

## As artes e a constituição da vida moderna segundo Rousseau

The arts and the constitution of modern life according to Rousseau

*Aline de Fatima Sales Silva\**, *Cristofer Rodrigues Silveira\*\**, *Ged Guimarães\*\**

*\*Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG)*

*\*\*Universidade Estadual de Goiás (UEG)*

---

**Resumo:** Rousseau, na contramão dos iluministas, entusiastas do progresso e das transformações que ocorriam na Europa no século XVIII, afirma que nada disso formou um homem melhor. Para ele, os homens constroem belas ciências e artes com o propósito de aliviar o peso do *trono* e a *miséria do povo em meio às colheitas*. Nesse sentido, o presente estudo tem por intuito discutir a concepção de arte segundo Rousseau. Para tanto, examina suas obras e sua fortuna crítica. De acordo com Rousseau, a indissociabilidade entre homem e política conduz a uma sociabilidade malsã, com artes que suscitem vaidade e inveja, uma arte que robustece a sociedade fundada na desigualdade moral entre os homens, entregando um homem pior e uma sociedade fundada no simulacro.

**Palavras-chave:** Modernidade. Iluminismo. Sociabilidade malsã. Rousseau. Arte.

---

**Abstract:** Considered as the first philosopher to realize and explain the set of social transformations occurred in Europe in the 18<sup>th</sup> century and their effects on man's life, Rousseau, unlike most illuminists, defines progress in a negative way. To the author, men build science and the fine arts in the purpose to lighten the weight of the *throne* and the *misery of the harvests*. Considering that, this study aims to discuss Rousseau's conception of art. To do so, it examines his work and critical studies. According to Rousseau, the inseparability between man and politics leads to an unhealthy sociability based on the moral inequality between men, delivering a worse man and a society based on simulacrum.

**Keywords:** Modernity. Illuminism. Unhealthy sociability. Rousseau. Art.

---

O moderno D'Alembert, entusiasmado com o progresso em todas as esferas da vida social, das artes às técnicas de se bater um martelo, presente na França em seu tempo, o século XVIII, afirma que tudo

foi desenvolvido e aperfeiçoado. [...]. Assim, desde os princípios das ciências profundas até os fundamentos da Revelação [...], desde a música à moral, desde as disputas escolásticas dos teólogos até os objetos do comércio, desde os direitos dos príncipes aos direitos dos povos, desde a lei natural até as leis arbitrárias das nações, numa palavra, desde as questões que mais profundamente nos tocam até as que só superficialmente nos interessam, tudo foi discutido, analisado e, no mínimo, agitado (D'ALEMBERT *apud* CASSIRER, 1992, p. 20-21).

O iluminismo comporta tudo, inclusive a crítica a si mesmo, e Rousseau parece adotar essa conduta. Michel Berman (1986), referindo-se ao pensador de Genebra, afirma que ele pode ser considerado o primeiro filósofo a perceber e explicar, filosoficamente, o conjunto das transformações sociais que ocorriam na Europa do século XVIII e os efeitos dessas transformações para a vida e as relações sociais do homem. Enquanto os iluministas tomam o progresso, compreendido como o que há de melhor na história e reunido no século das luzes nos planos das ciências, da filosofia, das letras e das artes, Rousseau (1983) o define em sentido negativo. Para ele, se, por um lado, “a necessidade levantou tronos [e] as ciências e as artes os fortaleceram” (ROUSSEAU, 1983, p. 335), por outro, a “escravidão e a miséria germinam e crescem as colheitas” (ROUSSEAU, 1983b, p. 265). Em uma sociedade assim constituída, os homens constroem imagens de si e por meio delas se relacionam. Ou seja, falam conforme a *necessidade do trono*, mesmo aqueles que fazem *crescer as colheitas*. Para manter essa ordem, por assim dizer, constroem belas ciências e belas artes, cuja finalidade principal não passa de um artifício para aliviar o peso do *trono* e a *miséria das colheitas*.

Rousseau rejeita o culto aos saberes das ciências e das artes por acreditar que não iriam melhorar a vida do homem civil, pois não alterariam o sentido dos “povos policiados” que a história construiu (ROUSSEAU, 1983b, p. 335). Essa sociedade, segundo o autor, é fundada na concorrência entre o *orgulho e a inveja*<sup>1</sup> e, assim, a convivência humana se

---

<sup>1</sup> Segundo Rousseau (1983b), quando o homem se submete ao outro, em decorrência da necessidade de proteção ou por falta de coragem para enfrentar o impostor, há de um lado o orgulho, e de outro, a inveja, características do estado social.

torna uma espécie de *mosaico* que causa no homem “sujeição, embaraço e constrangimento” (ROUSSEAU, 1992, p. 17). Ou seja, a vida social torna-se um arranjo de submissão e domínio que em nada se parece com humanos em busca da elevação da vida social. O que está estabelecido não passa de um ajuntamento de indivíduos que desejam o melhor para si:

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 esse véu uniforme e pérfido da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século (ROUSSEAU, 1983b, p. 336).

A polidez pérfida não passa, pois, de um artifício malicioso, vale dizer, uma máscara de que os homens se valem para se relacionarem em todas as esferas da vida social. Por outras palavras, ela se torna necessária em sociedade porque para o homem, sem pátria e, por decorrência, sem a perspectiva da cidadania, visando tão somente o proveito próprio em tudo, “foi preciso mostrar-se diferente do que na realidade se era. Ser e parecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes” (ROUSSEAU, 1983b, p. 267). A transparência, ou seja, o homem como ele é, sem nenhum obstáculo ou opacidade entre seus semelhantes, foi perdida com a derrocada das *poleis* e com a decadência do senado romano<sup>2</sup>. Berman (1986), referindo-se ao modo negativo como Rousseau concebe a sociedade encantada pelas artes, afirma:

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade [...] une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição [...]. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar” (BERMAN, 1986, p. 15).

---

<sup>2</sup> Para compor o fio condutor de seus argumentos, Rousseau (1992, p. 14) afirma que “as palavras pátria e cidadania deveriam ser riscadas das línguas modernas”. Entre os gregos e os romanos, havia preocupação com a cidade, a vida pública, perdida no curso do que chamam “progresso”, “desenvolvimento” ou “luzes” que a história construiu.

A unidade, mesmo contraditória, da vida social se desmancha numa disputa individual pela maior e melhor parte dos bens definidos como propriedades materiais, mas também dos bens delas decorrentes, como o orgulho, a vaidade e a soberba, ou ainda, recorrendo a uma palavra própria dos dias atuais, a ostentação. Ao indivíduo não basta possuir, é preciso parecer possuir. Para Rousseau, a vida em sociedade deve muito à capacidade industriosa dos primeiros demagogos, que souberam transformar as vantagens individuais em norma de conduta, inclusive para aqueles que ficaram do *lado de fora da cerca*. Ou seja, mesmo sem nenhuma vantagem, esses absorvem o discurso daqueles, quase dizendo a si mesmos: “não fui merecedor, mas ainda serei”.

Nada para os modernos é estável, “porque aquele que cercou um pedaço de terra e disse isto é meu” (ROUSSEAU, 1983b, p. 259) sabe que, do mesmo modo que precisou de homens para fazer a cerca, continuará necessitando deles para mantê-la fincada, ainda que algumas estacas sejam arrancadas por alguns insatisfeitos. A saída será o discurso de ajuda e proteção para uns e, para outros, a servidão comprazente. Tudo parece flutuar na imensidão do espaço, em uma constante instabilidade e transformação. Nada pode ser agarrado. Tudo parece escapar por entre os dedos do homem moderno. Nesse sentido, quando Berman (1986, p. 15) se vale de Marx para afirmar que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, é possível afirmar que o início da vida moderna foi permeado por uma espécie de *semicegueira* experimentada por esse novo paradigma de sociedade.

O homem moderno, diz Berman (1986), mal fazia ideia do que lhe havia atingido, à exceção de Rousseau – o qual era, sem sombra de dúvida, um pensador à frente de seu tempo:

Rousseau aturdiu seus contemporâneos proclamando que a sociedade europeia estava “à beira do abismo”, no limite das mais explosivas conturbações revolucionárias. Ele experimentou a vida cotidiana nessa sociedade – especialmente em Paris, sua capital – como um redemoinho [...]. (BERMAN, 1986, p. 17).

Em *A nova Heloísa*, Saint-Preux filosofa na tentativa de compreender os preceitos da vida nova que ora se apresentava a ele na luxuosa Paris do século XVIII. Na sua voz, há a visão arquetípica de como é, para o homem moderno, viver e mover-se em meio a um *tourbillon social*. Nas palavras de Berman (1986, p. 17), “o jovem herói, Saint-Preux, realiza um movimento exploratório [...] do campo para a cidade [...]. Todos se colocam frequentemente em contradição consigo mesmos [...] tudo é absurdo, mas nada é chocante, porque todos se acostumam a tudo”.

O jovem Saint-Preux, afirma Berman, “escreve à sua amada, Julie, das profundezas do *tourbillon social*, tentando transmitir-lhe suas fantasias e apreensões” (BERMAN, 1986, p. 17, grifo do autor). Nesse sentido, o personagem compreende a vida metropolitana como

[...] uma permanente colisão de grupos e conluios, um contínuo fluxo e refluxo de opiniões conflitivas. (...) Todos se colocam frequentemente em contradição consigo mesmos [...]. Tudo é absurdo, mas nada é chocante, porque todos se acostumam a tudo [...] O bom, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude, têm existência apenas local e limitada (ROUSSEAU *apud* BERMAN, 1986, p. 17).

Este é um mundo em que “o bom, o mau, o belo, o feio, a verdade, a virtude, têm existência apenas local e limitada” (ROUSSEAU *apud* BERMAN, 1986, p. 17). A despeito do sentimento de prosperidade que os grandes filósofos, cientistas e inventores infundiam no espírito dos intelectuais da época e da população europeia como um todo, por meio de suas teorias, descobertas e invenções revolucionárias, Rousseau não via com bons olhos o conjunto dessas transformações, no sentido de que, a médio e longo prazo, tais mudanças no âmbito das ciências, das artes e da técnica iriam, inexoravelmente, permear e moldar as relações sociais que estavam constituindo e configurando uma nova ordem social, constituidora de uma estrutura jamais vista e pensada em toda a Idade Média.

Diante de tais reflexões, o século XX pode ser concebido como um marco histórico e paradigmático, no qual as reflexões filosóficas de Rousseau restaram confirmadas, na medida em que a humanidade vivenciou uma experiência de declínio civilizatório, ocasionado, principalmente, pela afronta à dignidade humana e aos pressupostos da vida em coletividade, marcadamente perpetrados pelo holocausto oriundo das Duas Grandes Guerras, conferindo crédito a Rousseau – se assim pode ser dito – por ter posto em debate as contradições e os paradoxos engendrados pela vida moderna.

Para Rousseau (1983), as artes não são más em si mesmas, isto é, maléficas ao homem considerado em si mesmo. A questão reside, pois, no *uso* social que o homem fará desse conhecimento na constituição das relações estabelecidas. A fim de fundamentar sua tese, segundo a qual a face maléfica do culto às artes encontra-se na dinâmica da vida social e, portanto, no uso que o homem (em estado de sociedade) faz das artes, Rousseau (1983) ampara-se em fatos históricos quando afirma em seu “Discurso sobre as ciências e as artes”:

Vede a Grécia, povoada outrora por heróis que por duas vezes venceram a Ásia, uma diante de Tróia e outra nos seus próprios lares. As letras nascentes não tinham ainda levado a corrupção aos corações

de seus habitantes, mas o progresso das artes, a dissolução dos costumes e o jugo do macedoniano seguiram-se de perto e a Grécia sempre sábia, sempre voluptuosa e escrava, só ganhou com suas revoluções uma mudança de senhores. Toda eloquência de Demóstenes jamais pôde reanimar um corpo que o luxo e as artes tinham desfibrado (ROUSSEAU, 1983, p. 337).

A história do progresso dos homens pressupõe o culto às artes e, para Rousseau (1983), se repetia no movimento das transformações por que passava a Europa do século XVIII. Quando ele joga fora a sua peruca e atira longe o seu relógio<sup>3</sup>, diz a si próprio que a sociedade que tem em alta conta a peruca, símbolo da corte, bem como a nova sociedade que se constitui, aquela que não existe sem a contagem do tempo, sempre em busca de reduzi-lo ou acelerá-lo, ou seja, a burguesa, não apresentam nada de novo à degradação dos valores caros à vida em coletividade, os quais não mais serviriam de subsídio às relações sociais estabelecidas. Uma característica bastante presente na vida moderna consiste na consideração das artes como uma aquisição civilizatória e uma forma de distinção social.

Starobinski (1991), referindo-se à concepção negativa de Rousseau sobre a civilização construída pela história, afirma que “o eu do homem social não se reconhece mais em si mesmo, mas se busca no exterior, entre as coisas; seus meios se tornam seu fim. O homem inteiro torna-se coisa, ou escravo das coisas” (STAROBINSKI, 1991, p. 36-37). As artes, para o filósofo de Genebra, são a causa do envenenamento da alma (ROUSSEAU, 1983), levando a um *abafamento* da sinceridade que há no coração do homem, ou seja, elas não passam de uma *máscara* com a qual os homens constroem as suas relações. Por outras palavras, é uma espécie de *véu* necessário, tanto para esconder os vícios como para parecer ser o que não se é.

Ao afirmar que as ciências e as artes até então conquistadas não contribuíram para aprimorar os costumes e melhorar a condição humana do ponto de vista da moral e da virtude, o que pretendia Rousseau (1983) com essa assertiva? O recrudescimento aos tempos de ignorância e barbárie da civilização? A destruição de todo patrimônio cultural e artístico erigido até o presente? De forma alguma poderíamos responder positivamente.

Na proposição, não estavam em questão os bens gerados pelo progresso das ciências e das artes, as facilidades técnicas que a vida moderna engendrava, ou mesmo os avanços proporcionados pelas recentes descobertas nos mais diferentes ramos do conhecimento. A questão era mostrar que o progresso não encontrava correspondência na moral dos humanos, ou seja, a vida social construída pela história não conferiu aos homens

---

<sup>3</sup> Cf. Rousseau (1948, p. 130).

a “vida boa”<sup>4</sup>. Nas palavras de Rousseau (1983b, p. 243), na “qualidade de agente livre”, os homens alienaram a liberdade a pessoas que se apresentaram como justas e com capacidade para protegê-los dos possíveis perigos, sem perceber que a força de poucas pessoas, separadamente ou reunidas, reside naqueles que se julgam fracos.

Rousseau (1983b) constrói hipoteticamente os passos do homem na história, mas o faz não conforme os historiadores que buscam um suposto ponto de partida e traçam a evolução dos homens, compreendendo que eles tinham valores morais. Ao contrário, ele busca um marco zero, momento em que o homem era desprovido de juízo de valor, e encontra nele tão somente diferenças físicas, como força, destreza, altura e idade. Nessa condição, o homem era “mais frágil e menos ágil que muitos outros animais” (ROUSSEAU, 1983b, p. 238). O autor remonta os passos históricos desse homem e imagina um estado de natureza só rompido por força do advento da propriedade e do discurso do farsante que a legitima, marco do início do estado de sociedade. A ruptura em sua hipotética história é assim descrita: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, 1983b, p. 259). Se de um lado há o impostor, de outro há aquele que aceita e ajuda a construir as cercas, estabelecendo-se, assim, o pacto do engodo e, em decorrência dessa mácula inicial, a inveja, a calúnia, a difamação, o orgulho, a soberba, o ciúme, as intrigas de toda ordem que se alternam e se imbricam no substantivo homem.

Ao julgar o homem civil, Rousseau (1983b) recorre ao seu hipotético estado de natureza. Nele, não há virtude ou qualquer expressão de moralidade, o homem é bom simplesmente pelo fato de ser o que a natureza lhe ordena. Não se trata de um bem moral, mas de uma bondade simples e natural visto que, nesse primeiro estado, ele sequer tinha consciência de si e não poderia praticar nem o bem, nem o mal a quem quer que fosse. O despertar do ser moral é próprio do estado de sociedade, quando o homem adquire a consciência de suas ações e a capacidade de fazer o que é melhor para si e, não tivesse minimizado a piedade natural em favor do amor próprio, talvez a humanidade não tivesse adquirido a racionalidade interesseira. Ou seja, sendo o homem o único capaz de contrariar a natureza, a racionalidade adquirida o jogou a uma situação *pior que a besta*, pois, sendo livre para aprimorar a convivência e poder gozar do prazer da companhia, construiu relações fundadas na malquerença e no ressentimento.

A virtude, compreendida no sentido grego do termo *areté*, é aquilo que o homem faz de melhor tanto para si quanto para a cidade em que vive, o que diz respeito ao cumprimento de seus deveres como cidadão e como homem, diante de si e daqueles que o

---

<sup>4</sup> Cf. ARISTOTELES. *Étic. Nic. 1096b*.

cercam. Nesse sentido, a virtude é una e indivisível, o homem virtuoso o é tanto nas questões da vida pública quanto da privada. Todas as suas ações em circunstâncias distintas são fundamentadas pelo mesmo princípio e pelo mesmo valor: o compromisso resoluto com a prática do bem, que o faz persistir em seu propósito, mesmo quando as inclinações o dirijam em sentido contrário. O que inquietava o espírito de Rousseau (1973) era justamente o fato de o homem ter em si a possibilidade de construção da vida virtuosa, e ter trilhado o caminho que resultou no progresso atual, definido por uma espécie de involução, pois o homem não goza do prazer da companhia do outro, mas de quem se pode tirar certa vantagem:

O que há de mais cruel ainda é que, todos os progressos da espécie humana distanciando-a incessantemente de seu estado primitivo quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais afastamos os meios de adquirir o mais importante de todos: é que, num certo sentido à força de estudar o homem, tornamo-nos incapazes de conhecê-lo (ROUSSEAU, 1973, p. 233).

Essa angústia não era exclusiva do filósofo genebrino, mas e, sobretudo, da sociedade que compunha o seu tempo histórico. A proposição apresentada pela Academia de Dijon revela a incerteza que os intelectuais do século XVIII conservavam quanto à ideia de que o progresso das ciências e das artes havia contribuído para tornar os homens melhores. Na própria *questão do concurso*, já se mostrava presente a dúvida e a insegurança nos círculos dos intelectuais daquele tempo, porque há muito já formava “um homem à venda”<sup>5</sup>, ponto de partida para a recusa de Rousseau não só às artes, mas à sociedade que as constitui.

Esse concurso, portanto, se apresenta favorável a Rousseau (1973), já que a proposição o permitiu discorrer sobre o que acreditava ser mais importante e valoroso para a vida em sociedade:

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 carregados, afogam-lhes o sentimento dessa

---

<sup>5</sup> Rousseau (1973) se refere ao homem que a sociedade construiu, ou seja, ao homem que resultou naquele, como ele mesmo diz, “um francês, um inglês, um burguês: um nada”. O autor se nega a contribuir para formar esse “homem à venda”, ou seja, a questão central para ele, no plano da educação, é ensinar as qualidades de ser um homem. (Cf. ROUSSEAU, 1992, p. 13, 15, 25).



liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram (ROUSSEAU, 1973, p. 342-343).

Rousseau (1973) demonstra que as ciências e as artes, nascidas da vaidade e do deleite, inspiram nos homens desejos artificiosos, produzindo uma sociabilidade malsã em que a *doçura de caráter e a urbanidade dos costumes* não representam a imagem dos estados do coração, ou seja, “a necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram” (ROUSSEAU, 1973, p. 343).

Para o autor, o culto às artes deveria ser reservado a apenas uma pequena parcela dos indivíduos, isto é, aos deuses e aos grandes homens, aqueles possuidores de um espírito elevado, pois somente esses seriam os verdadeiramente *virtuosos*. É válido observar que o aspecto levado em conta pelo filósofo para o cultivo do conhecimento proporcionado pelas artes não deveria ser de natureza econômica, política ou ideológica, mas filosófica. Ou seja, transcendental às questões materiais que cingem a vida do homem moderno.

Nesse sentido, a vida política deveria ser inseparável da virtude. Ao se juntarem, os homens formariam um corpo político, um ser moral. Esse acordo deveria estabelecer direitos e deveres que, assumidos por todos, formariam um corpo político, prescindindo a vontade individual à unidade comum.

Trata-se de uma renúncia que pressupõe disposição para combater as próprias inclinações, o que exige do homem força, disposição, coragem, *virtus*, capacidade de abdicar das paixões e desejos pessoais em benefício daquilo que deve ser comum, pelo bem de si mesmo e de todos ao mesmo tempo, mantendo a coesão social, fazendo calar os instintos e substituindo a sua natureza individual por uma existência política e moral.

Dessa forma, a construção da vida em comum impõe as seguintes reflexões: o que é mais valioso à vida social, a probidade dos homens de bem ou a erudição dos doutos? Quais os conhecimentos úteis à humanidade? Quais os saberes necessários ao cidadão comum? O que mais importa ao homem conhecer para viver de forma virtuosa, justa e equilibrada? Para Rousseau, a virtude não é ciência que se aprende nos livros, e o que mais importa à construção de uma vida virtuosa pode ser encontrado na consciência sem a necessidade de tantos aparatos. Segundo o filósofo, virtuoso será aquele que, no silêncio das paixões da alma, seja capaz de voltar-se a si mesmo e ouvir a voz da consciência:

Quanto a nós homens comuns, a quem o céu não concedeu talentos tão grandes e que não fomos por ele destinados a tamanha glória, permaneçamos na obscuridade. Não corramos atrás de uma reputação

que nos escaparia, e que, na situação atual das coisas, jamais nos devolveria o seu preço, ainda que tivéssemos todos os títulos para obtê-la. De que serve procurar a nossa felicidade na opinião de outrem se podemos encontrá-la em nós mesmos? Deixemos a outros o cuidado de instruir os povos sobre seus deveres e limitemo-nos a bem cumprir os nossos; não temos necessidade de saber mais (ROUSSEAU, 1973, p. 360).

Rousseau demonstra em seu *Discurso* as consequências funestas que o gosto excessivo pelas ciências e pelas artes produz, porque um devotamento exacerbado ao intelectualismo pode levar ao gosto pelo fausto, pelo luxo, pela ostentação, vícios que degeneram a vida em sociedade e as relações entre os homens.

A *vaidade* é o primeiro obstáculo a se colocar entre os homens e os ensinamentos da natureza. A natureza possui deveres a serem ensinados aos homens, muito antes dos deveres que eles aprenderão quando se encontrarem diante do estado de sociedade. Os *ornamentos* construídos pelos homens das grandes nações ao longo da história dos povos, afirma Rousseau, não passam de *ornamentos vãos*, pois, “antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a língua apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais [...]” (ROUSSEAU, 1973, p. 344).

Costumes rústicos, porém naturais, para o filósofo, significam costumes não “contaminados” pelos vícios da vida social, tais como a intriga, a discórdia e os interesses fundados na cobiça, na ganância e na inveja.

A sociabilidade primitiva de que fala Rousseau era isenta de uma sociabilidade malsã, vale dizer, não corrompida pelas relações típicas do homem em estado de sociedade ou, dito de outra maneira, pelas relações que o homem moderno estabeleceu como fundamento para a organização da vida social. Nesse sentido, afirma Arbousse-Bastide:

Existe, pois, uma sociabilidade primitiva, [...] que baseia-se no caráter imediato das relações afetivas. A intervenção das artes junta a essa sociabilidade sadia uma sociabilidade malsã, baseada na *vaidade* (ARBOUSSE-BASTIDE, 1973, p. 344, grifo nosso).

Como não há homem sem a política, pode-se inferir que haveria outra sociabilidade à margem dessa malsã construída pela história, bem como outras artes que não suscitassem os embaraços da vaidade e da inveja. Mas, como essa outra sociabilidade não existe, bem como as suas artes, a que temos robustece a sociedade fundada na desigualdade moral entre os homens, essa que no plano retrospectivo de Rousseau, fora resultado do discurso do

primeiro demagogo.

A despeito do estado de euforia, sobretudo por parte dos intelectuais iluministas, Rousseau não via com bons olhos, por assim dizer, as artes construídas e muito valorizadas pelos seus contemporâneos. A infalibilidade da razão, que daria ao homem a certeza de errar o mínimo possível, fizera, conforme a lógica argumentativa de Rousseau, um homem pior e uma sociedade fundada no simulacro. Quem é o homem dos nossos dias? – questão posta por Rousseau (1992, p. 13). A resposta é dada em poucas palavras: “um francês, um inglês, burguês”. Buscando uma única palavra a qual expressasse a natureza desse homem, conclui: “[ele é] um nada” (ROUSSEAU, 1992, p. 13).

Assim, visto que o pensamento de Rousseau expressa uma das dimensões da base fundante da modernidade, as reflexões trazidas contribuem significativamente para a compreensão das “engrenagens” que impulsionaram e que ainda impulsionam as complexas relações sociais da vida moderna. Rousseau (1992, p. 17) afirma que “o homem civil nasce, vive e morre na escravidão”, que os homens das artes não fazem outra coisa senão acrescentar “guirlandas de flores” ao intervalo entre o “cueiro e o caixão”. As interrogações de Rousseau, sobretudo as respondidas em seus argumentos retóricos, põem o leitor a sentir uma espécie de vertigem, pois tudo parece estar suspenso no ar e girar muito rápido, deixando a clareza iluminista ora no crepúsculo, ora no alvorecer. Parece que Rousseau radicaliza o espírito das luzes, porque diz que nada pode ser agarrado e segurado por muito tempo, pois tudo parece, inelutavelmente, trair os sentidos e o entendimento e, de repente, escapar por entre os dedos.

## Referências

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul. Introdução e notas. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Antônio de Castro Caetano. São Paulo: Atlas, 2009.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução: Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A origem da desigualdade entre os homens*. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem das desigualdades entre os homens*. Tradução: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Tradução: Wilson Lousada. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio*. Tradução: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Júlia ou Nova Heloísa*. Tradução: Flúvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Hucitec/Unicamp, 1994.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

**ALINE DE FATIMA SALES SILVA**

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Pedagoga no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG).

Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/8704830228894397>

Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0001-8370-6874>

E-mail: [aline.silva@ifg.edu.br](mailto:aline.silva@ifg.edu.br)

**CRISTOFER RODRIGUES SILVEIRA**

Mestrando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagens e Tecnologias (PPG-IELT), da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Anápolis-GO.

Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/8258729305573927>

Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0003-2640-6319>

E-mail: [cristofersilveira@hotmail.com](mailto:cristofersilveira@hotmail.com)

**GED GUIMARÃES**

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Docente no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagens e Tecnologias (PPG-IELT), da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Anápolis-GO.

Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/0095963058716874>

Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0001-8261-2833>

E-mail: [gedguimaraes@gmail.com](mailto:gedguimaraes@gmail.com)