questionar um princípio de *ethos* tendo o feminino como referencial e não o masculino, uma vez que, na nossa tradição cultural sempre prevaleceu o masculino, até mesmo, na nossa concepção do antigo e do novo evangelho predomina o símbolo masculino, logo, a estética da alma feminina reflete o Belo a reluzir nos corações e nos espíritos dos homens, das mulheres e do andrógeno.

Não sejam efeminados nem mercenários os vossos prazeres, nada do que sabe a obrigação e interesse os envenene, sejam eles livres e generosos com vós, e ilumine o sol vossos inocentes espetáculos; vós mesmos formareis um espetáculo, o mais digno que ele possa iluminar. [...] Plantai no meio de uma praça uma estaca coroada de flores, reuni o povo e tereis uma festa. Ou melhor ainda: oferecei os próprios espectadores como espetáculo; tornai-os eles mesmos atores; fazei com que cada um se veja e se ame nos outros, para com isso todos fiquem mais unidos (ROUSSEAU, 1993, p. 128).

No que tange a granjear esse fundamento, entende-se a reviravolta da *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*, podendo realizar, tanto a busca da luz de sua gênese, quanto ela também possa refletir um novo crepúsculo e todos façam a ruptura com a passividade e sejam autodeterminantes de um cultivar, uma arte que lance suas formas para que o homem mesmo, em sua simplicidade, seja protagonista da sua vida e possa granjear o laço da *philia*, para brindar o regozijo do Belo em seu espírito e em sua ação na cidade. Desse modo, percebe-se a beleza da singeleza da alma quando Rousseau saúda com essas palavras o raiar de uma nova história de formação.

Destarte, a luz incandescente, ao crepituar no coração, e na alma do homem tenha a potência de dissolver os muros e ligar as pontes, os olhares, os corpos tal como em uma festa em seu espírito podem sentir o gozo da existência. O homem, seguindo as pegadas de Rousseau, foi capaz de descobrir dois cosmos: o dele, com alegria e dor, e o do universo, quando saiu de si e estendeu suas mãos ao outro e contemplaram um jardim e olharam para céu e viram o brilho das estrelas. Ambos sentiram a necessidade conhecer a si e cuidar de si mediante a arte do fazer enleada com o *ethos* da autonomia para brotar dessa concretude

olhares irradiantes de potencialidade de vida. Outrossim, isso possa ocorrer nas festas de pequenas e grandes cidades em que os cidadãos tenham orgulho delas e construam uma ciranda com múltiplas mãos entrelaçadas numa praça com múltiplos rostos formando-lhe uma moldura, tanto para si quanto para o jardim; cantem músicas enraizadas nos seus espíritos e a observem em cada homem o sorriso de recém-nascido a brotar a ressurreição que plasme o coração e a consciência com um verdadeiro amor a irradiar a força da singeleza na edificação sobre a *arte*. Essa manifestação pura da subjetividade e objetividade tal como a natureza seja Pressuposto da Formação do *ethos*. Todavia, para conhecer essa possibilidade, é necessário seguir outras pegadas do genebrino e analisar as experiências que levaram o homem realizar as transformações tanto em seu corpo quanto em seu espírito para que ele um dia possa reluzir o belo e a justiça de seu coração e de sua alma.

CAPÍTULO III:  
ANTROPLASTICIDADE ENTRE A FORMA E O *ETHOS*

### 3 ANTROPLASTICIDADE ENTRE A FORMA E O *ETHOS*

#### 3.1 A ARTE DE FORMAR A ARTE (NATUREZA E HOMEM)

Pensar o movimento da *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*, segundo Rousseau, é necessário mergulhar vários livros desse filósofo, mas, as obras iniciais para estudo são o segundo *Discurso e o Emílio*. No primeiro, já que no segundo será desenvolvido posteriormente, vê-se que a *arte* e o *ethos* estão imbricados sobre a arqueologia da *poiesis* da natureza. É nessa que o movimento constante do *ser e parecer* faz parte do vitalizar a sua própria existência e também do homem; ao procurar imitá-la em sua formação, ele continua seu processo da *poiesis* quando passa a ser capaz de penetrar em suas múltiplas formas para fermentar nele uma outra natureza; pois, a ele foi dado a capacidade de apreender os dons sobrenaturais e artificiais para garantir a conservação da vida e de sua espécie. Por meio do amor de si e a piedade, a sutileza do coração do homem natural penetra na pulsação da natureza e a liga por meio de um cordão umbilical imaginário para compreender a sua arte de se fazer e refazer constante; enquanto os artificiais atados à civilização e ao amor-próprio provocam incipientemente a defesa da propriedade e, destarte, o individualismo que provoca a degeneração. Consequentemente, esse processo impulsiona a reconstituição por meio do amor-próprio quando esse volta a negar a individualidade. Isso se estende à coletividade em sua *poiesis* na formação em que une tanto o homem pelo formar do homem quanto deste com a natureza. Pensamento desenvolvido na obra *Emílio* com a finalidade de perpetuar a vida com outra cultura.

Mas, se nesse processo houve um *arké*, ele está no movimento da natureza, e no homem quando a mimetiza, que só preserva a gestação da vida mesmo que falte a sensibilidade e a racionalidade desenvolvida suficientemente para entender a *poiesis* da natureza; das intempéries, inundações e temores a gestar o caos e dissolvendo a cristalinas verdades, surge potencialmente a vitalidade dos seres, como o excerto do genebrino em seu segundo *Discurso*:

Mostraria, no Egito, as artes nascendo e espalhando-se segundo o transbordamento do Nilo; acompanharia seu progresso entre os gregos, onde as viram germinar, crescer e elevar-se até os céus entre as areias e os rochedos da Ática, sem poder lançar raízes nas bordas férteis do Eurota; observaria que em geral os povos do norte são mais industriosos do que os do sul por menos poderem se privar disso, como se a natureza quisesse assim igualar as coisas, conferindo aos espíritos a fertilidade que recusa à terra (ROUSSEAU, 1983, p. 244).

Se a natureza se faz com suas mãos invisíveis, a *poiesis* em suas entradas, cujo núcleo é inebriado por labaredas de fogo crepitam; os pingos das chuvas descem de sua abóboda celeste a inflar a superfície terrestre com a flora, a fauna e o mineral; de igual forma, o transbordar dos veios fluviais, mares e oceanos, tal como o infinito do espaço, estende a luz e a escuridão. A primeira é o símbolo do Bem para perscrutar a criação e turbilhonar a sensibilidade de imaginação provocando a paixão que afeta o entendimento do deslumbrar da ordem do Belo que o homem deverá imitar. A segunda que, durante a noite, as estrelas a cintilar sobre a sua cabeça regozijam o corpo do homem com encanto a tocar-lhe os olhos cuja impressão alcança a sensibilidade e chega-lhe a alma.

Essa moldura, ora feita pelos raios do sol, ora pelo brilho das estrelas é, também, realizada pelas montanhas verdejantes e floridas, vales e campinas que se estendem no horizonte. Se, de um lado, a natureza oferece esse espetáculo ao homem, de outro, também, há os obstáculos que ele precisa superar para gozar dessa *poiesis*. Pois, a todas as criaturas, a natureza dera direitos igualitários, conforme afirma o filósofo no segundo *Discurso*: “A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção com que parece querer mostrar quanto é ciosa desse direito” (ROUSSEAU, 1983, p. 241).

Todavia, o homem, quando saiu das mãos da natureza, ela lhe deu uma capacidade de organização maior que a de outros animais. Talentos esses que, em sua gênese, não coloca o homem superior aos demais, nem tampouco, nota-se isso quando o genebrino trata da desigualdade natural em sua originalidade. Essa diferença só é percebida no instante do desenvolvimento da própria arte do corpo quando manifesta seus talentos nas festas com as danças quando todos desejam ser notados e não os são. Principalmente, na linguagem, ao acrescentar na comunicação gestual a palavra para confirmá-la e universalizar o signo germinando a desigualdade artificial visto que, para Rousseau, são ratificadas: a natural e a convencional no segundo *Discurso*:

Concebo, na espécie humana, dois tipos de desigualdade: uma que 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 e da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens (ROUSSEAU, 1983, p. 236).

Nada de princípios ardilosos há na arte de formação da natureza; a translucidez de sua práxis e de sua *poiesis* são assim mimetizadas pelo homem natural. Este seguindo as

pegadas daquela e, gradualmente, internalizando-a, mesmo que seja, ainda, individual e perecendo com ele, o seu itinerário é sempre o toque do seu afeto a despertar-lhe a necessidade de buscar uma ordem na caosidade dela. Tal arte conduz o homem natural para a vontade que o leva para a busca da verdade a qual a natureza realiza em seu fazer; diferentemente do que ocorre no segundo momento da desigualdade artificial. Isso porque o homem natural, por algum tempo, vem sendo formado tanto pela natureza quanto pelo próprio homem. Quando a arte de formação passa ser somente do homem pelo homem, existe uma *poiesis* impulsionada pela vontade de poder gerando a decrepitação desse. Todavia, como, nesse momento, trata-se de conhecer *poiesis* da natureza, e ela sendo mimetizada pelo homem, forma em três momentos: físico, metafísico e moral. Em seguida, o estudo do primeiro, enquanto os outros citados serão abordados seguidamente.

Nesse primeiro, o homem físico busca uma verossimilhança com a indústria da terra. Sabe-se que, no período iluminista, já se passou tanto pelo homem máquina de Descartes quanto pela revolução industrial. O contexto cultural dessa época não deixa de exercer certa influência em outro momento histórico. No entanto, é preciso observar o sentido em que as palavras são usadas, porquanto podem ser utilizadas para fazer algumas críticas a arte da produção. É, nesse sentido, que se procura entender a indústria da terra. Ela não possui as correias entrelaçadas em um motor frio a produzir com a finalidade comercial; isso era inutilizável nos primórdios do surgimento do homem, portanto, a indústria da terra era o processo do fazer natural sem nenhum utensílio para garantir a alimentação vigorosa de todos animais. Isso pode ser corroborado na nota (d) do segundo *Discurso*:

Sobre o assunto (Hist. Nat. Provas da Teoria da Terra, art. 7º) farei ainda as três observações seguintes: a primeira é que, caso haja uma variedade de vegetais que possa compensar o desperdício de matéria vegetal feito pelos animais, segundo o raciocínio do Sr. de Buffon, serão sobretudo os bosques, cujas copas e folhas acumulam e retêm uma quantidade maior de água e de vapores do que fazem as outras plantas; [...] Minha terceira observação, a mais importante, consiste em que os frutos das árvores fornecem ao animal uma alimentação mais abundante do que o podem fazer os outros vegetais; é essa uma experiência que eu mesmo fiz comparando os produtos de dois terrenos iguais em tamanho e em qualidade, um coberto de castanheiros e outro semeado de trigo (ROUSSEAU, 1983, p. 288).

Faz-se necessário lembrar que é dessa arte que o homem físico irá se alimentar. Despossuído de um instinto peculiar, goza da possibilidade de utilizar todos eles para se garantir diferenciando-se de todos animais e, ao mesmo tempo, conta com a capacidade de adaptação em qualquer região usando os seus talentos naturais para facilitar-lhe a

comodidade. Se é em relação ao sustento, o homem natural consegue garantir-lo, pois não está preso a uma só espécie de alimento, até mesmo porque é capaz de se nutrir com produtos diferentes de sua anatomia. Sendo frugívoros em sua formação anatômica, a natureza farta-o de frutas; no entanto, para conseguir se fortalecer, esse corpo não necessita somente desses alimentos, deve suportar as intempéries da natureza; ou seja, se é preciso comer carne, cujos dentes fogem do modelo dos carnívoros, ele se adapta.

Além disso, suporta as fatigas, os embargos que a natureza lhe coloca para superar. Esse em sua nudez enfrenta os espinhos e toda espécie de *mosquito* lhe perturbando e prejudicando a sua saúde. Faz dos dentes verdadeira faca de corte e os pés com a rigidez cutânea são capazes de suportar as agulhas espinhosas, pedras pontiagudas, chuva e lama que não o fragilizam. Desenvolve uma destreza que lhe permite cortar galha com as mãos, subir em árvores tão veloz como qualquer outro animal e arremessar objetos a longa distância, tanto para se defender quanto para derrubar frutos que estejam nas copas arbóreas. É desse modo que a natureza, apesar do seu encantamento estético, faz o homem experienciar a dor, o esfalfamento para se rejubilar com as suas conquistas.

Este plasmamento do corpo decorre dos procedimentos primeiros da natureza que o homem, posteriormente, deve mimetizá-la visto que criam certa robustez a qualificar o homem natural de potencialidade para conservar a sua vida e também de seus descendentes. Com o desenvolvimento físico do homem, obtém-se o exercitar do corpo para adquirir saúde, só que de uma maneira natural. Ele deve competir corrida com os animais, força com um leão, nadar semelhante aos peixes. Essas atividades, se de um lado, fadigam-no, de outro, fortalece seus órgãos e define seus músculos para dar-lhe mais agilidade e vitalidade ao utilizá-los em momentos necessários. Nesse espelhamento com a natureza, segue também a arte de formar os descendentes e simultaneamente assegura conservação sua e da espécie. Assim valida o filósofo em segundo *Discurso*:

Habituados, desde a infância, às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações, experimentados na fadiga e forçados a defender, nus e sem armas, a vida e a prole contra as outras bestas ferozes ou a elas escapar correndo os homens adquirem um temperamento robusto e quase inalterável; os filhos, trazendo para o mundo a excelente constituição de seus pais e fortificando-se pelas mesmas atividades que produziram, adquirem, desse modo, todo o vigor de que a espécie humana é capaz (ROUSSEAU, 1983, p. 238).

Para Rousseau, o homem, no seu processo de formação corporal, está estreitamente imbricado com a natureza. São as necessidades que a expõem e que ele deve superar com o

aprendizado que realiza por meio das experiências efetivadas nos momentos difíceis em que mesmo se depara e deve transcender. Nesse sentido, tanto *o temor* quanto *o desejo* fazem parte do *arké* da formação estética de seu corpo. Primeiramente, ele é modelado por meio das dolorosas experiências enfrentadas no dia-dia. Posteriormente, desenvolve-se os seus pensamentos e sua interferência na natureza.

Por disso, antes, deve-se compreender como essas molas impulsionadoras conduzem o homem para observar a natureza; e, aos poucos, descobrir os seus segredos com intuito de desvelar para si aquilo que ela pretende esconder. Constatase, então, que *o temor e o desejo* fazem parte da natureza na formação do homem segundo os pressupostos rousseauiano. É a partir dessa arqueologia que seu conhecimento irá gradualmente adquirindo a ordem e as formas naturais. Para tanto, é necessário que o seu corpo seja modelado com todas as resistências possíveis e, nesse itinerário, consegue a própria autonomia diante a sua horda. Já, nesse princípio, a concepção de arte formativa do genebrino diferencia da de Hobbes. Enquanto este fundamenta no seu princípio teórico em que o homem é destemido para garantir a sua conservação, conforme Rousseau evidencia em segundo *Discurso*: “Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e não procura senão atacar e combater” (ROUSSEAU, 1983, p. 239). Já Rousseau, concordando com Pufendorf, afirma ser o homem tímido e medroso em seu estado natural. Há essa diferença teórica, embora Hobbes não argumente sobre a arte de formação, esta é a questão emblemática da primeira parte do segundo *Discurso* ao se tratar do relacionamento do homem com a natureza.

Como se afirmou anteriormente, *o temor e o desejo* constituem fontes de inspiração para o homem natural ultrapassar as suas necessidades impostas pela natureza. Esse medo não é fruto de uma covardia, mas de uma cautela importante para perscrutar melhor as criações da natureza e, paulatinamente, exercitar suas experiências para saber se desvencilhar dos embaraços expostos por ela. Como se trata dos primórdios da arte de formar, o homem, em sua condição de nômade, depara com diversas realidades as quais teve que lutar para garantir a sua conservação. Foi, muitas vezes, vencedor, mas também derrotado. Com isso, a própria derrota o estimulou pelo temor a desenvolver certas habilidades a partir de suas observações, quanto aos movimentos da natureza e dos animais sobretudo, quando se tratava dos mais fortes e maiores do que ele e de suas experiências nessas lutas. Essa arte, sendo internalizada, capacita o seu corpo em outras ações visto que ele não desenvolveu, ainda, nenhum utensílio que possa lhe auxiliar; entretanto, com as experiências em busca de sua conservação, o homem é impulsionado a desenvolver certos instrumentos, mesmo que sejam rudimentares, para auxiliá-lo nos combates.

Em razão disso, essa conduta se desenvolve porque o homem, no primeiro momento, possui somente o seu corpo e é com ele que deve enfrentar o seu opositor tal como também o enfrenta. No entanto, sendo o homem mais fraco em força e agilidade corporal em relação aos outros animais dos quais deve se defender e atacar quando preciso para garantir seu sustento, sente o temor e o desejo de sobrevivência. Isso o leva a perceber que somente as suas mãos não são suficientes para atender suas necessidades vitais como ocorria quando se alimentava de ervas e frutos; agora, as suas mãos também modelam instrumentos rudimentares para o servirem de proteção e fortalecer seu corpo com a fim de destronar o seu adversário; desse modo, vê-se, incipientemente, a necessidade formar o *pathos* que o impele à arte do corpo plasmado pela natureza mediante os alimentos e a intempéries; pode, agora, estender o modelamento de suas mãos para forjar outros instrumentos que os desvencilhe dos embargos que a natureza os coloca. Para conseguir ultrapassá-los, adquire mais resistência demonstrando uma habilidade maior para contrapor ao seu combatente.

De tais encontros com diversos animais famintos, o homem os temia vendo a sua vida correr o risco; entretanto, desse temor e outros como os das intempéries, faz ele vivenciar diversas experiências de necessidades porque sua vida estava em risco. Com ensejo de garanti-la, os afetos dessa realidade conduzem-no a um desenvolvimento para uma visão detalhista para tornar patente os segredos da natureza que se valam aos imperceptíveis de coração e alma. Foi, a partir desse proceder do *pathos* é que o homem, movido pela necessidade de defesa e de alimentação para sua sobrevivência, desenvolve gradativamente uma engenhosidade superior a si mesmo; isso quando descobre que está incondicionado à natureza, o que não acontece com outros animais. É a emblemática da arte de se formar pela natureza, pois ela, ao colocar os desafios e esses o fortalecem para se tornar independente em relação a outros seres. Esses, quando o veem, afugentam-se ou partem para luta instintivamente. Dessa experiência, é possível fazer a interpretação de uma verdadeira educação do homem, mesmo sendo rudimentar, mas é pedagógica; pois, incita nos sentidos do instinto um aprendizado que antes o homem não tivera e agora possui para garantir a sua existência e independência, como afirma Rousseau em seu segundo *Discurso*:

Mas o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de medir forças com eles, logo fez a comparação e, verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam pela força, aprende a não mais temê-los. Colocai um urso ou um lobo em disputa com um selvagem robusto, ágil, corajoso como todos eles o são armado de pedra e de um bom bastão, e vereis que o perigo será, no mínimo, recíproco e que, depois de várias experiências semelhantes, as bestas

ferozes, que não gostam de atacar-se mutuamente, com pouca vontade atacarão o homem, pois já verificaram ser tão feroz quanto elas (ROUSSEAU, 1983, p. 239).

Nesse processo de imiscuir-se na natureza por sê-lo também, o homem em sua fraqueza de seu corpo e com a potência de sua vontade de conservação, percebe como a arte da natureza formou a arte da natureza humana. Este, em sua fragilidade, ao nascer era conduzido por sua mãe ao defendê-lo de qualquer predador. Mas, logo que se considera capaz de conseguir seu alimento sozinho, afasta-se de sua protetora visto que se deve garantir. São as necessidades fundamentais que vão impelir os seus sentidos a se desenvolverem para servilhes de proteção, tanto em sua defesa quanto aos seus ataques. É com seu corpo em busca de prazer com alimento, do repouso e de satisfação sexual que teme também a dor e a fome; no entanto com desejo de superá-los põe-se a observar o movimento da natureza, sobretudo dos animais, pois esses colocam em risco a sua vida em todos os momentos que aconteça tais encontros.

É mister desenvolver um perscrutamento para analisar todos as atitudes de seu predador, mas a arte dessa aproximação evolui a capacidade de sua audição para perceber o distanciamento do animal que também procura alimento para satisfazer as suas necessidades vitais. Essas experiências constantes potencializam os seus ouvidos para discerni-lo a distância e diferenciar qualquer ruído que lhe possam incomodar e, gradativamente, internalizar os sons melódicos da natureza que lhe servem de repouso; diferentemente, daqueles barulhos assustadores de tremores e inundações; assim como, ouvindo o pisar forte tocando o solo e discernindo-o em sua direção; e, quando mais próximo, sente-o pelo olfato e mesmo com seu temor, analisa-o, nesse instante, com os olhos como se estivesse estudando todas as suas gesticulações matreiras para o dominar e capturá-lo.

Essa necessidade vital, embora desprovida de *finesse*, impulsionam-lhe a paixão que impele o desejo para conhecer todas as artimanhas da vontade contrária; isso fortalece em si a paixão da resistência, tal como um agulhão provoca-lhe o instinto de sobrevivência instaurado pelo perigo; observa as minúcias de cada detalhe de movimento e cria com sua habilidade e engenhosidade golpes contrários ao seu adversário. Essas experiências, fazendo parte do cotidiano do homem selvagem, vão desenvolvendo a sua sensibilidade para perceber tanto o prazer quanto o perigo, seja de perto, seja distante.

O prazer de satisfazer uma necessidade biológica da sexualidade ou de se refrigerar em um rio é lhe oferecido, primeiramente, pelas impressões dos sentidos mesmo estando distante que, posteriormente, serão evoluídos para perceber outros instrumentos. Como o

excerto do segundo *Discurso*:

Constituindo a própria conservação quase sua única preocupação, as faculdades mais exercitadas deverão ser aquelas cujo objetivo principal seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de outro animal; [...] ficando seus sentidos, nessa direção, divididos, terá o tato e o gosto de uma rudez extrema, e a vista, a audição e o olfato de uma enorme sutileza [...] Eis por que não devemos espantar-nos com o fato de os hotentotes do cabo da Boa Esperança descobrirem navios em alto mar a olho nu tão longe quanto os holandeses os divisam com óculos, nem, por igual, que os selvagens da América sintam os espanhóis no seu encalço como o poderiam fazer os melhores cães (ROUSSEAU, 1983, 242).

A natureza, ao plasmar o corpo do homem, dá-lhe certa robustez e, também, uma sensibilidade para que haja um elo mesmo sendo imaginário. Daí, o homem desenvolver sua potencialidade semelhante a dela, e mimetiza desta o conhecimento por meio do liame do pulsar de seu coração dele com o da natureza. É deste modo, que ela forja o homem com seu bálsamo para lhe permitir continuidade ao seu processo poiético. No entanto, mesmo com essa potencialidade ele está sujeito a fragilidade: risco de perecimento com as enfermidades da infância, da velhice, além de outras.

É patente admitir que na fase pueril, o homem passa por diversas dificuldades para se manter, pois, constantemente, está correndo risco em relação a outros animais e, também, caso a sua mãe venha lhe faltar por diversos motivos, um deles é que ela também possa ser capturada por outro animal, isso dificultar-lhe-ia bastante a sua sobrevivência visto que ele, nesse período, ainda não é capaz de conseguir sua alimentação sozinho.

Com isso, Rousseau mostra a força da mulher para a perpetuação da espécie. A ela não foi dado somente o direito de gestação, mas também o do cuidado. Zelo esse se faltar, a vida tornar-se-á mais árdua. Após a natureza criar a natureza feminina, a qual, naturalmente, reproduz-se formando um embrião em seu ventre, assim é a mimetização da mulher. Isso porque a vida humana não carece somente de uma parição, até mesmo porquanto ela sempre repetiu este ato desde os seus primórdios.

Diferentemente, da repetição, que é o processo da natureza, a mulher dá formação sem nenhum rótulo, para criar crianças fortes e com potencialidade para enfrentar os desafios. Entretanto a natureza apenas oferece os mais puros alimentos quando os coloca disponíveis para fortalecer. Assim, semelhante à mãe que dá continuidade imitando a natureza. Todavia, avança nesse processo ao conduzir os filhotes consigo e quando pode brincar com eles e, cariciando-os com as mãos e com a língua e faz de seu corpo o escudo materno, dando

testemunho de um verdadeiro amor puro.

Convém dizer que isso talvez seja os mais doces afetos que a criança recebe desde o ventre como melhores alimentos que a natureza lhe dá; com esses procedimentos da mãe ao oferecer sustento, posteriormente, a mesma, porém distante dela, continuará a ser forte, como afirma o filósofo no segundo *Discurso*:

Os filhos, assim que tinham forças para procurar pasto, não tardavam a abandonar a própria mãe e, como quase não havia outro meio de encontrarem-se senão o de não se perderem de vista, logo encontravam-se em situação de nem sequer se reconhecerem uns aos outros (ROUSSEAU, 1983, p. 247).

Nota-se com esse gesto, a manifestação do *arké* do *ethos* tanto da mãe quanto da natureza, pois têm como finalidade tão somente a garantia da vida. Tanto a mãe quanto o alimento natural não podem faltar. Eles são fundamentais para que a vida não deixe de existir. O filósofo, no segundo *Discurso*, aponta que

É verdade que, se a mulher morre, o filho corre grande risco de perecer com ela. Esse perigo, porém, é comum a muitas outras espécies, nas quais os menores, durante algum tempo, não são capazes de procurar por si mesmos a alimentação e, se a infância é mais longa entre nós, a vinda sendo mais longa também, neste ponto tudo é quase igual [...]. (ROUSSEAU, 1983, p. 240).

De um lado, constatam-se essas dificuldades que a natureza impõe a criança para que ela as supere e venha garantir a sua sobrevivência pelas proteínas da natureza e a docura da mãe. Isso não ocorrendo, por certo, ela morrerá. Por outro, dispõe-se a decrepitude do velho. Aos poucos as suas agilidades tornam-se mais lentos, o seu corpo perde a definição dos músculos que ficam mais flácidos e se definha ainda mais com a perda de líquido.

Daí surgem os sinais de doenças, tais como: o reumatismo e o aumento do ácido úrico. Esse processo de perecimento gradativo não deixa de estar ligado também à arte formativa quando segue um desenvolvimento natural tal como ocorre quando se observa natureza o ritmo da flora e da fauna. Nada é eterno a não ser o movimento do devir. É nele que a vida humana também passa deixando suas marcas que, um dia, em sua solidão, o homem físico conduzirá consigo silenciosamente para o seio da terra mãe. Enquanto viver a criança que se transformou em adulto, agora, em sua velhice, passa por diversos embaraços de saúde tal como outros animais. Braços, pernas tanto de um quanto de outro foram quebrados; feridas foram abertas, mas para tudo isso ambos possuíam uma resistência fortalecida pelo seu modo de vida: os alimentos e os bálsamos da própria natureza que o tempo fez para todos,

encarregam-se de curá-los.

Nota-se que o genebrino não mistifica o homem natural; o que ele expõe é a arte educadora que ocorre mesmo nas enfermidades. Elas surgem de um processo natural e são combatidas sem distinção de espécie, pois todo a criação saiu do ventre da natureza e nela não há médico, remédio manipulado, nem tampouco privilégio de atendimento como ocorre em sociedade. Já, nessa, as maiores enfermidades decorrem porque o homem civilizado não sabe se alimentar e o atendimento médico privilegia certos grupos sociais. Certamente, ela poderia salvar muitas pessoas se tivessem acesso a ela; ou talvez, nem precisasse dela, se soubesse alimentar corretamente.

A arte deformativa da alimentação está no exagero dos condimentos e dos licores e na falta de respeito à quantidade necessária do que o organismo precisa para realizar uma digestão saudável. Além disso, a sua comodidade é bem maior do que a do homem selvagem. Enquanto esse vivia a correr, a nadar e subir em árvores, a saltar de galhos em galhos até retornar ao chão, o civilizado vive confortavelmente em sua poltrona e, quando precisa de utilizar o seu corpo para qualquer trabalho, conta com ferramentas para ajudá-lo; do mesmo modo, ocorre quando tem uma má digestão, busca droga e mais drogas para o auxiliarem a digerir o alimento. Esse remédio tritura o seu alimento, mas também corrói um pouco de seu organismo. E, muitos, sem possibilidade de consultar um médico e de comprar medicamento, definha e até morre.

Com essa arte desrespeitosa, ao seu próprio corpo, desenvolvida pela convivência social, Rousseau faz uma ácida crítica a esse costume quando diz em segundo *Discurso*:

[...] todos, indícios funestos de que a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado que todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. **Se ela (natureza) nos destinou a sermos sãos ouso quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado** (ROUSSEAU, 1983, p. 241, grifo nosso).

Ao destacar uma parte da citação, pensa-se o quanto Rousseau deseja trabalhar *A arte como pressupostos de formação do ethos* relacionados com os fundamentos da vida. Por isso, o seu *Discurso* trata nesse momento do que é fundamental para o surgimento da vida com qualidade porque desenvolve uma arte de aprendizado saudável por meio, primeiramente, de uma alimentação natural. Em sua época os condimentos e os licores já deploravam a saúde embora o homem os usasse assim mesmo a partir de valores internalizados pela cultura da época. O que se pode imaginar do homem que, hoje, utiliza todo

tipo de agrotóxico para aumentar a sua produção para ter mais lucro e poder justificar também uma qualidade de vida? Só que essa “qualidade”, se assim pode ser chamada, reflete o investir em pesquisa com intuito de mudar geneticamente o alimento para que seja mais resistente ao meio ambiente e produza mais rápido e o consuma também pelo processo de amadurecimento químico. Mas com qual finalidade faz-se isso? Embora seja para garantir uma “qualidade” de produção e de vida, não é essa a realidade. Ao comer uma fruta, percebe-se que o sabor natural está modificado, sobressaindo o do inseticida que causa, frequentemente, enjoos e cólica estomacal e que pode levar a óbito crianças e adultos. Isso porque, simplesmente, o organismo humano não foi preparado para digerir o veneno lançado sobre qualquer alimento para garantir uma “qualidade” de produção. Infelizmente, esse procedimento não se restringe somente às frutas, mas também às carnes de todas as espécies, grãos; enfim, em toda cadeia alimentar.

Por seu turno, toda essa barbárie é justificada por reflexões de “sábios” cientistas que trabalham em laboratórios responsáveis por criação e aplicação desse produto e também por instituições de pesquisas científicas com a mesma finalidade. Portanto quando Rousseau quase assegura que “o homem que medita é um animal depravado”, ele levanta uma preocupação fundamental sobre o uso que o homem faz da arte de formação, se ela é, em seu século, a luz educadora de uma nova cultura que pode levar o homem ao paraíso; mostra, também, ao seu criador que, se não souber fazer uso desse seu saber deixando-se embotar pela depravação do lucro, o seu gene do bem da vida é ofuscado; por conseguinte, a morte do homem e a esterilização da terra estão anunciadas e o conduzem ao *hades*. O homem moderno, então, as testemunha. A sua inteligência desvenda o mistério do cosmo, cria maior comodidade em sua vida; todavia, não tendo o cuidado consigo nesse procedimento, fica vulnerável à morte em relação aos elementos fundamentais que, outrora, eram puros e os vitalizava: a água, o ar e os alimentos.

No que tange aos insetos e as pragas que atacam o homem e a agricultura quando aquele interfere na metamorfose criada pela natureza com as inseticidas e agrotóxicos causa um desequilíbrio ecológico. Desta feita, insetos e praga são modificados pelos agentes químicos adquirindo maiores resistências daquela que já lhes era própria. Então, a vida na terra tornar-se mais fragilizada e aqueles mais resistentes. Como isso, paulatinamente, ocorre um verdadeiro pânico em alguns sobreviventes; enquanto outros em suas friezas encontram justificativas nesse modo de produção econômica e científica. Tudo isso é fruto de um arquétipo de arte cultural que despreza o cuidado tanto de si quanto da natureza para se agarrar a um modo de produção. Já o homem físico formado pela arte da natureza vivia

primitivamente sem tanta comodidade; no entanto, possuía resistência para lutar com leão, tigre e lobo; a água, o ar e alimentos eram fontes de energia para robustecer o seu corpo que era uma legítima obra de arte esculpida pelas mãos da natureza, como emoldura o filósofo em seu segundo *Discurso*:

[...] considerando-o, (homem) numa palavra, tal como deve ter saído das mãos da natureza, [...]. Vejo-o fartado-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a toda as suas necessidades (ROUSSEAU, 1983, p. 238).

É valido mencionar, pois, que, nesse oásis natural, a arte se faz arte no homem e o nutre de cálcio, de beleza e de ternura das brisas e das mãos, tanto a natureza quanto uma fêmea para que ele continue a se formar e ser a própria *poiesis*. Agora, enraizada em seu coração essa arte do corpo, livremente, começa a observar as formas da *poiesis* da natureza e julgá-las pelo afeto que impulsiona o seu desejo. Assim, as suas mãos, arte da arte de seu corpo, por necessidade de conhecer as formas, são movidas pelas labaredas de seu coração que foi inflado pelo *pathos* da sensibilidade a alcançar o pensamento. Assim, o homem se distingue da natureza, mesmo sendo a sua própria identidade. Embora esteja vivendo sozinho raramente, encontra-se com seu semelhante e diferencia um do outro. Conhecendo essa distinção, assume a sua individualidade em seu meio. Apesar de ser ainda os primeiros passos nessa direção, formará sua identidade, diferente do animal quando é capaz de se sobressair no manejo dos objetos, os quais diferentes de si deixam sinais de sua existência; concomitantemente, diferencia de maneira substancial em relação aos outros animais. Conforme pode ser observado no segundo *Discurso* do mestre genebrino: “Todo animal tem idéias, posto que tem sentidos; chega mesmo a combinar suas idéias até certo ponto e o homem, a esse respeito, só se diferencia da besta pela intensidade” (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

Nesse ínterim, a *poiesis* e o *ethos* são essenciais à natureza. Esses fundamentos ínsitos ao seu movimento ratificam o *arké* de nascer, preservar e perecer mediante uma gestação que se nega para brotar. Este devir incessante é o emblemático do fluir e fruir inesgotável da natureza que se renova. O homem, entrelaçado com o espetáculo daquela até no âmago e aos membros, cujo *arké* é gerado pelo amor de si, deslumbra-se de encantamento pelo plasmar contínuo dela a provocar uma paixão ígnea que o impele ao desejo de imitá-la.

Consoante o autor em seu segundo *Discurso*:

Os homens, dispersos em seu seio, observam, imitam sua indústria e, assim, elevam-se até o instinto dos animais, com a vantagem de que, se cada espécie não possui senão o seu próprio instinto, o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença exclusivamente, apropria-se de todos; (ROUSSEAU, 1983, p. 238).

### 3.2 DA LIBERDADE ORIGINA O MOVIMENTO DA *POÍESIS*: CORAÇÃO A FORMA

O homem, em seu itinerário da *poiesis* formativa da natureza, faz dele um ser incondicionado em relação a ela. Ele supera a instintividade animal e demonstra possuir uma outra natureza interna que se debruça sobre a externa que permanece diante de seus olhos. Só que, agora, ele não a obedece como faz os outros animais. Por isso, o seu olhar não é mais simplesmente uma passagem: é um deter-se para enxergar e despertar a sensibilidade para ir ao encontro do entendimento para perscrutar o que lhe parece invisível.

Nesse sentido, ele não pode mais estar submetido ao condicionamento daquela, pois, caso permaneça nessa condição, ficaria no exercício de repetição constante e seria definido semelhante aos animais que, após o seu nascimento, com um pouco mais de vida, determina o que seria. Todavia, o homem em seu gene há uma arqueologia de inacabamento. Assim, a arte da natureza, ao lhe formar, fá-lo passar por diversas necessidades para experienciá-las e ultrapassá-las; mas, também, ficar embaraçado nelas para educar a sua agressividade, mesmo porque os atropelos são positivos para formação de sua autonomia.

Só que o homem, nesse estágio de formação, é o juiz de sua ação; logo, a escolha de agir ou não depende exclusivamente dele. Possui total liberdade de julgamento e também de interferir no processo da natureza, tendo em vista existir além de sua sensibilidade, um espírito que conduz a sua ação, como destaca o autor em sua obra segundo *Discurso*:

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas o poder de querer ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

Enquanto as diferenças surgidas entre o homem físico e todos os seres criados pela natureza é a partir de sua organização, capacidade de imitação e de fazer a experiência da luta para domesticar os animais, já o metafísico traz em relevo a determinação da essencialidade do homem, sua *liberdade*. Ele é um ser livre e desse princípio, o seu movimento não será

determinado pelo mecanicismo da natureza. Se esta faz o movimento cílico em si a borbulhar a vida e morte, submetendo os animais a essa condição; entretanto o homem livre, com a capacidade de julgamento, passa ser ele, com a sua liberdade, autodeterminar o movimento de geração, tanto de seu formar quanto do objeto, seguindo aqueles sentidos desenvolvidos no homem físico. Se o sentir é o manancial no qual o homem pode ter as suas impressões, é daí que percebe os objetos e com sua liberdade pode cotejá-los e amalgamá-los no engendramento de outros. De igual maneira, o animal, também pode realizá-los congênere à natureza na construção de uma colmeia.

Diante do exposto, qual seria a diferença entre eles partindo do pressuposto que cada um desenvolve as mutações das formas originais a partir do pressuposto da liberdade? Talvez, esteja aqui para o genebrino, o motivo emblemático da formação; tendo em vista que o alicerce de sua teoria contrapõe o da natureza; embora os movimentos dos animais sejam determinados pela natureza, eles são capazes de ultrapassar a gênese de suas formas e dar novos formatos mesmo que isso se limite e permaneça sempre nessa condição. Observa-se, com isso, certa dificuldade inicial sobre compreensão da formação entre o homem e animal quando o genebrino faz a citação no segundo *Discurso*:

Em cada animal vejo somente uma máquina engenhosa a que a natureza conferiu sentidos para recompor-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo quanto tende a destruí-la. Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre (ROUSSEAU, 1983, p. 242).

Mesmo que alguns animais ajam por instinto na fabricação de suas casas, eles não deixam de utilizar certas operações rudimentares de escolha que o próprio Rousseau reconhece, assim, a ruptura com os pressupostos formativos de certas correntes filosóficas e se conciliando com outras. Há, nesse itinerário, princípios filosóficos os quais asseguram que o animal tem entendimento e liberdade; outros só têm liberdade; por fim, os que não possuem liberdade, nem entendimento, como assinala Goldschmidt em seu livro *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*:

Sur l' opposition entre l'homme et les animaux, Condillac, em 1755, résumera ainsi l'état de La question: 'Il y a trois sentiments sur les bêtes. On croit communément qu'elles sentent et qu'elles pensent; les Scholastiques prétendent qu'elles sentent et qu'elles ne pensent pas; et les Cartésiens les prennent pour des automates insensibles. On dirait que M. de Buffon, considérant qu'il ne pourrait se déclarer pour l'une de ces opinions, sans

choquer ceux qui défendent les deux autres, a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent avec les Scholastiques qu'elles ne pensent pas, et avec les Cartésiens que actions s'opèrent par des lois purement mécaniques (GOLDSCHMIDT, 1983, p. 274)<sup>15</sup>.

Eis aí a problemática da interpretação sobre as potencialidades dos animais. Rousseau toma partido e assume o fundamento de que estes possuem sentimentos; e, também, entendimento; entretanto, menos denso em relação ao homem. Embora haja um pequeno desenvolvimento do intelecto do animal, até mesmo porque a gênese do conhecimento é semelhante a do homem, que é o sentimento. Aquele é conduzido totalmente pelos instintos enquanto o homem, não possuindo instinto específico, desenvolve a capacidade de se adaptar em qualquer circunstância; já o animal, não tendo essa potencialidade, morreria de fome caso lhe faltasse alimento não relacionado ao seu instinto; outrossim, o homem, ser de liberdade, pode realizar diversas escolhas sobre alimentação e até fazer uso desregrado desta causando-lhe “abarroamento” com a comida; ou manipular outros alimentos, desnaturalizando-os por meio de enxerto e fruir destes que podem prejudicá-lo, como assinala o genebrino no segundo *Discurso*:

Assim, um pombo morreria de fome perto de um prato cheio das melhores carnes e um gato sobre um monte de frutas ou de sementes, embora tanto um quanto o outro pudesse alimentar-se muito bem com o alimento que desdenham, se fosse atilado para tentá-lo; assim, os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

Percebe-se, com tais considerações, a diferença do que seja entendimento e liberdade entre o homem e o animal, e como ela se manifesta na origem da necessidade vital daquele, malgrado a gênese do conhecimento de ambos surgir do mesmo referencial. O homem supera o mecanismo determinista da natureza e se lança, de forma incipiente, nesse momento, ao movimento de sua liberdade, como ratifica o filósofo no segundo *Discurso*: “Percebo as mesmas coisas na máquina humana, com a diferença de tudo fazer sozinha a natureza nas

---

<sup>15</sup> Victor Goldschmidt, em *Anthropologie et Politique, les principes du système de Rousseau*, de 1983 (tradução nossa). Sob a oposição entre o homem e os animais, Condillac, em 1755, resume assim o estado da questão: ‘há três modos de sentir em relação aos animais. Acredita-se ordinariamente que eles sentem e que eles pensam; os Escolásticos pretendem que eles sintam e que eles não pensem, e os cartesianos os consideram autômato insensível. Dir-se-ia que Senhor Buffon, considerando que ele não poderia se declarar por uma dessa opinião, sem chocar aqueles que defendem as duas outras, imaginou tomar um pouco de cada um, dizer com todos que os animais sentem, com os Escolásticos eles não pensam, e com os Cartesianos que suas ações se operam por leis puramente mecânicas.

operações do animal, enquanto o homem executa as suas como agente livre” (ROUSSEAU, 1983, p. 242).

Contata-se, então, que o movimento desse aprendizado, segundo os pressupostos desse *Discurso*, tem suas raízes na imitação da natureza porquanto é livre. O homem, no seu estado físico é formado pelas mãos da natureza, conquista certa robustez corporal diante de certos embaraços que ela os colocou. Deve possuir uma verdadeira saúde para desenvolver bem seus sentidos.

Posteriormente, ir além desse estágio e alcançar a metafísica que tem como alicerce a liberdade, a perfectibilidade e aquisição da palavra que, ainda, não estão suficientemente desenvolvidas com todo potencial no homem, mas que irá se aperfeiçoando e, nesse momento, assinala a verdadeira distinção entre o homem e o animal. Ou seja, encontrar um ente distinto da natureza apesar de ter surgido tanto de um quanto do outro, mas que seja essencialmente dele – a liberdade<sup>16</sup>, e esta peculiaridade o define como um *ser* específico do homem. Ao deixar esse sinal na natureza diferente dela e daquele, ocorre a sua identidade, embora ele não seja o objeto. Este que o identifica em sua diferença é resultado da demonstração da capacidade de modelar outro ser, propriedade singular do homem: é a emblemática *perfectibilidade*.

Apenso a esse potencial, o homem desenvolve todas suas faculdades psíquicas, a sua evolução formadora e espraia para toda a sua espécie visto que em cada indivíduo do estágio metafísico, ela reside como atividade; enquanto no físico, permanecia em sono. Assim, mediante a liberdade, a perfeição da *poiesis* formativa faz transparecer tudo aquilo que é sensível da impressão externa; e da interna, o julgamento; dessa relação, o homem forma outros seres vindos do movimento da sensibilidade concomitantemente ao seu livre arbítrio, ínsito à perfectibilidade, tal como o seu reverso.

Pelo seu turno, vê-se desdobrar a potência do desdobramento da vontade sobre a vontade para captar a forma da natureza e imitá-la quando presa no seu imaginário e, a partir da intuição que apreende a forma do objeto em sua totalidade, põe-se a trabalhar com suas

---

<sup>16</sup> Kant, leitor sistemático de Rousseau, traz para sua obra, mediado pelo seu saber, a influência de Rousseau sobre si ao tratar do conceito de liberdade como superação da natureza, esse foi bastante elucidativo na obra do segundo *Discurso*, o que se pode ver na sua terceira antinomia na *Critica da Razão Pura*, que reforça o valor da liberdade quando afirma: “Suponhamos que há uma *liberdade* no sentido transcendental, uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de consequências dele decorrentes. Se assim fosse não só se iniciaria em absoluto uma série em virtude desta espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa espontaneidade a produzir a série, isto é, a causalidade, de tal sorte que nada haveria anteriormente que determinasse, por leis constantes, essa acção que acontece” (KANT, p. 407, 1997, grifo do autor).

mãos para modelá-la impulsionado pela inspiração com intuito de alcançar a forma interna de si para conciliar à forma externa do objeto. Posteriormente, nesse caminho da aprendizagem, irá esculpindo ainda mais o objeto e o espírito para encontrará novas formas.

Nesse processo, o seu olhar que não é mais um simples olhar põe-se a admirar, que é o retorno do olhar para contemplar na obscuridade do objeto uma nova forma. E com o potencial de sua vontade, fazê-la aparecer e também surgir, tanto da impressão do olhar externo quanto do espírito. Isso se concretiza por meio do exercício da experiência até alcançar o limite de operar no objeto e ver surgir dele outra forma que o homem imagina no processo do seu fazer. Por esse motivo, ao rasgar a coisa, ele também rasga a sua alma para encontrar a identidade na diferença entre duas naturezas.

No processo da formação metafísica, mesmo que rudimentar para atender as suas necessidades primitivas ele modela instrumentos tais como: um bastão reforçado para servir de apoio para lutar com outro animal, alçapão para pescar e depois um anzol. Esse procedimento de liberdade educa a liberdade tal como a do olhar, do agir, a de cada gesto e, fundamentalmente, do hábito e da experiência que ultrapassa o seu limite.

A sua vontade depara nesse itinerário constantemente com o prazer e a dor, desejo e repulsa; essas forças contrárias tentam amortecer sua potencialidade, no entanto o homem não desiste, pois a cada conquista, ele frui, fruto da sua vontade de erigir uma forma no objeto que muda a sua condição. Esse fogo incandescente da mimese das formas da natureza é sempre impulsionado pela força da paixão. Ela faz movimentar o seu espírito para realizar os julgamentos necessários da imitação, da organização e fazer a leitura das experiências para engendrar uma forma que facilite a sua própria vida. Embora ela ainda seja simples, não impede a paixão de impelir a liberdade para que as mãos e o intelecto possam talhar o objeto perfectibilizando-o, como assinala o filósofo no segundo *Discurso*:

É pela atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar. As paixões, por sua vez, encontram sua origem em nossas necessidades e seu progresso em nosso conhecimento, pois só pode desejar ou temer as coisas segundo as idéias que delas se possa fazer ou pelo simples impulso da natureza (ROUSSEAU, 1983, p. 244).

Ao cultivar essa ação, o homem constrói *poiesis* concomitante com a *techné* a gerar uma nova cultura que, gradativamente, vai desnaturalizando-a para naturalizar-se. Desse modo, realiza-se o processo da negação da negação mesmo rudimentar para formar outro de si

tanto no objeto quanto no homem. Isso se efetiva porque neste revela o que está adormecido no homem físico; todavia, havia nele a potencialidade de superar esta determinaçãoposta pela natureza e alcançá-la mediante a perfectibilidade e transformando-se em ser de formação de cultura que irradia seus valores. Isso não ocorre mecanicamente, há todo um trabalho de relação entre os sentidos externo e interno que estão abertos para se refazerem constantemente na infinitude da sensibilidade, como afirma Cassirer n'*A questão Jean-Jacques Rousseau*:

A terminologia de Rousseau designa as duas dimensões basicamente diferentes, nas quais o sentimento se estende, com uma única expressão. A palavra ‘sentiment’ possui uma conotação ora naturalista ora idealista; é utilizando ora no sentido da mera sensação [Empfindung] ora no sentido do julgamento e da decisão moral. Deve-se atentar cuidadosamente para esse duplo sentido que, porém, quase nunca parece ter sido notado na literatura sobre Rousseau, pois sem ele os fios já bem entrelaçados de sua doutrina ameaçam emaranhar-se ainda mais. Para Rousseau, o sentimento (‘sentiment’) é ora mera afecção psíquica ora uma ação característica e essencial da alma. ‘Existo e possuo sentidos através dos quais tenho impressões. Essa é a primeira verdade com a qual deparo e que não posso deixar de aceitar (CASSIRER, 1999, p. 105).

É nesse processo que o formar por meio da arte, segundo os fundamentos rousseauianos não se prende somente na objetividade, tampouco permanece na subjetividade. Ou seja, não cristaliza os extremos. A perfectibilidade é a fagulha de luz que nasce da relação sujeito e objeto. Nesse movimento indeterminado, ela se constitui. Não segue o *eidos* inato que vai construindo a sua forma por meio da reminiscência até alcançar o Bem, o Belo e a Justiça.

Para que isso seja alcançado, deve o homem seguir a concepção da unicidade da ideia platônica. Nem também o homem seja conduzido pelo conhecimento radial de Aristóteles que se efetiva por um lado no teórico e por outro, no prático cuja práxis, a *poiesis* e a *techné* possuem maior relevância para alcançar o *telos*. Ou seja, a sua finalidade. Nessa concepção, tanto o teórico quanto o prático partem de uma essencialidade para chegar à perfeição a qual caracteriza seu *telos* como assinala Aristóteles em sua *Metafísica*:

Perfeição se diz, num sentido, aquilo fora do qual não se pode encontrar nem sequer uma de suas partes [...]. Perfeito se chama também aquilo que, relativamente à virtude ou habilidade ou ao bem que lhe são próprios, não é superado em seu gênero [...]. A virtude que é própria de cada coisa é uma perfeição: de fruto, cada coisa é perfeita e toda substância é perfeita quando, relativamente a determinada espécie de virtude que lhe é própria, não carece de nenhuma parte de sua grandeza natural. Ademais, perfeitas são ditas todas as coisas que alcançaram o fim que lhes convém. De fato, uma coisa é

perfeita quando possui o próprio fim (ARISTÓTELES, 2002, p. 239-241).

Rousseau, discordando desse desígnio, com a filosofia clássica de formação, privilegia o afeto da paixão como força vital dos sentidos externos e internos os quais conduzem a *poiesis* da impressão à internalidade do corpo para juntos nessa sensibilidade provocar a fermentação de imagens das quais, gradativamente, brotam ideias; tal como a terra em suas entranhas dissolve as sementes para gestar outro ser com pluralidade de formas que atinge o olhar que perscruta o homem metafísico a realizar o hilemorfismo em si e no objeto continuamente.

Com esse procedimento, aos poucos, a energia de seu operar vê na matéria o encontro de formas da mimese intuída pela sensibilidade e julgada pelo espírito. Essa vontade de encontrar a imagem recíproca que possa facilitar sua vida, o desejo impulsiona o agir em si e na matéria que, lentamente, vai desfigurando o seu ser e daquela para transfigurarem em outra forma, tanto de um ser quanto de outra matéria. Esse desenvolvimento é fundamental para compreender *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos*, pois, ao realizar as experiências de esculpir o objeto, mesmo sendo rudimentar, efetiva concretamente o fundamento de sua educação.

Por esse mecanismo, o homem, ao plasmar o objeto no seu desenvolvimento, faz ressonância ao modelamento dos seres a gestar novos hábitos. Esse processo é inesgotável tal como as mutações das formas tanto da natureza quanta das construídas pelas paixões que atingem o espírito do homem as quais são intransponíveis em sua totalidade. Ratificando a abertura inesgotável do educar por meio da perfectibilidade, confirma o indeterminado: o homem imita a perfeição da natureza realizando o seu aprendizado que provoca a fazer e refazer formas dela para atender suas necessidades. Quebra, assim, dolorosamente, os hábitos que, muitas vezes, estão arraigados em si para haurir novos a constituírem o seu caráter.

É nesse caminho que, frequentemente, áspero, a perfectibilidade vai trabalhando de um lado com a racionalidade e de outro, a sensibilidade. Em alguns momentos, o talhar do esculpir tende, com certa intensidade, criar a dissonância entre a racionalidade e pulsar do coração. Isso inclina para uma vaidade do operar a natureza a ressoar sobre o domínio do homem; esse é o fruto do percurso sinuoso que conduz a própria perfectibilidade, pois a dissonância faz também parte da experiência do formar. Sempre que, em certo momento, esse itinerário assinala o declínio e sombreia o luzir dos raios solares, em outro instante, existe a possibilidade do seu reluzir com maior intensidade quando, no matinal, desabrocham os raios na infinitude do cosmos a causar a inquietude no coração e no espírito.

Este vir-a-ser da natureza e de si deve continuar a usar as suas faculdades dos sentimentos internos e externos para ambos se aperfeiçoarem. Ou seja, mesmo que ocorra o caos da cultura e desfigure a natureza, os avatares da perfectibilidade podem resignificá-las. Ela é a fonte inesgotável do devir que rege e rega a indeterminação da natureza e da humana natureza.

Dessarte, as citações *ut infra* mostram esse movimento no segundo *Discurso*, de modo a quebrar o discurso cristalizado ou encapsulado de um momento tal como rompe com a teleologia da filosofia clássica, sobretudo de Aristóteles quando se trata de um princípio de causalidade que determina o seu fim porquanto a potência do ser tende à perfeição.

Ao ler o segundo *Discurso* de Rousseau, atenta-se para esse movimento da perfectibilidade como princípio das faculdades a realizar o movimento negativo e alcançando até mesmo o indesejável; no entanto, não se deve esquecer que ele também faz parte desse devir, como adverte o filósofo:

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males do homem; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranqüilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem em luz e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

Ao ler essa citação, em certo momento, causa a pusilanimidade embaralhando nossas faculdades em pessimismo; no entanto, a arte de formar não encerra no segundo *Discurso*. O filósofo mostra somente o pódio da desigualdade quando o arrefeiçoamento do amor de si cede lugar para o amor-próprio interessado.

Nesse estágio de perfeição, a ambição devoradora invade a racionalidade do homem. Ele com sua total liberdade opta por um caminho cuja trajetória seja necessária experienciá-la para que o espírito possa livremente julgá-la a fim de que a energia da perfectibilidade possa dissolver esta forma cultural e gorjar outra sem negar a anterior mas compreendê-la como momento necessário à arte de formação do *ethos*, como ilustra Cassirer:

Em sua marcha evolutiva até o presente momento, a ‘perfectibilidade’ enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e a servidão. Mas ela, e apenas ela é capaz de tornar-se para ele guia no labirinto no qual ele se perdeu. Ela pode e deve abrir-lhe novamente o caminho para a liberdade. Pois a liberdade não é um presente que a bondosa natureza deu ao homem desde do berço. Ela só existe na medida em que ele próprio a conquistar, e a posse dela torna-se inseparável desta conquista constante (CASSIRER, 1999, p. 101).

É listo ressaltar que, no caminho do formar, o espírito e o corpo não têm como retirar os pedregulhos pontiagudos. Deve-se passar por eles e não negar a sua dor, mas vivenciá-la intensamente tal como Miguel Ângelo a sentiu ao esculpir o seu Moisés. Ao retirar o excesso do mármore para que o intuito da sua inspiração fosse, gradativamente, gorjeando com cada talhamento medido pela liberdade da liberdade educa em cada gesto das mãos por meio dos sentidos que forma o olhar do olhar que o espírito ilumina e faz todo o corpo agir disciplinadamente em seu compasso; causa o gozo tanto nele quanto naquele quando as mãos e a espátula, que ele já formou, fazem surgir o sinal da forma que vai se definindo tanto pela inspiração silenciosa do mármore quanto pela agonia e êxtase do artista até alcançar sua plenitude.

Imbuindo-se em tais considerações, verifica-se que emblemática da perfectibilidade do homem no seu estado metafísico quanto ao desejo e à refutação deste no seu processo de elaboração de um ser diferente de si sem contar ainda com uso do fogo. É o roçar da madeira em outra ou suas mãos que trabalham e, muitas vezes, o uso dos dentes para alcançar a imitação da forma que se esconde tanto em si quanto no objeto; mas a potência da vontade faz parir deste e daqueles novos seres a realizar, de fato, o verdadeiro processo de formação cuja liberdade ínsita à perfectibilidade caracteriza-se como procedimento pedagógico do homem. Apenas a isso, Dalbosco em seu capítulo *Perfectibilité e formação humana no pensamento de Jean-Jacques Rousseau* no livro reflete que

É neste sentido que o ato de educar é uma arte, pois abarca uma relação criativa entre seres humanos, competindo também ao próprio educador a sensibilidade pedagógica de descobrir e impulsionar as capacidades latentes do educando querer só impor suas vontades. Ora, a perfectibilidade pedagógica, como exigênciaposta ao ser humano de tomar iniciativa própria para desenvolver suas capacidades, nada mais é do que a maioria, ou seja, a capacidade de autodeterminação. (DALBOSCO, 2012, p. 277).

Ante isso, ocorre possibilidade de ratificar a elasticidade da compreensão da perfectibilidade quando percebe a inserção dela dentro da sala de aula causando mudança de hábito tanto no docente quanto no discente. Isso reforça o entendimento da amplitude do leque e a importância da educação para Rousseau. Essa problemática do filósofo não é específica na sua obra *Emílio*. Ela irradia em todo o seu trabalho, porém depende do prisma sob o qual o pesquisador lança mão concernente ao segundo *Discurso* e a tratar da perfectibilidade, deve-se, então, entender como ela ocorre também no desenvolvimento da moralidade.

### 3.3 OS CONFLITOS SOBRE OS PRESSUPOSTOS DO *ETHOS*

Pensar a formação do homem na terceira parte do segundo *Discurso* é fundamental para entender se, realmente, pode-se falar de uma ética que tenha como pressuposto a arte. No decorrer das análises de momentos anteriores, prendeu-se mais intensamente na *Arte*, como momento do formar, mas o fundamental é se vincular com *ethos*, tendo em vista a compreensão da gênese educacional do homem.

Nesse momento, ele já passou por várias vicissitudes as quais são asseguradas por um princípio teórico, sobretudo, nessa última parte que ocorre a dissonância e a consonância de Rousseau com outros filósofos da modernidade. Não se pode negar que tal formação no segundo *Discurso* fica mais em relevo a dissonância entre ele, Hobbes e Espinosa. Estes dois últimos filósofos defendem a concepção do direito natural, enquanto o primeiro nega essa possibilidade ao priorizar a liberdade de ação independente de uma imposição externa.

Diante dessa realidade, é possível pensar num *ethos* pedagógico? Segundo o texto do genebrino, é possível, pois, ele sustenta a expressão legítima da autonomia do homem em qualquer circunstância, negando, assim, a heteronomia, mesmo sendo do criador, para justificar a limitação do entendimento humano. Ou seja, para Rousseau não há necessidade de um Deus para o homem ser ético; ele já o é a partir de si e não do outro. Com isso, ele antecipa a resposta ao personagem Ivan Fiódorovitch de Dostoiévski em *Irmãos Karamázovi* quando sustenta

[...] que se o amor havia reinado até o presente sobre a terra, era isto devido não à lei natural, mas unicamente à crença das pessoas em sua imortalidade. Ivan Fiódorovitch acrescenta entre parênteses que nisso está toda lei natural, de sorte que se destruís no homem a fé em sua imortalidade, não somente o amor secará nele, mas também a força de continuar a vida no mundo. Mais ainda, não haverá então nada de imoral, tudo será autorizado, até mesmo a antropofagia (DOSTOIÉVSKI, 1995, p. 548-549).

Contudo, é essa falta de conhecimento e, até mesmo, de imaginação de outro ser, que determina essa ação, justifica a sua liberdade no estado de natureza. Isso caracteriza o itinerário das diferenças de formação, tanto dos filósofos do século XVII, quanto XVIII, sobre o homem natural. Se, para Hobbes, o homem nesse estágio natural possui todo direito de agir para preservar a sua vida, colocando até mesmo, a vida do outro em risco para satisfazer seu interesse, põe, também, a do agente.

Pode-se, então, chegar a um estado de guerra quando se encontram interesses

conflitantes, pois, para esse filósofo, o que pode cessar o desejo de um é a força do desejo do outro; ou, então, a própria morte. Isso pode ser interpretado a partir do que assinala Hobbes em seu prefácio ao leitor de sua obra *Do Cidadão*:

Tendo assim estabelecido os alicerces para o assunto ao qual me propus, demonstro primeiramente que o estado dos homens sem sociedade civil (ao qual podemos corretamente chamar de Estado de Natureza), nada mais é que uma guerra de todos contra todos, e nesta guerra, todos os homens tem direitos iguais sobre todas as coisas; e em sequência, que todos os homens assim que entendem esta condição odiosa (até porque a natureza os compelle a isto) desejam livrar-se desta miséria (HOBBES, 2004, p. 21).

Se, de um lado, essa interpretação, de outro, Espinosa contesta a questão do pecado no estado natural, pois, nessas condições não pode haver esse julgamento, porque não há compromisso do homem com outro. E se ele peca, é contra si mesmo na medida em que busca satisfazer um desejo positivo de sua vitalidade cuja potencialidade seja expressa tanto pela razão quanto pelos afetos; no entanto, deve-se entender o estágio de natureza em que se encontra essa ação do homem, porquanto, segundo esse filósofo, o homem age no limite de sua capacidade natural sem o entendimento da ação da natureza, conforme escreve no *Tratado Teológico Político*:

Vê-se claramente, pelo que acabamos de demonstrar neste capítulo, que no estado natural não há a noção de pecado, ou então, se alguém peca, é contra si mesmo e não contra outrem; [...]. Porém, os homens cedem mais as suas apetências que à Razão, e, apesar de tudo, tal não perturba a ordem da Natureza, pois que se lhe submetem necessariamente; daí que o insensato e o débil mental não são mais obrigados pelo direito natural a ordenar sabiamente a sua vida do que o doente a ter um corpo sô (ESPINOSA, 1983, p. 311).

O que se entende dessas concepções, a partir do texto de Rousseau, é que há uma metodologia equivocada em analisar a formação do homem pela natureza, quando este busca a compreensão desse método não a partir da circunstância do homem inserido na natureza, mas, sim, em seu estado civil. O homem natural, segundo o genebrino, vive afastado e solitário, sem condições de fazer qualquer relação além de seu ambiente, nem tampouco, possui a capacidade de imaginar outra relação a não ser consigo mesmo. Não levando em conta esse fundamento, toma-se como pressuposto o moralismo religioso para julgar as ações do homem.

Certifica-se, aqui, que o diálogo teórico entre os filósofos e Rousseau possuem

alicerces dicotômicos em relação à formação do homem. Para este, o homem, também, é livre e, ainda, imperfeito em relação à natureza. Sua limitação e solidão os impede de perceber leis a priori e, também, uma inteligência agindo na natureza, mesmo que fosse Deus. A única certeza que ele possui é o desejo de conservar a sua existência sem conhecer o *bem* e o *mal*, tendo a tendência de agir para o primeiro e não para o segundo, contrário a afirmação de Hobbes e de Espinosa. Obviamente, não se conhece uma medida comum para escolher uma ação, nem tampouco, um dever comum no estado de natureza. Mas não é a falta desses princípios que impede o homem de agir segundo uma tendência que o leve a possuir todo direito, como diz Hobbes no *Leviatã*:

O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (HOBBES, 1979, p. 78).

Se esta condição existe, ela não faz parte do estado de natureza, segundo Rousseau. Para este, o homem age contrário a isso. Há, para este filósofo, uma repugnância dos animais quando veem o sofrimento de outros da mesma espécie e que, no homem, esse sentimento seria semelhante: ou melhor, o afeto sendo por ele seria mais intenso devido a internalização desta formação advinda dos animais. Isso seria suficiente para entender a radicalidade da oposição do genebrino em relação ao filósofo inglês, quando Rousseau diz no segundo *Discurso*:

Não iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia da bondade, seja o homem naturalmente mau; que seja corrupto porque não conhece a virtude; que nem sempre recusa a seus semelhantes serviços que não crê dever-lhes; nem que, devido ao direito que se atribui com razão relativamente às coisas de que necessita, loucamente imagine ser o proprietário do universo inteiro (ROUSSEAU, 1983, p. 252).

De modo antagônico aos pressupostos teóricos hobbesianos, Rousseau afirma que a virtude é a ação a qual garante a conservação da vida, enquanto o vício é o que é nocivo a ela. Com isso, o formar de um princípio do *ethos*. Mas isso não se realiza somente com a repugnância ao sofrimento causado pelos afetos da sensibilidade. Há um processo de formação pelo qual o homem passa em suas vicissitudes na natureza, e elas os acompanham. Mesmo não possuindo uma relação constante com outro da mesma espécie, ele mantém um contato permanente com a natureza. É de suas mãos que ele saiu para viver com ela.

Revela-se aí, uma relação de afetividade e efetividade tal como a força, ou seja, é a expressão da potência para formar seu corpo e sua alma. Isso vem desde sua gestação no âmago da natureza e se mantém porque fez esse aprendizado e vive a partir do princípio que ela lhe oferece para assegurar a vida, que é o *amor de si*. Essa relação não existe somente com homem, ela é potência se efetivando em seus seres. Eis aí o sinal desse amor de si no interior do homem quando se analisa a solidariedade de seus órgãos sem perder a individualidade de cada um para manter a vida para que ele possa relacionar com cada ser da natureza. Esta expressa sua generosidade a todo o momento de criação de seus frutos e os estende com seus braços e fornece os alimentos para vitalizar a própria existência.

Vejam como os galhos em frutos se dobram para facultar o encontro dos animais com alimento e tanto eles quanto a natureza conservam suas vidas e perpetuam a suas espécies, enquanto o homem com suas mãos liga-se a seiva vida que pulveriza todos seus órgãos e potencializa a sua existência para enfrentar com bravura os redemoinhos que provocam a sua ação para manter a sua vitalidade com galhardia. Se ela, natureza, com esse gesto de gratidão, desperta a vida porque conhece as necessidades básicas, também do homem e a fortalece-las para que seja verdejante e floresça em seus frutos para dar continuidade no pulsar de vida, tal como o preceptor do *Emílio* com atitude pedagógica; assim como desperta no educando a vontade do saber. Ambos potencializam o desejo do desejo do formar para juntos realizarem o júbilo da aprendizagem cujo processo identifica-se com a natureza quando ela lança suas sementes na superfície terrestre e isso reflete no coração do homem.

Em razão disso, seria gratificante se o homem pudesse parar e contemplar a totalidade desse ser que tudo lhe oferece para que seja tão potente quanto ele. Porém não é infundado quando a natureza utiliza a sua força, também, para criar obstáculo ou dificultar a realização de algum desejo. A sua atitude de fazê-lo experienciar a sua negatividade tem como escopo provocar no homem a vontade de realizar a sua potencialidade para superar os seus limites.

E, nesse sentido de ser capaz, regozija com a sua força a superar os limites que lhe impendem fruir o desejo que era para si; no entanto, possui a potencialidade para satisfazer quando se volta para o outro. Tal como, eternamente em gozo, a natureza se processa. Essa é a ação pedagógica que desenvolve o físico e, agora, de um modo mais intenso, o sentimento da compreensão da própria formação da natureza.

Ressalta-se, com isso, o reflexo do sentimento dessa educadora quando enraizado no coração do homem e expressa instintivamente o sentimento da conservação da vida. Nesse pulsar, mesmo tosco em seu agir, segundo o espírito da luz, o homem primitivo sabe discernir

esse sentimento gratuito de amor em função da vida; assim, forma-se com seus órgãos o sentimento do amor de si. Este é o esteio da preservação da vida física do homem que, possuindo esse sentimento, brota-lhe a piedade. É ela que, segundo Rousseau, ocupa o lugar do direito natural, contrariando, sobretudo, a formação hobbesiana do homem natural. E essa oposição torna-se mais nítida quando o genebrino se dirige ao leitor com essas palavras:

Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz; [...] ela, em lugar dessa máxima sublime da justiça raciocinada –*Faze a outrem o que desejas que façam a ti*–, inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natura, [...] – *Alcança teu bem com o menor mal possível para outrem* (ROUSSEAU, 1983, p. 254).

Amparado por essa compreensão rousseauiana, deve-se entender a origem da piedade e perceber que ela não está somente no instinto do reflexo da ação dos animais que não conseguem pisar em outro animal de sua espécie, nem deixar insepulcro o corpo daquele que jaz sobre o solo; sim, esses encontros são fortes para a formação do caráter do homem mesmo que sua ação seja fruto das paixões instintivas.

Todavia, adentrando-se nas entranhas do ser humano, nota-se, antes de haurir do abismo do ser, essa atitude; há nela uma formação precedente do biológico por meio dos movimentos das composições químicas dos alimentos que contribuem para o modelamento de sua essencialidade para que, tanto ela no homem quanto nos animais, expressem instintivamente a sua comiseração com aqueles que sofrem. Então, a piedade faz parte da natureza biológica do ser, a qual é constituída pelo alimento e pela ação concreta da natureza. Essa realidade da afirmação rousseauiana contrapõe aos discursos, sobretudo, de Hobbes que pretende sustentar a maldade como gênese do ser humano quando procura satisfazer as suas múltiplas paixões. Afirma o genebrino no segundo *Discurso*:

Raciocinando sobre os princípios que estabeleceu, esse autor [Hobbes] deveria dizer que, sendo o estado de natureza aquele no qual o cuidado de nossa conservação é o menos prejudicial ao de outrem, esse estado era, consequentemente, o mais propício à paz e o mais conveniente ao gênero humano. Ele diz justamente o contrário por ter incluído, inopportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e que tornaram as leis necessárias (ROUSSEAU, 1983, p. 252).

Isso, segundo Rousseau, é negar a pureza da existência do homem natural e tomá-lo no estado civil. Essa é uma oposição fundamental que marca a diferença de concepções de formação do homem na modernidade. Se há uma maldade que autodetermina a atitude do homem, ela é dirigida a quem? Se Hobbes, também, defende que o homem no estado de natureza vive só. Então, a maldade é cometida contra ele mesmo, como diz Espinosa na citação acima? Percebe-se, a ratificação do método de análise que privilegia o julgamento moral que, ainda, não pertence à formação do homem natural.

A análise desse método que caracteriza a maldade que realiza o erro de interpretação, pois, toma o homem civil no lugar do natural porque a maldade ocorre quando há sociabilidade. No entanto, não são esses os fundamentos que estão sendo estudados para compreender o princípio de formação do homem. Rousseau concorda com os pressupostos de Hobbes quando se trata da relação do homem em sociedade, porém com alicerce diferente.

Para o filósofo inglês o homem vive miseravelmente e correndo o risco de vida, conforme ele atesta, por meio da seguinte passagem, em sua obra intitulada *Do Cidadão*: “[...] e em sequência, que todos os homens assim que entendem esta condição odiosa (até porque a natureza os compele a isso) desejam livrar-se desta miséria” (HOBBES, 2004, p. 21). Enquanto em Hobbes, há um desejo do homem em sair desse estágio, pois nele ocorre uma competição de interesse e cada indivíduo busca dominar o outro colocando a vida de cada um em risco com o intuito de satisfazer suas necessidades.

Em função disso, a vida do homem é temerosa, incerta e ele passa a viver o terror do medo e que, diante dessa fraqueza, impele a usar sua maldade para glória de sua força e, também, impor o medo para dominar, pois é essa a educação que ele recebe da natureza. O filósofo supracitado assinala no livro *Do Cidadão* que

Seguindo então por este tipo de método, estabelece em primeiro lugar um princípio que por experiência é conhecido por todos os homens e por nenhum é negado, esclarecendo que as inclinações naturais dos homens são tais que, salvo serem contidos por algum poder coercitivo, todos sentirão temor e medo em relação a seus iguais; assim como poderá através da natureza, deverá por necessidade fazer uso de sua força em prol de sua preservação. [...] Assim, nós diremos que os homens são maus por natureza, a não ser que entendamos que eles apenas não recebem da natureza sua educação e o uso da razão (HOBBES, 2004, p. 19 e 21).

À esteira do genebrino, o homem natural não vive inseguro, nem desconfiado e muito menos ainda com um temor generalizado que impeça a sua relação harmoniosa com a natureza. Tal ato é inimaginável nesse estado. Ele vive imaculado da dissimulação e da

vaidade. Sua ação é a espontaneidade da translucidez da natureza. É, ela, o seu refúgio na incerteza e, também, o emolduramento do olhar. Excita, com isso, a alma e o coração impulsionando-os a agirem livremente com as mãos para colher e fazer os instrumentos rústicos, mas necessários. Complementa-a, o seu modo, as formas do movimento espontâneo, gratificante e artesanal da própria natureza sem se contaminar com a nódoa da vaidade. Até porque esta já realizou a maior parte do trabalho e oferece ao homem múltiplas formas e, também, abundância de alimento para extrair a seiva da vida. Ela, a natureza, com esse intuito, modelou o caráter do homem para satisfazer os desejos dele, sem necessidade de recorrer ao sentimento de posse. Pois, esse causa o ódio e corrói o coração do homem quando gera a guerra pela competição da propriedade e trocas comerciais no estado civil.

Isso não quer dizer que a natureza formou o homem para ser passivo nesse estado; muito ao contrário. Há nele uma potencialidade que pode ser desenvolvida cuja ferocidade é expressa sem a intenção e dissimulação de fazer o mal. E se o faz, é para garantir a sua sobrevivência e não por vaidade. Não existe uma confabulação das ações nesse estágio, o homem não internalizou nenhum sentimento a esse respeito em sua relação com a natureza, nem tampouco, percebe uma guerra entre os animais em função de armazenamento de alimento. O que pode ocorrer é uma disputa feroz na luta para capturar a sua presa e uma bravura, ainda, maior para mantê-la. E, até mesmo, nessa realidade a sua atitude de ferocidade imediata é tão pura tal como o sentimento plasmado pela natureza. Como afirma Rousseau no segundo *Discurso*:

Com paixões tão pouco ativas e freio tão salutar, os homens, mais ferozes do que maus e mais preocupados em se defender do mal que possam receber do que tentado a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a disputas muito perigosas. Como não tinham entre si nenhuma espécie de comércio, como consequentemente não conheciam nem vaidade, nem consideração, a estima ou o desprezo; como não possuíam a menor noção do teu e do meu, nem qualquer idéia verdadeira de justiça; como consideravam as violências, que podiam tolerar, como um mal fácil de ser reparado e não como uma injúria que deve ser punida; e como não pensavam na vingança senão maquinalmente e no momento, à maneira do cão que morde a pedra que lhe atiram – suas disputas raramente teriam consequências sangrentas, se não conhecessem assunto mais excitante do que o alimento (ROUSSEAU, 1983, p. 255).

Face à abundância da produção natural, qualquer impedimento do homem fruir de um alimento, poder-se-ia buscar em outro lugar sem nenhum ressentimento, nem gerar disputa com seu semelhante. Caso houvesse alguma competição, o perdedor saberia comportar elegantemente, sem astúcia, nem tampouco lançaria mão da vingança; desocuparia

o terreno e buscara refúgio em outro local. Verifica-se uma diferença substancial de comportamento, enquanto em Hobbes busca dominação individual até alcançar a universalidade, conforme salienta o filósofo da obra *Do Cidadão* o qual assim se pronuncia: “Por fim, esclareço em que a natureza da lei e do pecado consistem e, distingo a Lei do Conselho, do pacto e do que denomino como direito. Compreendo tudo isso sob o título de Domínio” (HOBBES, 2004, p. 22).

Por seu turno, em Rousseau, a dominação não existe, até mesmo porque o modo que foi plasmado o corpo do homem e a formação de sua liberdade que seu espírito recebeu da natureza não consentem um princípio de dominação. Caso isso venha ocorrer, pela preguiça de algum querendo dominar o outro para o seu trabalho, tanto o dominador quanto o dominado estão presos: o primeiro, em sua vigília e o segundo que está submetido ao desejo daquele.

Insta ressaltar, no entanto, que se houver qualquer descuido do dominador, o dominado rompe o elo de seus grilhões e ninguém mais o alcançará. Parece ser uma questão ingênuo e prosaica teoricamente quando, na verdade, desvela o pressuposto de uma nova formação do *ethos* cuja fundamentação rousseauiana vai de encontro aos alicerces hobbesianos. Ao negar o preceito de *dominação* o genebrino sustenta um fruto de formação que foi iniciado pela própria da natureza, ressoando no desenvolvimento da potencialidade do homem a desmoronar o temor à morte, até mesmo porque ele a desconhece em seu estado natural. De modo oposto, Hobbes fica preso a este temor para sustentar a dominação, caso não haja sujeitamento não haverá paz. É isso que ele sustém no *Leviatã*:

O desejo de confronto e deleite sensual predispõe os homens para a obediência ao poder comum, pois com tais desejos se abandona a proteção que poderia esperar-se e trabalho próprios. O medo da morte e dos ferimentos produz a mesma tendência, e pela mesma razão. [...] As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis da natureza (HOBBES, 1979, p. 61 e 77).

Rousseau, ao tratar da formação, começa com desígnio da liberdade a qual prepara o homem para sua autonomia, e ratifica o seu *Discurso* apresentando, desde o início, o desenvolvimento de plasmar o corpo quando menciona a experiência do homem natural se realizando prazerosamente em busca do equilíbrio entre o seu desejo e a saciedade. Há, então, uma diferença original entre os filósofos.

Enquanto a concepção do genebrino fundamenta a arte de formação por meio do assentamento na natureza privilegiando o destemor e a liberdade vitalizando a autonomia, já o inglês se alicerça ao temor e à obediência e submete a educação a uma passividade heterônima. Tal fato ocorre, segundo Hobbes, porque há um desejo insaciável e só pode findar com a morte ou com outra força contrária de outra dominação. E o homem procura satisfazê-la.

Esse é o emblema da fraqueza, segundo a formação rousseauiana em que o dominar só é preenchido com a satisfação dessa dominação. Logo, a fraqueza é o princípio gerador de maldade que faz parte da fundamentação do homem que procura fruir o desejo insaciável da dominação pela qual a natureza o forma, segundo a concepção hobbesiana. Com ele, registra-se o fundamento de uma formação que faz apologia ao sujeitamento de uma pessoa a outra. Pois, a partir desse pressuposto, interpretado pelo genebrino, o mal estaria na base da formação do homem quando este esclarece no segundo *Discurso*: “O mal, diz ele (Hobbes), é uma criança robusta” (ROUSSEAU, 1983, p. 252).

A ação de uma criança bater no rosto de sua mãe ou de seu pai não diz para Rousseau que ela seja má visto que ela, ainda, não conhece e nem é capaz de realizar o julgamento do que é bem e mal. Por sua vez, Hobbes acredita que esta é a expressão da maldade que será desenvolvida posteriormente em um ódio terrível para seus irmãos caso a contrariem. Cultivará, assim, um sentimento de maldade que corroerá todo sentimento de bondade e em qualquer situação que sua vontade não seja realizada, ele estará disposto a prejudicar aquele que lhe servir de obstáculo até mesmo com a morte, se for o caso.

Ao examinar minuciosamente essa asserção, atenta se para o assentamento de uma formação perversa na qual o homem não sabe lidar com sua frustração. Caso ela ocorra, ele não medirá as consequências para derrotá-la. Abstém-se, aqui do julgamento dos meios. Tudo nessa circunstância é permitido para realizar a sua vontade. E para efetivá-la, utiliza meios de dominação, pois, segundo esse autor: “[...] o Homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do próprio homem” (HOBBES, 2004, p. 11).

Divergindo totalmente dos pressupostos hobbesianos sobre o estado de natureza do homem, Rousseau implementa essa diferença entre dominação e potencialidade na arte de formação desde o homem físico. Primeiramente, o genebrino percebe um disparate no princípio de argumentação sobre a análise do comportamento da criança. Argumenta se o mal é uma “criança robusta”, disposta a sacrificar a vida do outro para satisfazer seu interesse e sua preservação, ela pode permanecer viva? Se ela tiver, realmente, esse coração perverso, por que não seria devorada no colo de sua mãe? Se esse fundamento de destruição do outro é

verdadeiro, como a assegurar o desenvolvimento da espécie?

Nota-se que a metáfora da criança robusta não é suficiente para assentar a defesa do mal como fundamento de uma arte formativa. Isso pode ser interpretado, contrariamente, na primeira parte do segundo *Discurso*. Posteriormente há, também, a confirmação desse princípio com a leitura do *Emílio* de Rousseau. Nesta obra, o filósofo defende que o comportamento agressivo da criança não está relacionado à maldade, mas há uma fraqueza, haja vista que quando ela se sente incapaz de satisfazer sua necessidade, faz-se necessário recorrer, então, à brutalidade. No entanto, isso não é indício de bondade ou maldade. O que ela deseja é suprir uma carência e garantir a sua conservação, e se houvesse uma possibilidade para ela agir melhor, assim o faria.

Adentrando um pouco mais a esse princípio para comprehendê-lo, é salutar observar o próprio desenvolvimento da criança. Se ela continua a agir agressivamente no progresso de plasmamento de sua formação, ter-se-ia aí um adulto semelhante ao (com)portamento da criança robusta. Ou seja, esse adulto possuiria o procedimento de uma criança, isto é, ele permanece essa criança robusta que Hobbes anuncia e que Rousseau chama de homem fraco. Em outras palavras, a sua formação inicial foi mantida, de modo a alimentar a sua fraqueza e essa o leva ao princípio de dominação por medo de não conseguir manter a sua conservação. Com isso, efetiva-se na modernidade a fundamentação da arte formativa nutrida pelo medo, sobretudo, da morte ou pela insatisfação dos desejos ou pelo risco do caos quando a força da dominação não se efetiva.

É valido mencionar sobre o surgimento de um formar cujo princípio é proteger esse medo a todos, sobretudo, o da morte, para centralizar a superioridade em uma pessoa ou grupo. Assim, a arte formativa hobbesiana da natureza alimenta um procedimento de fraqueza que terá consonância no comportamento a gerar desconfiança, astúcia, inveja, submissão e de uma obediência cega por medo da morte. Uma arte de formar desenvolvida pelo temor, semelhante ao período medieval. Perante isso, o medo de Deus castrador, agora, é do próprio homem, refletindo sobre o ensinamento da natureza de seus alhures, mimetiza o plasmado com sentimento de fraqueza para gerar os meios de submeter todas as criaturas subservientes a sua vontade, tal como o corpo deve obedecer a cabeça; a força da maioria dos homens se submete a um homem ou similar a um déspota. Tal situação ocorre com intuito de criar uma arte cujos pressupostos de formação se assentam na dominação.

No entanto, o fundamento de um *ethos* modelado pelas mãos da natureza, segundo Rousseau, não plasma no sentimento do homem cujo paradigma seja a fraqueza, mas, concomitantemente, na força e translucidez de suas ações. Por isso, desde criança, a natureza

desenvolve a potencialidade por meio das ações concretas mediante as experiências.

Por meio delas, adquire uma robustez física e age tão forte quanto a natureza que assegura o princípio de potencialidade vitalizado de liberdade a vicejar a vontade fulgurante pela vida. A arte de formar em sua gênese não está cindida entre dominador e dominado para Rousseau. Ela visa um só objetivo, desde o homem físico até o homem moral no segundo *Discurso*, a criar condições mediante a natureza de fortalecer a potencialidade e a independência; não só em superar a relação do determinismo da natureza, em que ficaram submetidas outras criaturas, mas também despertar a possibilidade de não se tornar escravo de seus próprios desejos. Por isso, as potencialidades desenvolvidas são constituídas pelo amor de si e pela piedade. Apresenta-se, assim, a resposta do genebrino ao filósofo inglês sobre o mal ser uma criança robusta. Para maior esclarecimento, a seguir, a oposição de Rousseau em relação a Hobbes no *Emílio*:

Mas quando Hobbes dizia de um mau que era uma criança robusta, afirmava uma coisa absolutamente contraditória. Toda maldade vem da fraqueza; a criança só é má porque é fraca; fortaleci-a, ela será boa; quem tudo pudesse nunca praticaria o mal. De todos os atributos da Divindade toda poderosa, a bondade é aquele sem o qual menos se poderia concebê-la. Todos os povos que admitiram dois princípios sempre encaram o mau como inferior ao bom; sem o que teriam feito uma suposição absurda (ROUSSEAU, 1979, p. 48).

Isso assegura a conservação da vida pela natureza à criança até se tornar um homem que a internaliza e faz o equilíbrio de sua ação entre a faculdade e as necessidades. Ao pulsar essa força, o homem age com o entusiasmo da dignidade em confluência com o desejo e a razoabilidade para alcançar a plenitude do gozo. É o fruto da superação dos nevoeiros existenciais que abalam a alma, sem deixar o medo superar as suas forças, nem a vaidade colocar no pódio da vida as dores do mundo por serem elas transponíveis. Eis o coração desse mosaico com reflexos crepusculares da natureza. Rousseau chama atenção para esse fundamento no *Emílio*:

Todo sentimento de pena é inseparável do desejo de dela se libertar; toda idéia de prazer é insuperável do desejo de gozá-lo; todo desejo supõe privação e todas as privações são penosas. Está portanto na desproporção entre nossos desejos e nossas faculdades aquilo em que consiste nossa miséria. Um ser sensível, cuja faculdades igualassem os desejos, seria um absolutamente feliz (ROUSSEAU, 1979, p. 62).

### 3.4 A FORMAÇÃO DO *ETHOS* NA GÊNESE DA FAMÍLIA.

Apontam-se, aqui, modos diferentes de perceber como a natureza atua diretamente no homem. Por isso, o plasmamento do ser não deve ser carregado de preconceito, nem tampouco projetar a ela um desejo pessoal. Por essa razão, o segundo *Discurso* aponta uma leitura a qual busca aprofundar um pouco mais nas questões antropológicas por ultrapassarem as leituras já existentes sobre o homem. Renova-as com outras interpretações. No caso da moral, ela só pode existir nessa leitura para sustentar a relação física dos corpos.

Ao procurar entender a existência de um *ethos* que pauta como princípio da liberdade, analisa-se, então, nesse *Discurso* esse alicerce, sobretudo, na terceira parte do livro em que se percebe o avanço do conhecimento por meio da individualização da pessoa; agora, volta-se para outra interpretação mediante encontros episódicos para assegurar a conservação recíproca impelidos pela força da piedade e amor de si sinalizadas em cada indivíduo.

Esse encontro físico gesta a emblemática da relação e forma um acasalamento para superar os desafios da própria natureza. No entanto, o que impulsiona o encontro e a permanência desse enlace são aqueles fundamentos. Pois, ao se encontrarem, mudam o modo de olhar reciprocamente.

Nota-se, agora, certa semelhança entre si que toca no seu sentimento levando-os a preferir outra individuação que, entrelaçada à sua, pode transformar o comportamento de ambos a forjar novos costumes; cria-se, assim, uma nova cotidianidade para o homem natural transformando-o num verdadeiro selvagem: esse itinerário é selado, paulatinamente, quando o homem deixa de ser nômade e passa ser sedentário. Isso ocorre depois de várias experiências tanto de risco de sobrevivência quanto de copulação, mesmo com outros animais. Assim, no momento desses encontros há uma identificação maior com seu modelo físico a proporcionar, por um lado, comiseração e piedade e por outro, a satisfação da sexualidade entre eles.

Também, Rousseau assinala em seu *Discurso* uma verdadeira reviravolta nos procedimentos em que a individuação da mulher tem um papel fundamental na transformação dos valores. É ela que, aos poucos, domesticá o homem, sem nenhum valor abstrato de beleza ou de uma preferência que esteja desvinculado das necessidades naturais.

Com ausência desses elementos, nota-se uma verdadeira força da fêmea para conduzir o macho de uma relação poligâmica à monogâmica, mesmo que, antes dessa escolha, existam outros modos de relação entre homens com os animais para satisfazerem as necessidades biológicas. E, apesar de haver uma quantidade maior de mulher, existe uma

disputa entre os homens para mostrar a sua vitalidade que era garantia de ser escolhido pela mulher. Isso caracteriza uma competição sangrenta entre os homens. A escolha é celebrada entre a mulher e o vencedor. Depois desse encontro, ambos estão livres para continuarem as suas vidas.

Não há dúvida de que essa relação proporciona prazer, pois, existe uma identificação maior entre eles. Desse modo, a mulher, com sua ardilosidade, seduz o homem conduzindo-o cada vez mais ao seu aconchego. Essa condição germina o selo da diferença substancial do instinto do homem visto que ocorre uma reviravolta em seu modo de viver quando habitava na a copa de uma árvore ou em uma caverna; agora, para abrigar a sua companheira consigo, ele constrói uma cabana reforçando o seu sedentarismo.

A astúcia feminina transforma essa formação. Ela consegue trazer o macho para seu interior e a partir daí, interfere no modelar do seu comportamento conforme o compromisso de ambos, sobretudo, da mulher. Não há dúvida que essa mudança devesse ter passado por grande dificuldade porque gera um outro plasmamento. No entanto, a mulher consegue realizar essa transformação. Existe, assim, com essa ação uma verdadeira mudança de hábito e ele se refletirá, também, no mundo do trabalho de ambos. Se antes desse encontro, o homem natural realizava-se só com a natureza, agora, com o selvagem a criação do acasalamento.

Mesmo que seja rústica essa relação, ainda, em uma cabana, é um passo transformador de seu comportamento, pois, une mais o casal, serve de abrigo a ele e aos filhos, constitui a ideia de posse e a preservação da individualidade do acasalamento. Nessa nova formação, quebra a tradição da caça individualizada para si. O homem, por motivo biológico da mulher, fica responsável pelo provento da alimentação, enquanto a fêmea é responsável pelo zelo tanto da cabana quanto da criança ainda pequena.

Do ponto de vista familiar, obtém-se a primeira divisão do trabalho e um agregamento mais forte do casal que resultará no forjamento de trabalho que vai entrelaçar o encontro cada vez maior entre eles, ratificando a extensão dessa relação à arte formativa da criança uma vez que ela está entrelaçada nesse convívio, o que se confirma no excerto a seguir:

As mulheres tornaram-se mais sedentárias e acostumaram-se a tomar conta da cabana e dos filhos, enquanto os homens iam procurar a substância comum. Os dois sexos começaram, assim, por uma via um pouco mais suave a perder alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor (ROUSSEAU, 1983, p. 262).

Ao retornar com sua presa, naturalmente, todos querem participar do banquete.

Deduz-se que algumas atividades necessárias são de responsabilidade da mulher como o preparo do alimento em que a participação da criança se faz presente, gerando espontaneamente a arte educadora no seio familiar. Essa nova realidade não deixa de proporcionar certa estatização da mulher na cabana. Enquanto o homem permanece mais tempo no deleite de sua família, por ter comprido a função de provedor, à mulher cabe, agora, todas as tarefas domésticas. Nesse sentido, esse estágio de convivência é pedagógico, pois todos participam do trabalho comum; e por isso, ele não é esfalfante.

O genebrino suscita, mediante esse contexto, uma nova situação de arte formativa: o homem, ao passar a ser o provedor, assume com maior intensidade as intempéries naturais e os riscos relacionados à caça de provisões até ser capaz de capturar o sustento seu e da família embora possa ser por um longo tempo. Nessa situação, ainda, o homem poderá não retornar a cabana se, por ventura, for vítima de qualquer acidente. No entanto, caso seu intento se concretize, ele retorna com júbilo, orgulhoso de si e vitorioso perante a família. Perpassando por essa realidade, há uma similar ressonância na atualidade: a mulher, ao assumir o papel de provedora demonstra uma metamorfose na arte de sua formação, pois ela está sujeita à idêntica vulnerabilidade masculina.

Tal contextualização demonstra que o pensamento rousseauiano perpassa os umbrais do tempo. Mesmo que isso não apareça explicitamente nas atividades em que Rousseau as menciona em suas argumentações, por privilegiar outras questões, é possível, também, fazer essa leitura quando se preocupa em encontrar no *Discurso* a arte como pressupostos da formação do *ethos* segundo os fundamentos rousseauianos.

É com a formação da família que se criará novos valores; todavia, não se sabe por quanto de tempo permanecerão, mesmo que sejam somente para assegurar o relacionamento físico de cada um. Isso é evidenciado, principalmente, com o surgimento da criança a qual permanece por um maior período ao lado da mãe visto que o pai se ausenta para caça.

Ao se conjecturar um pouco mais sobre gênese dessa realidade, nota-se uma mudança radical no comportamento tanto da fêmea quanto do macho. A tinta não se pode inclinar somente para um lado. Se o homem quisesse ter outros encontros ausentes do seu local comum, teria toda liberdade para agir tal como o fazia anteriormente. E a mulher poderia? Claro que sim, não é porque fica a espera dele, isso seja o motivo de impedi-la de outro relacionamento. Ela é tão livre quanto o homem, uma vez que a poligamia era natural para ambos. Que lei é essa que determina a educação para esse vínculo? Para Rousseau, não existe uma lei natural. Não se pode pensar, portanto, em direito, pois toda ação, até aqui, conforme os pressupostos do filósofo, é amoral.

Dá-se a essa interpretação o fundamento do *ethos* porque a ação é livre e virtuosa, pois ela tende sempre a preservação da vida. Além disso, o alicerce do agir é o amor de si juntamente com a piedade. Diante dessa exposição, abandona-se um costume que se fundamentava na amoralidade em que não havia a preocupação com o físico do outro. Passa existir um relacionamento preso ao artificialismo cuja moral se estende para ambos cimentando a relação física, quebrando definitivamente a relação natural em que, tanto a mulher quanto o homem, formam o seu físico e a sua sensibilidade. A moral, agora, existe, ela é o sustentáculo desse acasalamento entre macho e fêmea em que há predominância da monogamia. E a mulher, mesmo com a rusticidade do mundo natural, vai, aos poucos, domesticando o homem. Isso porque proporciona-lhe maior prazer em estar em sua companhia e, também, mais segurança em suas caças quando valoriza a sua virilidade; mesmo porque existe o momento em que ela, por motivos biológicos, permanece mais em casa cuidando dos seus afazeres domésticos enquanto o homem sai em busca do alimento para ambos.

Nesse relacionamento, a mulher é a provedora tanto do zelo para com o homem e da energização dele, ao preparar-lhe o alimento. E com a preocupação de sustentar essa relação para se sentirem fortalecidos, criam o moral em que a mulher com sua sutileza vai formando e dominando o homem, como diz Rousseau no segundo *Discurso*:

Comecemos por distinguir, no sentimento do amor, o moral do físico. O físico é esse desejo geral que leva um sexo a unir-se a outro. O moral é o que determina esse desejo e o fixa exclusivamente num só objeto ou que, pelo menos, faz com que tenha por esse objeto preferido um grau bem maior de energia. Ora, é fácil de compreender que o moral, no amor, é um sentimento artificial, nascido do costume da sociedade e celebrado com muita habilidade e cuidado pelas mulheres, que visam a estabelecer seu império e tornar dominante o sexo que deveria obedecer (ROUSSEAU, 1983, p. 255).

### 3.5 A REVOLUÇÃO DA *POÍESIS* E DO *ETHOS*

É dessa união e anterior a ela, quando se inicia a aprendizagem da linguagem e, agora, já desenvolvida, é que começa outra formação contínua em sua perfectibilidade. Essa se distancia gradualmente da natureza até o momento no qual filósofo insere a presença do preceptor com o discente com a finalidade para resignificar todos os valores da educação. Daí, surge a arte da formação do novo homem vinculado tanto a natureza quanto a sociedade. Antes desse desenvolvimento, ela já se iniciara com as mãos da natureza e, posteriormente, continuará a formação do homem pelo homem. Toda arte apreendida antes do

desenvolvimento da linguagem e realizada pelas mãos do homem, encerrada nele mesmo, por estar preso em sua individualidade. Como nesse excerto do autor em seu segundo *Discurso*: “A arte perecia com o inventor” (ROUSSEAU, 1983, p. 257).

Essa arte continua a prosseguir, pois já se faz possível a comunicação com o outro; e este, sendo livre e internalizando as formas da natureza, forja-as e o homem faz; agora, a revolução cultural em si, porque é capaz, por meio da experiência, imaginação e memória para forjar novas formas e efetivar em sua arte pedagógica seu modo de ser. Tal transformação cultural dá-se a partir do momento em que o homem faz brotar algo diferente tanto de si quanto da natureza; reviravolta essa que aprova a capacidade da natureza de ter, por meio de sua arte, a potencialidade de formar o homem e este possuir a sensibilidade para observar porque isso lhe permite captar as puras formas e acrescentá-las, por meio de sua imaginação, em algo puramente seu. Ou seja, forjar uma educação totalmente diferente daquela da natureza que o formara. Aí, ele imprime seu selo, deixando o emblemático da *poiesis* formado em seu ser, e, com a *práxis*, pensar internamente a própria forma; posteriormente, fazer haurir um ser de si; e outro da natureza; isso plasma o homem e transforma-o numa *poiesis* cujo pressuposto dessa experiência de costume que passa a ser hábito vinculam-no ao *ethos* pedagógico da convivência familiar. Esta é uma das leituras interpretativa da primeira revolução citada no segundo *Discurso*:

Esses primeiros progressos puseram por fim o homem à altura de conseguir outros mais rápidos. Quanto mais esclarecia o espírito, mais se aperfeiçoava a indústria. Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a caverna, encontrou alguns tipos de machados de pedra duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, e cavar a terra e fazer choupanas de ramos, que logo resolveu cobrir de argila. A essa época se prende uma primeira revolução que determinou o estabelecimento e distinção das famílias e que introduziu uma espécie de propriedade da qual nasceram talvez brigas e combates (ROUSSEAU, 1983, p. 262).

Não se quer dizer diante de tais considerações, que antes, não houvera manifestações da arte realizada pelo homem; houve, sim: na construção do anzol, do alçapão para pesca, e do arco e flecha para caça e do agasalho para protegê-lo. Só que nada disso mimetiza-se com o valor da construção de sua cabana em relação às demais artes. É insólito este forjamento da cabana para seu momento histórico porque revoluciona o procedimento humano na medida em que expressa a totalidade de formas diferentes extraídas da natureza e do homem. O fato não se refere apenas a essa nova morada.

Quando Rousseau aponta esse momento como revolução, percebe-se a transformação

no processo da perfectibilidade humana. Nota-se que o pensar em trabalhar aliado à imaginação e associado ao fazer estão bem mais desenvolvidos no selvagem do que na pureza do homem físico. Aquele é capaz, nesse estágio de vida ultrapassar as ferramentas de suas mãos e estendê-las a outros instrumentos mais sofisticados para facilitar as mudanças fundamentais na estrutura da natureza. Fazer um novo objeto é dar à luz de outro dele mesmo. Na obra *Os devaneios de um caminhante solitário*, Rousseau relata bem essa questão. Para ele,

tudo na terra tem fluxo contínuo: nada mantém uma constante e fixa, e nossas afeições, que se apegam às coisas externas, necessariamente passam e mudam como elas. Sempre à frente ou atrás de nós, elas lembram o passado que não é mais ou preverem um futuro não deve acontecer: não existe nada sólido que o coração possa se apegar (ROUSSEAU, 2014, p. 69)<sup>17</sup>.

Ou seja, realizar na obra o *fim operis*, fazendo emergir a diferença, tal como também ocorre com o homem quando imagina e executa o trabalho dessa realização em si e modela no objeto realizando o *fim operantis*. Com isso, o processo da criação da construção da cabana passa por diversos vicissitudes tal como o movimento do fluxo da terrestre. Do desejo de proteção o ocorrido tanto pelo temor quanto pela necessidade de proteção impeliu o homem observar e internalizar as formas arbóreas e com a imaginação e com a práxis forjar novas formas para realizar a *poiesis* da proteção mediante a construção da casa dos órgãos físicos. E de maneira idêntica, os demais utensílios com um maior remodelamento feito com esmero ao utilizar a natureza como princípio. Esse processo dinâmico de ambos (homem e natureza) e que lhe permite remodelá-la em suas formas: cria o abrigo do corpo do homem e da mulher a selar a transcendência da imediatez do aqui e do agora pela força do amor de si e da piedade. Rejubilando-se com o acasalamento, faz renascer outras relações com esse novo proceder: paternal e maternal.

Se nessa relação, o homem testemunha que é também natureza, atesta-se com maior segurança a sua transformação em agente de criação, diferenciando-o de todas as criaturas porque é capaz de intensificar em sua perfectibilidade o reluzir de um ser transponível à arte

<sup>17</sup> Jean Starobinski explica esse movimento dialético. Em algumas páginas admiráveis, Rousseau nos mostra como, pelo trabalho, o homem sai da condição animal e descobre o conflito dos contrários: o fora e o dentro, o eu e o outro, o ser e o parecer, o bem e o mal, o poder e a servidão. Se recusamos a este texto o mérito de se *dialético* que outra filosofia disso nos dará o exemplo? Pois vemos aqui os opostos chamarem-se uns aos outros, desenvolverem-se uns pelos outros; assistimos às transformações que afetam o homem interior à medida que ele modifica sua relação com o mundo exterior. No devenir histórico, as modificações morais e as aquisições técnicas são interdependentes. Não existe de modo algum mudança nos métodos de subsistência e de produção (isto é, na economia) que não seja acompanhada, correlativamente, de uma transformação do instrumental mental e da disposição passional dos homens. Como distinguir o que é causa e o que é efeito nesse processo? Tudo aí é alternadamente determinante e determinado (STAROBINSKI, 1991, p. 302).

do fazer natural. Com isso, o corolário da genealogia do homem rousseauista dá continuidade ao movimento criador da natureza mediante a imaginação criativa que se projeta na transição da *poiesis* do corpo a inflar na sensibilidade das mãos o realizar da *poiesis* que culmina na *techné*, concomitantemente, à *práxis* humana.

Dessa sua ação, o vagalumear de novos objetos por um lado; por outro, a força da paixão impulsiona a decifrar, rudimentarmente, o signo de uma linguagem simbólica; e essa transforma-se em arte criando o elo de aproximação. Desenvolvem, pela paixão entrelaçados em um processo histórico, novos entendimentos que se efetivam em conhecimentos gerando a formação de si. Portanto, na capacidade de realizar e transmitir o sentimento da imaginação e do pensar para o objeto por meio da representação da linguagem a outra pessoa sinalizam-se os sentimentos de dor e júbilo.

É digno de nota que há uma nova arte dos cuidados dos pais que está inserida na formação do caráter da criança. A inspiração, mesmo rudimentar dos pais ao passarem o aprendizado à criança, realizará a arte formativa por meio da linguagem com toda liberdade, mesmo sendo primitiva; o que garante uma formação de independência para conservação da vida pueril. Reporta-se, aqui, a diferença do aprendizado alhures em que a mãe, naquele estágio de convivência, era a provedora. Quando a criança saía sempre com sua mãe a buscar comida, em determinada momento, perdia-se e, talvez, jamais se encontrariam; ocasião aquela cuja criança, apenas ela, dava continuidade a sua formação no seu relacionamento com a natureza.

Agora, a criança, fruto do amor de si e da piedade de seus pais, cujos sentimentos, aqui, reforçados pelo plasmar da ação familiar, ela cresce enlaçada nessa sensibilidade mediante a arte da linguagem. Ensina-a operar as coisas para delas brotarem algo que lhes satisfaça. Esse convívio gera novos afetos e valores que refletirão profundamente no seu coração ao atingir o sazonar da consciência. Esses novos costumes possibilitar-lhe-ão mudanças de procedimentos que podem ser entendidos, também, como uma nova arte de formação do *ethos*. Segundo Rousseau, busca-se entender essa arte no seio da família como preparação para um novo momento histórico em seu segundo *Discurso*:

Os primeiros progressos do coração resultaram de uma situação nova que reunia numa habitação comum maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez com que nascessem os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem, como o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unida por serem afeição recíproca e a liberdade os únicos liames [...] (ROUSSEAU, 1983, p. 262).

Fruto da paixão nota-se nesse operar interior dos seres a verdadeira realização de uma práxis e de uma *poiesis* com a intencionalidade de conservar a vida tal como os fundamentos do *ethos*. Essa nova formação deveria fortalecer a relação de amor de si e a piedade uma vez que começa a consolidar a convivência em família e em grupo. No entanto, o que ocorrerá será o contrário, pois, essa construção acende a centelha do amor-próprio e neblina o amor de si; aquele que dormitava em paz com o relacionamento puro da natureza, vitaliza-se. Agora, vai, paulatinamente, gestando novos costumes e uma nova arte pedagógica é alicerçada no artificialismo. Rousseau, em seu *Emílio* já enuncia a dificuldade do homem para viver bem em grupo uma vez que sua natureza é de viver só, conforme o texto:

Os homens não são feitos para se amontoarem em formigueiros e sim para serem espalhados pela terra que devem cultivar. Quanto mais se juntam, mais se corrompem. As enfermidades do corpo, bem como os vícios da alma, são consequências infalível dessa aglomeração excessiva. De todos os animais, o homem é o que menos pode viver em rebanho. [...] O hálito do homem é mortal para seus semelhantes; isso não é menos verdadeiro no sentido próprio do que figurado (ROUSSEAU, 1979, p. 38).

Percebe-se, assim, que a revolução realizada pelo selvagem faz uma mudança tanto em seu interior quanto no exterior. Essa transformação, apesar de demolir gradativamente a sensibilidade de suas ações, não consegue modificá-lo por completo a transformá-lo em um ser hermético, nem apagar de seu coração, definitivamente, o sentimento do amor de si; no entanto, outros valores de formação são internalizados e vão dando novas direções ao seu coração que faz ressonância em suas mãos e no seu relacionamento com o outro até desmoronar-se com o próprio hálito do homem como afirma Rousseau. Se ocorre a criação da choupana pelo selvagem a servir de abrigo a si e sua companheira, há, também, a cada momento, mais sedentarismo. Isso o leva, por um lado, a facilitar a sua alimentação cultivando-a ao redor de sua moradia; além disso, ele permanece com maior intensidade no deleite de sua companheira e o estende ao compartilhamento do cuidado pela criança caso a tenha; de outro, é despertado pela necessidade da proteção de seu lar e de sua família em relação a outros nômades que desejam tomar o seu abrigo e até mesmo a mulher e os filhos.

Esse será o cuidado quase permanente de todos aqueles moradores que passam a fazer parte desse novo costume. Esse processo de aglomeração que logo se transforma em uma aldeia é fruto das mudanças de comportamento as quais criam o sentimento de posse assim como gera a preocupação de manter e gestar um novo tipo de relacionamento: agora, fundamentado sobre o amor-próprio que não é a mesma coisa do amor de si. Tendo, no

momento, o relacionamento de um selvagem com outro, há uma proximidade entre eles e cada um deseja assegurar o seu amor-próprio. Entretanto, essa relação distancia o selvagem de outro conforme o interesse de cada ao revelar a essencialidade desse amor.

Em outras palavras, o amor de si está voltado somente para a conservação da vida, enquanto o amor-próprio, mesmo, no primeiro momento, sendo desinteressado pelo aumento das posses, é a força que defende o selvagem das ofensas causadas por essa nova convivência para garantir sua posse e sua individualidade. Obviamente, a piedade nesse novo hábito ainda existe, mas ela já não é tão forte quanto em sua gênese. Agora, com esse novo convívio ela irá, gradualmente, apagando-se. Com isso, não consegue, com intensidade, amortecer os conflitos que vão se crepitando no decorrer do processo de aglomeração entre os selvagens para assegurar as conquistas individualizadas

Por essa razão, essa vida em grupo que gera uma nova arte de convivência. Passa, primeiramente, pelo comércio que serve mais para uma troca dos elementos básicos de cada morador e, posteriormente, esse processo vai se sofisticando até o surgimento das comparações entre os produtos. Cria, assim, uma valoração, ainda que seja rudimentar, mas ela aparece e fundamenta a formação de valores abstratos: belo e feio, grande e pequeno, útil e desnecessário e outros e, a partir daí, generaliza as comparações entre eles. Essa relação faz ressonância no convívio entre os homens. O sentimento de pertença e defesa de seus produtos se intensifica sobre as coisas e reflete, também, na relação entre o homem e a mulher; mesmo porque há aumento de pessoas que estão morando próximasumas das outras tendo liberdade de se visitarem. Dessa aproximação faz brotar o desejo maior de se estar junto gerando, portanto, mais casais e, em contrapartida, também, o ciúme entre eles.

Esse sentimento começa a invadir o coração do homem, embota-o e o faz sentir-se ofendido, caso lhe ocorra qualquer desatenção, sobretudo, se vier existir a infidelidade nos relacionamentos. E desse afrouxamento da relação e, também de outras, como as que causam o desrespeito em sua moradia, principalmente a que se refere à infidelidade entre o homem e a mulher, que, antes, cultivavam o amor desde o crepuscular do amanhecer até o entardecer. Agora, ofendido, surge de dentro de si uma estranha dor; levado ao extremo, brota-lhe o ódio no coração não motivado pelo sentimento do amor, mas pela perda posse; a fúria de vingança movida pela ofensa da infidelidade só é *paga* com o derramamento de sangue. Isso é fruto de uma nova concepção da arte formativa que se inicia com a relação entre os selvagens.

Por serem vizinhos, os valores cultivados sobre objetos de troca geram o desenvolvimento da abstração, posteriormente, determinam as relações objetivas por meio das coisas que são manipuláveis, podendo a qualquer instante, pelas comparações abstratas,

causar outro desejo de objeto e também de pessoa. O selvagem, muitas vezes, ao utilizar o objeto de seu vizinho sem a sua permissão, fá-lo movido em sua espontaneidade ou impelido pelo desejo; caso isso efetivado, produzir-se-á certa ofensa. Quando isso acontece, acendem-se certas arestas a provocar conflito entre o utilizador e o possuidor.

Confirma-se, portanto, o novo fruto do ímpeto do instinto de desejo relacionado seja pela matéria ou quanto a pessoa. Com a fundamentação de troca de objetos, iniciam-se as relações voltadas às questões materiais que interferem sobre o comportamento das pessoas cujas atitudes são conduzidas a partir desse referencial; logo, transferem-se para o interior de suas cabanas. Só que aí o uso não está no objeto, ele se efetiva na relação entre as pessoas. E, quando o sentimento de posse e de controle do procedimento de outra pessoa passa a existir e aprofunda o fruto dessa relação, diferentemente, daquele do início quando optaram a morar juntos pelo reconhecimento das suas diferenças e suas complementariedades, vivenciavam o sentimento de prazer e de amor de ambos - mostra que este sentimento não foi tão forte para superar os valores de trocas das mercadorias para manter as relações pessoais harmoniosas.

Dessa feita, a pessoa, mesmo com critérios rudimentares, é vista como objeto de posse de outrem. Com isso, os atos de liberdade e de desejo são controlados e só se realizam perante o seu possuidor. Perde-se, por conseguinte, toda a formação da natureza; e se inicia a manipulação dos impulsos da vida. E se a ofensa é forte, o ímpeto do instinto leva a morte do outro. Ou seja, acende-se no instinto o desejo de morte de alguém. Quando a relação privilegia a posse do outro, principalmente, dos órgãos genitais, paga-se com a vida por não pertencer ao outro. Essa é a cegueira do ciúme, oposição desconhecida do amor, mas que nasce dentro dele. Mas o que Rousseau leva a pensar nessa negatividade do amor é que agregação e disagregação do homem faz parte de sua potencialidade da conservação na vida, embora ela esteja assentada nos pressupostos da arte formativa do artificialismo. Isso é a efetivação da gênese da abstração dos valores das trocas concretizados na relação humana mudando, definitivamente, os costumes de alhures.

Esse princípio traz em si a ressonância da construção e da destruição da formação da moralidade voltada em defesa do físico. Os fundamentos criados, no primeiro momento, são pilares da reação porque são pautados no *ethos* da natureza cujo alicerce é *o amor de si e a piedade*. Sendo, assim, pode-se entender que a manifestação primeira do *ethos* está impregnada na origem da própria natureza. Visto que as ações naturais mesmo consideradas intempéries, levam à formação do homem porque cria a robustez de seu corpo e o temor que o faz desejar conhecer a própria natureza para superá-la em suas formas. Por essa razão, germina novas formas as quais se autodeterminam por autonomia nesse processo da *poiesis*.

Com arrola Leo Strauss em sua obra *Direito natural e histórico*:

O homem é então obrigado a pensar - a aprender a pensar – para sobreviver... O progresso da mente é então um processo necessário já que os homens são obrigados a inventar em razão de mudança (formação de ilhas, erupções vulcânicas entre outras) que embora não estejam direcionadas para um fim, sendo, portanto, acidentais, são, ainda sim, efeitos necessários de causas naturais. Os acidentes forçam a compreensão humana e seu desenvolvimento (STRAUSS, 2014, p. 331).

A natureza, ao realizar esses movimentos garante a sua permanência e o homem ao observá-la imita sua ação de produzir criando outras formas. Isso garante o verdadeiro processo pedagógico da *arte* que conduz ao *ethos*. Então, deduz-se que a natureza transcende os valores morais os quais tendo em vista que eles foram iniciados com a união física.

Por conseguinte, a natureza realiza a transformação em si independentemente de qualquer julgamento ordinário quando este movimento está comprometido com a sustentabilidade do princípio da vida. Se se pode falar de leis naturais – amor de si e piedade – são as que nascem do sentimento que lateja no coração do homem, na fauna e na flora. Reflexão já confirmada nesse trabalho por Rousseau. Diferentemente do que vai ocorrer com aproximação do homem e da mulher. Assim, quando se encontram, voltados para própria conservação está enraizado neles o amor de si estendendo-se ao outro para a continuidade da espécie.

Malgrado, no decorrer dessa relação, ao invés de fortalecer o amor de si e a piedade, fortificam o ciúme possessivo, que gera o aprisionamento tanto do olhar, antes vínculo de atração quanto do espaço que era ícone de agregação e de liberdade, conduzindo-os ao derramamento de sangue. Nota-se, então, a negação da moral em sua formulação, sobretudo, quando os pressupostos de troca (comercial incipiente), pois, nela a arte de formar turva o amor de si e a piedade para acender novas relações. Conforme assinala o segundo *Discurso*:

Até então errando nos bosques, os homens, ao adquirirem situação mais fixa, aproximam-se lentamente e por fim formam, em cada região, uma nação particular, una de costumes e caracteres, não por regulamentos e leis, mas, sim, pelo mesmo gênero de vida e de alimentos e pela influência comum do clima. Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas ligações entre as famílias. Jovens de sexo diferente habitam cabanas vizinhas; o comércio passageiro, exigido pela natureza, logo induz a outro, não menos agradável e mais permanente, pela freqüentação mútua (ROUSSEAU, 1983, p. 263).

Esse sentimento passa gerar grandes conflitos, pois, ao querer tirar do outro, o que

lhe pertence, o selvagem com sua potência não quer submeter ação de ofensa de nenhum outro. Vê-se que a formação nesse estágio é desenvolvida na luta para garantir o reconhecimento das individualidades e das conquistas de cada um sem recorrer à astúcia da razão, conforme se assinala no segundo *Discurso*:

Assim, embora os homens se tornaram menos tolerantes e a piedade natural já sofresse certa alteração, esse período de desenvolvimento das faculdades humanas, ocupando uma posição média exata entre a indolência do estado primitivo e a atividade petulante de nosso amor-próprio, deve ter sido a época mais feliz e a mais duradoura (ROUSSEAU, 1983, p. 264).

Vale salientar, ainda, que mesmo com todas as mudanças ocorridas durante esse período, ele foi mais prazeroso.

### 3.6 O CONFLITO DA POÍESIS GARANTE A DIGNIDADE DO HOMEM

Para entender arte dessa formação, não se pode esquecer que o homem natural foi educado pelas mãos da natureza que contém nela o entendimento do próprio *ethos*. Dela ele recebeu toda a potencialidade e translucidez de suas ações. Essa força, por mais impetuosa que se possa imaginar, faz com que o homem experiente dores e sofrimento para adquirir certa fortaleza que o capacite a enfrentar as adversidades com o intuito de garantir a própria conservação. Portanto, o que se tem nesse momento é a ação dessa força internalizada para vencer os conflitos sem recorrência à dissimulação, mas com a virilidade da qual foi modelado pela natureza para posicionar-se diante dos obstáculos que queiram impedir-lo de ser o que ele é. Garantir, mesmo que rusticamente, o reconhecimento do outro na luta que se trava à luz do sol e com a translucidez do sentimento, pois, até esse momento, não havia o mascaramento da existência, enfrentou-a com grandeza para assegurar a sua conquista. Mais que isso, os bens materiais.

Essa luta entre os selvagens os diferencia e os identifica quando, cada um deseja sustentar a sua dignidade. Assim, a arte do formar, tanto o homem quanto as coisas, estava em função de assentar a sua conservação dos selvagens: se há brutalidade, essa é plausível porque mostra a ferocidade em um sol alpino para efetivar a conservação da vida dentro dos pressupostos de virilidade.

O filósofo afirma ser isso uma virtude, tem seu pressuposto do *ethos* pedagógico do destemor para realização da vida com o magnânimo respeito. Por isso, esse é um momento de alegria visto que essa ação é de assegurar a formação de sua espécie, cuja potencialidade está

ligada à liberdade da construção do amor-próprio que deseja preservar a individualidade de todos sem o risco de perecer. Essa é a emblemática de uma convivência sem o despotismo da espécie, demonstrando a força da vontade motivada na translucidez do sentimento da verdade de cada selvagem. Sobre essa asserção, pontua Rousseau:

O exemplo dos selvagens, que foram encontrados quase todos nesse ponto, parece confirmar que o gênero humano era feito para sempre nele permanecer, que esse estado é a verdadeira juventude do mundo e que todos os progressos ulteriores foram, aparentemente, outros tantos passos para a perfeição do indivíduo e, efetivamente, para decrepitude da espécie (ROUSSEAU, 1983, p. 264).

Por efeito, processo da arte de formação vai-se transformando durante períodos a faculdade humana. O trabalho dos selvagens, antes, mesmo em sua cabana, era rudimentar e proporcionou novos aprendizados, mas eles não se preocupavam de ir além de suas necessidades; até porque não havia motivo de proventos uma vez que a perfectibilidade da arte do fazer era voltada para facilitar a vida do homem, como diz Rousseau “[...] enquanto só se dedicaram a obras que um único homem podia criar, e a artes que não solicitavam o concurso de vários, viveram tão livres, sadios [...] a gozar entre si de um comércio independente” (ROUSSEAU, 1983, p. 264-265).

Eis o que o genebrino aponta na arte de formação conduzida pela perfectibilidade e o desenvolvimento da linguagem na sociabilidade: o homem utiliza a fala como meio de representação de sua vontade e se comunica com outro interferindo em seu procedimento. Origina-se dessa relação uma nova arte de plasmar o homem pela formação de outro. No seu estágio, ainda selvagem, cuja convivência em grupo é fundamental, surge a comparação dos talentos naturais em cada um quando se solidarizam o trabalho comum entre eles. Esses impulsionam uma vontade desnecessária que passa a rodear a faculdade de alguns e os impelem a efetivá-la. Durante a alternativa climática, despertam para provisões maiores de alimentos que são necessárias para garantir a sua conservação.

Posteriormente, sem necessidade, utilizam trabalho, além do seu, para alcançar a satisfação de possuir um pouco mais por meio de pequenos reservatórios. Isso, paulatinamente, torna-se o hábito de alguns, sobretudo, quando contam com a ingenuidade de outros para aumentar suas expensas. Usa-se a cada momento mais trabalho e mais mão de obra, que antes era feita para a satisfação recíproca. Agora, a sustentação de alguns, mediada pelos seus talentos, descobre por meio da sutileza do trabalho de provisões uma troca de trabalho para conseguir alimento para a sua conservação. Tudo reforçado pelo discurso que

todos têm vantagem, pois, uns trabalham mais para sustentar aqueles que não trabalharam tanto ou o seu trabalho não foi suficiente para mantê-lo durante o período de crise climática. Resta realizar a troca de trabalho por alimento.

### 3.7 A ARTE DESFIGURA O *ETHOS*

A arte de produção perde em sua gênese a espontaneidade de trabalhar um para o outro como gesto de solidariedade, agora, ela passa a satisfazer outras necessidades que até então não faziam parte do mundo do selvagem. Esse ponto de vista é discutido por Rousseau:

[...] desde o instante em que um homem sentiu necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em campos aprazíveis que se impõe regar com suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (ROUSSEAU, 1983, p. 265).

Nota-se que essa reviravolta, tanto amor de si quanto do amor-próprio desinteressado para o amor-próprio interessado, cujo fundamento matricial desse último é satisfazer o insaciável desregramento do desejo, emerge mediante a exploração da natureza e a sujeição de ambos ao escravagismo. Tal vicissitude emerge mediante à exploração da natureza e à sujeição de ambos ao sistema escravocrata. A onipotência do sujeito proprietário e do homem despossuído estão presos à escravidão do desejo para satisfazer a ambição devoradora daquele. Olhar o homem sob essa nova formação, que a perfectibilidade o conduziu, é arrancá-lo definitivamente das mãos da natureza e submetê-lo unicamente à arte formativa, cujo alicerce é a garantia e a provisão de alguns homens.

Para sustentar essa vontade, frui-se do desenvolvimento de todas as faculdades da perfectibilidade: memória, imaginação, amor-próprio e razão em ação. Este momento é emblemático porque marca o sentido de uma decisão medida pela astúcia da liberdade, que poderia, anteriormente, assumir outros fundamentos mesmo sendo do amor-próprio.

Ou seja, seria postular o hábito de servir efetivando a pujança da vida dos indivíduos e que o *ethos* da consideração sustentaria o princípio da dignidade em formar o homem; no entanto, isso foi negado; optou-se em afetar negativamente a vida de alguns e submetê-los ao chafurdar em seu próprio sangue com perspicácia para fundamentar o princípio da sociedade civil.

Deixam-se para trás a naturalidade e espontaneidade dos conflitos da juventude do mundo e o homem, com seu amor-próprio interessado, tritura, gradativamente, seus afetos, torna-se insípido e desnaturaliza a natureza e quebra a translucidez do espírito. Ou seja, cai-se no mundo da representação cujo não ser é o esteio de referência para a sociedade. Permuta-se o *ser pelo parecer*: assume-se o hábito da teatralização ou da representação como fundamento da mediação social. Esta Arte de formação vincula ao individualismo egoísta a qual capacita o homem à dissimulação para gozar das pluralidades necessárias quebrando a relação de equilíbrio dessas com o desejo conforme havia no estado de natureza.

Por essa razão, faz surgir uma ambição devoradora, insaciável a impulsionar o desenvolvimento do talento do ardil para conseguir sempre atender a necessidade de aumentar as suas posses. Gera, com isso, uma guerra sangrenta entre os possuidores e os despossuídos, para transformar as posses em propriedade. Forma-se, portanto, a cultura, cuja máxima é impulsionar a ambição: uma onipotência capaz cegar o sentimento do homem tornando-o despregrado em seu proceder.

Destarte, os desejos, no sentido positivo, os quais se assemelham a Deus, faz o homem no mundo assumir o lugar Divino porque sustenta que tudo lhe é permitido para demonstrar o seu *conatus* - potência –relacionada à ambição quando explora a natureza e também impõe seu domínio ao outro. Esse procedimento não é de carência, mas sim de satisfação da potência de seu desejo tal como Deus se satisfaz.

Desse modo, o homem se realiza no desejo positivo, porém diferentemente de Deus, pois aquele, para satisfazer a potência de seu desejo, explora tanto a natureza quanto a outrem. Isso também é a satisfação do desejo positivo; já o *Eros* platônico cujo desejo é pautado na falta, liga-se, aqui, possuidores e despossuídos; estes seduzidos pela carência deixam-se conduzir pela perfectibilidade da palavra do senhor, possuidor, e se submetem a realizar não os seus desejos, mas os propósitos do senhor. Este, um dia, alcançando o avanço da perfeição, tocado pelo talento do uso da linguagem, utiliza a palavra para marcar o sujeitamento dos despossuídos para a provisão de seus desejos. Com isso, surge o desmoronamento da possibilidade de uma Arte cujo pressuposto de formação do *ethos*; assim, fá-lo, primeiramente, experienciar a dor e o sofrimento na busca insaciável do desejo do proprietário, conforme afirma Rousseau no segundo *Discurso*: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontra pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1983, p. 259).

Para completar a compreensão de que o homem entrava no mundo das trevas e caia no abismo de sua existência, é necessário conhecer com clareza para onde esse hábito

conduzirá o homem. Veja o que o filósofo narra no livro IV do *Emílio*: “se os muros erguidos ao redor de meu parque se fazem uma clausura para mim, não consegui senão perder com eles o prazer do passeio: eis-me forçado a ir buscá-lo longe. O demônio da propriedade infeta tudo o que toca” (ROUSSEAU, 1979, p. 412). Deduz-se que tanto o desejo positivo quanto o da falta conduzem à exploração do homem quando ele busca satisfazer a sua ambição.

Se é este o espírito da cultura que nasce do homem, perde-se, então, o caráter formativo da vida em sua plenitude e transforma a potência do amor-próprio interessado em hábito vicioso; este, lentamente, vai sendo moldado para esse objetivo a causar os esboroamentos do vicejar da vida e nasce o pulular da morte em cada gesto do homem proprietário cuja preocupação está voltada tão somente a satisfazer um desejo egoísta quando o utiliza para atingir esse fim: a negação de seu *ser*. Adquire múltiplas máscaras, sem se tocar pelos valores culturais que brotam de sua práxis e as impõe aos outros por meio da força da conquista material e julga possuir a potência quando pressupõe o *ter* como essencialidade de sua existência.

Vê-se, então, o homem onisciente e onipotente, fruto da perfectibilidade emergida pela relação do homem com o homem e deste com a natureza. Segundo os pressupostos rousseauiano, pode-se entender que o sujeito não é senhor do mundo como fundamentam os pressupostos do pensamento cartesiano; mas trata-se de um sujeito subjugado ao seu amor-próprio interessado que o leva à escravidão do desejo desregrado por não encontrar algo que possa saciar a sua ambição. Com essa interpretação do segundo *Discurso* do genebrino, o surgimento da escravidão revela-se condicionado à ambição. Tal pode-se confirmar no texto de Rousseau:

Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes. Dessa distinção resultaram o fausto majestoso, a astúcia enganadora e todos vícios que lhes formam o cortejo. Por outro lado, o homem, de livre e independente que antes era, devido a uma multidão de novas necessidades passou a estar sujeito, por assim dizer, a toda a natureza e, sobretudo, a seus semelhantes dos quais num certo sentido se torna escravo, mesmo quando se torna senhor: rico, tem necessidade de seus serviços; pobre, precisa de seu socorro, e a mediocridade não o coloca em situação de viver sem eles (ROUSSEAU, 1983, p. 267).

Sob esta ótica, o possuidor e o despossuído, sem perceberem, vão em direção ao seu negar e passam a se assujeitarem a uma cega ambição que vela o *ser de si*. Enclausuram-se em grilhões do imaginário as possibilidades de posses e, posteriormente, nos ferrolhos tanto do pensamento quanto do movimento livre quando vão em direção a propriedade.

Os possuidores, ardilosamente, fazem o implante da esperança alienante de valores e adoçam os furores dos despossuídos cedendo, além das migalhas de suas mesas, um falso sonho de um dia também serem possuidores. Provocam, assim, também a ambição dos despossuídos e atam-nos aos interesses dos possuidores.

Alguns dos despossuídos embriagados pelo acenar sem procurar entendê-lo melhor, pela falta de experiência desse novo modo de relacionar, põem-se a legitimar os valores assimétricos quando se submetem a leis que asseguram a formação dos pilares de uma sociedade cujo princípio é uma desigualdade forjada pelo próprio homem. A arte formativa, assim, prioriza plasmar a construção social impulsionada pela ambição devoradora. Esta é capaz de sujeitar tanto a natureza quanto o seu semelhante a realizarem o desejo do possuidor, sem levar em conta o sentimento de quem trabalha.

O fundamental, nesse itinerário, é ser mediado pela ambição. Essa força torna-se latente quando o possuidor ergue os olhos e percebe um oásis do qual pode ser proprietário, mesmo não estando diretamente ligado à produção, pois descobriu como submeter o outro e fazê-lo trabalhar para si gerando mais posse.

Por conseguinte, essa revolução de valores quebra o fundamento de que a posse é extensão do corpo quando ele se põe a trabalhar para satisfazer suas necessidades. Vê-se que ela pode ser conquistada com a obediência do outro, concretizada na habilidade da astúcia do possuidor, ou no império da força quando a palavra não é suficiente para persuadir. Com esses princípios, dá-se a realização do desejo daquele que tem o talento de aumentar a sua posse.

Desse modo, rompe-se definitivamente com o equilíbrio entre necessidade e desejo. Desse desequilíbrio, veem-se surgir os princípios de uma arte que irão plasmar os fundamentos da criação de uma sociedade cujo pressuposto é a ambição. Ela traz o contágio da infecção demoníaca da desordem a gerar o desmantelamento da igualdade e abre uma rachadura na relação harmônica com a natureza. Essa fenda submete tanta a força do poderoso quanto a do fraco à conquista do bem alheio para afirmar com maior força a ideia e a efetivação da propriedade. Assim, infecta todas as relações, pois ela é pautada no desprezar do desejo possuidor que utiliza a dissimulação para subordinar o outro ao seu inescrupuloso interesse. Acerca disso, Rousseau, no segundo *Discurso*, pronuncia-se:

[...] as usurpações dos ricos, as exortações dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que

termina em combates e assassinatos. A Sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra (ROUSSEAU, 1983, p. 268).

Extrai-se dessa fundamentação que as faculdades da perfectibilidade inclinaram objetivamente sobre o desenvolvimento de uma *poiesis* formadora que estivesse em consonância com esse pressuposto de destruição do homem e da natureza. A essência dessa educação, cujo fundamento é a ambição devoradora, procura encontrar meios que legitime e sustente a usurpação como fim.

Sendo, assim, a exploração e o mascaramento brotam no coração e na alma de alguns homens como princípio formador de um costume que se transforma em hábito e passa a constituir o caráter de uma cultura modeladora de adestramento para servir a um modelo de civilidade, como ratifica as palavras de Rousseau no segundo *Discurso*:

Salientaria como esse desejo universal de reputação, de honrarias e de preferências, que nos devora, a todos adestra e põe em confronto os talentos e as forças, excita e multiplica as paixões e como, tornando todos os homens concorrentes, rivais, ou melhor, inimigos, cotidianamente determina desgraça, acontecimentos e catástrofes de toda espécie, fazendo com que tantos pretendentes entrem num mesmo combate. Mostrarria que é a tal ânsia de fazer falar de si, a esse furor de distinguir-nos quase sempre nos colocando fora de nós, que devemos o que há de melhor e pior entre os homens (ROUSSEAU, 1983, p. 278).

Encontra-se, nessa altura da perfectibilidade, um vale de sangue em que a *poiesis* busca o itinerário para realizar uma formação que sustente a transição da posse em propriedade. Os possuidores, os ricos, percebendo que, por mais que usassem o ardil da persuasão ou o império da força, não encontrariam homens, somente os dóceis a suas seduções. Deparam-se com rebeldes que não aceitam essa dominação gratuitamente, pois ela arranca de si a liberdade. Se os possuidores conduzidos pelo desejo de se satisfazerem esmagam alguns despossuídos; estes reúnem-se em grupo e realizam o mesmo para garantir a sua vida e liberdade.

Por mais que a arte da ambição dos possuidores quisesse sufocar a liberdade dos despossuídos, a maioria rebela contra eles causando cada vez mais conflitos a gerar temores em ambos lados, pois a vida de cada um é colocada em risco para garantir a liberdade uma vez que, na luta pela posse, não há discurso que justifique a propriedade; no entanto o possuidor deseja garanti-la.

Se, num determinado momento, o homem foi capaz de perceber que o trabalho de um garantiria a sua provisão e a do outro, desenvolve-se esse talento e procura submeter

outros a esse comportamento social movido pela astúcia. Porém, esse princípio leva a uma arte perversa que desfigura o sentimento humano em busca da honraria do *ter*. O caminho frio da brutalidade da guerra, para quem se sacrificava mais economicamente, era o possuidor uma vez que tinha de suprir todas as despesas e ainda poderia encontrar almas rebeldes dentro de seus combatentes.

Nessa encruzilhada de interesses os possuidores encontraram, mediante a perfectibilidade da linguagem, as palavras que seduziam a alma e o coração dos despossuídos e os conduzissem a outra cultura em que a *poiesis* era fortalecer a dissimulação de um discurso que levasse a uma falsa esperança. É com esse ardil que a perfeição da linguagem já demonstra sua força de engodo para manipular mentes e corações quase puros e põe-se a serviço de uma construção social cujo fundamento é sujeitar o outro à escravidão do desejo.

Nesse sentido, os alicerces da arte formativa da modernidade que contagiam os povos distantes formam os princípios do roubo, da desilusão, da desonestidade, da escravidão e da morte. Não há razão para se assustar com esse plasmar que decorre quando o possuidor propõe o pacto com o despossuído. Aquele não pensa em agradar a este. Deseja, sim, sufocar a liberdade e alienar livremente a vida do despossuído a de um proprietário. Essa é a gênese da formação que se perpetua. Tal como descreve, agora, Rousseau o discurso do proprietário no segundo *Discurso*:

‘Unamo-nos,’ disse-lhes, ‘para defender os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence; instituamos regulamentos de justiça e de paz, aos quais todos sejam obrigados a conformar-se, que não abram exceção para ninguém e que, submetendo igualmente a deveres mútuos o poderoso e o fraco, reparem de certo modo os caprichos da fortuna. Em uma palavra, em lugar de voltar nossa força contra nós mesmos, reunamo-nos num poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos mantenham em concórdia eterna’ (ROUSSEAU, 1983, p. 269).

Ante o exposto, edifica-se o pilar de sustentação da arte formadora da modernidade. Aqui, o esboço de uma cultura que sustentará a legitimidade da propriedade segundo Rousseau e negar quase por completo a vida de muitos. Outros viverão pior que os animais, pois perdem sua virilidade e se submetem à subserviência de viver das migalhas do seu senhor.

Assim, o discurso atende apenas a necessidade do proprietário. Toda garantia fortalece a sua ambição e a legitima em relação à associação. Dos despossuídos querem, agora, arrancar a sua liberdade e sua bravura de lutar para sobreviver com dignidade. Muitos

tocados pelo engodo do discurso são seduzidos pela mente e pelo coração a pensar que encontram nessas palavras tão milimetradas e que parecem infladas de sentimentos a lhes oferecer também o direito à propriedade.

Além disso, aqueles antigos possuidores sabendo muito bem que precisam assegurar a nova arte de formação ardilosamente, cedem os anéis. Entusiasmado com esse gesto, os despossuídos sonham com a possibilidade de também alcançar a conquista da propriedade; todavia, não percebem o ardil dos proprietários. Dão os anéis, mas mantêm os dedos sãos e os fecham no momento certo e transformam com suas mãos em verdadeiras armas para satisfazer a sua famigerada ambição. Aquilo alimenta os sonhos de pobres de terem acesso à riqueza enquanto os ricos como ardil de bons são capazes de usurparem pequenas posses com os talentos de sua dissimulação.

Esse conflito entre o rico e pobre é a emblemática original da constituição dessa sociedade com a formação de suas “sábias” leis. São elas a arte formativa que procura embaçar a realidade deplorável dos despossuídos e fortalecer ainda mais as propriedades dos ricos com a legitimidade da lei por meio do encantamento do discurso. No entanto, estas não são ainda suficientemente fortes, nem a linguagem dos ricos para desencorajarem completamente os pobres, mas não deixam de enfraquecê-los.

Vê-se, então, que a arte formativa do mascaramento da realidade toma, gradativamente, proporções relevantes para forjar a sociedade sob os fundamentos da desigualdade artificial. Os valores dos hábitos gestados apoiam-se no talento do uso da força e na astúcia da linguagem capaz de seduzir e impor ao outro que abra mão de sua liberdade e ponha a trabalhar segundo o interesse do rico com a finalidade de sempre aumentar suas propriedades e os deixando cada vez mais pobres. Nesse contexto social, o fraco passa a ser mais dependente facilitando as artimanhas dos proprietários. Acerca disso, Rousseau discorre no segundo *Discurso*:

Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e miséria (ROUSSEAU, 1983, p. 270).

Segundo esta linha de raciocínio, a gene de uma cultura privilegia o engodo da palavra para sujeitar e a força da usurpação para utilizar a formação de um contrato que deveria atender a todos, no entanto inclinasse às necessidades dos poderosos. Vê-se como a

palavra usada no momento certo anestesia a mente e a torna passivo para ação da maioria dos despossuídos quando um impostor afirmou “isto é meu”, e a sagacidade dos proprietários para fortalecer seus perversos princípios utiliza a perfectibilidade do uso da palavra e cria no imaginário do pobre a mais asca ilusão quando o filósofo afirma no segundo *Discurso*: “‘Sê grande, tu e toda a tua raça’, para que logo parecesse grande aos olhos de todos e aos seus próprios, e seus descendentes se elevassem ainda mais à medida que dele se distanciavam” (ROUSSEAU, 1983, p. 278). Isso de um lado; e de outro é o uso da força,

Continuando assim a examinar os fatos segundo o direito [...] seria difícil mostrar a validade de um contrato que só obrigaría uma das partes, no qual tudo caberia a um lado e nada a outro, e que só resultaria em prejuízo de quem nele se compromete (ROUSSEAU, 1983, p. 273).

O seu alicerce está constituído sob aquele pacto político embora não seja forte suficientemente para amainar os interesses dos proprietários; mas desse *arké*, vê-se surgir a sociedade que, posteriormente, aprofundará os conflitos; eles provocarão no hábito de convivência a sagacidade desonesta tornando o convívio entre as pessoas insuportável. Cada homem deseja arrancar do outro tudo que for possível e irradia-se para o tecido social que está se formando esse proceder. Tal atitude confirma a tênue possibilidade de homem viver em sociedade.

Esta aglomeração ocorrendo com a formação de diversas sociedades e formando em diversos locais e cada uma delas querendo assegurar os seus interesses e porque não aumentar suas riquezas quando sentisse mais forte que outras, eclodem em conflitos. Neste contexto não deveria a parcialidade em relação a dor; todavia não é o que se deduz dessa, visto que sempre o lado dominador julga-se mais ferido do que o outro.

Se o fundamento dessa cultura conflituosa é de se adquirir bens até o alcance das vistas, não há nada que sufoque o agir da ambição para realizá-lo, porque ele é a essência do pressuposto de um contrato que se formou como arte educadora de conduzir os desejos dos proprietários e esmagar os dos não proprietários. Ele é o pressuposto que rege a natureza da desigualdade artificial entre os homens. Esta cultura da frieza e do cálculo esmagou em si o sentimento e triturou no coração de alguns homens os fundamentos da piedade para serem infectados pela corrosão do sentimento da propriedade. A frieza do cálculo amortece a voz que vem do coração e sua usurpação acompanha o seu olhar que se estende em outras nações.

Esse desregramento forjou o seu ser para satisfazer essa negra ambição; mesmo que gere a guerra entre os estados nacionais para conseguir a conquista de mais riqueza, atinge o

seu fim quando é capaz de realizar isto impiedosamente. Assim, o corpo político formado sobre a arte cujo princípio é a usurpação, realiza a mais dolorosa perversidade: quebra o sentimento puro do homem e transforma o vício em virtude. Não tem mais o vicejar livremente vital de algumas pessoas e, sim, a coragem sangrenta de submetê-las a outros por meio da coerção ou da força da linguagem erigindo dependência para garantir sobrevivência e exterminá-la de alguns inescrupulosamente.

Mesmo aqueles que preservavam valores de alhures, se veem obrigados a agir diferente transformando seus hábitos com o uso da truculência para garantir a vida e sua independência. Caso não ajam assim, tornar-se-ão presas fáceis aos homens que transformaram em lobos para outros, gerando um estado de guerra entre si. Com isso, realiza uma práxis totalmente voltada ao individualismo egoístico com intuito de satisfazer a sua vaidade.

Dessa maneira, as leis que dão sustentação a multiplicação de sociedades não são suficientemente rigorosas para efetivar as punições necessárias aos infratores, até mesmo porque elas foram gestadas para atender a garantia da propriedade; no entanto conduzem por completo a depravação do homem. Isso é ilustrado com as palavras do genebrino no segundo *Discurso*:

Daí nasceram as guerras nacionais, as batalhas, os assassinatos, as represálias que levam a natureza a agitar-se e chocam a razão, e todos esses preconceitos horríveis que consideram como virtude a honra de derramar sangue humano. As pessoas de bem passaram a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viu-se por fim, os homens se massacarem os milhares sem saber por que e cometem-se mais assassinatos num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se cometera, no estado de natureza, em toda a face da terra, durante séculos inteiros (ROUSSEAU, 1983, p. 270).

Nota-se, a partir dessa asserção, uma arte de formação cujo princípio é a sustentação da propriedade. Essa não mede as consequências para adquirir o reconhecimento dessa legitimidade. Desse modo, não se pode afirmar que a célula da sociedade esteja na família, pois há no *arké* da arte de formação uma diferença substancial entre família e sociedade, segundo Rousseau. Isto é notório quando o filósofo já no início da relação de acasalamento entre o macho e a fêmea.

No estado de natureza, havia um cuidado da fêmea em relação à criança. E esta só se libertou desse zelo maternal quando se perdeu em busca de alimento. Daí adquiriu sua liberdade embora tenha passado por percalço para a sobrevivência; já, na relação familiar, a

arte de formar inseria a criação ao atendimento dos pais até quando essa precisasse da proteção; logo que superasse as necessidades primárias, havia um reconhecimento aos pais motivado pelo dever, e não por coerção. Isto porque o núcleo familiar estava sempre disposto a servir seus filhos, não podendo, com isso, alienar em si a sua liberdade e autonomia; contrariamente a essa alienação, a família impulsiona a criança ao sentimento afetivo e provoca nela o desejo de realizar a sua existência repleto de liberdade.

No bojo dessa discussão, é que se pode falar de um verdadeiro reconhecimento nascido da pureza do sentimento afetivo. Já a relação em sociedade que conduz ao Estado absoluto, ela é constituída em outros pilares que se desdobrarão na formação da cultura política que está sempre a criar valores que impedem a autonomia de uns e procura sempre impor os seus hábitos dificultando, com isso, o viver em liberdade e ter o reconhecimento espontâneo de outros.

Por conseguinte o que se efetivou na família, jamais ocorrerá aqui naturalmente. O reconhecimento da propriedade, tendo como fonte a usurpação, gera sempre conflitos entre os proprietários e não proprietários. Para efetivar esse fundamento, impõe-se uma desigualdade que transcende do limite da vida. Assim, a sociedade não basta a si mesma, ela se forma com a dependência do julgamento do outro; como diz o filósofo no segundo *Discurso*: “[...] o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes” (ROUSSEAU, 1983, p. 281).

Enquanto isso, percebe-se que a cultura do Estado que está se formando segundo esses pilares não terá o reconhecimento espontâneo de seus súditos mesmo porque as leis que são engendradas não garantem a liberdade e nem a vida de todos. Vendo que esta arte formativa coloca em risco a sua própria vida, o povo não tem outro remédio a não ser se lançar nos braços do senhor absoluto.

Com o fito de consumar a garantia da vida da maioria dos homens, os senhores proprietários arrancam-lhes sem piedade a essencialidade da natureza: a liberdade. Perdem, com isso, o seu ser e se transformam em instrumento ou idêntico animal em seu adestramento de servir. Muda-se a natureza da maioria dos homens, conforme assinala Rousseau no segundo *Discurso*:

De modo que, assim como para estabelecer a escravidão precisou-se violentar a natureza, foi necessário modificá-la para perpetuar esse direito e os jurisconsultos que pronunciaram gravemente nascer escravo o filho de um escravo resolveram, em outras palavras, que um homem não nasceria

homem (ROUSSEAU, 1983, p. 275).

Para afirmar este desenvolvimento perverso, os proprietários recorrem a uma arte educadora que adestre a consciência dos não proprietários para o reconhecimento dessa desigualdade artificial como se fosse natural. Com esse objetivo, o corpo político se constitui sob a regência da incongruência entre o uso da lei e o povo. Assim, este reconhecimento, que tanto deseja os proprietários mediante o contrato político para efetivar essa transformação a partir de revoluções de hábitos, não se concretiza entre todos os despossuídos.

Mesmo que esse modelo de poder utilize todos os meios da arte educadora da palavra e da truculência, não adquire totalmente o reconhecimento dos despossuídos; apesar desse *arké* estar visivelmente entrelaçado com a ambição e a covardia de alguns não proprietários, que desejam legitimar o perverso poder, o qual concretiza em um modelo de Estado que tenta implantar uma cultura da falsa esperança nos despossuídos; os proprietários não conseguem, também, o reconhecimento de todos não proprietários. Muitos desses encantados com canto da ambição da sereia entregam a sua dignidade em troca das migalhas, enquanto outros continuam firmes a negar esta usurpação.

Nota-se que, para chegar a essa realidade perversa, muitos daqueles que saíram do submundo da existência poderiam formar outra realidade educadora, pois viveram a experiência da dor e dos despojos, tanto a falta do pão para alimentar quanto o afago de pessoas queridas que foram retiradas de si. Ouviram, igualmente, o canto, mas não foram suficientemente fortes quanto Ulisses e permitiram ser seduzidos pelo brilho da fortuna ao embaçar velhos sonhos da dignidade. Como ilustra muito bem Rousseau com suas palavras no segundo *Discurso*:

É muito difícil reduzir a obediência aquele que não procura comandar e o político mais esperto não conseguiria submeter homens que só desejassesem ser livres. Mas a desigualdade se expande, sem dificuldade, entre almas ambiciosas e covardes, sempre prontas a correr os riscos da fortuna e quase indiferentemente dominar ou servir, conforme lhe seja a fortuna favorável ou contrária (ROUSSEAU, 1983, p. 278).

Esse procedimento dos despossuídos conduz a negritude da dor existencial. Essa falta de magnanimidade diante da cruz da existência faz a orquestra das leis dos proprietários reger uma sinfonia dissonante daquela num céu estrelado. Isso acontece exatamente quando a dessemelhança entre a arte como pressuposto da formação do *ethos* e o vício da ambição em virtude transformou-se em fundamento que faz apologia à propriedade e constitui a arte de

formação da morte do homem. Esta nasce com maior intensidade a petrificar os sentimentos da alma para que não ouça o pulsar do coração e se alimente da negritude do pensamento da ambição do ter a criar uma simetria do homem com autômato. Ratifica-se essa olimpíada de interesse com o desenvolvimento da formulação de um contrato cujo direito do povo é transferido para um magistrado.

Sendo responsável pelas deliberações, ele nega aqueles que contrariam o interesse do grupo que o colocou no poder; consequentemente, as decisões têm consonância com o desejo dos proprietários. Vê-se, objetivamente, nesse contexto, a confirmação da força dessa arte de formação a consubstanciar a virtude em outro valor o qual a dissimulação e o mascaramento fazem partem essencialmente dessa partitura musical a obscurecer o entendimento da formação do Estado. Este que deveria reger as leis para todos e compartilhar as conquistas, no entanto assume outro *arké* para o qual foi erigido. Seus frutos de valores brotam das sementes das usurpações das propriedades, do discurso da formalização de um pacto em que todos deveriam garantir a propriedade, até mesmo daqueles que não a possuem.

Desse modo, o Estado e a sua arte de formação estão em sintonia para reger o concerto das leis não comprometidas com a vida de todos os homens; e ruídos de dores, gritos agonizantes de desesperos são sufocados porque, insensivelmente, uns em êxtase celebram a morte de outros. A história registra essa arte e mostra também que os proprietários, confortavelmente, em suas poltronas assistem a esse concerto e abstratamente são tocados por essa dor e até chegam derramar algumas lágrimas; porém, no cotidiano da concretude da existência, suas ações continuam como sempre foram, sem piedade para conquistarem fortuna. O gene dessa cultura formativa é o insosso modelo de ser que traz consigo o pressuposto: a vida não é vivida e nem garantida em seus celereiros para todas as cores e para todos os seres.

Com isso, o belo dessa arte é dissimular a incongruência entre existência e a vida de alguns legitimando a desigualdade artificial cuja fundamentação é insípida em relação à perda do ser de alguns homens para luzir o resplendor da riqueza nos olhos dos ambiciosos. O Estado, que se forma e forma outrem, germina na sociedade o fruto asqueroso de um paradigma de um poder que dissemina a corrosão das pessoas, igualmente, a barbárie na alma e anestesia a capacidade de julgamento da consciência da maioria dos homens proprietários e de alguns não proprietários. Fazem-nos imaginar falsos desejos para realizar a ressurreição das suas feridas sociais em vida entregando-os completamente ao interesse da ambição devoradora dos proprietários.

Dessa forma, as palavras infladas de desejo, que é a maestria desse Estado, buscam

todos os subterfúgios para conseguir o reconhecimento dessa arte política por meio de uma perversidade de uma arte educadora. Ela legitima a natureza de uma exploração, nega confirmando o artificialismo da imposição de uma cultura. A perfectibilidade é fruto da capacidade de alguns arriscarem a vida para exceder suas necessidades, mesmo que para essa satisfação, tenham que submeter outros à morte para atenderem o desregramento do desejo.

Dessarte, a cultura que se forma nesse Estado não deve ser concebida de um povo integral e orgulhoso de sua existência, mas do fraco cuja pungência da dignidade humana não sua mais em seus poros. Ele é formado por um grupo de pessoas ardilosas que sabem muito bem utilizar a força dos despossuídos e da polidez das palavras desenvolvidas nas realizações comerciais para mascarar os encontros entre pessoas para efetivarem trocas de mercadorias.

Esse procedimento reforça o que este grupo sempre foi e deseja espalhar o seu germe de formação para todos rincões do mundo: o uso dissimulado do público para atender os sedentos desejos dos proprietários. Como ratifica Rousseau no seu segundo *Discurso*:

O magistrado, por seu lado, obriga-se a só utilizar o poder que lhe é confiado segundo a intenção dos que confiaram nele, a manter cada um no gozo tranqüilo do que lhe pertence e, em todas as ocasiões, preferir a utilidade pública a seu próprio interesse (ROUSSEAU, 1983, p. 275).

A rigor, a *poiesis* do amor-próprio interessado alcança a sua perfectibilidade mediante o uso da linguagem astuciosa e da força incorporada pelas instituições; sob o mando do interesse da propriedade, gera uma ação de desequilíbrio motivado por sentimentos escusos entre o proprietário e o não proprietário já caracterizado escravo. Eis a horrível arte da formação da desigualdade artificial. Isto se confirma neste excerto do filósofo, no segundo *Discurso*:

Da extrema desigualdade das condições das fortunas, da diversidade das paixões e dos talentos, das artes inúteis, das artes perniciosas, das ciências frívolas, surgiria uma multidão de preconceitos, igualmente contrários à razão, à felicidade e à virtude; ver-se-ia fomentado pelos chefes tudo o que, desunindo-os, pudesse enfraquecer os homens reunidos, tudo o que pudesse dar à sociedade um ar de concórdia aparente e nela implantar um germe de divisão real, tudo o que pudesse inspirar às várias ordens uma desconfiança e um ódio mútuos graças à oposição de seus direitos e de seus interesses [...] (ROUSSEAU, 1983, p. 279).

Logo, se este é o princípio da arte de formação da virtude que leva em consideração somente a importância da ação assertiva para conseguir mais fortuna, cria a dissolução completa com outros homens que não perderam por completo a lei natural que ainda rege seu

coração; no entanto, eles não são suficientes fortes para estancar o avanço desse fundamento. Destarte, haverá conflitos sangrentos, porém a conquista pela riqueza torna-se o sentido emblemático dessa cultura mesmo que isso tenha o sentido da destruição da vida de inocentes e feto que reside no ventre de uma mãe. Como assinala Rousseau no seu segundo *Discurso*:

Ver-se-iam os defensores da pátria tornarem-se mais tarde ou mais cedo, seus inimigos e mostrarem continuamente um punhal alçado contra seus cidadãos, e chegaria o tempo em que se ouviria dizerem ao opressor de seus pais: ‘se me ordenasses cravar minha espada no seio de meu irmão, na garganta de meu pai ou no ventre de minha esposa grávida, apesar de a contragosto, tudo isso minha não faria até o fim (ROUSSEAU, 1983, p. 275).

Por conseguinte, a essa altura, a maldade alcança a frieza humana desde o momento em que a racionalidade não quis mais ouvir a voz do coração e optou por uma perfectibilidade que priorizou a arte de formação que conduzisse ao desregramento do desejo para acumular provisões que superem as necessidades, mas que nunca conseguem estancar a ambição devoradora.

As luzes da razão que poderiam irradiar as conquistas sem o derramamento de sangue, sem roubar a posse de outros e governar com dignidade para si mesmo e gestar no ventre do mundo uma formação do corpo e do espírito comprometida radicalmente com vida desconheceram a possibilidade desse conhecimento e voltaram para um individualismo tão egoísta que só pensa nele mesmo impossibilitando a criação de homens, mas sempre o destruindo. Esquecem que nasceram nus e retornarão pelados para o seu último esconderijo e logo será esquecido sob um monte de cimento ou de terra. Pensam que viverão eternamente, perdem por completo a sua liberdade aos seus desejos e submetem outros a eles.

Isso é fruto do desequilíbrio entre a necessidade e o desejo que gera a dissolução no interior do homem entre o pensamento e o coração dando ressonância no corpo social a germinação de um conflito que esmaga as leis e até as falsas esperanças. Granjeando com essa condição de ser, o terrível derramamento de sangue, pois, enquanto houver uma fagulha de vitalidade no homem, ele não aceitará um reconhecimento que o submeta por completo à subserviência.

No entanto, a força estatal da arte educadora também não reconhece a transgressividade de alguns e para sufocá-los gera mais guerra e atrocidade até atingir o máximo do temor. E esse é a perda total da vida. Agora, emerge a arte da formação do medo. Assim, a condição humana torna-se insustentável. Vários entram em desvario em relação à

ambição. Seu coração se desvincula definitivamente do seu pulsar com a natureza primeira.

A veleidade do caráter dessa cultura só se liga ao delírio de possuir fortuna a causar uma completa desordem social para os aproveitadores utilizarem de espertezas nessa condição que eles mesmos criaram para fazer parir no seio do povo o poder tirânico. Neste, o homem perde por completo a sua vitalidade e fica sem forças para lutar e submete o seu ser a vontade do tirano, pois as leis são fruto de suas paixões. Ele é a própria lei. A vida do outro é julgada pela sua insanidade. A vontade dessa onipotência torna-se absoluta e é louvada por aqueles detentores pela perfectibilidade da linguagem para ratificar essa cultura como necessária nesse momento histórico, mesmo que atinja a condição de encontrar almas mortas. Em razão disso, confirma Rousseau no segundo *Discurso*:

É este o último grau da desigualdade, [...] todos os particulares se tornam iguais, porque nada são, e os súditos, não tendo outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além de suas paixões, nas nações do bem e os princípios da justiça desfalecem novamente; então tudo se governa unicamente pela lei do mais forte e, consequentemente, segundo um novo estado de natureza [...] (ROUSSEAU, 1983, p. 280).

Nesta condição social em que se encontra a arte como pressuposto da formação do *ethos*, segundo Rousseau, inverteu-se completamente. A sua possibilidade de se efetivar era possível no momento em que o homem ao sair de seu estado puro idêntico com a natureza, percebe-se que seus primeiros passos em direção a sua incondicionalidade estavam criando desejos desnecessários, mudando seus hábitos espontâneos pelo mascaramento, tornando-o ardiloso na habilidade em explorar a natureza e, posteriormente, o homem. O livre-arbítrio de seu espírito levou a optar por modo de formação que teria consonância com o tipo de perfectibilidade que Rousseau questiona, no segundo *Discurso*: “Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?” (ROUSSEAU, 1983, p. 243).

Esta opção por uma arte da perfectibilidade que ínsito a si carrega o gene de sua destruição. Ela esboroa a desigualdade natural e impulsiona por meio de uma *poiesis* artificial o implante dos piores valores na alma humana como se fossem naturais. Para libertar dessa carnificina e encontrar o remédio para curar o homem de suas feridas, é necessário conhecer a centelha que está sob as cinzas do segundo *Discurso* e daí tal como Fênix criar dos cacos da existência um mosaico que possa relampear *A arte como pressupostos da formação do ethos segundo os fundamentos rousseauianos* por meio do paradigma do cuidado, do zelo e que homem esquadrelinhe o *métron* que equilibre o conhecimento simétrico ao vicejar da vida tanto no Estado quanto nas instituições para dar ressonância em cada indivíduo semelhante ao zelo

que os pais tinham em relação aos filhos quando construíram suas primeiras cabanas e deram início ao amor de si mesmo e ao amor-próprio ou tal como Licurgo realiza a formação da leis em Esparta com a finalidade de granjear a arte e o *ethos* como fundamentos de cultura. Conforme o segundo *Discurso* em relação a esse último aspecto, o genebrino destaca:

E como – salvo a exceção única de Esparta, onde a lei velava principalmente pela educação das crianças e onde Licurgo estabeleceu costumes que quase o dispensavam de acrescentar-lhes leis – as leis, menos fortes do que as paixões, contêm os homens sem mudá-los seria fácil provar que todo Governo que, sem se corromper nem se alterar, andasse sempre exatamente de acordo com a finalidade de sua instituição, teria sido instituído sem necessidade e que um país, no qual ninguém ludibriasse as leis nem abusasse da magistratura, não teria necessidade nem de magistrados, nem de leis (ROUSSEAU, 1983, p. 277).

## CAPÍTULO IV

O MOVIMENTO DA ARTE E DO *ETHOS* DENTRO DO AMOR DE SI MESMO E DO  
AMOR PRÓPRIO

## 4 O MOVIMENTO DA ARTE E DO *ETHOS* DENTRO DO AMOR DE SI MESMO E DO AMOR PRÓPRIO

### 4.1 O MOVIMENTO DA ARTE E DO *ETHOS* NA EXISTÊNCIA HUMANA

Pensar sobre a possibilidade de transformação de uma arte formativa que quase alcançou a sua perfeição no desregramento é o que se pretende, tendo em vista que a ambição persuadida por uma paixão devoradora desenvolveu a potencialidade e seduziu as paixões do homem por meio de seu desenvolvimento. Sobre essa asserção, Rousseau diz que: “Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor-próprio interessado, a razão em atividade, alcançando o espírito quase que o termo da perfectibilidade de que é suscetível” (ROUSSEAU, 1983, p. 267). No entanto, essa evolução conduziu quase sempre para a perda da essencialidade quando despertou no homem o hábito de desrespeitar tanto a si quanto a natureza. Isso está relacionado a uma tomada decisão de um aprendizado que desprezou as experiências e desrespeitou o momento de maturação do forjamento de um saber. Este o conduziu a autonomia por outro conhecimento vindo de fora de si que o levou a uma cegueira da relação com o outro, negando o sentimento do coração e predominando a frieza do pensamento. O homem passou, então, somente a refletir com a razão para direcionar suas ações. Embevecido pelo fundamento da comparação, que não há medida a qual limite a sua ambição, fez de toda a sua força um meio para usurpar a potencialidade de seu semelhante e massacrá-lo em função de seus interesses.

Mediante essas considerações, vê-se o homem inflado por uma ambição perversa por não perceber que, ao fazer opção por um modelo de conhecimento, estava comprometendo a vida. No segundo *Discurso* de Rousseau, o filósofo mostra que há outra possibilidade de formação; todavia não foi essa direção que o homem pretendeu alcançar. Como não quis observar, desfigurou a imagem da maioria dos homens levando-os ao desespero de sua existência até que ficaram irreconhecíveis. Deve-se pensar, então, outra arte educadora que possibilite a partir do que restou desse fíapo humano, não por completo em sua essência, reconstituir a desconfiguração dessa sua imagem para transformá-lo na verdadeira obra de arte. É a partir dessa degeneração quase completa da existência, é que se faz a leitura da obra de Rousseau para encontrar outras tintas e outras mãos para esculpir outra *poiesis*, capaz de remodelar o homem. Essa nova arte educadora encontra-se na obra *Emílio ou da Educação*, sobretudo, no livro IV do *Emílio* em que o filósofo traz com maior vigor a possibilidade do entendimento dos princípios contraditórios: amor de si e amor-próprio como argila que vai

sendo modelada cuidadosamente no sentimento e na racionalidade do homem. Não há como negá-lo como fundamentos desse remodelamento; só permanece a dúvida: é possível pensar uma *poiesis* que possua em seu interior a sua negação? É possível pensar uma nova estátua do homem por meio da educação depois de uma transfiguração? É com esta fagulha existencial ainda acesa e sem a mácula no coração do homem que não se deixou contagiar com os escombros da experiência que passou e faz brotar, então, agora, na sua imaginação a possibilidade de despertá-lo que sai do seu sentimento individualizante e egoísta para engendrar em seu sentimento interno e externo uma possível justiça e bondade capaz de esmagar a inveja, o ódio, a vaidade e a irascividade que residem na racionalidade humana, mas que não atingiu, ainda, o seu coração. E ver surgir, no lugar dessas sementes estéreis, outras que ali vicejam, a partir da justiça e da bondade, do amor, do belo transformando a dor da existência em êxtase de viver conscientemente na completude com o outros a formar um verdadeiro mosaico. Com esse sentimento impulsiona a *poiesis* e na incursão de si para encontrar a sua sensibilidade e uma consciência para perceber que o homem frágil desde o nascer deve modelar com o zelo do alimento material e espiritual, tal como o filósofo coloca em relevo em sua obra *Emílio ou da Educação*: “Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade de assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é-nos dado pela educação” (ROUSSEAU, 1979, p. 10).

Se tudo que se possui é fruto da educação, então não há como negar que tanto o amor de si mesmo quanto o amor-próprio são fundamentos essenciais para realizar os movimentos pacientes da natureza para plasmar o homem, uma vez que, nesse itinerário, deve-se educar as paixões, deixar os sentimentos forjarem-lhe o imaginário e fazer experiências para despertar a compaixão, o respeito e sentimento de dignidade pelo outro. Esse percurso, nesse estudo, faz parte, principalmente, dos estágios núbveis e da puberdade. No primeiro, a sensibilidade é a fonte do amor de si tendo em vista que há uma preocupação de garantia da vida; enquanto no segundo, o amor-próprio é derivado do julgamento e da comparação que, internamente, o amor de si faz a leitura dos elementos os quais lhe são apresentados. A partir de então, a gênese das paixões que transitam do amor de si para amor-próprio e vice-versa. No primeiro amor, o homem relaciona-se com sentimentos ou paixões naturais que desejam preservar a vida; enquanto o segundo amor está ligado aos sentimentos externos que podem desenvolver preconceitos, vaidade e inveja, pois seu aprendizado está relacionado à comparação com o outro. Desta feita, ilustra o filósofo em sua obra *Emílio ou da Educação*:

A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida, é o amor a si mesmo; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido, senão modificações. Assim, se quisermos, todas são naturais. Mas essas modificações em sua maioria têm causas estranhas sem as quais não ocorreriam nunca; e essas modificações, longe de nos serem vantajosas, nos são nocivas, mudam o primeiro objeto e vão contra seu princípio. É então que o homem se encontra fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo (ROUSSEAU, 1979, p. 232).

Nessa perspectiva, pode-se pensar o homem sendo modelo segundo os pressupostos do autor. Percebe-se que há várias correntes de fundamentos que podem modelar a alma do homem; todavia o filósofo tem a preocupação de respeitar o movimento natural do ser de tal modo que ele vai desvelando a si mesmo e mostrando para si e para o outro o que ele é. Se não seguir esse *arké*, tem-se outro fundamento formativo que desrespeita o processo natural da educação do *ser*; ínsito a ele ocorre uma precipitação que gera a deformação por não ter tido a paciência e o cuidado de deixar o *ser* realizar suas experiências; passar por caminhos sinuosos que o levam à dor e ao prazer, tal como ocorre com a natureza que passa por seu vicejamento e intempéries para continuar sua existência; a criança, também sente dor semelhante ao nascer os dentes ou quando cai para aprender a andar; por mais doloroso que seja este momento, ele é fundamental para fortalecê-la. Negar essa experiência educacional por celeridade do formar é desrespeitar o processo dos órgãos da criança dificultando sua verdadeira autonomia de ação do educando e transformando-o dependente, pois a todo momento, ele passa a solicitar apoio para realizar qualquer atividade. Os fundamentos teóricos de Rousseau negam essa precipitação porque ele evidencia a falta de zelo, de cuidado e de comprometimento afetivo com a criança. Quando ele expõe o seu método e põe uma educação natural, deseja esclarecer, antes de tudo, a importância do compromisso com a criança. É o que ocorre com a arte formativa do Emílio: ele não está só perdido na floresta. Ele faz parte de uma pequena comunidade e de um governante que o acompanha o tempo todo observando o seu desenvolvimento natural tanto físico quanto cognitivo. Isso fortalece no educando valores relacionados à sua autonomia. Desde criança, evitará sedução por escolha de um caminho que possa conduzi-lo a um aprendizado fácil o qual o transforme numa atitude de pusilanimidade. Percebe-se, com isso, a diferença dos pressupostos educacionais de Rousseau com outros teóricos, tal como ele, o filósofo narra em sua obra o *Emílio ou da Educação*:

Outra consideração que confirma a utilidade deste método está no temperamento particular da criança, que é preciso conhecer bem para saber

que regime lhe convém. Cada espírito tem sua forma própria segundo a qual precisa ser governado e o existo depende de ser governado por essa forma e não por outra. Homem prudente, atentai longamente para a natureza, observai cuidadosamente vosso aluno antes de lhe dizer a primeira palavra; deixai antes de tudo que o germe de seu caráter se revele em plena liberdade, não exerçais nenhuma coerção a fim de melhor vê-lo por inteiro (ROUSSEAU, 1979, p. 80).

Pensar contrário a esse fundamento é dar outra interpretação à educação natural diferente da de Rousseau. Vê-se, então, que, quando o autor convida voltar à natureza, ele não deseja que se volte ao bosque, mas para sua espontaneidade e naturalidade que ainda existem no homem, como ele mesmo pontua:

Mas considerai primeiramente que, querendo formar um homem da natureza, nem por isso se trata de fazer dele um selvagem, de jogá-lo no fundo da floresta; mas que, entregue ao turbilhão social, basta que não se deixe arrastar pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; que veja com seus olhos, que senta com seu coração; que nenhuma autoridade o governe a não ser a sua própria razão (ROUSSEAU, 1979, p. 286).

Com esse princípio, há o entrelaçamento entre a *poiesis* e o *ethos*. A *arte é o ethos* e este é aquela, ambos se mesclam para conceber um novo sentimento de existência. Esse movimento comprometido com a imagem idealizada do homem no mundo desenvolve a busca das paixões originárias perdidas nesse revolto que somente uma ação educadora poderá restituir o equilíbrio e inaugurar também um novo movimento entre o amor de si e amor-próprio desdobrando no sentimento, na razão, a negar por completo a passividade da criança e do adolescente. Pois nesse momento, o amor de si mesmo que é totalmente voltado para si para conservar a sua existência, ama a si e de quem gosta de si e expressa esse sentimento com atitude que lhe fortalece a vida. Há nesse contexto, a interação do indivíduo com o outro a surgir valores do *ethos*. Se deseja ir à raiz desse relacionamento, deve-se retroceder ao nascimento da criança para conhecer como é esculpida a sua alma. Não podendo essa ação ser produzida pelo governante, senão quase que completa pelo educando, quando é capaz de fazer a leitura de suas próprias experiências; assim, evidencia-se a emblemática de uma arte formativa que demonstrou cuidado pela criança. Com essa finalidade, a *poiesis* rousseauiana voltada para criança compromete-lhe desenvolver a potencialidade do olhar para si e depois ao mundo. Essa perspectiva conduz a fazer as induções e deduções por meio de uma aprendizagem que está vinculada a *poiesis* e o *ethos* a sustentar a existência mediada pelo sentimento de alegria realizado pelas pequenas conquistas pueris. Para efetivar essa relação, a arte pedagógica precisa modelar as paixões dentro de suas necessidades com intuito de não

deixá-las seduzir o desnecessário.

Caso não haja esta preocupação, pode-se levar o educando a criar uma imagem falsa dele mesmo e do mundo que o cerca. Para isso não ocorrer, é imprescindível que a *poiesis* tenha a preocupação com a gênese imaginária porque ela busca em seu fundamento o granjear da *poiesis e do ethos* que conduzem a justiça e a bondade para formar o coração do homem e universalizá-lo na espécie concretamente. Para realizar essa arte comprometida com a ética, a imaginação deve brotar do sentimento e provocar a sintonia com o movimento do particular ao universal e vice-versa colocando em ordem as paixões impedindo-as de inclinar para os vícios. Nessa direção, cabe trazer à baila os dizeres de Rousseau com vista a ilustrar esse pensamento:

Se vosso aluno fosse só, nada teríeis que fazer; mas tudo que o cerca inflama sua imaginação. [...] É preciso que o sentimento acorrente a imaginação e a razão faça calar a opinião dos homens. A fonte de todas as paixões é a sensibilidade, a imaginação determinar seu declive. [...] São os erros da imaginação que transformam em vícios as paixões de todos os seres limitados e até dos anjos, se é que as têm, pois seria preciso que conhecessem a natureza de todos os seres para saberem que relações convêm mais à sua (ROUSSEAU, 1979, p. 241).

Se esse processo ilustra a possibilidade do desvio da arte educativa, é mister radicalizar-se no entendimento para compreender a gênese desse movimento para não se perder nesse redemoinho que plasma o *ethos* do educando. Se os sentimentos que estão ligados ao amor de si formarem seus desejos em equilíbrio com suas necessidades, é porque, originariamente, segue o alicerce dos sentimentos para imaginação; todavia, quando se inverte essa ordem, a imagem forja os sentimentos, cai-se no ilusionismo e o artificialismo das necessidades se multiplica porque elas são frutos da imposição do amor-próprio que é alimentado pela comparação e pelo princípio de inveja o qual cria a insaciabilidade do desejo e uma vontade de ocupar o lugar do outro.

Desta feita, evidencia-se que a formação foi conduzida para um conflito de valores cuja fonte está na imaginação do educando que pode provocar uma ação de equilíbrio ou desequilíbrio; se, de um lado, o amor de si é mediado pela conservação da vida e reduz as necessidades ao básico granjeando em seu interior a piedade em relação ao sofrimento do outro, por outro lado, o amor-próprio é um sentimento que vem da exterioridade e está relacionado ao despertar a comparação com o outro provocando uma necessidade inesgotável; desejando, assim, uma consideração voltada para si; como este centralizar de consideração não é possível, gesta a inveja, ódio e a irascividade naquele que não é reconhecido. Dessa

forma, enquanto o amor de si possui uma piedade em si pela dor do outro sem ocupar o lugar deste, o amor-próprio pela comparação provoca sentimento de inveja do outro ao desejar ocupar o lugar deste. Então, voltar à natureza como foi anteriormente citado é ir ao encontro da pureza do coração e a partir daí, desenvolver um aprendizado espontâneo sem cair na permissividade e cultivar o melhor sentimento para desenvolver uma imaginação comprometida com a realização da autonomia do educando. Entretanto, nesse estágio de educação, a *poiesis* do *ethos* necessita realizar o movimento do amor de si mesmo para o amor-próprio e deste para aquele quebrando suas cristalizações (o primeiro, mesmo conservando a vida, prende-se em sua individualidade; no segundo, por seu turno, atado às comparações, nota-se uma insaciabilidade das paixões e cai no egoísmo) e tanto um quanto o outro precisam estar em equilíbrio para ampliar o entendimento deles ou fazer a subsunção do amor-de-si mesmo pelo amor próprio. Antes de realizar esse desenvolvimento, é necessário perceber que o interesse comum passa a ser necessidade de todos e a miserabilidade gera a afeição. Se se entende a vida como uma necessidade da espécie, pode-se, então, ampliar o conceito de amor de si mesmo. A criança, o adolescente e o homem presos ao amor de si mesmo, para conservarem vida e garantirem a sua individualidade ampliam esta compreensão porque o fundamento de seu *arké* é a piedade, a comiseração e a compaixão. Esses alicerces são despertados pelo sentimento de experiência da dor do outro que não está em seu lugar, porquanto o amor de si sente consternação dele e estende esse sentimento ao outro; passa a gostar também de quem externa reciprocidade, deslocando de sua individualidade e indo em direção ao outro.

Como o sentimento de piedade é o que o move homem, ao ver alguém sofrer, inclina-se para afastá-lo de sua dor. Há, então, uma abertura para o outro; o amor-próprio preso em sua vaidade e egoísmo e em sua ambição desmedida considera justo possuir esse valor, tal como o amor próprio ao se relacionar com outro quer também assegurar-lhe este fundamento de justiça; por deduzir que isso é justo; caso não o consiga, cairá na miserabilidade.

Destaca-se que a compreensão do princípio de justiça precisa ser generalizada criando, também, a partir do amor-próprio o valor de bondade e respeito, nascendo um sentimento de afeição pelo outro. Diante do exposto, alcança-se neste momento da *poiesis* a generalização do amor-de-si mesmo e o amor próprio. O amor de si é conservador. Todas as suas paixões são voltadas para satisfazê-lo. Aliado a este princípio, ele gosta de quem protege a sua vida.

À guisa de exemplificação, citemos o amor entre pai, mãe, irmãos, amigos etc.

Contudo esses amores que vêm de fora são amor-próprio, independente do parentesco. Nesse sentido, o interno (amor de si) e o externo (amor próprio) criam uma relação de consideração. Essa, por sua vez, leva à comparação, pois cada qual quer ser amado na mesma intensidade. No entanto, quando esse sentimento de amor é vivido com alegria, naturalmente, há o compartilhamento dele com outra pessoa; isto faz gerar comparação e dentro dela uma pessoa pode não sentir tão amada quanto desejaria. Com isto, nasce o ciúme e o ódio para quebrar esse sentimento; e para viver intensamente essa relação de amor é preciso que haja a maturidade desse sentimento; isso sendo realizado pela experiência da dor e do sofrimento do outro com possibilidade do educando também passar por essa dor, antecipa a formação de seu sentimento e deste gera uma nova imaginação consciente de que o que deve impulsionar a imaginação são as paixões necessárias.

Nesse olhar, pode-se afirmar que o amor-próprio desestrutura a sua vaidade e seu egoísmo indo em direção do amor de si e este começa a perder a sua individualidade quando se abre para ir ao encontro do amor-próprio. Neste relacionar, entende-se a complementariedade da existência que, para existir, são necessárias a justiça e a bondade e estas nascem do conflito dos amores para dilatar o amor e perceber que a vida, a propriedade, a liberdade, dentre outras coisas, são necessárias a partir do princípio da justiça e da bondade que reina no coração do homem principiando na *poiesis* que o formou embevecida pelo *ethos*, assim como *ethos* a esculpe no fazer. Quebram-se o orgulho e a vaidade; e o homem vai sendo modelado como obra de arte que vive feliz, autenticamente, no mundo. Esse caminho é demonstrado no próprio desenvolvimento da educação do homem.

Todavia, para perceber a evolução desse movimento da *poiesis* para entrelaçar com o *ethos*, no movimento do amor faz-se mister seguir as pegadas de Rousseau. Daí, o cuidado do filósofo para que se deve, inicialmente, refletir tanto na fisionomia da criança quanto do adolescente, pois a base de sua formação é a mesma que voltada ao princípio de respeito o qual o governante possui em relação ao seu educando, consoante em sua obra *Emílio ou da Educação*: “Só vejo um bom meio de conservar a inocência das crianças; é respeitarem-na todos a que as cercam, e amá-la. Sem isso toda discrição que lhes mostrarem será desmentida mais dia menos dia” (ROUSSEAU, 1979, p. 238).

Salienta-se que, para realizar esta arte, deve haver um compromisso do governante com seu educando e ter claro o objetivo que se deseja alcançar para conduzi-lo à felicidade. Com esse pressuposto, o governante deve refletir e concretizar na alma de seu educando um sentimento de afeição por ele. Por isso, Rousseau faz duras críticas aos pais e à sociedade que não assumem a educação de suas crianças. Tal fato pode ser comprovado no trecho da obra

*Emílio ou da Educação*, na qual Rousseau (1979) assevera que “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem” (ROUSSEAU, 1979, p. 9).

Diante dessa realidade, há uma contradição interna ou um grande paradoxo em sua obra. Se tudo degenera nas mãos do homem, quem, então, irá formar a criança? Pelo que consta, deve ser o homem e ele deve possuir os verdadeiros princípios do *ethos* para despertá-los em seu educando. Sem este preceptor, tem-se uma educação que desrespeita a criança. Essa para ocorrer, vai de encontro ao modelo da educação vivenciada nesse período cujos fundamentos são ratificados pelos pais que estão desocupados com a atenção das crianças. Para tanto, contratam amas para cuidar de seus filhos. Essas, contando com o descuido do casal, transformam-se em verdadeiros algozes, assim como assinala o filósofo em sua obra *Emílio ou da Educação*:

De onde vem esse hábito insensato? De um costume antinatural. Desde que as mães desprezando o seu principal dever não mais quiseram amamentar os filhos, foi preciso confiá-los a mulheres mercenárias que, vendo-se assim mãe de filhos estranhos e não sentido apelo da natureza, não se preocuparam senão com poupar trabalho. Fora necessário sem cessar uma criança em liberdade, mas estando ela bem amarrada basta jogá-la num canto sem se incomodar com os vidros. Desde que não haja prova da negligência da ama, desde que o bebe não quebre o braço e a perna, que importa afinal que morra aleijado para o resto da vida? Conservam-se seus membros às expensas de seu corpo e a ama é desculpada aconteça o que acontecer (ROUSSEAU, 1979, p. 18).

Se a educação é um hábito de relacionamento de valores, conforme realça o filósofo, faz-se necessário esclarecer que este hábito irá, radicalmente, contra todo o princípio da arte formativa comprometida com o *ethos*. Aquela arte, que vem do exterior descompromissada com o cuidado de formar verdadeiros valores no interior da criança e cultiva um sentimento, irá marcá-la com feridas indeléveis em sua alma. Desse modo, a sua fisionomia refletirá em seus traços as dores dessa perversa educação. Então, obtém-se a imagem de um ser que carregará consigo o desfiguramento de seu íntimo. Além do mais, vicejará uma sociedade constituída de homens e mulheres voltados para egocentrismo, sem ser capazes de olhar até mesmo para uma criança que sofre amarrada em um cueiro, enquanto as mães, imbuídas de suas múltiplas necessidades, não têm aptidão nem mesmo para oferecer os seus seios como símbolo de afeto e alimento para os seus rebentos. Supõe-se, assim, como deve proceder com os filhos que não são gerados em si. Diante desta realidade, que se apresenta aos olhos, o homem, nesta sociedade, encontra-se totalmente trancafiado porque, desde a infância, viu-se impedido de despertar suas potencialidades e na fase adulta, desfrutá-las até a sua morte e,

igualmente, gozar de uma educação que tenha como gênese o desenvolvimento natural das virtudes. Dito isto, é fundamental trazer à baila o que Rousseau escreve no *Emílio ou da Educação*:

Toda a nossa sabedoria consiste em preconceitos servis; todos os nossos usos não são senão sujeição, embaraço e constrangimento. O homem civil nasce, vive e morre na escravidão; ao nascer, envolvem-no em cueiro; ao morrer, encerram-no em um caixão; enquanto conserva a sua figura humana está acorrentado a nossas instituições (ROUSSEAU, 1979, p. 17).

Por seu turno, há este fundamento que desumaniza o próprio ser, desfigura e ultraja o próprio homem; por outro, há uma educação que passou pelo calvário da experiência e educou sua alma para conduzir uma educação com o *pathos*. Sob este prisma, emana das mãos do homem outra *poiesis* voltada para *ethos* que está pautada em três momentos, como explicita Rousseau:

Essa educação nos vem da natureza, ou dos homens, 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 e desse desenvolvimento é a educação dos homens; e o ganho de nossa própria experiência sobre os objetos que nos afetam é a educação das coisas (ROUSSEAU, 1979, p. 11).

Pode-se observar que essa tríade de formação não configura separadamente, ela se efetiva concomitantemente dentro de uma *poiesis* formativa. No entanto, deve-se entender a educação natural em sua abrangência: ela não está vinculada apenas a uma unidade, ela contém em si a bondade, pode fazer crítica à sociedade e à cultura, sobretudo pensar a educação a partir de outro paradigma.

Por sua vez, essa arte educadora entrelaçada com esses princípios realiza uma revolução nos pressupostos da formação do homem. Com esses pilares, é possível modelar o corpo e a alma humana que não desrespeitarão o processo natural do plasmar a matéria e a mente, pois o objetivo dessa arte não é de instrumentalizá-la para formar um perfil de homem desejado em ser médico, advogado, engenheiro, senão de formar o próprio homem para ele ser o que ele é: *homem*. Dessa maneira, dele se pode projetar outras imagens que constituirão estátuas vitais a encantar a vida em sociedade. Desse modo, o liame da *poiesis* e do *ethos* se alicerçam nos pressupostos de Rousseau quando preconiza que:

Na ordem natural, sendo os homens todos iguais, sua vocação comum é o estado de homem; e quem quer que seja bem educado para esses, não pode

desempenhar-se mal dos que com esse se relacionam. Que se destine meu aluno à carreira militar, à eclesiástica ou à advocacia pouco me importa. Antes da vocação dos pais, a natureza chama-o para vida humana. Viver é o ofício que lhe quero ensinar. Saindo de minhas mãos, ele não será, concordo, nem magistrado, nem soldado, nem padre; será primeiramente homem (ROUSSEAU, 1979, p. 15).

Embora Rousseau já traçasse essa arte para seu aluno, é mister conhecer o esboço da argila a qual formará a educação que levará o homem a tornar-se a obra de arte esculpida pela natureza, pelo homem e pelas coisas. Esse projeto imaginário de uma arte pedagógica pode estar relacionado com a formação que Rousseau desejava para ele mesmo visto que ele não pôde gozar de uma verdadeira educação. Impulsionado por tamanha carência a qual criou uma ferida em sua alma, sobretudo pela falta da figura materna; essa falta contribui para que ele tenha sensibilidade de imaginar uma criança que passe por uma educação ideal. Isso, por sua vez, certamente ajudará a cicatrizar as suas experiências de dor ao destilar sua alma em folha de papel e constituindo nas retinas do leitor a imaginação de um filósofo que pretendeu ficar com a parte que ele mesmo julgou ser a mais fácil para criar uma expectativa que possa modelar; realizar também com mais vagar a sensibilidade do leitor com novas palavras e novas experiências hauridas do interior do seu texto para uma nova arte pedagógica.

O autor, assumindo a condição de governante, traça o esboço de sua arte com o cuidado que se inicia desde o nascimento da criança, sobretudo, levando em consideração o respeito a ela. Isto se efetiva em sua demonstração de cuidado com a higiene, com o alimento e também com a liberdade de movimentos. Acrescenta-se a isso, o fato de que a ama de leite observa, cuidadosamente, os choros da criança para discerni-los se eles são de dores ou não. Essa demonstração de afeto será o alimento educativo que formará a fisionomia inicial de alegria da criança, resguardando-a do sentimento de dores. Embora conhecendo o seu choro e percebendo que é manha, não irá atendê-la, nem tampouco estará disponível para satisfazer suas vontades quando solicita a qualquer momento e também quando deseja obter um objeto. A ama tentará estimular a criança a buscar o objeto desejado. Caso ele esteja distante, aquela o trará para perto da criança forçando-a a se movimentar. Com esse procedimento, a arte educativa impulsionará o desejo de independência impedindo a manipulação de dependência da criança em relação a sua ama e dessa maneira começará a cultivar hábitos que contribuirão para o embelezamento de sua alma. Desta feita, sugere a interpretação de Rousseau:

Cumpre acostumá-la desde cedo a não comandar nem nos homens, por não ser senhor deles, nem nas coisas que não a entendem. Assim, quando uma criança deseja alguma coisa que ver e que queremos dar-lhe, e melhor

conduzi-la ao objeto que trazê-lo a ela: dessa prática ela tira uma conclusão que é de sua idade, e não há outro meio de sugerir-lha (ROUSSEAU, 1979, p. 48).

Nessa percepção, a *poiesis* inicia o modelamento da criança conduzindo-a para conseguir uma autonomia infantil ao despertar nela a possibilidade de alcançar um simples objeto desejado. Pode-se pensar que isto não significa nada, todavia essa atitude é fundamental para que ela vá modelando o seu ser mediante um fazer ligado ao seu cotidiano. Germina-se nela o movimento de satisfação por conseguir conquistar com seu esforço o objeto de desejo. Nesse processo de experiência, há conquistas, mas também há frustrações que ela deve aprender a lidar. Em virtude dessa experiência, ela, gradativamente, vai amadurecendo naturalmente, respeitando cada momento de seu crescimento para realizar as mudanças internas de seu ser com equilíbrio. De modo a elucidar esse propósito, leia-se o que Rousseau escreve em *Emílio*:

Em crescendo, adquirimos forças, tornamo-nos menos inquietos, menos trêfegos, fechamo-nos mais em nós mesmos. A alma e o corpo põem-se, por assim dizer, em equilíbrio e a natureza não nos pede mais do que o movimento necessário à nossa conservação. Mas o desejo de mandar não se extingue com a necessidade que o fez surgir; o domínio desperta e satisfaz o amor-próprio e o hábito o fortalece (ROUSSEAU, 1979, p. 49).

Se há esta força impulsionadora de formação da sensibilidade da criança, ela repercutirá, com certeza, nos princípios educacionais da adolescência sobretudo em suas paixões. Dessa maneira, não se pode precipitar o plasmar do sentimento do adolescente; se o fizer, desrespeitará a maturidade natural; quebrar-se-á a espontaneidade do desenvolvimento e antecipar-se-á a aquisição de certos valores que irão estar em dissonância com a natureza interna e externa do jovem aprendiz. Esse descompasso vindo de fora de si, do amor-próprio, gera no adolescente a nódoa do preconceito porque ainda não possui maturidade suficiente para digerir os conteúdos que lhe são passados; sendo um ser passivo nesse processo, torna-se totalmente dependente do seu formador. Logo, o imaginário que o educando tem desses conteúdos, que são transmitidos formam falsa representação, falsos sentimentos, porque esses não foram vivenciados e nem experimentados por ele. Como esse modelo apressado de formar não objetiva o cuidado, nem tampouco a contemplação da alma do educando; leva-o a uma automatização em que ele é capaz de certa civilidade que tem como fundamento uma falsa polidez, o fino trato desgarrado da vida. Nesse processo formativo, a fisionomia do jovem também não reflete o sentimento verdadeiro de seu coração.

Desde o início desse processo formativo, há um estimular do desenvolvimento pautado em uma competição desumana. Impulsionado pela educação comparativa para ser sempre o melhor, tudo é-lhe oferecido, mas sempre se sente inferiorizado, pois a sua comparação é sempre com aquele que esteja melhor do que ele. Mas para não se sentir inferior, cria-se o artificialismo, o mascaramento, uma falsa imagem de si refletirá em seu semblante. Dessa maneira, brota o fruto das comparações que criaram um comportamento invejoso e irascível. A esse respeito, elucida Rousseau no *Emílio*:

Tomemos dois jovens saindo da primeira fase da educação e entrando na sociedade por duas portas diretamente postas. Um sobe subitamente ao Olimpo e freqüenta a mais brilhante sociedade; levam-no à Corte, às casas dos grandes e dos ricos, e das mulheres bonitas. Imagino-o festejado por toda parte e não examino o efeito dessa acolhida sobre seu espírito: suponho que resiste. Os prazeres voam à sua frente, novos objetos o divertem; a tudo ele se entrega com um interesse que seduz. Vós o vedes atento, solícito, curioso; sua primeira admiração vos impressiona; vós o considerais satisfeito; mas olhai para sua alma. Vós imaginais que ele está contente; eu creio que ele sofre. Primeiramente, que percebe ele ao abrir os olhos? Uma multidão de pretensos bens que não conhecia mas que, estando em sua maioria apenas um momento ao seu alcance, não parece mostrar-se a ele senão para que lamente está privado deles [...] Se depara com um jovem mais elegante do que ele, vejo-o murmurar em segredo contra a avareza de seus pais (ROUSSEAU, 1979, p. 251-252).

Se há duas artes de formar, tem-se a confirmação da primeira que é radicalmente oposta a que se segue. Se em uma existe a precipitação, na outra, há o cuidado, o zelo e paciência para deixar que o ser do educando se mostre para ele. Ela está voltada para observar a necessidade intrínseca do educando para que se sinta radiante com a nova descoberta. Esse processo é inserido desde a infância. Vide o que ele frisa no seguinte excerto:

Um meio mais seguro, e que sempre se esquece, é o desejo de aprender. Dai à criança esse desejo e deixai de lado vossas escrivaninhas e vossos dados. Qualquer método será bom. [...] Emílio recebe às vezes de seu pai, de sua mãe, de seus parentes, de seus amigos, bilhetes convidando para um jantar, um passeio, um convescote, uma festa pública. [...] Outros bilhetes acontecem: são tão curtos, o assunto é tão interessante! Ela (criança) gostaria de decifrá-los; e ora encontra auxílio, ora recusa. Esforça-se, decifra finalmente metade de um bilhete; trata-se de ir amanhã comer um bolo...não sabe onde nem com quem. Que esforços faz para ler o resto! (ROUSSEAU, 1979, p. 110).

Se esse esforço da criança está ligado ao princípio da arte da educação natural, o mesmo continua na adolescência para desenvolver um aprendizado voltado para a formação

moral. Com esse intuito, é conduzido a conhecer novas experiências que irão educar a sua sensibilidade para que comece a apreender o verdadeiro significado de justiça e bondade. Para modelar seu coração e dele haurir a sensibilidade originando as paixões, impõe novas imaginações voltadas para educação do seu ser, visto que até então, o adolescente ainda está preso somente ao amor de si que tem como princípio a piedade sustentadora do cuidado dele mesmo.

Inicia-se, agora, uma nova experiência para conhecer outra realidade. Esta, por sua vez, deverá chocar sua sensibilidade e, a partir de então, gerar novas imaginações que conduzirão suas ações. Estas são influenciadas pela exterioridade. Por isso, não se deve ter contato frequentemente com essa realidade; caso isso ocorra, perde-se a força do sentimento pelo costume de estar sempre em contato. Essa pintura social passando a ser hábito não despertará com intensidade a sua imaginação, pois é ela que forma a moldura de sua realidade. Seguindo essa linha de raciocínio, discorre o genebrino:

Não se trata de fazer de vosso aluno um enfermeiro, um irmão de caridade, de afligir seus olhares com objetos contínuos de dor e de sofrimento, de levá-lo de um enfermo a outro, de hospital em hospital, do local do patíbulo às prisões: é preciso comovê-lo e não empederni-lo ante os aspectos das misérias humanas. [...] O hábito acostuma a tudo; o que se vê demais não mais se imagina e é somente a imaginação que nos faz sentir os males dos outros. Por isso é que, à força de ver morrer e sofrer os padres e os médicos se tornam isentos de piedade (ROUSSEAU, 1979, p. 256).

Nessa perspectiva, esse espetáculo se descontina no coração do educando a provocar-lhe momentos de turbulência interior, desespero existencial quando passa pelos seus olhos farrapos humanos, seres moribundos a causar pena, lágrimas e asco, freme-lhe o pulsar emergindo a piedade e a compaixão, a provocar-lhe uma nova educação sem estar no lugar do outro. Em outra, o princípio do *ethos* possui em si a extensão da liberdade para não deixar que a nódoa do preconceito eclipse a compreensão das contradições existenciais. Por isso, o governante deve conhecer bem a realidade social e também o coração de seu aluno para que possa despertar-lhe um olhar sobre a existência das dores humanas sem perder em parcialidade para efetivar o seu julgamento com caráter magnânimo. E isso Rousseau sustenta veementemente:

Em uma palavra, ensina ao vosso aluno a amar todos os homens, inclusive os que os desdenham; fazei com que ele não se coloque em nenhuma classe, mas que se encontre em todas; falai diante dele, e com ternura, do gênero humano, com piedade até, mas nunca com desprezo. Homem, não desonre o homem (ROUSSEAU, 1979, p. 249).

Nesse processo, há um fundamento basilar bastante elucidativo na arte da formação do *ethos* visto que o educando está indo em direção à exterioridade despertando uma nova relação consigo mesmo. Ao sair de si, querendo ou não, é influenciado por um conhecimento que não lhe pertence e que vai além de seu governante. Mas nessa interação entre o governante e o aluno, um se interage com o coração do outro e nasce a reverência de ambos dessa relação. O governante sabe lidar com as frustrações do educando sem lhe impor regras que venham macular ou submetê-lo à sujeição de sua vontade. Pelo contrário, o preceptor, vendo seu aluno em dificuldade, inclina-se para ele e procura afagá-lo. Nesse enlace, nasce uma afeição recíproca que conduz a uma amizade forte que o governante se torna uma autoridade para o seu discípulo a partir do reconhecimento deste.

E esse reconhecimento mediado pela afeição do discípulo fermentará novas imaginações para ir em busca das palavras e das experiências, tanto teóricas quanto práticas, para ir plasmando, sem que ele perceba, a sua alma e desta refletirá no brilho dos seus olhos a encantar com sua fisionomia o despertar do belo, nos traços do seu rosto a encher de júbilo quem está do seu lado. Isso é fruto de uma autoridade que, no silêncio, soube respeitar a rebeldia do seu discípulo sem feri-lo, mas inclinou o coração e as mãos para trazê-lo para si com a feição do respeito mútuo.

Dessa maneira, tornam-se amigos do saber e essa relação particular de afeição do educando com o seu governante é despertada e sai da sua particularidade e alcança a sua generalidade. Em outras palavras, o educando faz em si o movimento interno da particularidade da afeição para a universalidade e para efetivar essa ação com o outro, em que o amor de si mesmo e o amor-próprio se encontram.

Todavia para edificar este relacionamento, o governante, antes de colocar o seu educando diretamente com a sociedade, pedagogicamente, afasta-o desse contato prévio e o conduz para os livros para conhecer o coração do homem. Embora seja fundamental o estudo da história, é necessário possuir uma visão crítica sobre as narrativas para não deixar que alguns historiadores, sobretudo, aqueles que se deixaram contaminar pelas narrativas catastróficas e fantasiosas, falseando os fatos ocorridos. E, também, daqueles que fazem o julgamento dos fatos ao impedir os leitores fazê-lo.

Nessa realidade, o leitor fica sempre dependente da opinião e/ou das fantasias do historiador. No entanto, a História é fundamental para que a criança conheça as verdadeiras narrativas, pois é através delas que ela tem o contato direto com os personagens que erigiram e desmantelaram culturas. Para ter um olhar sem a criação de mitos históricos, é necessário conhecer a realidade de seus protagonistas, tal como Plutarco narra e Rousseau compartilha a

sua interpretação sobre um detalhe importante da vida cotidiana do imperador Augusto:

O infeliz quis governar o mundo e não soube governar a sua casa! Que decorreu dessa negligência? Viu perecerem na flor da idade seu sobrinho, seu filho adotivo, seu genro; seu neto foi obrigado a comer palha do colchão para prolongar de algumas horas sua vida; sua filha e sua neta, depois de o terem coberto com sua infâmia, morreram, uma de miséria e de fome numa ilha deserta, outra na prisão, pela mão de um arqueiro. Ele próprio em fim, último de sua infeliz família, se viu forçado por sua própria mulher a deixar junto de si um mostra para suceder-lhe. (ROUSSEAU, 1979, p. 271).

Se nessa trajetória educativa, o educando começar a ser contagiado pela vaidade e orgulho por sentir-se mais feliz e melhor preparado em sua formação, deve-se levá-lo a fazer novas experiências com charlatões, aduladores e malandros de jogos e deixá-lo sujeito aos dissabores dessas companhias que lhe trapaceiam, enganam, tiram vantagem de sua ingenuidade e arrancam-lhe até o último centavo. Mesmo vivendo estas experiências, Rousseau retoma as leituras das fábulas como necessidade dentro do processo educativo. Se, anteriormente, ele fez dura crítica a essa arte de formar é porque a criança, naquele momento, não tinha maturidade suficiente para entendê-las. Agora, elas são fundamentais porque na idade que o Emílio está, já pode fazer uma leitura crítica e compreender o pedantismo, adulação e as trapaças. Como assinala o filósofo: “O tempo dos erros é o das fábulas” (ROUSSEAU, 1979, p. 277).

Nesse mesmo itinerário, o filósofo faz duras críticas ao ensino religioso visto que a criança não tem maturidade suficientemente para compreender os princípios conceituados pelas instituições religiosas. Verifica-se, então, que as catequeses possuem a capacidade de modelar a alma do infante sem entendimento. Ele, então, passa a repetir esses saberes sem refletir e cria preconceitos sobre valores que vão de encontro à sua formação religiosa. Essa opção religiosa deveria haurir espontaneamente da necessidade de conhecer a existência de um ser transcendente e não ser provocado pelo medo ou pelas imagens fantasiosas criadas em seus sentimentos como fruto da maldade, ou do medo das labaredas que saem da boca do satanás. Essas palavras fortes criam imagens que podem destruir na criança seu espírito puro e criar uma culpa e uma condenação de si e é justamente o que Rousseau não deseja para seu discípulo. Nessa perspectiva, adverte o filósofo quanto aos ensinamentos retrocitados:

Vejo quanto meus leitores se surpreenderão com me ver acompanhar a infância de meu aluno sem lhe falar de religião. Aos quinze anos ele não sabia se havia uma alma e talvez aos dezoito não seja ainda o momento de aprendê-lo, pois, se o aprender antes da hora necessária, correrá o risco de

não o saber nunca (ROUSSEAU, 1979, p. 289).

Mediante todas essas considerações e contrapontos, vê-se que a arte literária assume um papel fundamental na educação do Emílio, tal como essa obra faz com seu leitor. Essa arte é que lhe permite modelar a sensibilidade e a consciência para que ele possa voltar sobre si mesmo e mudar a compreensão que tem de si e dos homens, pois ela oferece a oportunidade para que Emílio conheça através das experiências, qualidades e defeitos do ser humano; e possa saber julgar para encontrar a justiça e a bondade que residem no seu interior.

A todo momento, a arte educativa objetiva, gradativamente, formar o princípio do *ethos*; nesse desenrolar dessa formação, há uma mudança paulatina dos valores arraigados na vida humana. A educação natural que nega a formação das instituições, seja pública, seja confessional, trilha um novo caminho difícil, que pode ser desbravado com paciência, afeto e experiências. Muitas vezes, não compreendido pelas instituições laicas e confessionais, e, até mesmo, por preconceito em relação às ideias pedagógicas nas obras de Rousseau. Dito isso, é fundamental trazer à baila esse excerto que retrata *A arte como pressupostos da formação do ethos, segundo os fundamentos rousseauianos*:

Que grande visão vejo organizar-se pouco em sua cabeça (Emílio)! Que sentimentos sublimes esmagam em seu coração o germe das pequenas paixões! Que nitidez de julgamento, que justeza de raciocínio vejo formar-se nele de suas tendências cultivadas, da experiência que concentra os desejos de uma alma grande no estreito limite dos possíveis e faz com que um homem superior aos outros, não podendo elevá-los a seu nível, sabe abaixar-se ao deles! Os verdadeiros princípios dos justos, os verdadeiros modelos do belo, todas as relações morais dos seres, todas as idéias de ordem, gravam-se em seu entendimento; ele ver o lugar cada coisa e a causa que a afasta desse lugar; ele ver o que pode fazer o bem e o que o pode impedir. Sem ter experimentado as paixões humanas, conhece suas ilusões e seu julgo (ROUSSEAU, 1979, p. 284).

Esta arte formativa, em seu bojo, faz o movimento de expansão e contração para modelar o corpo e a alma com intuito de transformá-los em uma verdadeira obra de arte. Nesse sentido, o homem representa-a. Assim, esta estátua movente irradia o belo de si com a finalidade de despertar a luz e a felicidade em cada coração humano; daí, fazer ressuscitar a vida com os princípios vicejantes do *ethos*. Isso é possível porque, nesse processo de endeusamento da razão pelo qual esta passou a ser luz, quebra toda sensibilidade humana e, também, a concepção da espiritualidade; Rousseau, contrário a essa fundamentação do Iluminismo, retoma a voz do coração que passa a ser a luz para a razão. Essa irá expressar suas paixões como determinação da *poiesis* que conduz ao *ethos*; e, a partir daí, a liberdade

impele a vontade para *perfectibilidade*, não para realizar uma ambição devoradora senão para a *poiesis* e o *ethos* reconstituírem a estátua do homem movida pela sensibilidade e pela consciência, capazes de criar o reino da justiça e da bondade a partir de si no Iluminismo.

Com esses princípios, Rousseau, plasma o homem como obra de arte; permite-lhe pensar e refletir o belo e o justo e irradiar a bondade como luz do amor-próprio, que foi alterado no processo formativo. O homem tem consciência de sua limitação porque, para realizar o seu desejo, lança sua complementariedade no outro que o distingue de Deus; Ele, tendo um desejo positivo, não possui carência e tudo realiza em sua solidão para garantir uma existência; enquanto o homem, no caminho de seu calvário, reaprendeu o valor da compaixão, do respeito e da dignidade para se modelar como obra de arte ao possibilitá-lo viver no seio social e sentir o perfume da vida com outro homem. A partir de então, pode o imaginário ser fonte da construção do homem cuja estátua é impulsionada pela força da liberdade para conquistar sua autonomia pela *Arte da formação como pressuposto do ethos*. Vê-se, por conseguinte, que o homem moderno descobre, mediante essa arte educadora a capacidade não somente de se interagir com o semelhante, mas também gerar a justiça e a bondade alicerçado nos fundamentos da existência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta pesquisa, haure um novo olhar da sensibilidade e da alma decorrente desse estudo das obras de Rousseau. Inicialmente, de forma assistemática, antes de ser direcionado ao mestrado e não se encerrará, mesmo após realizar um estudo sistemático com a finalidade de obter a conclusão de um doutorado. Nessa leitura técnica da obra, tentando seguir as pegadas do primeiro *Discurso*, *Carta a D'Alembert*, segundo *Discurso*, *Júlia ou a Nova Heloísa* e o *Emílio ou da Educação*, percebeu-se o quanto se tivera que estudar desse filósofo. Destarte, essas leituras se aproximaram do pensamento de Rousseau e, gradativamente, houve a premência de que tais obras fossem adicionadas ao projeto dessa pesquisa.

Arte como pressuposto da formação do *ethos*, segundo Rousseau, não fora uma pesquisa desgarrada das preocupações acadêmicas. Nela foi-se descortinando no silêncio do diálogo com o filósofo descobrindo que homem não é apenas gestado no útero da mãe e nem quando é lançado ao mundo. Seu sentimento e seu espírito serão formados pela leitura das experiências e com as obras literárias e filosóficas; assim, elas terão um papel preponderante na constituição de sua *poiesis* e *ethos*. Cada leitura rigorosa e releitura vão desfigurando e configurando, semelhantes ao desabrochar de uma nova vida que perece para outra a resplandecer com maior intensidade nesta que surge. A partir de então, a literatura possuindo o homem, fá-lo alcançar a intimidade da sua alma e começa a estralejar em seu interior que o leva a quase se desesperar para compreendê-la. Outrossim, modela o sentimento e o transforma em verdadeira obra de arte.

Nesse caminho, há o refugiar de si mesmo para ouvir a voz do filósofo saindo de seus escritos para compreender a força da sua sensibilidade e o comprometimento que ele possui e do zelo que expressa em cada palavra como se ali estivesse para expressar o seu sentimento. Tal precisão vai formando o texto como se fosse um tecido carnal: vai chuleando a alma com novos remendos e abrindo feridas para depois, serem cicatrizadas com o bálsamo dos vocábulos.

Rousseau não é filósofo de gabinete; ele, moldado pela dor da perda da mãe e, posteriormente, fez os estudos das obras que eram dela na companhia de seu pai. O que se passava na cabeça dessa criança ao ver algumas anotações que deveriam estar ali quase apagadas esperando por ele? Ao decifrá-las e depois de adicioná-las à sua rica experiência de vida marcada por tantas dores e poucos prazeres e possuindo uma sensibilidade e uma sagacidade para compreender o mundo, não há dúvida que, de que, em sua obra, não sai

apenas tinta. Dela emana sangue e tinta misturados; por isso, frequentemente, ouvem-se das palavras gritos de dores e soluços de lágrimas destiladas de sua alma a encharcarem o seu livro cujas letras saltitam do papel para a alma do homem; destarte, desliza de seu coração para a própria alma a impor uma mudança de hábito no leitor que faz renascer de si um novo homem. Essa mudança é tão forte porque ela vem do interior de si para o exterior a criar uma nova fisionomia que expressa um novo relacionar consigo e também com o seu meio. O filósofo toma uma proporção na vida do estudante que o assume; passa a ser seu companheiro de encontro marcado e o acompanha em seus lazeres citando suas ideias que essa relação tão entrelaçada acaba causando polêmicas em defesa desse amigo invisível; mas, totalmente, visível para o pesquisador. É preciso um enorme esforço para não se perder a própria identidade e não transformar o homem em mito.

Daí, passa a manter esse diálogo horizontal; começa a questioná-lo, discorda e assume a sua identidade; é para isso que ele o forma e dá continuidade com as suas mediações descobrindo até mesmo as interferências que o filósofo recebeu de outros pensadores; também, nesta obra de arte, a luzir o belo da *poiesis* e do *ethos* para revolucionar os valores do homem com intuito de alcançar a humanidade. A partir desse estudo e mantendo uma relação horizontal com o filósofo, sente que pode compartilhar o estudo com outros colegas e na sala de aula para despertar nos alunos, mesmo sendo de graduação, o interesse por esse filósofo tão comprometido com a educação e pouco conhecido no curso de pedagogia. No primeiro momento, há uma visão preconceituosa em relação ao autor. Quase sempre a mesma pergunta: “Se ele não conseguiu educar os seus filhos, como educaria o filho de outro?”

Nesse momento, é preciso ter muita cautela porque, por mais que se procure explicar a diferença entre a vida da pessoa do filósofo e as circunstâncias em que está vivendo, nada disso o aluno quer entender; percebe-se um sorriso irônico que é preciso ter muita paciência para não ser indelicado. Passado esse estágio, inicia-se outra leitura preconceituosa sobre o enquadramento do filósofo dentro de uma corrente de pensamento; quando se depara com esse desajuste, fica-se decepcionado, pois a sensação é de se pisar em terreno movediço. O que é preciso não é perder a paciência e, sim, ir desenvolvendo os estudos lentamente, tal como Rousseau desenvolveu em seu livro: *Emílio ou da Educação*; não se pode deixar a ansiedade invadir a sala de aula e, muito menos, o professor. É preciso ter clareza quanto aos alunos que estão no curso de graduação; poucos fizeram curso de filosofia no segundo grau e, mesmo os que fizeram, não deram muita importância a essa disciplina; com raríssima exceção, surge algum aluno que saiba fazer uma reflexão sobre a leitura ou um comentário mais significante. Diante dessa realidade, o conteúdo da obra desse filósofo deve ser

ministrado com todo zelo para não estabelecer ainda uma maior rejeição.

Pensa-se, outrossim, que o professor de graduação não deva possuir preconceito em relação a um bom comentador, principalmente, sobre os pensadores clássicos; este poderá ser um bom suporte para o aluno consultar a respeito dos pensadores clássicos e depois retornar ao texto do filósofo para desenvolver seu aprendizado. Tal contato, frequentemente, pode dificultar visto que o aluno fica sujeito à interpretação do manual e assume-a como verdade tornando, ainda mais difícil, o retorno ao texto original. Todavia, é mister ir se familiarizando com o autor, mesmo sem entusiasmo.

Apesar da polêmica que gera a biografia, é fundamental seu estudo. Essa é uma experiência importante para o aluno antes de se iniciar diretamente o conteúdo. Fazer uma passagem para contextualizar o período histórico em que viveu o filósofo, mostrar tanto a importância da sua contribuição quanto de sua influência naquele período, e a dele em outros como o seu valor na contemporaneidade é salutar. Rousseau, nesse aspecto, oferece uma riqueza vastíssima em sua obra que levara o aluno, mesmo que este tenha preconceito em relação ao filósofo, despertar-lhe o desejo de conhecê-lo melhor visto que descobre o quanto poderá aprender com esse pensador. Quando isso ocorre, é gratificante, pois o aluno passa ter uma relação de respeito com o filósofo e procura nele encontrar respostas para as suas interrogações.

Dessa maneira, surge uma relação de aprendizado que é desenvolvida em estudos posteriores à sua graduação. Pode-se falar dessa formação com tranquilidade. Percebe-se essa realidade com frequência dentro do curso de graduação. Talvez, o mais problemático numa instituição de ensino superior não sejam os alunos, entretanto os professores. Alguns, por preconceito ou pela própria formação, negam certos filósofos e influenciando os alunos a também fazê-los. Mas, esta realidade vem sofrendo grande transformação. A presença de docente filósofo no Departamento de Pedagogia, mesmo que ele não seja totalmente aceito por suas convicções e somado a isso, o modo que a sociedade o julga, não seria tão diferente na instituição de ensino. No entanto, a sua presença é validada pelo domínio do conteúdo de seu estudo, o que lhe impõe o respeito.

Porém não se pode negar a seriedade e o compromisso que Rousseau tratou de tal temática, seja ela de educação, seja de outro assunto como política, ética, arte e teoria do conhecimento, sobretudo quando se trata da formação da criança; pois, ao desenvolver esses conteúdos, há um rigor na elaboração de seus conceitos. Rousseau é um filósofo que nos engana bastante; por ser muito visitado, todavia não é tratado com o devido rigor. Estudiosos o mencionam assim como aqueles que possuem certa simpatia pela filosofia, principalmente,

na área política.

Entretanto poucos estudiosos enfrentam a sua leitura e desprenderam dela o discernimento para analisar rigorosamente os fundamentos desse filósofo como o fizeram Kant, Hegel Schiller e, de um modo geral, os germânicos. Esses filósofos e outros perceberam que a crítica feita por Rousseau ao Iluminismo não era para o homem voltar a andar sobre quatro patas como interpretou Voltaire. Eles sabiam verdadeiramente que Rousseau, forjando uma cultura, transcendia a do Iluminismo e agregaria às sementes da Paideia grega e formaria o gene para que os pensadores alemães formassem a *Bildung*: formação material e espiritual. Será que, à luz da razão, realmente, civilizaram os homens ou tornaram-nos mais escravos com a centralização do fazer da técnica? A incondicionalidade do homem em relação à natureza e à materialidade humana conseguiu satisfazer o homem totalmente? Ninguém, em sã consciência, nega o progresso da humanidade, mas querer fazer dele um mito é negar a crítica da crítica sobre a cultura-luz; foi o que Rousseau começou ao rasgar o véu da razão e resgatou o valor espiritual que existe no homem.

Não há nenhum despropósito quando o filósofo faz duras críticas ao conceito de *perfectibilidade*; ele não quis dizer que tal seja ruim, mas o caminho que ela tomou conduzira a se perder, como se encontra hoje. Sabe-se que, numa estrutura de poder, o tempo é fundamental para o enriquecimento; então, no perder, perde-se também dinheiro. Então, precisa-se criar um método de ensino que desenvolva e resgate o respeito pela criança. Desse modo, ela não poderá ser contaminada pelos hábitos viciados em relação ao homem e a conduzirá para a natureza campestre com intuito de formar a sua sensibilidade em contato com poucas pessoas. Com esse procedimento, fazer com que a natureza do local forme seu corpo e sua alma e desenvolva naturalmente; e, só depois dos doze anos, começará a sua aprendizagem formal levada pela necessidade do conhecimento. Não por imposição, nem pressa do preceptor para iniciar esse estudo, porque ele já começou quando o educando, em contato com a natureza como uma obra de arte, despertou nele a sensibilidade do belo, e de igual forma, uma racionalidade que viceja as sinfonias, as melhores pinturas e escultura.

O movimento crepuscular prova uma dinâmica diurna e noturna conforme a lei que o rege, mas esconde seu maestro; nesse movimento, existem também as intempéries que fazem uma verdadeira reviravolta em sua ordem mostrando o caos. Tudo isso, a criança experimenta e participa do fatigante trabalho criativo do homem rural, porque observa a criatividade quando aquele desenvolve suas formas para facilitar a sua vida; e ela, participa desse movimento com enlevo por suas descobertas; seu governante, consciente dessa observação, vai, sempre, conduzindo-a para fermentar mais sua curiosidade em busca de respostas. É

nesse sentido que a *Arte é pressuposto para formação do ethos*. Não que tal movimento esteja separado do ato da *poiesis*, eles é o *arké* sustentador do *ethos*. Esse modo de formar e formarse é o pressuposto da crítica pedagogicamente transgressora que Rousseau faz à cultura do Iluminismo e também à religião quando assume a pureza da criança semelhante à da natureza. E, por conseguinte, provocar o inacabado da formação.

Esses alicerces bem sedimentados ao compromisso do zelo e do respeito à criança impulsioná-la-ão para um novo desenvolvimento da arte educadora. Eles serão alicerçados sob uma dedicação exclusivamente à criança para acompanhá-la em seu desenvolvimento. Também mudarão por completo essa cultura de formação que, até hoje, gera significativas polêmicas. Como se deve educar uma criança? Imaginava-se que Rousseau desejasse que ela, totalmente livre, caísse na libertinagem; no entanto, esqueceu-se que o filósofo a educa pela natureza, pelo homem e pelas coisas.

Estas estão ligadas à sua educação física, sobretudo quando se trata da quebra da vidraça do quarto pelo educando. Ele vive a experiência de sentir frio devido a falta dos vidros da janela. Dessa maneira, a experiência possui um lugar especial na arte natural de seus órgãos; o homem acompanha-la-á em todo o percurso de sua formação até os seus vinte e cinco anos. Essa concepção de entendimento a respeito da formação da criança, dificilmente, será aceita numa estrutura social em que o imediatismo é o princípio da formação sem a ligação com a vida. Mediante esse olhar, retornar ao âmago do pensamento de Rousseau é fundamental para educar não apenas a criança, mas o próprio homem. Vê-se, assim, a importância da arte formativa rousseauiana a impulsionar os estudos inesgotáveis de sua obra para ultrapassar os limites, porventura demarcados pela *poiesis e ethos* porque as janelas estarão apenas cerradas para revelar a compreensão de novos conceitos *de soberania, de vontade geral, de música e de botânica*, entre outros.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA JÚNIOR, J. B. de. **Educação e política em Jean-Jacques Rousseau**. Uberlândia: EDUFU, 2009.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovani Reale. São Paulo: Loyola, 2002
- BOTO, C. **A escola do homem novo**: entre o iluminismo e a Revolução Francesa. São Paulo: Unesp, 1996.
- CASSIRER, E. **A questão Jean-Jacques Rousseau**. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierrez. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- CERIZARA, A. B. **Rousseau**: a educação na infância. São Paulo: Scipione, 1990.
- CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- COMPAYRÉ, G. **J.-J. Rousseau et l' Éducation de la Nature**. Paris: Librairie Paul Delaplane, 1901.
- CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. In: MONTEIRO, J. P. et al. **Filosofia Política 2**. Porto Alegre, RS: UFRGS; Campinas, SP: Unicamp, 1985. p. 9-25.
- DALBOSCO, C. A. (Org.). **Filosofia e educação no Emílio de Rousseau**: O papel do educador como governante. Campinas, SP: Alínea, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Educação natural em Rousseau**: das necessidades da criança e dos cuidados do adulto. São Paulo: Cortez, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Perfectibilité e formação humana no pensamento de Jean-Jacques Rousseau*. In: ESPÍNDOLA, A. de (Org.). **Rousseau**: pontos e contrapontos. São Paulo: Barcarolla, 2012.
- DALBOSCO, C. A; FLICKINGER, H. G. (Org.). **Educação e maioridade**: dimensões da racionalidade pedagógica. São Paulo: Cortez; Passo Fundo: Ed. UPF, 2005.
- DERATHÉ, R. **Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo**. Tradução de Natalia Maruyama. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução de Guinburg, J. Prado, JR. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. R. **Encyclopédie, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Vol. 1: Discursos preliminares e outros textos. Tradução de Luís Fernandes do Nascimento, Thomaz Kawauchi e Fábio Yasoshima. São Paulo: Ed. Unesp, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Encyclopédie, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Vol. 5: Sociedade e artes. Organizado por Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza.

Tradução de Luís Fernandes do Nascimento, Thomaz Kawauche e Fábio Yasoshima. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

DOSTOIÉVSKI, F. M. **Romances da maturidade**. Tradução de Natália Nunes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

DOZOL, M. S. **Rousseau**. Educação: a máscara e o rosto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

ECO, H. **A definição da arte**. Tradução de José Mendes Ferreira. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

ESPÍNDOLA, A. (Org.). **Rousseau**: pontos e contrapontos. São Paulo: Barcarolla, 2012.

ESPINOSA, B. de. **Tratado teológico político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1983.

FORTES, L. R. S. **Rousseau**: o bom selvagem. São Paulo: FDT, 1989.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Tópicos).

FREITAS, J. de. **Política e festa popular em Rousseau**: a recusa da representação. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP; Fapesp, 2003.

GOLDSCHMIDT, V. **Anthropologie et politique**: les principes du système de Rousseau. 2. ed. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Karl-Heinz Efken. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Curso de estética**: o belo na Arte. Tradução de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HOBBES, T. **Leviatã ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Do cidadão**. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MANN, T. **Discurso contra Hitler**: ouvintes alemães! Tradução de Antonio Carlos dos Santos e Renato Zwick. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MAY, S. **Amor**: uma história. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

NASCIMENTO, M. M. do. **Opinião pública e revolução**: aspectos do discurso político na França revolucionária. São Paulo: Nova Stella; Ed. da USP, 1989. (Coleção duetos, 2).

NIETZSCHE, F. W. **A origem da tragédia.** Tradução de Álvaro Ribeiro. 5. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1988.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre política.** Organização e tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC; São Paulo: Loyola, 2007. (2 vols.).

PINTO, D. M. **Consciência e memória.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

PLATÃO. **Diálogos.** Sofista. Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).

PRADO JÚNIOR, B. **A retórica de Rousseau e outros ensaios.** Organização e apresentação Franklin de Mattos. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 329-338.

RADICA, G. **L'histoire de la raison.** Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2008.

\_\_\_\_\_. **Rousseau:** discours sur l'origine et lês fondements de l'inégalité parmi lês hommes. Paris: Garnier-Flammarion, 2008.

REZENDE, S. M. Fada das palavras. **Revista Língua Portuguesa**, São Paulo, ano 9, n. 110, dez. 2014, p. 10-13. (Entrevista concedida a Amilton Pinheiro).

ROMANO, R. **Moral e ciência:** a monstruosidade no século XVIII. Coordenação de Benjamin Abdala Junior. São Paulo: Ed. Senac, 2003. (Série livre pensar, 15).

ROUSSEAU, J.-J. **Oeuvres complètes, tome 4:** Émile - Éducation - Morale - Botanique. Direção de Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969. (Bibliothèque de la Pléiade, n. 416).

\_\_\_\_\_. **Oeuvres completes, tome 2:** Oeuvres philosophiques et politiques: des premiers écrits au Contrat social (1735-1765). Prefácio de Michel Launay. Paris: Éditions du Seuil, 1971. (L'Intrégrale).

\_\_\_\_\_. **Emílio ou Da Educação.** Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. São Paulo: Difel, 1979.

\_\_\_\_\_. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes.** Tradução de Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Carta a D'Alembert.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. **Júlia ou a Nova Heloísa.** Tradução da Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITEC Ltda. São Paulo: HUCITEC; Unicamp, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ensaios sobre a origem das línguas.** Tradução de Fulvia M. L. Moretto. 2. ed. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2003.

ROUSSEAU, J.-J. **Ensaios pedagógicos**. Tradução de Priscila Grigoletto Nacarato. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2004.

\_\_\_\_\_. **Émile ou de l'éducation**. Introdução, notas e bibliografia por André Charrak. Paris: Garnier-Flammarion, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução de Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

SALOMON-BAYET, C. Jean-Jacques Rousseau. In: CHÂTELET, F. (Dir.). **História da Filosofia: idéias, doutrinas**. Vol. 4: O Iluminismo. O Século XVIII. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982. p. 130-186.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. **A invenção da liberdade**. Tradução de Fulvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Ed. Unesp, 1994.

STRAUSS, L. **Direito natural e história**. Tradução de Bruno Costa Simões e Aníbal Mari Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. (Biblioteca do Pensamento Moderno).

VAZ, H. C. de L. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.