UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**TAYNAM SANTOS LUZ BUENO**

# "Representação, Linguagem e Política em Rousseau"

**São Paulo**
**2009**

**TAYNAM SANTOS LUZ BUENO**

# "Representação, Linguagem e Política em Rousseau"

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

**São Paulo**
**2009**

“Non, non il n’est point d’âme um peu bien située
Qui veuille d’une estime aussi prostituée
…
Sur quelque preference une estime se fonde,
Et c’est n’estimer rien qu’estimer tout Le monde.
…
Je refuse d’un coeur la vaste complaisance
Qui ne fait de mérite aucune différence
...
J’entre em une humeur noire, em um chagrin profond,
Quand jê vois vivre entre eux, Lex hommes comme ils font.
Je ne trouve partout que lâche flatterie
Qu’injustice, intérêt, trahison, fourberie;
Je n’y puis tenir, j’enrage; et mon dessein
Est de romper en visiére à tout le genre humain.

( Molière. Misantropo, Ato I, Cena I)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, que com dedicação e carinho certamente me ensinou muito mais que filosofia.

À Ana Portich e Jacira de Freitas pela atenciosa leitura de minha qualificação e valiosos comentários.

Aos meus familiares e amigos, pelo apoio e compreensão.

Às meninas da secretaria, pela atenção e amizade.

Agradeço, finalmente, à CAPES pela concessão do financiamento desta pesquisa, sem o qual seria impossível realizá-la.

# RESUMO

Bueno, T. S. L. *Representação, linguagem e política em Rousseau*. .2009. 149 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2009.

O objetivo principal de nossa pesquisa é o exame da questão da representação no interior da obra política de Jean-Jaques Rousseau. Isso se fará sob três pontos distintos: Em um primeiro momento, buscaremos compreender a noção de representação no desenvolvimento das paixões, da história e das instituições. Guiados pela dicotomia existente entre "ser" e "parecer", abarcaremos as principais características desta noção sob o ponto de vista do paradoxo entre realidade e aparência, elucidando sua significação, apontando sua gênese e compreendendo sua relação com os demais processos de expansão cultural do homem.

Na segunda parte de nossa pesquisa, procuraremos compreender as relações existentes entre representação e linguagem, o efeito direto da representação na constituição das línguas, as diferenças entre a língua escrita e a língua falada e sua relação com o processo de corrupção humano. Buscaremos evidenciar o papel da linguagem no desenvolvimento moral do homem, bem como sua inseparabilidade do aprofundamento das paixões humanas e do desenvolvimento de suas instituições.

Finalmente, nos aprofundaremos nas relações existentes entre representação e política propriamente dita, salientando o efeito nefasto que a representação possui neste âmbito. Nossas preocupações aqui limitam-se a compreender a denúncia feita por nosso autor à teatralização do poder, compreender o caráter de ilegitimidade da representação no interior do corpo político, a partir da doutrina do *contrato social*, sobretudo a concepção de vontade geral.

**Palavras-chave:** Jean-Jacques Rousseau, Iluminismo, Sec. XVIII, Representação, Linguagem, Política.

# ABSTRACT

Bueno, T. S. L. *Representação, linguagem e política em Rousseau*. .2009. 149 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2009.

The main purpose of our research is the examination of the matter of representation in the depth of the Jean-Jaques Russeau ‘s work. It will be taken under three different points:

At first time we will try to comprehend the notion of representation upon the development of passions, history and institutions. Guided by the dichotomy that is between “be” and “realize”, we will forestall to the main characteristics of this notion under the point of view of paradox between reality and appearance, elucidating its meaning, pointing out its genesis and understanding its relation to other process of man’s culture expansion.

In the second part of our research, we will try to understand the relation between representation and language, the direct effect of representation on the constitution of languages, the discrepancies between spoken language and written language and its relation to the human’s corruption process. We will try to highlight the purpose of language in the man’s moral development such as its indivisibility from deepness of human’s passions and the development of its institutions.

Finally, we will go deeper to the relation presented between representation and polity as itself, pointing out the disgraceful that the representation has in this ambit. Our preoccupation here covers the comprehension of the deletion done by our author toward the *theatricalization* of the power, understand the character of illegitimacy of the representation in the interior of the politic *body* from the doctrines of the *social contract, overall the* conception of the general will.

**Keywords:** Jean-Jacques Rousseau, XVIII, Representation, Language, Politics

# SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO** ..... **8**

**CAPÍTULO I - REPRESENTAÇÃO, INDIVÍDUO E SOCIEDADE** ..... **17**

1.1 – HOMEM NATURAL: UNIDADE E TRANSPARÊNCIA ABSOLUTA ..... 22

1.2 – HOMEM EM SOCIEDADE: O REINO DAS MÁSCARAS ..... 33

**CAPÍTULO II – REPRESENTAÇÃO E LINGUAGEM** ..... **62**

**CAPÍTULO III – REPRESENTAÇÃO E POLÍTICA** ..... **94**

**CONSIDERAÇÕES FINAIS** ..... **140**

## SOBRE AS TRADUÇÕES UTILIZADAS

No presente trabalho optamos por oferecer ao leitor a possibilidade de ter as referências bibliográficas de Jean-Jacques Rousseau na edição francesa *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”), indicadas nesta pesquisa com a sigla OC, bem como na tradução para língua portuguesa encontrada na coleção “Os Pensadores”, da Editora Abril Cultural, 1978.

As referências aos textos foram feitas da seguinte forma: Primeiramente indicamos a tradução brasileira de forma completa. Depois, entre parênteses, indicamos a referência Plèiade com o volume do livro e a página em questão.

Desta forma, a nota “ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Op. Cit., p. 346. (*OC,* III, p. 9)” significa que estamos na tradução brasileira citando a página 346 e, nas Obras completas, livro III e página 9.

# INTRODUÇÃO

Toda a análise de Rousseau, realizada no *Segundo Discurso,* ilustra uma nefasta trajetória: o homem, assim como suas instituições, depravou-se ao longo do tempo; e as sociedades, tais como hoje se apresentam, não passam de formas corrompidas e degeneradas se comparadas às suas primeiras formas. A vida no interior do atual molde social gera terror, falsidade e empobrecimento das virtudes humanas. O homem moderno vive de espetáculos, mostra-se por aparências, *encena* aquilo o que não é. E, desta forma, a história nada mais é que uma depravação progressiva dos costumes e virtudes, e seus caminhos "são necessariamente os caminhos da representação".[1]

Tanto no segundo *Discurso*, quanto como no *Ensaio sobre a origem das línguas*, nosso filósofo mostra como os homens passaram de um estado natural, bom e saudável, para um estado civil, ruim e degenerado. Neste processo, o caráter humano vai pouco a pouco se degradando, em uma operação diretamente proporcional ao progresso das ciências e das artes. Ao longo do tempo, novos obstáculos se apresentaram aos homens, exigindo-lhes, em prol de sua própria sobrevivência, o desenvolvimento de novos artifícios e o aperfeiçoamento de suas faculdades. Os homens desenvolvem meios,

---

[1] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 1997, p. 107.

introduzem obstáculos entre suas almas, obscurecem suas relações e perdem a pureza de sua primeira comunicação.

Na exata medida em que há o avanço das artes e o aprimoramento das técnicas, há o distanciamento do homem em relação à sua primeira constituição e, sobretudo, em relação a si mesmo. O desenvolvimento das faculdades e paixões contribuiu decisivamente para a exteriorização do homem e para o distanciamento de sua natureza primordial, permitindo a possibilidade de ruptura entre o ser e o parecer. O problema central aqui não é somente o movimento de saída de si que os homens efetuam ao se socializarem, mas a possibilidade de subversão da ordem natural que tal movimento engendra. Em outras palavras, o movimento de saída de si, ou o reconhecimento do Outro, é até certo ponto benéfico, desenvolve as faculdades intelectuais e as paixões humanas, permitindo o conhecimento de si e do mundo. Afinal, tal movimento é a própria condição para o estabelecimento das comunidades, na medida em que retira o homem de seu isolamento natural.

No entanto, o problema se apresenta na exata medida em que o homem, ao sair de si, perde sua referência. Iludido com o jogo das aparências, se apaixona pelo o que é factício e relativo. O homem social corrompido assemelha-se a Narciso[2], que nada vê além de si mesmo. No interior da

[2] Trata-se do mito grego. No entanto, vale lembrar que Rousseau escreveu uma peça de teatro, intitulada *Narciso ou o amante de si mesmo,* na qual descreve um personagem – Valério – que ao ver-se retratado em roupas femininas apaixona-se por si mesmo. A diferença entre o mito grego e a peça de nosso filósofo é que, ao final do drama, Valério descobre que a imagem pela qual ele se apaixonou não passava de uma representação de si mesmo e, diante do vexame público que passou, recompõem-se, curando sua vaidade extremada. Ainda sobre a peça de Rousseau, Salinas nos diz: "A problemática de Narciso permite configurar com exatidão a figura assumida pela perversão própria a essa capacidade de se põr no lugar do outro, pois Narciso é aquele que, na realidade, como já vimos, é incapaz de se pôr efetivamente no lugar do outro, a não ser de maneira artificial e perversa", ou ainda " Narciso é aquele que usurpa o lugar do outro, que, ao invés de se transportar empaticamente em direção ao Outro, mantendo sua alteridade, visa no limite a supressão da alteridade, fazendo do Outro mera projeção de si mesmo". SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 172.

supervalorização de si, julga-se superior de forma errônea, permitindo uma disparidade entre sua essência, condizente com a ordem natural, e sua aparência, fruto da ordem social. Assim, a passagem para a ordem social, ao menos sob a perspectiva do segundo *Discurso*, é marcada por uma ruptura, uma abrupta cisão entre a transparência o obstáculo.[3]

A oposição entre natural e artificial, que tantas infelicidades trouxe para o gênero humano, assinala o processo pelo qual a aparência se sobrepôs à essência, o discurso se afastou da ação e, finalmente, a maléfica representação tomou por completo todos os indivíduos e suas instituições[4].

É como se a história da humanidade fosse recontada sob uma perspectiva de corrupção, na qual os homens caminharam incessantemente rumo à queda, à corrupção de ordem física e moral. A noção de história, no interior do pensamento de Rousseau está ligada, desta forma, à noção de declínio. Em seu pensamento não há, como em outros autores iluministas, a idéia de progresso no sentido de melhora ou aperfeiçoamento. Nosso filósofo, ao contrário, afirma que é o próprio progresso das ciências e das artes que contribui para a constante degradação dos seres humanos[5]. Para Rousseau, "nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição"[6].

---

[3]Esta expressão é do célebre comentador Jean Starobinski, amplamente utilizada sobretudo no livro *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo.*

[4] Falamos aqui em instituições porque, da mesma maneira que o homem ao modificar seus traços naturais se corrompe, as instituições políticas também caminham incessantemente para sua degeneração, como veremos no terceiro e último capítulo desta dissertação.

[5] Um estudo mais aprofundado sobre a questão da história em Rousseau e no século XVIII francês pode ser encontrado no livro *Ilustração e História: O pensamento sobre a história no iluminismo francês*, da Profª. Maria das Graças de Souza, editado em São Paulo pela Discurso Editorial, em 2001.

[6] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado, 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 337. (*OC*, III, p. 9)

A visão aqui é paradoxal: ao passo que as ciências e as artes se multiplicam e se aperfeiçoam, os homens comprometem sua unidade e degeneram-se. O progresso dos artifícios é inversamente proporcional ao progresso moral dos homens. Para o cidadão de genebra, "Não se pode refletir sobre os costumes sem se comprazer com a lembrança da imagem da simplicidade dos primeiros tempos"[7]. Não é porque a ciência evolui que os homens tornam-se melhores, ao contrário disso. As artes enfraquecem o corpo, depravam os costumes, transformam desejos artificiais e supérfluos em necessidades imprescindíveis. Fazem com que o indivíduo seja escravo de suas paixões, das coisas e, em última instância do outro. Imerso em um processo obsessivo no qual procura perpetuamente a satisfação de suas falsas necessidades, o homem, completamente alienado e sem conseguir satisfazer seus desejos, se transforma em uma infeliz criatura, convivendo incessantemente com os conflitos que ele mesmo criou.

Desta maneira, é no passado que Rousseau encontra a melhor época dos homens. De acordo com o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a história das instituições humanas corresponde à história da corrupção progressiva dos homens. Logo, os primeiros tempos merecem o elogio de nosso filósofo:

> *"Os tempos que eu vou falar são muito distantes; como mudaste! É, por assim dizer, a vida de tua espécie que vou descrever de acordo com as qualidades que recebeste, e que tua*

[7] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Op. Cit., p. 346. (*OC*, III, p. 9)

*educação e teus hábitos puderam falsear, mas não destruir. Há, eu sei, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; de tua parte, procurarás a época na qual desejaria que tua espécie tivesse parado. Descontente em seu estado presente, por motivos que anunciam à tua infeliz posteridade, maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostaria de retrogradar. Tal desejo deve constituir o elogio de teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiveram a infelicidade de viver depois de ti." 8*

♦♦♦

Conforme houve o estreitamento dos laços sociais e o advento do prestígio, da admiração, da vaidade e do orgulho, os homens perceberam que, em sociedade, nem sempre era mais vantajoso parecer o que realmente se era. Com o amor-de-si degenerado no amor-próprio narcísico, o homem perde a referência de si mesmo, julga-se melhor do que realmente é. Eis aí a causa primordial da contradição do homem social, que o oporá à natureza e a si

[8] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Trad. Lourdes Santos Machado, 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 237. (*OC*, III, p. 134)

mesmo. Assim, os homens, para proveito próprio, mostraram-se diferentes, encobrindo sua essência *e representando um Outro*.

Estamos diante da espetacularização da sociedade e estar em seu interior equivale a "entrar em cena". A história é o palco onde os homens encarnam personagens, num constante jogo de aparências. Por meio de uma sofisticada técnica de dissimulação, o homem interpreta um papel, finge ser outro. Tornou-se, desta forma, necessário obter a admiração da opinião pública e ser considerado o primeiro enquanto indivíduo em relação à sociedade, pois as novas vaidades e necessidades morais precisavam ser satisfeitas.[9]

Neste sentido, é pela percepção do abismo existente entre o natural e o artificial, entre o ser e o parecer, que nosso autor lançará sua crítica aos modelos sociais de seu tempo, denunciando a artificialidade e opacidade das relações e costumes na França do séc. XVIII, bem como a ineficiência e arbitrariedade de seu sistema político. No seu *Discurso*, Rousseau pretende denunciar as maléficas transformações que a natureza humana sofreu no decorrer da história e, para isso, recorrerá a etiologia das sociedades, remontando todo o seu desenvolvimento até então.

Fica claro, desta forma, que é pelo processo de sociabilização que as virtudes humanas são degeneradas. É na passagem para a vida em sociedade que o malefício próprio da representação entra em cena. Portanto, se a representação, em todos os seus sentidos, aumenta na exata medida em que os homens aumentam suas luzes e criam novos artifícios, transformando seu amor-de-si em amor-próprio, então é preciso que, para que possamos

[9] A aproximação entre política e teatro é visível nas obras de Rousseau, por isso, mesmo não tendo como objetivo principal neste trabalho a questão do teatro e dos espetáculos, é importante frisar que nosso vocabulário tem forte inspiração na crítica política que o autor genebrino faz ao teatro.

compreender a questão da representação e sua recusa por parte de Rousseau, retomemos toda a construção teórica que este autor desenvolve no tocante ao desenvolvimento sócio-cultural da humanidade, entendido enquanto processo de exteriorização.

Deste modo, dividimos este trabalho em três partes. Primeiramente tomando como base o segundo *Discurso*, tentaremos mostrar que nosso autor não realiza somente uma descrição histórica acerca das primeiras sociedades, mas sim, partindo do pressuposto hipotético de estado de natureza, narra o percurso que o homem realizou, assinalando, em seu desenvolvimento, as etapas que o trouxeram ao seu estado atual. Sob a óptica do segundo *Discurso*, tentaremos evidenciar que este processo de exteriorização pode ser compreendido como a passagem de um estado de isolamento absoluto para, em um primeiro plano, o *reconhecimento do outro*, seguido do *representar para o outro* e, finalmente, do *tornar-se outro*. O homem, analisado por meio do segundo *Discurso*, quer transformar-se em um Outro, sendo este seu ponto máximo de perversão, como veremos.

No *Ensaio sobre a origem das línguas*, tema de nosso segundo capítulo, ao reconhecer a linguagem enquanto instrumento para a saída de si e, portanto, também passível de perversão, procuraremos enfatizar o caráter manipulador que ela pode adquirir no decorrer de seu desenvolvimento. As línguas, assim como os costumes ou as instituições, seguem o mesmo caminho da perfectibilidade e decadência. Ao entender a evolução das línguas como, em primeiro lugar, processo de degradação do poder de comunicação e persuasão e, simultaneamente como instrumento de manipulação, podemos afirmar que o homem corrompido, através da linguagem, deseja *manipular o*

*outro*. Não basta apenas ter se transformado em algo que lhe é alheio, o homem quer convencer o outro, por meio da razão e não mais da sensibilidade, sobre sua aparência enganadora. Através do falso discurso, do discurso que *parece* transparente, mas é falacioso, o homem social corrompido tentará de todas as formas *manipular a vontade* do Outro. A intenção aqui é evidenciar o poder retórico das línguas, poder este que pode ser empregado para fins funestos quando à persuasão transforma-se em má retórica.

No terceiro e último capítulo, tendo em vista o *Contrato Social*, trataremos da representação em seu sentido estritamente político, não mais sob sua forma histórica, mas agora no que diz respeito ao plano teórico dos princípios. Através da análise de alguns conceitos chave, como por exemplo, soberania, vontade geral e governo, procuraremos mostrar em que medida a representação deverá ser entendida no pacto social e por quais motivos ela deverá ser evitada. Se nos primeiros capítulos deste trabalho nos ocupamos da relação entre representação, sociedade e linguagem, agora trataremos de evidenciar sua relação com os princípios formais das instituições propriamente ditas. Isto é, por meio da leitura do *Contrato*, pretendemos mostrar que o corpo político é degenerado na exata medida em que há o aumento da representação em seu interior.

Na proporção em que os governantes, meros depositários da vontade geral soberana, deixam de possuir apenas uma função administrativa dentro do corpo político e passam a exercer também a função legislativa, o "Estado já se encontra próximo da ruína"[10]. Como nos diz Salinas, "*O mal por excelência, a perversão política principal, capaz de conduzir à própria morte do*

[10] ROUSSEAU, J.J. *O Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado, 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 106.

*corpo político, à sua dissolução de fato e à reinstauração de um estado de guerra reside, justamente, na usurpação, pelo poder executivo, do poder legislativo. Quando o poder executivo se entrega à ação legislativa ingressamos em pleno despotismo e a ordem que subsiste não passa de um simulacro da verdadeira ordem*"[11].

Para nosso filósofo é preciso combater esta usurpação do poder legislativo por parte do executivo, visto que somente à vontade geral cabe a função de legislar. Em outras palavras, não existe representação legítima no plano da vontade, afinal, não é legítimo *querer no lugar do outro*, pois, como diz nosso autor, *"A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada, consiste essencialmente na vontade geral e a vontade absolutamente não se representa. Ela é a mesma ou é outra, não há meio-termo"*[12]. Assim, através do projeto descrito no Contrato Social, podemos estabelecer uma escala de representação, uma escala que vai "variar entre um grau mínimo de fusão e coesão e um grau máximo de separação e divisão"[13], uma escala que, baseada no afastamento ou proximidade com os ideais descritos na sociedade do *Contrato*, nos permitirá compreender que a perversão máxima da vida política pode ser descrita como *querer no lugar do outro*, encontrada na forma mais degenerada, o despotismo.

---

[11] SALINAS FORTES, L. R. *"O engano do povo inglês"*. In: Revista Discurso, nº 8. São Paulo, 1978, p.125.
[12] ROUSSEAU, J.J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 107-108. (OC, III, p. 431)
[13] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 105.

# CAPÍTULO I - REPRESENTAÇÃO, INDIVÍDUO E SOCIEDADE

Na busca dos fatores que desnaturaram os homens, tornando-os desiguais, Rousseau aponta para a necessidade de distinguir com clareza o que é natural e o que é artifício no homem. É preciso encontrar o homem em si mesmo, tal como o "seu autor" o concebeu. Para apreender a origem da desigualdade é preciso conhecer os próprios homens, como fica claro no teor da pergunta de Rousseau no prefácio do segundo *Discurso*:

> *"como conhecer a origem da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer eles mesmos?".*[14]

No entanto, não devemos nos esquecer que tal tarefa constitui uma difícil empreitada teórica, que, segundo o filósofo genebrino, não foi perfeitamente realizada por seus antecessores. Isto é, para Rousseau, nenhum dos filósofos que se arriscaram a descrever o estado de natureza o conseguiu caracterizar rigorosamente. Em outras palavras, todos os que descreveram o estado de natureza, o descreveram utilizando-se de conceitos do estado civil. Nas palavras do próprio autor:

[14] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 227 (*OC*, III, p. 122)

> *"Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá".* [15]

Ainda, Segundo Rousseau, nenhum dos autores anteriores que trataram do estado de natureza conseguiu efetivamente descrever o homem natural. Seus antecessores[16] não somente não alcançaram o estado de natureza, como não conseguiram descrever o próprio homem natural. Para o nosso autor, as construções teóricas anteriores eram imperfeitas porque incluíam, em suas descrições, características sociais, como é possível acompanhar no seguinte trecho *do segundo discurso*:

> *"Todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinha adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil."* [17]

Rousseau entende que seus antecessores não compreenderam perfeitamente o homem natural porque seus métodos eram falhos. Para Derathé, os demais filósofos não levaram em consideração, em suas reflexões,

---

[15] *Idem., Ibidem*., p. 235 (*OC*, III, p. 132)

[16] O alvo principal da crítica de Rousseau é todo aquele que, ao reconstruir o estado de natureza e descrever o homem natural, não conseguiu distinguir com precisão o que é natural, o que faz parte da essência propriamente dita do homem e o que foi adquirido com ao decorrer do tempo. Entre os filósofos acusados podemos apontar: Aristóteles, Grócio, Pufendorf, Hobbes entre outros.

[17] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p.236. (*OC*, III, p. 133)

a perfectibilidade no homem, fazendo com que não conseguissem entender definitivamente as implicações que a vida em sociedade trouxeram para o gênero humano. Falando dos demais autores, interlocutores de Rousseau, Derathé afirma:

> *"Todos estes autores cometeram o mesmo erro de método. Nenhum deles soube levar em conta a noção de perfectibilidade, nem as modificações profundas que a vida em sociedade impõe a natureza do homem".*[18]

Logo, para Rousseau, a compreensão do fundamento da sociedade exige que seja reconstruído o estado de natureza tal como ele deveria ter sido. Todo o cuidado em distinguir com clareza o natural do artificial é pouco. É preciso, como nos diz, *afastar todos os fatos*[19], não considerar as pesquisas sobre tal estado como verdades históricas, "*mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem*".[20] Os raciocínios devem ser tomados como hipotéticos, dada a impossibilidade de demarcação histórica dos sucessivos eventos descritos no texto[21]. Para fundamentar a sociedade, Rousseau irá buscar em uma profunda análise antropológica suas bases. A

---

[18] DERATHÉ, R. "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Paris: Librarie Philosophique J. VRIN, 1995, p. 132.
[19] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p.236 (*OC*, III, p. 133)
[20] Idem., Ibdem.
[21] Sobre esta questão o prof. Lourival Machado nos diz: "*Ao conjecturar, pois, sobre a evolução humana, Rousseau irá aludir a bem determinados passos evolutivos, a progressos e revoluções, porém será inútil tentar localizá-los cronologicamente nas história dos povos em geral ou de uma cultura em particular".* Machado, L. G. Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jaques Rousseau, Ed. Martins, São Paulo, 1968.

originalidade deste método consiste, nas palavras de Goldschimidt, “em formular um problema jurídico em termos antropológicos”[22].

Desta maneira, o método adotado busca pela origem, sem preocupação com a delimitação histórica. “Na primeira parte do Discurso, Rousseau dedica-se a formular uma antropologia negativa: o homem natural define-se pela ausência de tudo o que pertence especificamente à condição do homem civilizado. O método de Rousseau consiste em despojar o homem de todos os atributos articifiais de que este pôde tomar posse no curso da história. É então por uma via negativa que ele procura traçar a imagem do homem da natureza.”[23]

Como o próprio autor nos diz na *Carta a Christophe de Beaumont*, seu método é *genético*[24]. O que isso significa? Que Rousseau pretende procurar pelos primórdios, pela gênese da sociedade. Procurará conhecer o homem tal como ele é em sua natureza. Isto é, delimitar o homem apenas no que diz respeito a sua constituição natural, afastando toda e qualquer aquisição feita em sociedade. Tal método desenvolvido por Rousseau se contrapõe ao método analítico utilizado por seus interlocutores, como nos fala ainda Derathé:

> *“Ao invés de estudar o homem por um método genético, que lhes teria permitido discernir a gradação natural de seus sentimentos, eles procederam analiticamente. Ao invés de*

[22] GOLDSCHMIDT, V., *Antropologie e Politique: lês príncipes Du système de Rousseau*. Paris: Librarie Philosophique J. VRIN, 1974, p. 221.
[23] STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 314.
[24] ROUSSEAU, J.J. *Carta a Christophe de Beaumont*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº8. Campinas: Ed. UNICAMP, 2004, p.31.

*considerar o homem que sai das mãos da natureza, observaram os homens que tinham diante de seus olhos, sem perceber que estes homens tinham sido formados e transformados por séculos de civilização e de vida em sociedade".*[25]

Ainda sobre o método de Rousseau, não devemos nos esquecer que a idéia de estado de natureza, assim como o modelo de sociedade prescrita pelo *Contrato*, deve ser compreendida enquanto idéia reguladora. Isto é, enquanto ideal que não necessariamente tem correspondente na realidade, mas que nos serve como instrumento de medida e observação das sociedades atuais. Tomando a natureza enquanto ponto inicial de nossa escala, poderemos medir o grau de representação que existe em cada sociedade, o que nos permite julgar grau de corrupção de cada uma delas. Para entender a representação também é necessário possuir um grau zero, um ponto de partida para as observações posteriores.

*"A fim de compreender a crítica da representação, é preciso lembrar que, segundo algumas interpretações, a Natureza para Rousseau é uma idéia reguladora que jamais pode ser apreendida absolutamente, mas da qual as representações podem aproximar-se ou*

[25] DERATHÉ, R., "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Op. Cit., p. 132.

*afastar-se; conseqüentemente, a Natureza pode ser tomada como ponto de referência de uma escala capaz de medir os graus de afastamento e aproximação de cada forma de expressão humana."*[26]

De posse destas observações preliminares, poderemos compreender melhor o trajeto do gênero humano na aquisição de suas luzes, e que o levou, pouco a pouco, a transformar sua natureza.

## 1.1 – Homem natural: Unidade e transparência absoluta

Como se caracteriza, para Jean-Jacques, o homem natural? Em poucas palavras, é um ser que vive na mais perfeita auto-suficiência, sem necessidades que não possam ser prontamente satisfeitas, sem juízo, sem moral, uno. O homem no estado de natureza vive na imediatez do momento, não tem nenhum tipo de projeção futura, não precisa de linguagem, muito menos de nenhum outro aparato social. É o ser que basta a si mesmo. Neste estágio, suas faculdades ainda não se desenvolveram a ponto de constituírem uma ameaça aos seus desejos e inclinações. Vive em um eterno presente, no qual não tem nenhum tipo de projeção ou idéia futura.

[26] MATOS, F. "*Teatro e Amor-próprio*". Introdução a Carta a D'Alembert, de J-J Rousseau. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 12.

*"Sua alma, que nada agita, entrega-se unicamente ao sentimento da existência atual sem qualquer idéia do futuro, ainda que próximo, e seus projetos, limitados como suas vistas, dificilmente se estendem até o fim da vida"*[27]

No universo do homem natural não há trabalho reflexivo ou imaginativo, em outras palavras, não há mediações entre ele e a natureza. O ser humano vive sozinho, imerso na solidão de sua auto-suficiência, passando seus dias de forma ociosa, vagando pelo mundo, sem ocupação ou residência fixa. Neste estágio, não há nenhuma forma de obrigação ou dependência, seja ela moral ou física. Sequer o homem é capaz de diferenciar o mundo que o cerca de seu próprio corpo.

Sob o ponto de vista físico, encontramos homens robustos e vigorosos, homens que, desde a infância, estão "habituados às intempéries da atmosfera e ao rigor das estações".[28] Não existe, para o homem natural, nenhum instrumento a não ser seu próprio corpo, da mesma forma que não existe nenhum outro engenho ou artifício, a não ser sua própria força e configuração natural, que assegure sua sobrevivência. Os homens, entregues a sua própria sorte, não dispõem de outro meio para se conservar a não ser por meio de sua força física. A disposição corpórea natural, desta forma, garante aos indivíduos independência e autonomia[29]. No estado de natureza,

---

[27] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 245. (*OC*, III, p. 144)
[28] Idem., Ibidem., p.238. (*OC*, III, p. 134)
[29] Diante desta posição, percebemos uma aproximação relevante das idéias de Rousseau com as teorias do direito natural, como bem salienta Goldschmidt: "Sur ce point, Rousseau est em plein accord avec les théoriciens du droit naturel, quitte à donner à l'idée d'indépendance um sens plus physique que jurudique.

os homens só se diferenciam pelo corpo, força física, idade e etc. Desta forma, se há algum tipo de desigualdade, ela é inteiramente natural, e sendo assim, não nos cabe perguntar sua fonte. Como nos diz o próprio Rousseau:

> *"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 é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens".*[30]

Sobre a questão da desigualdade natural, podemos afirmar que ela se apresenta, no final das contas, como igualdade. Isto se explica porque a natureza, na justa distribuição de seus atributos, concede aos homens certa proporcionalidade física que garante, ao menos em potências, as mesmas disposições para cada indivíduo tanto em relação a sua própria espécie, como em relação a outras. O homem, tal como deve ter saído "*das mãos da natureza*" é "*um animal menos forte do que uns, menos ágil do que outros,*

---

Tous les caractères attribués à l'homme naturel se rattachent à cette idée: son tempérament robuste et presque inalterable, la disposition de son corps comme d'un instrument unique et suffisant, l'égale absence, chez lui, d'intrépidité et de timidité, sa condition sauvage, enfin, oppose à la condition de domestication, c'est-à-dire de socialization". (Goldschmidt, V., *Antropologie e Politique: lês príncipes Du système de Rousseau*. Paris: Librarie Philosophique J. VRIN, 1974, p. 256).

[30] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 235. (*OC*, III, p. 132)

*mas, em conjunto, organizado de modo mais vantajoso do que todos os demais*".[31]

Ainda que se possa perguntar sobre as diferenças naturais que possam prejudicar os homens, Rousseau nos diz que, quando um indivíduo nasce de forma muito desigual, sem todas as características físicas que permitam a ele realizar a manutenção de sua vida sem o auxílio de ninguém, *"a natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem*".[32]

Desta forma, vemos que é a própria natureza que contribui para a manutenção de uma equivalência entre os indivíduos. A desigualdade apontada aqui, neste sentido, diz principalmente respeito apenas às características físicas naturais, como altura, destreza, velocidade, idade, etc. Para além disso, podemos dizer que esta desigualdade natural não afeta diretamente a liberdade dos indivíduos, pois, "*nenhum homem é suficientemente forte*" para escravizar ou submeter à vontade de outro. No estado de natureza, a única desigualdade é física e os únicos obstáculos são "*as enfermidades naturais, a infância, a velhice e as doenças de toda espécie*".[33] Este também é o motivo pelo qual Rousseau não detém sua atenção neste tipo de desigualdade, e sim, estudará a fundo a desigualdade social ou adquirida[34].

---

[31] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 238. (*OC,* III, p. 134)

[32] *Idem., Ibidem*.

[33] *Id., Ibid*. Vale lembrar que mesmo estas desigualdades encontradas no estado de natureza são fracas e não possuem maiores conseqüências para o agravamento ou diminuição da desigualdade entre os homens.

[34] É importante deixar claro que é a idéia de *liberdade* que é capaz de determinar a qualidade das relações humanas. Se as desigualdades naturais não possuem grande importância na economia do texto, é porque não afetam diretamente a liberdade humana. Ser mais fraco ou menos ágil não determina nenhuma

Acompanhando a descrição de Rousseau, o homem, em seu primeiro estado de natureza, se apresenta como um ser que não precisa estabelecer relações com nada a sua volta. O mundo exterior se apresenta apenas como impressões que ele próprio não distingue com exatidão de si, percebe, se assim podemos dizer, a realidade como extensão de seu próprio corpo, flutuando em um tempo que se apresenta sempre como o presente. Não existe bondade ou maldade natural, estamos no plano da amoralidade absoluta. O homem vive em um mundo no qual não tem necessidade de relações, muito menos de comunicação. Não há nenhum trabalho de reflexão por parte dos primeiros homens, e justamente por isso, não podemos afirmar nenhuma pré-disposição moral dos homens neste estágio, como nos diz o próprio Rousseau:

> *"Aquele que nunca refletiu não pode ser nem clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mau e vingativo. Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano".35*

Como não existem relações, não é possível falar em valores morais. "*O homem*", como nos diz o autor, "*é um ser naturalmente bom*".[36] No entanto, para bem compreendermos o que Rousseau quer dizer com isso, devemos

---

relação de obrigatoriedade entre os homens, até mesmo porque neste primeiro estágio hipotético descrito, as próprias relações eram limitadas.

[35] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. 2ª Edição. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002, p.116. (*OC*, V, p. 384)

[36] *Idem*., *Carta a Christophe de Beaumont*. Op. Cit., p. 21

entender que o homem natural é, antes de ser bom ou mau, um ser “amoral”. Isto é, no estado de natureza, por não estabelecer relações com ninguém, o homem não pode emitir juízo sobre as coisas, nem ponderar sobre o valor moral que elas possuem. Afinal se, como Rousseau nos diz, “comparar é julgar”,[37] então aquele que não compara nada também não será capaz de nada julgar. Logo, sem ter a capacidade de julgar o que é bom ou mau, o homem permanece nesta condição aquém de toda moral. O que fará com que os homens transformem-se em maus, é a sociedade, como veremos posteriormente. O que é interessante observar neste momento é a característica amoral do homem natural. Em outras palavras, o homem nasce sem nenhuma inclinação moral pré-definida, podendo ser “moldado” para o bem ou para o mal. Rousseau reconhece que “o homem em si não é nem bom, nem mau, nem feliz, nem infeliz, porque o seu ser e a sua forma dada não são rígidas, mas formáveis. E a força mais importante, essencialmente plástica, ele a vê encerrada na comunidade.”[38]

Os homens, dispersos sobre a terra e sem nada que os obrigasse à união com outros, também desconheciam a necessidade da linguagem. No estado de natureza não havia a articulação das vozes, não havia necessidade de alcançar ou comover o coração do outro. Mais que isso, entre os homens naturais não havia desejo de comunicação. Nem mesmo o outro existia para sua percepção, enquanto semelhante. Em resumo, o homem, em seu primeiro estado de natureza;

[37] ROUSSEAU, J. J. Émíle. Livro IV, p. 351.
[38] CASSIRER, E. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: editora Unesp, 1999, p. 65.

> *"conhece apenas a si mesmo; não vê seu bem-estar como estando em oposição ou em conformidade ao de mais ninguém. Ele não odeia nem ama nada; limitado unicamente ao instinto físico, ele é nulo, é estúpido".*[39]

O homem natural é unidade absoluta, vive apenas em si e para si. Ou ainda, como nos diz o filósofo genebrino em suas notas do *Segundo Discurso;*

> *"o homem selvagem, não desejando senão as coisas que conhece e não conhecendo senão aquelas cuja posse tem ou é fácil de adquirir, nada deve ser tão tranqüilo quanto a sua alma e nada tão limitado quanto seu espírito."*[40]

Desta maneira, podemos afirmar que o homem, neste estágio, apresenta uma inclinação para centrar-se em si mesmo e, o mais importante, suas paixões não ultrapassam, em hipótese nenhuma, seus desejos ou necessidades físicas. As únicas paixões que existem em sua alma são: O amor-de-si[41], responsável pela conservação do indivíduo, a pitié, ou piedade natural, instinto de comiseração natural ao espírito humano que, ao afastar os

---

[39] ROUSSEAU, J.J. *Carta a Christophe de Beaumont*. Op. Cit., p. 22

[40] *Idem*., *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 302. (*OC,* III, p. 199)

[41] O amor-de-si é a paixão da auto-suficiência por excelência, é ela que faz com que os indivíduos superem as imposições da natureza em prol de sua sobrevivência. O amor-de-si é tão somente a paixão que permite a conservação própria do indivíduo, impedindo que ele faça mal a si próprio. Não devemos confundir, no entanto, com o amor-próprio, que é a forma corrompida do amor-de-si, presente sobretudo no desenvolvimento social dos homens.

indivíduos das ações que possam causar mal a outrem, preserva a espécie e evita que crueldades desnecessárias sejam praticadas entre os indivíduos[42] e, por último, a paixão sexual, que não passa da necessidade natural de união entre um sexo e outro, com fins especificamente reprodutivos[43].

Do ponto de vista metafísico, devemos compreender o homem natural através da liberdade e da perfectibilidade. São estas duas características que permitem definir o ser humano e distingui-los dos demais animais. Primeiramente, quanto à liberdade, devemos nos lembrar que ela é o principal fator de diferenciação existente entre os homens e os demais animais. A natureza impõe aos animais suas operações, enquanto que o homem "*as executa como agente livre*"[44]. De acordo com as reflexões do Segundo Discurso, o homem caracteriza-se como um agente livre, isto é, "a natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influencia, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência desta liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma".[45]

---

[42] A piedade natural representa, como nos diz o autor, "*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 sua doce voz*". ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 255 (*OC*, III, p. 157). A pitié é, portanto, esta faculdade universal, presente tanto nos homens quanto nas bestas, que nos permite colocarmo-nos no lugar daquele que sofre, identificando-nos com o nosso semelhante e, desta maneira, causando em nós um desconforto tamanho que nos impede de fazer um mal desnecessário a outro indivíduo. A piedade funciona, assim, como um freio para o amor-de-si, impedindo-o de se tornar um mecanismo de destruição mútua.

[43] Segundo nosso autor, a união entre os sexos ocorre ao acaso, e não é estabelecido nenhum critério ou preferência em relação aos parceiros. O desejo sexual é pura imposição da natureza, não havendo disputas ou ciúme por fêmeas. Como Rousseau mesmo nos diz: "*Limitados unicamente ao aspecto físico do amor e bastante felizes para ignorar essas preferências que irritam o sentimento e lhes aumentam as dificuldades, os homens devem sentir menos freqüentes e menos vivamente os ardores do temperamento e, em conseqüência, disputar com menos freqüência e crueldade. A imaginação, que determina tantos prejuízos entre nós, não atinge corações selvagens; cada um recebe calmamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer que furor, e, uma vez satisfeita a necessidade, extingue-se todo o desejo.*" ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 256. (*OC*, III, p. 158)

[44] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 243. (*OC*, III, p. 141)

[45] *Idem., Ibidem*. Contudo, devemos lembrar que o homem natural não possui ainda consciência desta liberdade. Somente mais adiante, com o florescimento da sociabilidade e o exercício da razão é que ele se

Outra qualidade que distingue o homem dos outros animais é a chamada perfectibilidade[46], nas palavras do autor, "faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie como no indivíduo".[47] Através da perfectibilidade os homens podem tanto transformar o meio em que vivem, como transformar a si próprios. Se a natureza impõe obstáculos e adversidades que necessitarão ser superadas para que o indivíduo – e conseqüentemente a espécie – não pereça, então alguma transformação na constituição humana deverá ocorrer. Para que a sobrevivência seja assegurada, os homens precisam adquirir novas luzes.

A perfectibilidade age, neste sentido, como uma faculdade de aperfeiçoamento. No entanto, é preciso estar atento para a necessidade de fatores externos ao indivíduo para que a perfectibilidade possa se manifestar e, posteriormente, desenvolver todas as outras faculdades. O homem natural, encerrado em si mesmo, seria incapaz, apenas por forças que lhe são próprias, de colocar em movimento esta faculdade. Assim, podemos inferir que o desencadeamento da perfectibilidade ocorre em um momento de desequilíbrio, isto é, ocorre quando não há mais a plena e absoluta satisfação de todas as necessidades humanas e, para não perecerem, os homens buscam novas saídas, aperfeiçoando-se.

---

conscientizará desta qualidade. Este é um dos motivos que leva Rousseau a apresentar outra característica distintiva dos homens: a perfectibilidade.

[46] Não devemos nos esquecer, ainda, do caráter estritamente formal que Rousseau atribui a perfectibilidade. Como nos diz Goldschimidt : "S'opposant à l'instinct animal, La perfectibilité est plus vide de contenu que celui-ci, elle n'est ni invention ni réflexion, elle n'est pas raison, pas plus qu'elle n'est liberté. Elle est seulement la condition préalable et formelle qui rend possibles toutes ces facultés." GOLDSCHIMIDT, V. Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau. Op., Cit., p. 288.

[47] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 243. (*OC*, III, p. 141)

No entanto, pergunta Rousseau: “Por que só o homem é suscetível de tornar-se imbecil?”[48] Se os animais são, ao final de muitos séculos, exatamente o que a natureza determinou no início, isto é, se os demais animais não transformam sua natureza, nem adquiriram novas luzes, também nada perderam. A perfectibilidade é entendida, então, como responsável, enquanto desenvolvedora das potencialidades humanas, pelo processo de desenvolvimento ininterrupto das luzes, das mediações, das ciências e das artes e, assim, da perdição do gênero humano.

> *“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 suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza”.*[49]

Desta forma, o processo de aquisição e desenvolvimento de todas as demais faculdades humanas é, ao mesmo tempo, processo de corrupção e degeneração dos homens. Se há algum ganho em desenvolver técnicas que

[48] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 243. (*OC*, III, p. 141)
[49] *Idem., Ibdem.*

facilitam as tarefas necessárias para a sobrevivência, há também uma queda em relação ao absoluto experimentado no primeiro estado de natureza.

Por ora, basta-nos dizer que o homem natural, tomado em seu primeiro estado de natureza, “tal como deve ter saído das mãos do criador” é uma unidade absoluta, é transparência máxima e, definitivamente, não conhece nenhum tipo de mediação. O homem no primeiro estado de natureza está entregue às puras sensações, na imediatez do momento. Até mesmo a relação de espaço e tempo é diferente da experimentada pelos homens em sociedade; o primeiro habitante não possuía nenhuma idéia abstrata de tempo ou espaço. Com a ausência da faculdade da imaginação para emular outras realidades, simular situações ou prever tempos futuros, os homens viviam dispersos pelo mundo, gozando da felicidade de viver quase que maquinalmente as situações que a natureza oferecia.

Assim, podemos afirmar que neste primeiro estado, não havia o tão custoso distanciamento entre a essência e aparência percebido na vida em sociedade. Deste modo, nos resta agora compreender quais foram os desenvolvimentos posteriores que permitiram a cisão entre a essência a aparência na formação moral dos homens, quais as principais “revoluções” que o transformaram em um ente relativo.

## 1.2 – Homem em sociedade: O reino das máscaras

Já na segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade*, após ter descrito o homem natural e demonstrado que a desigualdade neste primeiro momento é irrelevante e não poderia ter efeitos no estado de natureza, visto que tal estado deve ser entendido como lugar da visibilidade e transparência absoluta, bem como ter mostrado que o homem natural é um ser puro e limitado, cujos desejos não ultrapassam a as forças para realizá-los, Rousseau trata agora de descrever o processo de sociabilização dos homens, mostrando por que *meios* eles tornaram-se o que são hoje, e de que forma o feliz princípio da humanidade transformou-se em uma guerra de todos contra todos.

Segundo nosso autor, entre os primeiros homens e os encontrados na sociedade civil, há uma enorme distância. Uma ruptura marcada sobretudo pela oposição central entre o ser e o parecer. No interior das sociedades, os homens mascaram-se, vivendo alienados sob o julgamento do outro. O homem social vivencia a saída de si, permanecendo na infeliz situação de estar sempre em conflito consigo mesmo. Afinal, se estamos admitindo o imperativo máximo da filosofia de Rousseau, que diz aos homens que é preciso viver de acordo com sua natureza, então não há nada pior que viver como num teatro, encenando personagens que não exprimem sua verdadeira essência, tal como historicamente aconteceu.

É o próprio andamento do *Discurso* que sugere que a passagem para o estado civil se dá como uma ruptura. A própria construção do texto revela esta divisão; escrito em duas grandes partes, parece nos querer indicar a forte

oposição existente entre, de um lado, o estado de natureza, a visibilidade e a essência, e de outro, o estado civil, a opacidade e a aparência.

Na primeira parte do *Discurso,* é deste universo natural que Rousseau se ocupa. Narrando o período anterior à sociedade civil, o filósofo genebrino descreve homens que gozavam de poucas luzes, que seguiam apenas seus corações e, o mais importante, que não estabeleciam nenhuma relação de dependência ou submissão com outros homens. Neste primeiro tempo os corpos eram vigorosos e as almas virtuosas. As paixões, pouco desenvolvidas, em nada tiravam os homens de seu estado de tranqüilidade e felicidade; vivia-se em um contínuo presente, sem idéia de futuro ou passado, sem preocupação com a morte ou desejo que não pudesse ser prontamente satisfeito. Os homens viviam na mais pura transparência.

Neste primeiro estado de natureza não era necessário mostrar-se ao olhar do outro, muito menos diferençar-se dos demais em busca de distinção. Aliás, não existia diferença entre o homem e o outro, pois o primeiro homem apreendia sensorialmente a realidade como uma extensão de si. Assim, não havia vaidade, prestígio ou orgulho. Em outras palavras, o amor-de-si ainda não havia se degenerado em amor-próprio. Não havia obstáculos entre o homem e o mundo.

Nesta segunda parte descrita por Rousseau, é narrada uma cena completamente oposta à primeira. O estado civil é a consagração da mentira, da vaidade e da corrupção. Politicamente falando, seu ápice se apresenta na forma de tirania. Da mesma forma que a história dos homens antes de formarem a sociedade foi hipoteticamente descrita, neste momento é a história dos homens já em sociedade que será narrada.

Mas como entender esta passagem do natural ao artificial? Como admitir os conflitos que conseqüentemente ela gera nas sociedades atuais? Se aceitarmos como premissa que o homem é bom e a sociedade o corrompe, como nos diz Rousseau no *Segundo Discurso*, então somos obrigados a admitir que "o mal não reside na natureza humana mas nas estruturas sociais".[50] O que quer dizer que, para compreendermos o mal existente nas sociedades, é preciso cavar até encontrar suas origens; é necessário refazer o percurso trilhado pelo gênero humano, de sua origem à vida em sociedade[51].

Assim, ao acompanharmos o desenvolvimento dos argumentos do *Segundo Discurso*, percebemos o esforço de Rousseau para mostrar pormenorizadamente os passos que levaram os homens à sua corrupção atual. Nosso autor observa que nada, além das necessidades, poderia tirar os homens deste primeiro estado de Natureza. Foram as dificuldades que a própria natureza apresentou aos homens que exigiu o desenvolvimento de técnicas e meios para superá-las. Com o passar do tempo, foi preciso adquirir novas luzes que garantissem a sobrevivência em meios tão hostis. Assim, para nosso filósofo:

> *"a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera potencialmente jamais poderão*

[50] MATOS, O. F. *Rousseau, uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: M. G. Editores, 1978, p. 18.

[51] Como podemos perceber, ao não supor o homem mau por natureza, Rousseau pôde abrir mão de qualquer hipótese teológica para fundamentar sua teoria. O mal não se introduziu entre os homens a partir da desobediência ao criador, mas sim no exato momento em que houve a passagem para a ordem social, que é contrária à natureza. Assim, se existem semelhanças entre as teorias criacionistas e o pensamento de Rousseau, estas se reduzem apenas ao poder quase ilimitado da liberdade humana, visto que a queda é fruto direto de seu exercício, aliado ao desenvolvimento da perfectibilidade. O mal é produzido pela história, é produto da negação, por meio de artifícios, do natural.

*desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva".*[52]

Assim, Rousseau entende que os homens, por mais que possuam em si, potencialmente, todas as faculdades que pouco a pouco irão se desenvolver, necessitam de agentes externos a eles para que iniciem tal processo. Em um primeiro momento, encontramos uma natureza farta e benevolente, na qual "as produções da terra forneciam-lhes" – aos homens – "todos os socorros necessários".[53] Esta era a vida dos primeiros homens, como afirma nosso autor:

*"Essa foi a condição do homem nascente; essa foi a vida de um animal limitado inicialmente às sensações puras que, tão-só se aproveitando dos dons que a natureza lhe oferecia, longe estava de pensar em arrancar-lhes alguma coisa".*[54]

Posteriormente, o homem é obrigado a lutar por sua sobrevivência, pois nem tudo permaneceu abundante. A natureza logo tratou de impor

---

[52] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 258. (*OC*, III, p. 162)
[53] *Idem., Ibidem*. Op. Cit., p.260. (*OC*, III, p. 165)
[54] *Idem., Ibidem.*

obstáculos que, para que a raça humana não perecesse, necessitaram ser superados. Surgiram inúmeras dificuldades que rapidamente o homem se impôs a vencer, dentre elas "a altura das árvores, que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que procuravam nutrir-se deles, a ferocidade daqueles que lhe ameaçavam a própria vida, tudo o obrigou a entregar-se aos exercícios do corpo".[55]

A natureza obrigou, desta maneira, os homens a adaptarem-se as novas condições que lhe eram prescritas, "foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate".[56] E, em pouco tempo, nos diz Rousseau, os homens aprenderam "a dominar os obstáculos da natureza".[57] Com o aumento das dificuldades, houve também o aumento dos meios para superá-las. Com uma diversificação de trabalhos cada dia maior, o homem pôde desfrutar de um aumento significativo de suas luzes e de sua indústria. Através da perfectibilidade, o homem então saiu de seu estado primitivo, transformando o mundo ao seu redor e, conseqüentemente, a si mesmo.

Devemos ter em mente que, para Rousseau, este paradoxal avanço dos saberes humanos, se assim podemos dizer, transforma lentamente a própria constituição humana, sendo incontáveis os séculos que separam o homem natural do civil[58]. Com a aquisição gradual destas novas luzes, novas relações são apreendidas pelos primeiros homens. O homem não é mais

---

[55] *Id., Ibid*.
[56] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p.260. (*OC*, III, p. 165)
[57] Idem., Ibidem.
[58] As primeiras artes e desenvolvimentos humanos são, de acordo com o Segundo Discurso, frutos do acaso. Rousseau nos diz: "Quanto mais se medita sobre o assunto tanto mais aumenta, aos nossos olhos, a distância entre as puras sensações e os mais simples conhecimentos, sendo impossível conceber-se como um homem teria podido, unicamente por sua forças, sem o auxílio da comunicação e sem a premência da necessidade, vencer intervalo tão grande. Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu! Quantos acasos não lhes foram necessários para aprender os usos mais comuns destes elementos". ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem da desigualdade*. Op. Cit., p. 245. (*OC*, III, p. 145)

indivíduo isolado em si mesmo, ele agora é capaz de estabelecer relações com o mundo que o cerca. Conseqüentemente, a partir destas novas relações, nascem as primeiras reflexões. Como podemos ler no Segundo Discurso;

> *"Essas relações, que exprimimos pelas palavras grande, pequeno, forte rápido, lento, medroso, ousado e outras idéias semelhantes, comparadas ao azar da necessidade e quase sem pensar nisso, acabaram por produzir-lhes uma certa espécie de reflexão, ou melhor, uma prudência maquinal, que lhe indicava as precauções mais necessárias à sua segurança".*[59]

São estas primeiras reflexões que produzem, nos homens, a consciência de si em relação aos outros. No interior deste desenvolvimento, as novas luzes adquiridas fazem com que os homens aumentem "sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhes consciência dela".[60]

Na medida em que o trabalho se diversificava e as artes prosperavam, aumentava, de acordo com a aquisição de novas luzes e o desenvolvimento das características virtuais humanas, a distância do homem em relação a si mesmo. Isto é, o homem agora é indivíduo, capaz de apreender a realidade como algo exterior a si[61]. Temos, desde então, a cisão

---

[59] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 260. (*OC*, III, p. 165)
[60] *Idem., Ibdem.*, p. 261. (*OC*, III, p. 166)
[61] Estamos, a partir de agora, em um novo registro de humanidade. O homem primitivo, ou selvagem, como noz diz Rousseau, está no meio termo entre a natureza e a sociedade. Não pode ser considerado como homem natural, pois já desenvolveu características distintas dos animais, nem homem social, pois

entre sujeito e objeto, entre indivíduo e natureza e, por fim, entre essência e aparência. Neste estágio de "sociedade começada", como nos é descrito no *Segundo Discurso*, os homens individualizam-se, perceberam assim, a existência do *outro*. São capazes de estabelecer relações e, principalmente, comparações:

> *"Assim, o primeiro olhar que lançou sobre si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; assim, apenas distinguindo as categorias por considerar-se o primeiro por sua espécie, dispôs-se desde logo a considerar-se o primeiro como indivíduo".*[62]

Saído do mais puro estado de natureza, o homem agora já era capaz de usar sua inteligência, ou melhor, sua "prudência maquinal" para desenvolver artifícios que o ajudassem na nascente tarefa de dominação da natureza. Contra os demais animais, "aplicou-se a preparar-lhes armadilhas, revidou-lhes os ataques de mil maneiras".[63] São seus primeiros passos, por assim dizer, contra a natureza. O nascimento da reflexão e das primeiras paixões traz, consigo, o orgulho e a oposição ao natural. Traz a condição elementar para que a representação se firme entre os homens.

Podemos afirmar, desta maneira, que é juntamente com a reflexão que o homem da natureza transforma-se em *homem do homem*. A reflexão

---

ainda não sofreu todo o processo de corrupção que a vida em sociedade trás em si. O homem primitivo é, portanto, o homem desta sociedade nascente.

[62] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 261. (*OC*, III, p. 166)

[63] *Idem., Ibidem.*

rompe o equilíbrio existente nos primeiros tempos, traduz-se como artifício contraposto à natureza. Tal é a leitura realizada por Starobinski em seu livro *Transparência e Obstáculo*:

> *"Com a reflexão, termina o homem da natureza e começa o homem do homem. A queda nada mais é que a intrusão do orgulho; o equilíbrio do ser sensitivo está rompido; o homem perde o benefício da coincidência inocente e espontânea consigo mesmo".*[64]

Compreendendo a obra do filósofo genebrino através destes aspectos, talvez fique mais fácil entender o sentido que Rousseau procurou dar a sua tão polêmica frase:

> *"Se a natureza nos destinou a sermos sãos, ouso quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contra a natureza e o homem que medita é um animal depravado".*[65]

O desenvolvimento das luzes marca, portanto, não apenas a ruptura em relação à natureza, mas também o distanciamento de si mesmo. Neste sentido, o aperfeiçoamento da razão é diretamente proporcional a corrupção

---

[64] STAROBINSKI, J. *Jean-Jaques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1991, p. 39.
[65] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 242 (*OC*, III, p. 140)

moral dos homens, pois quanto mais seu espírito se desenvolve, mais depravado o ser humano se torna.

Ao passo que as luzes se estendem e o comércio com o outro se torna constante, uma série de outras modificações são notadas. O homem que antes errava pelos bosques, forma agora suas primeiras associações livres. Percebendo que em determinadas situações a assistência de seus semelhantes poderia lhe ser útil, estabelece com eles certas relações cooperativas sem que tenham qualquer grau de comprometimento ou obrigatoriedade. Tarefas cotidianas, como a caça, podiam ser executadas de maneira mais proveitosa, já que a probabilidade de se obter sucesso em capturar presas é maior em bando que sozinho. Mas, não devemos esquecer, se durante uma destas caçadas, uma lebre passasse "ao alcance de um deles, não há dúvida de que ele a perseguiria sem escrúpulos e, tendo alcançado a sua presa, pouco se lhe dava faltar a dos companheiros".[66] Estas uniões, que só duravam "quanto a necessidade passageira que a reunira"[67] fizeram com que os homens tivessem o primeiro contato com a idéia de "compromissos mútuos e da vantagem de respeitá-los"[68].

Podemos perceber, pouco a pouco, que a partir destas primeiras associações, há uma constante intensificação dos laços sociais entre os homens. As relações serão cada vez mais usuais, e a tendência cega de sociabilização será gradativamente ampliada e aprofundada, fazendo com que

---

[66] *Idem., Ibidem.*, p. 261. (*OC*, III, p. 166)
[67] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 261. (*OC*, III, p. 166)
[68] *Idem., Ibidem*. Tais compromissos não indicavam nenhum tipo de alienação, e as idéias que foram formadas nesta fase embrionária, não passavam de idéias "grosseiras", sem nenhuma implicação contra a liberdade de cada um. Os homens ainda não possuíam a capacidade de previsão futura, nem faziam uso destas associações para acumular vantagens futuras, mas sim satisfação de suas necessidades presentes.

após “multidões de séculos”[69] incontáveis outros progressos sejam feitos pelo gênero humano.

Na exata medida em que a natureza impunha novos obstáculos aos homens, novos foram os artifícios criados para superá-los, e, como nos diz Rousseau, “quanto mais se esclarecia o espírito, mas se aperfeiçoava a indústria”.[70] Assim, não tardou para que as primeiras famílias fossem constituídas; já que, com a ajuda das ferramentas e do trabalho, os homens eram capazes de transformar a natureza, construindo abrigos fixos:

> *Logo, deixando de adormecer sob a primeira árvore, ou de recolher-se a cavernas, encontrou alguns tipos de machados de pedra duros e cortantes, que serviam para cortar lenha, cavar a terra e fazer choupana de ramos, que logo resolveu cobrir de argila e de lama.*[71]

O homem abandonou o nomadismo característico de seu estado natural, fixando-se territorialmente nestas primeiras cabanas. A esta época, Rousseau atribui uma “primeira revolução”, responsável pela definição das famílias e pela criação de “uma espécie de propriedade”.[72] Muito possivelmente inventada pelos mais fortes, que seriam capazes de defender suas habitações,

---

[69] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 262. (*OC*, III, p. 167)
[70] *Idem., Ibidem.*
[71] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 262. (*OC*, III, p. 167)
[72] *Idem., Ibidem*. A propriedade, tal como hoje a conhecemos, só possui garantia de posse no Estado de direito. Somente com a passagem para o estado civil que ela se tornará um direito. Isto é o que motiva Rousseau a dizer que, na época das primeiras cabanas, os homens conheciam “uma espécie” de propriedade, não a propriedade em si, visto que tal propriedade nascente fundava-se somente na ocupação contínua do espaço em questão.

tal propriedade deve ter gerado inicialmente alguns combates, mas logo os fracos acharam melhor copiá-los que desapropriá-los, e então rapidamente todo o gênero humano se estabeleceu em habitações comuns e fixas ao redor da terra.

É a partir do estabelecimento familiar que Rousseau afirma o desenvolvimento dos "primeiros progressos do coração".[73] O convívio permanente com outros homens deu origem ao amor conjugal e o amor paterno que são, para Rousseau, "os mais doces sentimentos que são conhecidos do homem".[74]

Ao passo que seus sentimentos se expandiam, os homens se domesticavam lentamente, perdendo "alguma coisa de sua ferocidade e de seu vigor".[75] Neste estágio de sociedade nascente, justo meio entre o estado puro de natureza e o estado civil, os homens já sentem os primeiros efeitos colaterais provenientes da aquisição de suas luzes. O desenvolvimento contínuo dos artifícios, empregados pelos homens para a obtenção de comodidades, foi paradoxalmente a causa da corrupção moral e física dos homens, pois com o auxílio das novas ferramentas e técnicas, tanto o corpo como o espírito se degenerava. Além do mais, os homens, ao se habituarem a tais comodidades, as transformaram em verdadeiras necessidades, isto é, passaram a depender delas para que fossem felizes. Logo, a privação destas comodidades "se tornou muito mais cruel do que doce fora a sua posse, e os

[73] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 262. (*OC*, III, p. 167)
[74] *Idem., Ibidem.*
[75] *Idem., Ibdem.*

homens sentiam-se infelizes por perdê-las, sem terem sido felizes por possuí-las".[76]

O freqüente e cada vez mais intenso comércio entre os homens nesta época de formação das sociedades fez com que eles não somente fossem capazes de diferenciar o outro, mas também que o individualiza-se. Com os mais doces sentimentos experimentados pelos homens, nasceram igualmente as primeiras comparações entre si e, conseqüentemente, as primeiras preferências. Deste momento em diante, os homens perceberam o outro não somente como semelhante a si, como membro de sua mesma espécie, mas sim através de características individuais que lhe eram atribuídas. Assim, nos diz Rousseau, os homens "acostumam-se a considerar os vários objetos e fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se idéias de mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência".[77] Em outras palavras, o aprofundamento das relações sociais permitiu não somente a apreensão do outro, mas sua valoração.

> *À medida que as idéias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração entram em atividade, o gênero humano continua a domesticar-se, as ligações se estendem e os laços se apertam. [...] Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele*

[76] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 262. (*OC*, III, p. 167)
[77] *Idem., Ibidem.*, p. 263. (*OC*, III, p. 168)

*próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço.*[78]

O nascimento destas diferenças individuais ocorre simultaneamente com a espetacularização de si. Uma vez que os homens, "agrupados e ociosos", habituaram-se a ser objeto do olhar dos outros, todos desejaram ser *o mais* estimado. "Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloqüente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício".[79] Através da reflexão, das comparações incessantes, os homens inauguram uma nova ordem. Uma ordem que não se desenha mais a partir da existência individual, mas a partir da coexistência. Viver agora é coexistir, é ter sua própria individualidade limitada pelo olhar do outro. A vida em sociedade será, portanto, este modo de intersubjetividade, da troca constante. Como nos diz Salinas:

> *"Com o ingresso nesta nova dimensão, ou neste estágio do "espelho" da espécie, assiste-se, então, à constituição da finitude e das individualidades. O homem se descobre enquanto espetáculo, converte-se em sujeito ou objeto*

[78] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 263. (*OC*, III, p. 168)
[79] *Idem., Ibdem.*

*individual, espectador ou ator no horizonte de um relacionamento tornado permanente".*[80]

A partir de então é preciso mostrar seu valor em público. É preciso fazer com que o outro seja seduzido por sua imagem, que o outro a prefira. "No homem primitivo a paixão dominante é o amor-de-si, acompanhada da pitié, como vimos. Com a passagem para o estado civil, esta paixão tende perigosamente a se tornar amor-próprio. Mas, antes que isso ocorra, a grande alteração é a que produz a cisão entre o interior e o exterior e a grande paixão que se constitui é a de ser estimado pelo outro. Essa é a principal mola propulsora da vida em sociedade; é ela a paixão social propriamente dita."[81] No desejo ávido de obter prestígio público, os homens entregam-se ao mundo das aparências, tornando-se escravos da tirania da opinião[82]. Mas, adverte Rousseau, é dessa nova relação baseada na preferência que "nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja".[83]

Este espaço intersubjetivo é também o lugar da representação por excelência, da possibilidade de perversão, da dissimulação e da mentira. Quando o amor-de-si degenerado em amor-próprio, o homem perde seu eixo. "O amor-próprio exige o outro e que o outro "estime", reconheça a mim mesmo, e, por conseguinte, a vida sob o domínio do amor-próprio é necessariamente

---

[80] SALINAS, L. R. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 50.
[81] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 123.
[82] Quanto a estima pública, ela só se torna perniciosa quando produz o efeito de separação das consciências e de alienação do homem em relação a si mesmo. Como nos diz Starobinski "o jogo da aparência e da imitação podia ser denunciado como corruptor quando implicava a solidão das consciências. Mas, como que por um toque de varinha mágica, o parecer se torna benéfico quando se acompanha da troca universal dos olhares." Starobinski, J. As máscaras da civilização, São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 173. É exatamente sob esta perspectiva que podemos compreender a preferência pela festa popular em detrimento ao teatro na cidade de Genebra, assim como a valorização da estima pública encontrada no Contrato Social.
[83] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 263. (*OC*, III, p. 168)

alienação, predomínio da dimensão do para-outrem e impossibilidade de coincidência como simples existir."[84] Quando o homem deixou de se manifestar de forma espontânea, transformando suas relações em exercícios de dissimulação, ele voltou-se sobre si mesmo, tramando um mau desígnio. Como nos diz Bento Prado:

> *"O mal desenhou-se quando algo escapou à publicidade dos olhares, quando o homem voltou-se sobre si mesmo, cavando um espaço privado e secreto: o mal está do lado das trevas e do invisível".*[85]

Entre o puro estado de natureza e a sociedade formou-se uma espessa barreira que, parafraseando Starobinski, impede que a transparência seja alcançada. Mas, o que podemos designar como "mal" propriamente dito? "O mal não é senão um outro nome para a duplicidade do homem, afastado de si e do conceito que lhe assegura a medida para avaliar os abismos estabelecidos entre os discursos e as ações, entre o modo do seu existir e o modo de seu aparecer. [...] O tempo do mal coincide com o da existência da sociedade e, a rigor, o bem não pode, sob qualquer condição, apresentar-se como seu contraponto. Mal-estar é o conceito que aponta para a vida no interior de relações produzidas."[86] Em oposição ao estado de natureza, o "homem do homem" está alienado, afastado de si mesmo.

---

[84] SALINAS, L. R. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 63.
[85] BENTO PRADO JR., Revista Tempo Brasileiro, Nº 15/16, Rio De Janeiro, p. 78
[86] GARCIA, C. B. *A cidade e suas cenas: A crítica de Rousseau ao teatro*. Ihuí: Ed. Ijuí, 1999, p. 189.

De onde nasce então esta separação entre natural e artificial no Homem? Ou melhor,o que permite esta separação? Se, como sabemos, Rousseau não pode atribuir a causa do mal a deus, muito menos atribui à constituição moral natural dos homens, só resta a ele entender que a verdadeira causadora deste mal é a própria sociedade. A forma que nosso autor encontra para resolver o problema do mal[87] é inovadora neste aspecto; nas palavras de Cassirer:

> *"Para Rousseau, a solução deste dilema [da origem do mal] reside em deslocar a responsabilidade para um ponto no qual ninguém antes dele jamais a procurou – em criar de certo modo um novo sujeito da responsabilidade, da imputabilidade. Este sujeito não é o indivíduo isolado, mas a sociedade humana. O indivíduo em si, tal como saiu das mãos da natureza, encontra-se ainda fora da oposição entre o bem e o mal. Ele abandona ao seu instinto natural de autoconservação; é guiado pelo amour de soi, mas esse amor por si mesmo jamais degenera em amor-próprio, que se compraz em oprimir os outros e que só assim pode se satisfazer."*[88]

[87] Há um ensaio dedicado ao problema do mal feito por Jean Starobinski que merece ser lido. Está no livro Máscaras da civilização, São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 162.
[88] CASSIRER, E. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: editora Unesp, 1999, p. 73-74.

É, desta forma, somente depois do amor-de-si ter se degenerado em amor-próprio que podemos afirmar que o mal se instala no coração dos homens. E, em última instância, o que permite tal degeneração é a própria sociedade, é o constante desenvolvimento de suas instituições, de seus costumes, de suas mentiras. Ao procurar pela origem e fundamento das sociedades civis, Rousseau acaba descobrindo a enorme distância que separa o homem de si mesmo. É no processo de desnaturação que a história revela que os homens se artificializam, que cada vez mais precisaram dos aparatos representativos em suas relações. Em outras palavras, se a história, entendida como processo de corrupção, é o processo da constante saída de si, então, podemos afirmar que é também palco da representação. O que há de tão nefasto neste processo? Por que Rousseau insiste em denunciá-lo? Ora, não seria a representação a divisora de águas entre o natural e o artificial? Entre o ser e o parecer, entre a essência e seu simulacro? Não seria ela a possibilidade da mentira e, posteriormente, da violência?

O trajeto de corrupção vivido pelos homens coincide com o trajeto da representação. À luz dos dois discursos, encontramos a história da desigualdade imbricada com a própria história da representação e, desta maneira, o processo histórico é a narrativa do aumento da dissimulação. O *Segundo Discurso* é, portanto, o resultado desta busca pela essência do homem, ao mesmo tempo em que trata da trajetória que ele realizou ao longo do tempo, responsável pelo surgimento da desigualdade e, conseqüentemente, da infelicidade de nossas sociedades.

Há, na problemática da desigualdade, outras tantas questões amarradas e, procurar por seu fundamento é, ao mesmo tempo, revelar estes

diversos aspectos do desenvolvimento humano; é conhecer o homem através de suas mais variadas formas. Como nos diz o próprio autor:

> *"De que se trata, pois, precisamente neste Discurso? De assinalar, no progresso das coisas, o momento em que, sucedendo o direito à violência, submeteu-se a natureza à lei; de explica por que encadeamento de prodígios o forte pôde resolver-se a servir um fraco, e o povo a comprar uma tranqüilidade imaginária pelo preço de uma felicidade real."* [89]

Ora, dizer que a natureza submeteu-se a lei, é afirmar que o artifício se sobrepôs à natureza. E é exatamente nesta sobreposição que todo o perverso jogo representativo entra em cena. É a possibilidade de engano que a representação traz em si que preocupa Rousseau.

> *"desaparecendo gradativamente o homem natural, a sociedade só oferece aos olhos do sábio uma reunião de homens artificiais e de paixões fictícias que são obra de todas essas relações novas e não têm nenhum fundamento na natureza".* [90]

---

[89] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade.* Op. Cit., p. 235. (*OC*, III, p. 132)
[90] *Idem., Ibidem.,* p. .281.

A contestação de Rousseau atinge a sociedade enquanto esta é contrária à natureza. Sua crítica incide sobre os obstáculos criados pelos moldes sociais, que geram uma barreira entre ser e parecer, e definitivamente não permitem que o homem civilizado viva apenas em si. Nas sociedades, o Eu interior dos homens já não se basta sozinho, necessitando sempre do outro. Para que o homem social possa se reconhecer, busca nas coisas supérfluas, nos objetos exteriores e nos outros homens o seu próprio ser. Toda a sua identificação, enquanto homem, tem seu fundamento naquilo que lhe é oposto, em sua exterioridade.

O homem civil é o homem desnaturado, e a "desnaturação, obra da contra-natureza, assinala o momento da perda da independência do individuo",[91] assinala o momento da identificação de seu Eu com o exterior e a completa ausência de identidade consigo próprio. O homem não é mais "nele", e sim no "outro". O homem deve viver em si e para si; como diz Rousseau:

> *"A verdadeira causa de todas estas diferenças", [entre o estado natural e o estado civil] "é que o homem natural vive em si mesmo; 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".*[92]

[91] MATOS, O C F. "A teoria Social no pensamento moderno: Rousseau". In: *Epistemologia das ciências sociais*. São Paulo: Série cadernos PUC, p. 55.
[92] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 281. (OC, III, p. 277)

É a denúncia da primazia da aparência em detrimento da essência que deve ser exaltada aqui. Se, segundo Rousseau, na esfera social tem mais valor aquele que aparenta ser (o mais robusto, mais inteligente, mais viril, mais sincero...) que aquele que realmente é, então estamos diante de uma subversão da ordem natural. No interior das sociedades, o homem esvazia-se. Já não pode reconhecer seu verdadeiro valor a não ser pelo olhar do outro. Em sociedade, tudo se torna "artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, freqüentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar".[93] Para obter sucesso e estima pública será necessário, portanto, iludir e representar.

> *"Se apenas as aparências têm peso, é preciso criar-se a aparência necessária, sem se mostrar no imediato. Se o olhar do expectador se tornou cego para as evidências do coração inocente, a própria natureza torna-se invisível para todo olhar e, ao mundo inteiramente superficial e visível do paraíso, substitui-se um universo das profundezas...".*[94]

Desta maneira, podemos compreender como os homens em sociedade se tornaram personagens, ocultando sua verdadeira natureza e, em seu lugar, instaurando uma ordem artificial e postiça. Da passagem do mundo natural, aquém de toda representação, para o mundo social, espaço absoluto

---

[93] *Idem., Ibidem.*
[94] BENTO PRADO, J. *A Retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac & Naif, 2008, p. 55.

da dissimulação, nos resta apenas “um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade”.[95] Finalmente, podemos afirmar que no âmago do homem social existirá sempre a vontade inelutável de *transformar-se em Outro*. Na busca da aceitação social, o homem interpretará incontáveis personagens, transformando sua existência em um infortúnio sem fim.

Deste ponto não é difícil deduzir o que aconteceu com a própria sociedade recém-formada. O estado de “juventude do mundo”, ou de sociedade começada, logo tende para o vício e para a corrupção. Entre os desenvolvimentos humanos, podemos dizer que a diversificação dos trabalhos, a saber, a criação da metalurgia e a prática da agricultura, foi o que desencadeou um processo de agravamento das diferenças naturais, aumentando-as. Segundo Schinz, “Após a descrição da idade de ouro, Rousseau retoma o relato da evolução; e embora os fatores que contribuíram para a queda fatal sejam numerosos, entre os acasos existe um que ele considera particularmente funesto; o acaso que acelera a catástrofe é a invenção da metalurgia e da agricultura.”[96] Rousseau diz que “foram o ferro e o trigo de civilizaram os homens e perderam o gênero humano.”[97] Neste momento, as sociedades experimentaram a diversificação dos trabalhos, dividindo os homens e categorizando-os como trabalhadores. Esta nova divisão social do trabalho fez com que as relações se tornassem necessárias, criando uma relação de interdependência entre os indivíduos. Eis o primeiro grande comprometimento da liberdade natural, pois, “Desde que se tornaram

[95] BENTO PRADO, J. *A Retórica de Rousseau*. Op. Cit., p. 282.
[96] SCHINZ, A. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Librairie* Félix Alcan, 1929, p. 169.
[97] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 265. (*OC*, III, p. 167)

necessários homens para fundir e forjar o ferro, precisou-se de outros para alimentar a estes."[98] As relações sociais, antes produzidas pelos mais doces sentimentos, criam com o advento do trabalho necessário um horizonte de comprometimento e obrigatoriedade.

A relação entre a produção e o consumo deixa de ser direta e passa a fazer parte de uma complexa rede de trocas. Como nos diz Starobinski, com a divisão do trabalho "passamos de uma economia de subsistência para uma economia de produção".[99] Com a invenção da agricultura e da metalurgia um novo tempo foi inaugurado, permitindo um significativo avanço da desigualdade na sociedade. As desigualdades naturais como a força, a rapidez e a destreza, antes apontadas como inofensivas e naturalmente bem distribuídas entre os homens, adquirem agora outra conotação. A partir do momento em que não se produz diretamente tudo aquilo que se precisa para subsistir, entramos no campo da produção alienada. Esta produção alienada resulta em um distanciamento entre o trabalho e seu produto direto, fazendo com que as relações humanas sejam pautadas agora também pelas "coisas".

Estamos diante de uma dupla alienação dos homens. A primeira, no campo moral, diz respeito ao desenvolvimento do amor-próprio e de todas as paixões que transportam o indivíduo para fora de si, como a ambição, a inveja e o desejo de *parecer* melhor que o Outro. Esta primeira alienação descrita por Rousseau contém a dicotomia do Ser e Parecer. Na segunda, de ordem material, é da divisão do trabalho e da posterior partilha de sua produção que Rousseau se ocupa. Este segundo tipo de alienação é a causadora das desigualdades e infelicidades vividas em sociedade, permitindo a instauração

[98] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 266. (*OC*, III, p. 173)
[99] STAROBINSKI, J. *Jean-Jaques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 344.

da propriedade privada, dos governos e de sua posterior usurpação, dando início ao despotismo. Esta fissura desenvolvida pela alienação do trabalho, faz com que uma nova distinção se estabeleça entre o gênero humano, trazendo à tona a diferença existente entre o rico e o pobre. Nas palavras de nosso autor, "desde o instante em que um homem sentiu a 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 impôs regar com o suor dos homens e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas."[100]

A agricultura é, desta forma, uma das principais causadoras da idéia de propriedade. Sua sofisticada técnica é resultado da combinação de um sem número de outras artes e, podemos afirmar que somente o homem civilizado a conhece plenamente. Sobre a relação entre o grau de desenvolvimento das luzes e os diferentes meios de subsistência que os homens conheciam, nosso autor nos diz que "O selvagem é caçador, o bárbaro é pastor, o homem civilizado é agricultor."[101] A Agricultura, é a arte que permite definitivamente o nefasto desenvolvimento da miséria humana e da desigualdade. Diz Rousseau:

> *"Quanto a agricultura, mais lenta a surgir, está ela ligada a todas as artes; ela carreia a propriedade, o governo, as leis e, progressivamente, a miséria e os crimes,*

[100] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 265. (*OC,* III, p. 172)
[101] *Idem.*, *Ensaio sobre a origem das línguas.* Op. Cit., p. 133. (*OC,* V, p. 400)

*inseparáveis, para nossa espécie, da ciência do bem e do mal".*[102]

O primeiro agricultor, diz Rousseau, "anunciava em seu caráter os maus efeitos de sua arte."[103] Com a prática efetiva da agricultura, criou-se a idéia de propriedade. O uso constante do solo permitiu que tal idéia definitivamente se instalasse entre os homens, pois "somente o trabalho, dando ao cultivador um direito sobre o produto da terra que ele trabalhou, dá-lhe conseqüentemente direito sobre a gleba pelo menos até a colheita, assim sendo cada ano; por determinar tal fato uma posse contínua, transforma-se facilmente em propriedade."[104] Rapidamente entendeu-se o significado de possuir algo e, além dos méritos conhecidos, buscou-se também ser proprietário de algo.

Agora o indivíduo não desejava mais ser apenas o mais belo, o mais rápido ou forte, era preciso que fosse reconhecido como o mais rico. A descoberta da metalurgia e da agricultura fez com que a idéia de riqueza e acúmulo de bens fosse difundida entre os homens, "esta descoberta" [da metalurgia e da agricultura] – "evitável ou fatal – fez o homem compreender como nunca a possibilidade da riqueza e foi seguida rapidamente pelo desejo de acumular, de possuir."[105] Mais uma vez foi preciso "mostrar-se diferente do que na realidade se era". Simultaneamente a isso, o livre concurso das habilidades permitiu que uns produzissem mais que outros, que possuíssem maiores frações de terra e logo deu-se início a "ambição devoradora", ao "ardor

---

[102] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas.* Op. Cit., p. 132. (*OC*, V, p. 399- 400)
[103] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 133. (*OC*, V, p. 400)
[104] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 266.
[105] SCHINZ, A. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau.* Op.Cit., p. 169.

de elevar sua fortuna, menos por necessidade do que para se colocar acima dos outros" e o gênero humano foi tomado por uma "negra tendência a prejudicarem-se mutuamente, uma inveja secreta tanto mais perigosa, para dar seu golpe com maior segurança, freqüentemente usa a máscara da bondade"[106].

Neste estágio já é perceptível a capacidade de prever o futuro, de acumular bens e de dissimular reais intenções. Os homens perderam sua espontaneidade e colocaram em seu lugar uma excepcional capacidade de "encenar personagens". Fingiram possuir outras paixões, escondendo sobre o véu desta nefasta representação, todos os vícios e males provenientes desta desigualdade incipiente. É esse o verdadeiro mal denunciado por Rousseau, é a capacidade de mascaramento dos vícios ultilizando-se da "máscara da bondade", como nos diz o segundo discurso.

Com esta mesma metáfora é possível compreender a instituição do governo e institucionalização da desigualdade, pois, foi também por meio da *aparente vantagem* que os ricos ludibriaram todos os outros, oferecendo-lhes a liberdade e instituindo em seu lugar a escravidão. A divisão da terra e o desenvolvimento desenfreado das paixões afundaram a sociedade em um estado de guerra generalizado, pois entre "o direito do mais forte e do primeiro ocupante", ergueu-se "um conflito perpétuo". Os homens "abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram-se ambiciosos e maus".[107] Aquilo que Hobbes acreditava encontrar nos primórdios do gênero humano, Rousseau coloca como o sofisticado resultado do desenvolvimento das paixões humanas. Nas palavras de Bento Prado, "A violência não remete mais à pré-

[106] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 267. (OC, III, p. 174)
[107] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 268. (OC, III, p.175)

humanidade, ao grau zero da História; ao contrário, ela é seu produto mais refinado, fim da História e Fim do Discurso."[108] O Estado de guerra é, portanto, o estágio final, o produto mais bem elaborado destas primeiras luzes. "Os homens são bons por natureza, mas o espetáculo social nos revela que, juntos, em sociedade, eles vivem num estado de guerra tipicamente hobbesiano."[109]

Dada a condição em que a humanidade se encontrava, aqueles que tinham mais a perder, os ricos, encontraram uma saída. Forçados "pela necessidade, acabaram concebendo o projeto que foi o mais bem excogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar a seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural."[110] Deste modo, os homens deram-se senhores, quando acreditavam assegurar a liberdade. Sob as máscaras da igualdade, fizeram a desigualdade tornar-se Direito, fundando o que conhecemos como Governo.

Por sua vez, as instituições políticas se corrompem, atingindo seu mais alto grau de usurpação na figura do déspota, como veremos no terceiro e último capítulo deste trabalho. Por ora, basta-nos deixar claro que a mesma dicotomia ser/parecer pode ser evocada neste momento. Ao homem, cabe agora alienar-se ininterruptamente, tornando-se estranho a si mesmo e escravo da sociedade. Ao abandonar sua condição original, o homem perde sua felicidade, sua identidade e sua liberdade. Transformando-se em homem

---

[108] Bento Prado Jr. "A Força da Voz e a Violência das coisas", in: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 16.
[109] ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996. P. 72.
[110] ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 269. (OC, III, p. 175)

social, aliena-se e muda para sempre a ordem natural. Como nos diz o filósofo genebrino, “Aquele que desejou que o homem fosse social, tocou com o dedo o eixo do globo e inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento vejo transformar-se a face da terra e ser decidida a vocação do gênero humano: ouço ao longe os gritos de alegria de uma multidão insensata; vejo edificarem-se os palácios e as cidades; vejo nascer as artes, as leis, o comércio; vejo os povos formarem-se, espalharem-se, desagregarem-se, sucederem-se como as ondas do mar; vejo os homens reunidos em alguns pontos de suas paradas para devorarem-se mutuamente, para fazerem do resto do mundo um horrível deserto, digno testemunho da união social e da utilidade das artes.”[111]

O processo de desenvolvimento das sociedades e de seus governos leva o indivíduo ao desvirtuamento, reduzindo todas as relações humanas a aparências; “tudo de se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, freqüentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar”.[112] Por fim, nos diz Rousseau, “em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade.”[113]

Mais uma vez, podemos afirmar que o resultado dos progressos humanos é, para nosso autor, descrito com pessimismo. A história apresenta-se como caminho de corrupção. De acordo com Ulhôa, Rousseau apresenta “*Um otimismo profundo em relação à natureza humana e um radical*

[111] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas.* Op. Cit., p. 133. (*OC,* V, p. 400)
[112] *Idem., Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 281. (OC, III, p. 189)
[113] *Idem., Ibidem*., Op. Cit., p. 282. (OC, III, p. 190)

*pessimismo em relação à sociedade."*[114] Por meio do segundo discurso, podemos ver uma "uma atmosfera de pessimismo incontestável: aos olhos de Rousseau, os males da civilização superam muito as suas vantagens; os primeiros abafam os segundos; e, além de tudo, os ganhos mais indiscutíveis (as artes, os doces sentimentos da família e o amor), por sua vez, acarretam em seguida os piores males (inveja, ambição ou simples desejo de se distinguir)."[115] Viver em sociedade implica viver sob o domínio do amor-próprio e, "*Estar sob o domínio do amor-próprio implica, pois, separar-se constantemente de si mesmo para apresentar-se para outro.*"[116] Àquilo que a sociedade pôde trazer de virtuoso, Rousseau confronta os vícios e a nefasta capacidade que os homens têm, motivados por paixões egoístas, de mentirosamente assumirem personalidades diversas de suas reais naturezas.

Com a gradativa valorização da estima pública, os homens procuraram incessantemente saciar o desejo ávido de parecer melhor do que realmente eram. Foi criada, assim, uma encenação pública onde cada um, no desejo de se distinguir dos demais, acabou por imitar o comportamento daquele que tinha maior visibilidade. A repetição deste comportamento em série na sociedade acaba por criar uma espécie de norma. Uma espécie de conduta que deve ser tomada publicamente para que os outros o aceitem e o valorem positivamente. É criada desta forma, uma normalização das aparências que, por sua vez, implica em uma estandardização das personalidades em público. "A coação pior e mais implacável da sociedade reside nesse poder que ela exerce não somente sobre nossas ações

[114] ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996. P. 61.
[115] SCHINZ, A. *La pensée de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Librairie* Félix Alcan, 1929, p. 172.
[116] GARCIA, C. B. *A cidade e suas cenas: A crítica de Rousseau ao teatro*. Op. Cit., p. 189

exteriores, mas também sobre todos os nossos estímulos interiores, sobre os nossos pensamentos e apreciações. Toda autonomia, toda liberdade e originalidade do julgamento fracassa diante desse poder. Não somos mais nós que pensamos e julgamos; a sociedade pensa em nós e por nós. Não precisamos procurar a verdade por muito tempo; ela é colocada em nossas mãos como moeda cunhada."[117]

Por meio da degeneração das paixões primitivas, da fixação do amor-próprio como guia das ações humanas, encontramos os homens alienados em função da opinião. Todo o comportamento será, desde então, pautado pelos padrões impostos pela sociedade. O exacerbado domínio do amor-próprio será, definitivamente, o que permitirá que a trajetória descrita pelo indivíduo seja feita com seu centro de gravidade alterado: ao invés de se centrar em si mesmo, o homem em sociedade tem como base um ponto externo, alheio a si mesmo. Nas palavras de Salinas, "a passagem para a sociedade se dá como translação, para a órbita do outro, como um viver orbitando em torno do outro, e de que modo bastante preciso é no entrechoque dessa multiplicidade de movimentos contraditórios que se constroem gradativa e dramaticamente os papéis sociais e se elaboram as *personas* públicas."[118] O homem, na passagem do estado de natureza para o estado social, definitivamente *transforma-se em outro.*

---

[117] CASSIRER, E. *A Questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: editora Unesp, 1999, p. 47.
[118] SALINAS, L. R. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 63.

# CAPÍTULO II – REPRESENTAÇÃO E LINGUAGEM

No *Discurso sobre a desigualdade*, mesmo havendo um pequeno trecho que diz respeito as primeiras línguas, Rousseau narra principalmente a formação da sociedade e o percurso hipoteticamente traçado pelos homens que resultou na degeneração das instituições e na corrupção dos costumes. No segundo discurso, como pudemos observar, não se trata especificamente de traçar a origem das línguas, mas de mostrar que no estado originário de natureza as línguas não poderiam nascer, posto que em tal condição elas eram absolutamente desnecessárias. Assim, é mais precisamente, no *Ensaio sobre a origem das línguas*[119], que Jean-Jacques fará uma exposição mais detalhada a respeito de sua teoria da linguagem. Nesta obra, um pouco menos preocupado com a questão da formação das primeiras sociedades, o autor do contrato tentará solucionar outra questão, à saber, o nascimento e transformação das primeiras línguas.

Rousseau traça, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, a história do desenvolvimento da linguagem sob a mesma lógica de decadência que rege o *Discurso sobre a desigualdade*. É como se estas duas obras se complementassem, narrando a mesma história de corrupção sob dois pontos de vista distintos: no segundo *Discurso* acerca das instituições em geral e, no *Ensaio*, no que diz respeito a linguagem propriamente dita. Há então, sob este

[119] Aproximadamente até a década de 1960, esta obra não ocupava uma posição de destaque entre os comentadores e estudiosos de Jean-Jacques Rousseau, um dos principais motivos é sua publicação póstuma. Foi somente com a retomada dos estudos de retórica que o Ensaio ganha prestígio e se instaura definitivamente como um texto central no pensamento político de Rousseau. Um dos principais expoentes desta corrente de leitura no Brasil é o Prof. Dr. Bento Prado Jr.; cujo pensamento tentaremos apresentar neste trabalho.

ponto de vista, certa reciprocidade entre as duas obras, o que não nos permite dissociar antropologia e lingüística ao estudar a obra de Rousseau. Como nos diz Lévi-Strauss, "O ensaio sobre a origem das línguas, a evolução da linguagem reproduz, à seu modo e em seu terreno, a evolução da humanidade"[120].

Tendo isto em vista, não podemos compreender o desenvolvimento da linguagem como um fato isolado, pois "sua evolução induz e reflete simultaneamente as outras transformações do homem e da sociedade. Assim, nos damos conta de que para Rousseau a evolução da linguagem não é separável da história do desejo e da sexualidade, ela se confunde com as etapas da socialização, mantém relações estreitas com os diversos modos de subsistência e de produção".[121]

A forma com que nosso filósofo trata a linguagem difere, portanto, de seus contemporâneos, por levar em consideração o fenômeno lingüístico como um todo, como algo inserido no contexto de sociabilizacão. Assim como foi preciso separar o que era natural e o que era artificial nos homens, será preciso fazer a mesma delimitação no que concerne à linguagem. No Ensaio, Rousseau "mostra que a linguagem articulada não é natural (ou inata) e que os que afirmam que o homem natural tem linguagem articulada estão transferindo para o homem natural características do homem civil."[122]

---

[120] LÉVI-STRAUSS. "Jean-Jacques Rousseau fundador de las ciencias Del hombre". In: Presencia de Rousseau, Bueno Aires: Ediciones Nova Visión, 1972, p.14.
[121] STAROBINSKI, J. *Jean-Jaques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 316.
[122] MONTEAGUDO, R. Retórica e Política em Rousseau. Tese de Doutorado apresentada para a Universidade de São Paulo, faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, 2003. P. 20. Aqui trata-se ainda da crítica dirigida para os jusnaturalistas. Para mais informações consultar o livro de DERATHÉ, R. "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Op. Cit.

Esta nova forma de teorizar a respeito da linguagem, leva em consideração as diferenças específicas que as relações intersubjetivas são capazes de produzir. Assim, nos vemos diante de uma concepção de linguagem que difere dos princípios propostos pela gramática universalista, pois Rousseau admite que "A organização social, o regime da intersubjetividade, o lugar do poder na sociedade não são elementos exteriores ou causas ocasionais na constituição da linguagem."[123] A linguagem agora passa a levar em consideração características sociais e históricas que antes não eram objeto de preocupação dos filósofos e lingüistas. Como nos diz Bento Prado:

> *"Nesta decisão de decifrar a natureza da linguagem sobre o fundo da rede da intersubjetividade, de ver a estrutura profunda do discurso na estrutura da sociedade, e não mais no regime a-histórico da razão, neste momento de heresia, o império da Gramática começa a perder seu ponto de apoio."*[124]

Podemos dizer que é, então, a partir de uma visão antropológica que Rousseau descreve a formação da linguagem. O que explica a formação e diferenciação das línguas é, para nosso filósofo, algo relacionado com as

[123]Bento Prado Jr. "A Força da Voz e a Violência das coisas", in: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 79.
[124] *Idem., Ibidem.,*. Op. Cit., p. 79.

variações existentes na constituição das mais diversas sociedades. Sobre esta variação nas línguas o *Ensaio* nos revela:

> *A principal causa que as distingue é local, ela vem das regiões em que nascem e da maneira pela qual se formam: é a essa causa que é preciso remontar para conceber a diferença geral e característica que se observa entre as línguas do sul e as do norte."*[125]

Um dos problemas apontados por Rousseau nas teorias européias de seu tempo é a falta de preocupação com estas características peculiares que cada sociedade desenvolveu no processo de formação de sua língua. É preciso "observar as diferenças para descobrir as particularidades" de cada língua, nos alerta Jean-Jacques, e o "Grande defeito dos europeus é o de filosofar sempre sobre as origens das coisas partindo do que se passa ao redor deles. Não deixam de nos mostrar os primeiros homens habitando uma terra ingrata e rude, morrendo de frio e de fome, apressando-se em fazer um abrigo e roupas; em toda parte vêem apenas a neve e os gelos da Europa, sem pensar que a espécie humana, assim como todas as outras, nasce nas regiões quentes e que o inverno mal é conhecido em dois terços do globo."[126]

Linguagem e história das instituições (ou processos de sociabilização) estabelecem aqui uma relação complementar. Uma relação que deve ser cuidadosamente analisada, pois para nosso filósofo "As figuras da

---

[125] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 125. (*OC,* V, p. 394)
[126] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 125. (*OC,* V, p. 394)

linguagem e da sociedade são, rigorosamente, contemporâneas e, se a linguagem pode ser considerada expressão de uma forma de sociabilidade, é também verdade que todas as formas de sociabilidade podem ser descritas como a versão material das diferentes formas da linguagem. A difícil ligação entre o Ensaio e o segundo Discurso é instrutiva a esse respeito: a reciprocidade entre os dois textos esclarece a reciprocidade que acabamos de apontar."[127] Assim, se no segundo *Discurso* Rousseau descreve os progressos da desigualdade como concomitantes aos progressos da sociedade, podemos inferir que o processo de corrupção da linguagem descrito no Ensaio faz parte desta mesma lógica de decadência que permeia o pensamento de nosso filósofo.

A ligação existente entre o desenvolvimento da sociedade e o desenvolvimento da linguagem é o que nos interessa aqui. Pois, é por meio desta mesma ligação que conseguiremos compreender melhor o processo diretamente proporcional entre a degeneração da sociedade e a degeneração da linguagem. Rousseau, desta forma, ao narrar a formação das línguas levando em consideração as vicissitudes de formação das próprias sociedades, é capaz também de nos apresentar diferenças qualitativas entre as comunicações. No *Ensaio*, o filósofo narra justamente os diferentes percursos trilhados pelos homens para a aquisição da linguagem, evidenciando que as diferenças que existem entre as línguas são, sobretudo, de ordem qualitativa.

São as diferenças entre os povos do norte e do sul, dos climas frios ou quentes, dos costumes e das necessidades que vão nos guiar na compreensão da teoria da aquisição da linguagem para Jean-Jacques. Aqui o

[127] Bento Prado Jr. "A Força da Voz e a Violência das coisas", in: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 80.

autor diferencia as línguas do norte e do sul, levando em consideração diversos aspectos antes ignorados na construção de sua teoria da linguagem. Nos países de clima mais ameno, onde a natureza nos parece mais benevolente, a língua tem sua origem fortemente ligada a expressão de doces sentimentos. Nas regiões amenas, diz Jean-Jacques, "nos terrenos férteis, foi necessário todo o ardor das paixões agradáveis para começar a fazer com que os habitantes falassem: as primeiras línguas, filhas do prazer e não da necessidade, usaram por muito tempo a bandeira de seu pai; seu acento sedutor somente desapareceu com os sentimentos que o haviam originado, quando novas necessidades, introduzidas entre os homens, forçaram cada um a pensar somente em si mesmo e a fechar seu coração dentro de si."[128] As línguas nos países mais quentes, são mais voluptuosas e, por conseguinte, expressam com menos clareza suas mensagens.

Já as línguas no norte, desenvolvidas pelos povos que estão habituados a climas mais árduos, têm como características principais sua clareza e articulação. São línguas usadas por povos mais robustos, onde não há espaço para as paixões. Sua linguagem deve ser compreendida como expressão de necessidades físicas, onde a clareza deveria ser primordial, visto que se os homens não se fizessem entender, acabariam perecendo. Nas regiões meridionais, diz o autor do *Ensaio*, "em que a natureza é pródiga, as necessidades nascem das paixões; nas regiões frias, onde ela é avara, as paixões nascem das necessidades, e as línguas, tristes filhas das mesmas necessidades, ressentem-se de suas duras origens." Continua Rousseau no mesmo trecho, "Embora o homem se acostume às intempéries do ar, ao frio, à

[128] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 140. (*OC*, V, p. 407)

penúria, mesmo à fome, há todavia um ponto em que a natureza sucumbe: vítima dessas cruéis provocações, tudo o que é débil perece; o resto consolida-se, e não há meio-termo entre o vigor e a morte."[129] As línguas do norte não expressam os belos sentimentos, sua primeira palavra "não foi amai-me mas sim ajudai-me".[130]

As diferenças entre as línguas do norte e do sul é assim descrita por Rousseau:

> *"Eis, em minha opinião, as causas físicas mais gerais da diferença característica das línguas primitivas. As do sul devem ter sido mais vivas, sonoras, acentuadas, eloqüentes e freqüentemente obscuras, devido à energia; as do norte devem ter sido surdas, rudes, articuladas, penetrantes, monótonas, claras, devido mais às palavras do que a uma boa construção."*[131]

Quanto a diferenciação das línguas escritas, Rousseau nos deixa clara esta relação no trecho seguinte: "quer procuremos a origem das artes, quer observemos os primeiros costumes, veremos que tudo se reporta, fundamentalmente, às maneiras de prover a subsistência; e quanto aos meios que levam os homens a se unirem, são eles determinados pelo clima e pela natureza do solo. Portanto, é também pelas mesmas causas que é preciso

---

[129] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 141. (*OC*, V, p. 407)
[130] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 142. (*OC*, V, p. 408)
[131] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 145. (*OC*, V, p. 409)

explicar a diversidade das línguas e a diferença de seus caracteres."[132] Assim, entendendo a origem das línguas como algo intrinsecamente ligado ao desenvolvimento da própria sociedade, o filósofo genebrino nos indica o caminho trilhado na construção de sua lingüística. Como nos diz Bento Prado:

> *"À utopia da gramática, quer dizer, a uma concepção da linguagem que ignora todo lugar, geográfico ou histórico, norte e sul, antiguidade e modernidade, em sua vontade de universalidade – a lingüística de Rousseau opõe uma topologia que procura sobretudo as diferenças de lugar, no espaço e no tempo, mas também no interior de uma mesma sociedade."*[133]

♦♦♦

No primeiro capítulo do *Ensaio*, Rousseau delimita com precisão o campo de sua narrativa. Ele tratará dos desenvolvimentos da comunicação entre os homens já inseridos em uma sociedade incipiente, entendendo as línguas de convenção como frutos dos desenvolvimentos em sociedade. A palavra, diz nosso autor, "sendo a primeira instituição social, deve ela sua forma apenas a causas naturais."[134] Em outros termos, a língua nasce no exato momento que os homens se organizam em sociedade, e tem seu

---

[132] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas.* Op. Cit., p. 133. (*OC,* V, p. 400)
[133] Bento Prado Jr. "A Força da Voz e a Violência das coisas", in: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 80
[134] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 99. (*OC,* V, p. 375)

desenvolvimento atrelado ao desenvolvimento das próprias paixões e necessidades humanas.

Com o avanço das luzes e a sofisticação das paixões, novas necessidades foram apresentadas aos homens. Entre estas novas necessidades, encontramos a de comunicar os pensamentos e sentimentos à outro homem. A origem das línguas está relacionada, portanto, ao desenvolvimento moral. "De onde pode vir então essa origem [da línguas]? Das necessidades morais, das paixões."[135] Pois, prossegue nosso autor, "todas as paixões aproximam os homens, forçados a se separarem pela necessidade de procurar os meios de vida. Não foi a fome, nem a sede mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes. Os frutos não fogem de nossas mãos, deles é possível alimentar-se sem falar...". O Ensaio sobre a origem das Línguas apresenta uma "teoria espiritualista da linguagem: se o homem fala, é porque ele é um ser moral. A linguagem não é um simples produto de nossa organização, ela é uma invenção, no apogeu de sua liberdade."[136] Percebemos, deste modo, que aquilo que incita o desenvolvimento das línguas é de ordem moral, não física. "No momento em que um homem foi reconhecido por um outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe os próprios sentimentos e os próprios pensamentos fez com que procurasse os meios de fazê-lo."[137]

É bem claro no texto, portanto, que são as paixões que fazem surgir as primeiras vozes. Afinal, "se sempre tivéssemos tido apenas necessidades

---

[135] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 106. (*OC*, V, p. 380 - 381)
[136] DUCHET, M. *Anthropologie et Historie au siècle des lumières: Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius et Diderot*. François Maspero, Paris, 1971, p. 351.
[137] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 99. (*OC*, V, p. 375)

físicas, teríamos perfeitamente podido não falar nunca, e nos entendermos muito bem apenas com a linguagem do gesto."[138] A força de coesão da sociedade é dada por meio das paixões, visto que as necessidades físicas colocam os homens em competição, afastando-os. "Os efeitos naturais das primeiras necessidades foi o de afastar os homens, e não o de os aproximar."[139] As primeiras línguas são, desta forma, resultado direto deste desejo de transmitir aos outros nossos sentimentos, desta vontade de comover, de atingir seu coração.

Ora, só conseguimos atingir um outro homem através de seus sentidos. Desta forma, Rousseau distingue dois tipos de sinais sensíveis instituídos para expressar o pensamento: o movimento e a voz. O primeiro, mais simples e menos dependente de convenções, expressa com maior clareza o que se quer dizer. A linguagem visual é mais direta, "fala-se bem melhor aos olhos que do que aos ouvidos."[140] Nosso autor afirma que por meio dos sinais visíveis a imitação é mais exata, "mas que o interesse é bem mais excitado pelos sons". Para movimentar o espírito somente as imagens não são necessárias, "quando se trata de emocionar o coração e de inflamar as paixões, a coisa é totalmente diferente. A impressão sucessiva do discurso, que age através de golpes redobrados, oferece-vos uma emoção bem melhor do que a presença do próprio objeto, diante do qual, com um olhar, tereis visto tudo."[141] Assim, chegamos a conclusão de que a melhor forma de tocar um coração é através da voz. Quando falamos somos capazes de atingir o coração do outro, emocionar e colocar em movimento seu espírito.

---

[138] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 103. (*OC,* V, p. 378)
[139] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 105. (*OC,* V, p. 380)
[140] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 102. (*OC,* V, p. 379)
[141] *Idem., Ibidem.,*. Op. Cit., p. 102. (*OC,* V, p. 379)

Por meio da sucessão de sons somos capazes de transmitir nossas idéias, de tocar outro indivíduo. Com a análise de Rousseau, a língua deixa de ser o espelho da razão. O que está em jogo nesta nova proposta de interpretação da linguagem proposta por nosso filósofo é a própria Epistéme clássica, pois a partir de agora temos um novo elemento para compreender a realidade: a interpretação. Ainda sobre esta nova forma de teorizar sobre a linguagem, Bento Prado nos diz:

> *Este deslocamento dá à teoria da linguagem um centro de gravidade que se situa além do universo bidimensional da representação e mostra o papel central que desempenha, em sua economia, a idéia de interpretação. São dois os gestos teóricos que definem o horizonte da idéia de interpretação: a escolha música – linguagem indireta por excelência – como paradigma de qualquer linguagem e o questionamento da comunicação por uma reflexão sobre as condições da intersubjetividade."*[142]

A noção de interpretação revelará ainda outra importante noção para nosso raciocínio, a de imitação. Ambas fundamentais na teoria da linguagem de Rousseau. Pois, "A idéia de interpretação, assim fundada, repercute

[142] Bento Prado Jr. "A Força da Voz e a Violência das coisas", in: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 28.

imediatamente – passando da ótica do receptor à do emissor – na idéia de imitação: a imitação, nas línguas como na música, liberta-se do paradigma pictórico, do império do olhar, e corta toda a ligação com a idéia de representação".[143]

Segundo o filósofo genebrino, não podemos mais considerar a linguagem como "vontade de comunicação" apenas, pois agora ela tem como objetivo alcançar o coração do interlocutor. Ela exige interpretação, ela exige resposta. A primeira linguagem, aquela utilizada pelos homens no berço da civilização, era suficientemente capaz de exprimir as necessidades mais elementares do ser humano. Não necessidades físicas, mas as necessidades "morais". Como nos diz Rousseau:

> *"Não foi a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeira vozes. Os frutos não fogem de nossas mãos, deles é possível alimentar-se sem falar; persegue-se em silêncio a presa que se quer comer: porém, para comover um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza dita acentos, gritos, lamentos".144*

[143] Bento Prado Jr. "A Força da Voz e a Violência das coisas", in: *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 29.
[144] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 116. (*OC*, V, p. 384)

A linguagem nasce, portanto, das paixões e não das necessidades. Seu ponto de partida é esse "querer expressar-se". Mas como podemos compreender que da simples expressão de sentimentos a linguagem pôde se transformar em um sofisticado instrumento de dominação?

A linguagem transforma-se no tempo, disso não temos dúvida. Ela tem em seus primórdios um caráter figurado, visto que os homens ainda não haviam estabelecido muitas relações entre as coisas que lhe permitissem compreender os verdadeiros sentidos das palavras. Como nos diz Rousseau, "As coisas somente foram chamadas por seu verdadeiro nome quando foram vistas sob sua verdadeira forma"[145]. Muito o intelecto humano teve que se desenvolver para que as inúmeras experiências vividas pudessem ser organizar em um conjunto definido de nomes e significantes precisos. A princípio, diz nosso autor, "falou-se em poesia; só se começou a raciocinar muito tempo depois". Primeiro o homem sente, depois desenvolve sua razão. "A palavra figurada nasce antes da palavra própria, quando a paixão nos fascina os olhos e quando a primeira idéia que ela nos oferece não é a verdadeira"[146]. Somente mais tarde, com o desenvolvimento das luzes e o aprimoramento da razão, é que os homens darão sentido próprio a cada um dos nomes criados.

Além de serem estritamente figuradas, as primeiras línguas foram, segundo o filósofo genebrino, mais sonoras e apaixonadas. As primeiras línguas eram ditadas pelas paixões, com seus acentos melodiosos. O numero de articulações destas primeiras formas de expressão era reduzido, visto que "em todas as línguas, as exclamações mais vivas são inarticuladas, os gritos,

[145] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 107. (*OC,* V, p. 381)
[146] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 116. (*OC,* V, p. 387)

os gemidos, são simples vogais”[147]. Assim, não podia ser diferente com a língua primordial. Nela está presente a harmonia e a beleza, suas “palavras teriam poucas articulações; algumas consoantes interpostas, eliminando o hiato das vogais” [...] “Em compensação, os sons seriam muito variados e a diversidade dos acentos multiplicaria as mesmas vogais; a quantidade, o ritmo, seriam novas fontes de combinação; de maneira que, como as vozes, os sons, os acentos, o número, que pertencem à natureza, deixam pouco a fazer às articulações, que pertencem à convenção, cantar-se-ia em lugar de falar, a maioria das palavras radicais seria feita de sons imitativos, de acentos das paixões ou de efeitos dos objetos sensíveis: a onomatopéia far-se-ia sentir continuamente.”[148]

As primeiras línguas são eminentemente melodiosas, feitas exclusivamente para a transmissão oral, deveriam ser fáceis de escutar e teriam sua expressão máxima nas sonoras vogais que lhe constituíam. A ligação entre poesia e sentimento é manifesta, pois a poesia, dado seu tom apaixonado, seria capaz de se transformar no veículo por excelência das mensagens do coração. Chega Rousseau a se perguntar se os primeiros poetas conheciam a arte da escrita, como Homero, por exemplo. No intuito de provar que a língua nasce melodiosa, tendo como registro apenas seus sucessivos sons, nosso autor afirma que “Se a Ilíada tivesse sido escrita, teria sido muito menos cantada, os rapsodos teriam sido muito menos procurados e ter-se-iam multiplicado menos”, ou ainda “esses poemas permaneceram muito tempo escritos somente na memória dos homens”.[149] Nosso autor afirma ainda

---

[147] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 109 . (*OC,* V, p. 482)
[148] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 110. (*OC,* V, p. 383)
[149]*Idem., Ibidem.,*. Op. Cit., p. 120. (*OC,* V, p. 389 - 390)

que sequer havia diferenciação entre poesia e linguagem, visto que a musicalidade era presente entre as línguas.

Os primeiros discursos, diz o *Ensaio*, "foram as primeiras canções: os retornos periódicos e compassados do ritmo, as inflexões melodiosas dos acentos, fizeram nascer, com a língua, a poesia e a música, ou melhor, tudo isso não era outra coisa senão a própria língua para essas felizes regiões e esses felizes tempos em que as únicas necessidades prementes que exigiam o concurso alheio eram aquelas que o coração fazia nascer."[150] No mesma passagem do livro lemos que "As primeiras alocuções, as primeiras leis foram em versos: a poesia foi descoberta antes da prosa; visto que as paixões falaram antes da razão."[151]

Assim como não podemos dissociar as primeiras línguas da poesia, da mesma forma não podemos dissociar de sua musicalidade. Os primeiros discursos foram feitos poesia por preservavam o tom cantante e apaixonado. A Natureza, diz o autor, "Dita melodia e não harmonia."[152] Naturalmente somos habituados a escutar as melodias da natureza, é por elas que nossos corações são tocados. Todas as relações harmônicas, estabelecidas por convenção, não são absolutamente familiares aos nossos ouvidos. Para bem compreendê-las, é preciso ter engenho e estar habituado para poder admirá-la. A harmonia, "Possuindo apenas belezas de convenção, não agrada em nenhum sentido aos ouvidos que para ela não foram treinados". [153] É em relação a melodia que encontramos a chave de leitura necessária para compreendermos a força comunicativa das primeiras línguas. Se as primeiras línguas são cantantes

[150] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 147. (*OC*, V, p. 410)
[151] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 148. (*OC*, V, p. 411)
[152] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 164. (*OC*, V, p. 420)
[153] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 155. (*OC*, V, p. 417)

como a poesia e a música, o são graças ao seu caráter melodioso. A melodia é capaz de imitar as paixões, alcançando a alma de seu interlocutor. Ela é capaz de exprimir "os lamentos, os gritos de dor ou de alegria, as ameaças, os gemidos"; não somente isso, ela não "somente imita, ela fala; e sua linguagem inarticulada mas viva, ardente, apaixonada, tem cem vezes mais energia do que a própria palavra."[154]

Somente o agrupamento de sons não é suficiente para que a língua, ou a música, expresse sua força. Assim como nas belas-artes não é a simples combinação de cores que nos permite deleitar uma grande obra, na música não é somente a combinação de sons e suas relações entre si que podem nos emocionar. Rousseau salienta a importância da capacidade imitativa das línguas e da música. É nos efeitos morais que as línguas ou a música são capazes de produzir que devemos qualitativamente distinguir as diversas formas de comunicação; organizando-as segundo seu grau de aproximação ou afastamento destas primeiras línguas mais energéticas.

Assim como podemos estabelecer uma escala entre o natural e o social, entre a transparência e o obstáculo, podemos valorar qualitativamente as línguas de acordo com seu poder de imitação. No entanto, antes é preciso fazer algumas considerações breves sobre o que realmente Rousseau entende por imitação.

Imitar, para nosso autor, não é somente representar o que está posto na natureza, reproduzindo com perfeição seus sons o cores. É mais que isso. A arte da música, por exemplo, é capaz de "pintar as coisas que não se podem ouvir". A música, diz o filósofo genebrino, "não representará diretamente as

[154] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 157. (*OC*, V, p. 418)

coisas mas excitará na alma os mesmos sentimentos que experimentamos ao vê-las."[155] O poder de imitação está, então, não em seu potencial representativo da realidade, mas sim naquilo que está aquém de todo representante. A boa música e a linguagem pura seriam capazes de alcançar diretamente o coração do outro, sem equívocos ou obstáculos. Assim, "os músicos que somente vêem o poder dos sons a ação do ar e o tremor das fibras estão longe de conhecer em que reside a força desta arte."[156]

É na capacidade de atingir a alma do Outro, na possibilidade, mesmo que ínfima, de permitir o livre comércio entre as consciências que toda a força das primeiras línguas repousa. Estas primeiras línguas, livres de regras gramaticais, buscavam a expressão dos sentimentos ou necessidades presentes, não deixando espaço para a dissimulação ou a mentira. Em suas construções, era possível perceber o tom apaixonado e verdadeiro que o interlocutor se apropriava. Há, nas línguas primordiais, portanto, um caráter de ação, de presentificação e transparência. Suas expressões visam somente o particular, e está aquém do significante e do significado. De acordo com Starobinski, "*a língua primitiva é aquela em que predomina a existência do significador (sujeito falante)*", pois, "*de uma maneira instantaneamente evidente, ela é capaz de identificar a aflição ou a necessidade experimentada pelo sujeito*".[157] A língua primordial confunde-se com o inarticulado e universal "grito da natureza", "composta de gestos indicativos ou imitativos, a linguagem vocal se desenvolve para fazer-se onomatopéia (que é a forma vocal da linguagem de ação); ao que se acrescentam raras articulações e raros

---

[155] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 166. (*OC*, V, p. 422)
[156] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 167. (*OC*, V, p. 423)
[157] STAROBINSKI, J. *Jean-Jaques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 319.

elementos convencionais".[158] De acordo com a obra do filósofo genebrino, a primeira língua é capaz de falar aos corações e de falar nos corações; e, em "lugar de argumentos", ela "teria sentenças; persuadiria sem convencer e pintaria sem raciocinar".[159]

Fica claro, portanto, que para Rousseau as imagens fornecem maior clareza na comunicação. Por sua própria natureza, as imagens são capazes de transmitir de forma inequívoca suas mensagens. A esse respeito podemos lembrar o exemplo da vingança da morte da mulher de Efraim, quando este enviou os doze pedaços do corpo de sua esposa para as doze tribos de Israel ao invés de simplesmente comunicar o ocorrido, culminando no extermínio da tribo de Benjamin[160], ou ainda o exemplo retirado da história antiga que narra Diógenes passeando diante de Zenão, fato que se mostrou capaz de argumentar melhor que com palavras. Parece, portanto, "que as primeiras expressões são constituídas de uma linguagem de ação." [161]

Na história antiga, diz Jean-Jacques, podemos encontrar inúmeras "maneiras de argumentar para os olhos, e elas nunca deixam de produzir um efeito mais seguro do que todos os discursos que se poderiam colocar em seu lugar."[162] No entanto, é por meio do discurso que comovemos e, com isso, podemos também enganar e dissimular. O discurso pode ser considerado, assim, como o lugar da possibilidade de dissimulação por excelência, posto que em seu interior o exercício da mentira pode se fazer presente. Ora,

---

[158] *Idem., Ibidem.*
[159] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 122. (*OC,* V, p. 392)
[160] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 101. (*OC,* V, p. 377) Esta passagem se encontra na Bíblia, Juízes – 19 a 21)
[161] WYSS, ANDRÉ. "L'accent ment moins que La parole" In: Rousseau secondo Jean-Jacques. Université de Geneve – Istituto della Enciclopedia Italiana Fondata da G. Treccani, Firenze, 1980., p. 99.
[162] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 102. (*OC,* V, p. 378)

podemos perguntar, o que permite que o discurso seja veículo da dissimulação? Rousseau atribui ao acento esta característica ambígua. É o acento que permite o fingimento, a inversão dos sentidos, a mentira e a dominação. Na lingüística do Ensaio sobre a Origem das Línguas um novo campo é aberto, o campo da moralidade e, como veremos, da própria liberdade.

À alteração do acento, podemos atribuir muitos males e equívocos, visto que sua degeneração em má retórica, em discurso enganador e frívolo, pode produzir nefastos resultados na política. Afinal, para que a sociedade seja conduzida de acordo com o bem comum, sua linguagem deve ser imparcial e comprometida com o interesse público. Assim, a linguagem é também instrumento político, podendo ser expressão da verdade e do bem comum ou, quando degenerada, expressar em seus conteúdos apenas interesses particulares.

♦♦♦

Como dissemos anteriormente a respeito do desenvolvimento do homem, é sempre que se encontra defronte a obstáculos que ele busca a sua expansão. É somente quando se encontra privado da satisfação de suas necessidades que ele usa de todo o seu engenho para superar a situação presente, criando novos artifícios. A técnica, nesse sentido, é fruto direto do obstáculo. Quanto à linguagem, podemos dizer que ela segue o mesmo processo, “pois o homem não é originalmente dotado de palavra. A linguagem não é uma faculdade que o homem soube exercer de imediato: é uma

aquisição".[163] Mas é preciso salientar também que há algo na essência do próprio homem que permite este desenvolvimento, e a criação da linguagem não provém somente da necessidade de superar obstáculos: ela é expressão de sentimentos.

Assim como o homem, de não sociável tornou-se membro de uma sociedade, o homem não-falante, desenvolveu a linguagem graças a disposições naturais não exercidas anteriormente. É a perfectibilidade que podemos ver operando em seu desenvolvimento. A linguagem segue, assim, também seu trajeto engendrada na força da perfectibilidade. Esta é a posição defendida na leitura de Jean Starobinski:

> *"Entre todas as criaturas, o homem é o único que tem por natureza o poder de sair de seu estado primitivo. Ao mesmo título que a instituição social, a linguagem é um efeito tardio de uma faculdade primitiva: é o resultado de um desenvolvimento protelado. Natural em sua origem, ela constitui uma "antinatureza" em seus resultados. O perigoso privilégio do homem é ter em sua própria natureza a fonte dos poderes pelos quais se oporá à sua natureza e à Natureza".*[164]

---

[163] STAROBINSKI, J. *Jean-Jaques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 311.
[164] *Idem., Ibidem.*

De acordo com esta interpretação, a causa da palavra é natural, mas suas conseqüências levam à artificialidade, à dissimulação e à mentira. “Ao sair da natureza, ao trabalhar contra ela, ao interpor a linguagem de que é o inventor, o homem torna-se surdo à voz que lhe falava na origem.”[165] Em outras palavras, está na essência do homem, enquanto potência, a capacidade de falar, no entanto, o exercício desta capacidade deprecia e corrompe. Mais uma vez, podemos perceber que é no desenvolvimento dos meios, através da ampliação dos artifícios e do aprimoramento da razão, que a possibilidade de perversão se introduz, abrindo um espaço de não coincidência entre o ser e o parecer.

Assim, também a linguagem desenvolveu-se na história, e como não poderia ser diferente, também foi corrompida. De simples e pura, ela agora se transforma em astuta e dissimulada. Para Rousseau, há um fim da linguagem assim como há um fim da história, e ambos são desastrosos: “As potências do devir são potências corruptoras.”[166] Ao contrário de uma expressão verdadeira de sentimentos encontrada nas primeiras épocas, a linguagem comporta agora outras funções. Nefastas funções. Como nos alerta Starobinski:

> *“A linguagem degenera-se, corrompe-se, torna-se discurso abusivo, arma envenenada: o homem, simultaneamente, desencaminha-se, comporta-se como enganador e mau. Da mesma maneira que o nascimento da sociedade*

[165] STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 313.
[166] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 318.

*corresponde à emergência da linguagem, o declínio social corresponde a uma depravação lingüística".167*

O mesmo mal que perverte as sociedades, perverte a linguagem. A linguagem torna-se cada vez mais representativa, assume regras, formatos lógicos, inclui articulações e consoantes. "Assim, podemos dizer que, na história, a importância adquirida progressivamente pela linguagem discursiva aumenta em razão inversa da intensidade da voz da natureza: esta se apaga em nós na medida em que a linguagem articulada se aperfeiçoa."[168] A língua já não mais pertence ao coração e a partir de então é artifício da razão, torna-se estéril e fria, comportando-se como obstáculo entre as consciências:

*"À medida em que crescem as necessidades, que os negócios se complicam, que as luzes se estendem, a linguagem muda de caráter, torna-se mais apropriada e menos apaixonada, substitui as idéias aos sentimentos, não fala mais ao coração mas à razão".[169]*

Por meio da linguagem é possível dominar, persuadir, perverter, mentir, usurpar. Nesse sentido, a linguagem é violência. Não violência física, mas moral. É possibilidade de engano e falsidade, é instrumento da

---

[167] STAROBINSKI, J. *Jean-Jaques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 316.
[168] *Idem., Ibidem.,*. Cit., p. 313.
[169] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 123. (*OC*, V, p. 392)

dissimulação. A linguagem instituiu a sociedade da desigualdade, pois foi somente através dela que a representação cristalizou-se entre os homens. Quando o primeiro homem falou, de sua voz ouviram-se mentiras. Ele que, "tendo cercado um terreno, *lembrou-se de dizer* isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo"[170], fez um mau uso do poder da palavra. Não expressou aquilo que vinha de seu coração, não foi verdadeiro, mas através de uma astuta operação racional, fruto somente do *logos*, iludiu e convenceu o resto dos homens. Assim como a má retórica foi utilizada para positivar a propriedade, o discurso enganador dos ricos estabeleceu o pacto fraudulento. "A palavra ardilosa exerce uma violência dissimulada. Vemos aqui a palavra empregada em sua função social, mas para instituir a má socialização, a sociedade da desigualdade."[171] O que Rousseau denuncia, portanto, é o caráter ambíguo da linguagem, sua possibilidade de transformar-se em instrumento da corrupção e violência. Como nos afirma Salinas, "*A linguagem no seu sentido mais amplo, como linguagem ou arte, é o veículo da representação, da manifestação no exterior. Resumiríamos, assim, todo esse movimento da seguinte maneira: sair da natureza é aparecer ao Outro mediante a operação da linguagem e da arte que exprimem e mascaram simultaneamente e que, além disso, tornam perpetuamente presente e atuante o jogo possível entre um parecer-dizer mentiroso e um ser-fazer mais autêntico*". [172]

Logo, o uso indiscriminado da linguagem em função de uma má retórica é o que motiva a crítica de Jean-Jacques. A instituição da propriedade

---

[170] *Idem.*, *Discurso sobre a desigualdade*. Op. Cit., p. 259.
[171] STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 317.
[172] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 49.

tem especial importância para nosso filósofo por exemplificar o dano que pode ser causado por um impostor ao tomar a palavra.

A linguagem, portanto, pode adquirir duas faces. Por meio da boa retórica, alcança-se o bem comum. Por meio da má retórica, somente a mentira e a satisfação dos interesses pessoais são atingidos. Sobre a relação entre a instituição da propriedade privada e o mau uso da linguagem, a afirmação de Bento Prado pode nos sugerir este caminho de interpretação:

> *"Se a continuidade da superfície terrestre é, desta maneira, recortada por muros, se a heterogeneidade do mundo privado se desenha sobre a homogeneidade do espaço público, não é sob o efeito da violência, mas por meio da mentira".* [173]

A propriedade, desta forma, pode ser considerada resultado direto do uso mentiroso e indiscriminado da má retórica. Operando uma inversão do direito natural que garante o uso da terra para todos, o discurso do primeiro proprietário fez com que a humanidade se dividisse, inserindo nas relações sociais um novo valor. Aquele que cercou a primeira porção de terra e declarou publicamente sua posse fez, por meio da palavra, uma transformação funesta. A violência desta mentira foi capaz de produzir o mais terrível estado de guerra, afinal, se "os homens não são em absoluto inimigos"[174], como nos diz Rousseau no capítulo sobre a escravidão no livro I do *Contrato,* tal estado só

[173] PRADO JÚNIOR, B. *A força da voz e a violência das coisas.* Op., Cit., p. 16.
[174] ROUSSEAU, J.J. *Contrato Social*. Op. Cit., p. 28.

pode ser produzido artificialmente e em decorrência da mentira e exacerbação do amor-próprio. Diz ainda o filósofo genebrino, “É a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra.”[175] Por meio da palavra, vemos as relações sociais se alterarem profundamente, fazendo com que a desigualdade possa se cristalizar no seio da sociedade. Ao primeiro que proferiu o discurso da propriedade, Rousseau atribui o adjetivo “impostor”. Enfim, o discurso do primeiro proprietário revela o tom parcial de seus verdadeiros interesses, posto que em nome do bem comum, instituiu apenas o benefício de poucos.

A relação entre linguagem e poder é diretamente tratada no último capítulo do Ensaio sobre a Origem das línguas. Neste trecho, a íntima relação existente entre as línguas e os governos é pensada principalmente sob o prisma da liberdade. Assim, uma diferenciação qualitativa é posta entre as línguas, atribuindo maior ou menor potencial servil às línguas, de acordo com o alcance de suas mensagens ao povo reunido. Uma língua pode ser considerada mais servil ou, em contrapartida, mais propícia a liberdade, dependendo de sua capacidade de transmissão de mensagens ao povo. Melhores são as línguas que se fazem ouvir em público, que alcançam o coração dos interlocutores e são capazes de movimentar suas almas. Rousseau atribui às primeiras línguas este caráter melodioso que é capaz de persuadir o povo em praça pública. Mais uma vez, são utilizados exemplos da história antiga para demonstrar suas hipóteses. Assim, línguas antigas são mais propícias a liberdade, pois, por meio delas, era possível se fazer compreender com facilidade em qualquer discurso público. Diz o autor:

[175] ROUSSEAU, J.J. *Contrato Social.* Op. Cit., p. 28.

> *"Entre os antigos, era possível fazer-se ouvir na praça pública, falava-se o dia inteiro sem dificuldade. Os generais arengavam suas tropas; eram compreendidos e absolutamente não se cansavam."*[176]

Desta forma, as línguas antigas gozavam de uma força retórica que nas línguas modernas não é possível encontrar mais. Nas línguas faladas pelos povos mais antigos, temos na figura da retórica e da eloqüência um importante instrumento político para a manutenção da liberdade, onde podemos perceber toda a força expressiva que era capaz de persuadir o povo reunido em praça pública. "Nos tempos antigos", diz Rousseau, "em que a persuasão servia de força pública, a eloqüência era necessária." [177] Isto é, nos tempos antigos a linguagem ainda era considerada instrumento de força e de manutenção do diálogo político, assegurando os debates e a liberdade de expressão de cada um dos membros do corpo político. No entanto, dada a progressiva degeneração das línguas e sua nefasta tendência para a dissimulação, pouco a pouco é possível acompanhar a perda da força persuasiva dos discursos, transformando toda exposição pública em ladainhas inócuas. Definitivamente, as línguas encontradas nas sociedades modernas não são propícias aos discursos libertadores, afinal, "é impossível que o povo se mantenha livre e que fale essa língua."[178] As línguas modernas perderam sua expressividade e não são mais capazes de atingir ninguém. Nas

---

[176] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 178. (*OC*, V, p. 428)
[177] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 177. (*OC*, V, p. 428)
[178] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 178. (*OC*, V, p. 429)

sociedades modernas, não encontramos mais espaço para a eloqüência. Diz o filósofo:

> *"De que serviria ela hoje [a eloqüência], quando a força pública substitui a persuasão? Não se precisa de artifícios nem de figuras de estilo para dizer: esta é a minha vontade."*[179]

Ao passo que as sociedades desenvolvem novos artifícios e estruturas sociais, as línguas perdem gradativamente sua força de expressão, tornando-se surdas. Paralelamente, observamos o crescente interesse dos governos em fazer que seus súditos mantenham-se distantes entre si, pois não há nada pior para os Estados modernos que as aglomerações populares, posto que podem gerar revoluções de toda espécie. Para Derrida, pensando na relação entre a escrita e a política, é do interesse dos governos que a língua ensurdeça, perdendo assim sua capacidade de falar diretamente ao povo soberano.

> *"A propagação da escritura, o ensino das suas regras, a produção dos seus instrumentos e dos seus objetos, Rousseau os pensa como uma empresa política de escravização. É o que também se lerá nos Tristes Trópicos. É do interesse de certos governos que a*

[179] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 177. (*OC*, V, p. 428)

> *língua ensurdeça, que não se possa falar diretamente ao povo soberano. O abuso da escritura é um abuso político. Ou, antes, este é a razão daquele."*[180]

A degeneração da língua oral em escrita, além de acarretar na perda do acento e de sua força expressiva, acarreta também na possibilidade de limitação do exercício da própria soberania. Ao se transformar em escrita, tornamos a linguagem impessoal, abrindo assim um grande espaço para os equívocos gerados pela representação. "A palavra já não mais remete à verdade do sujeito; bem ao contrário, arrasta-o para fora de si mesmo de forma a consagrá-lo à impessoalidade do conceito. Na escrita, que caracteriza as nossa sociedades, a palavra já não adere à pessoa: a linguagem tornou-se um produto estranho, desprendeu-se do ser vivo. Simultaneamente, os homens tornaram-se incapazes de experimentar verdadeiras paixões, e a linguagem perdeu o poder de exprimi-las."[181] Neste sentido, como Derrida afirma, o abuso da escritura coincide com o abuso do poder.[182]

A fissura promovida entre o agir e o falar pode levar a resultados funestos no meio político. Se, como nos alerta Rousseau, "toda a língua com a qual não podemos ser entendidos pelo povo reunido é uma língua servil"[183] então a história narrada nas sociedades modernas condiz com gradativa supressão da voz do povo. Nas políticas modernas cabe ao povo falar menos, obedecendo mais. No interior de uma sociedade que está surda à voz do povo,

---

[180] DERRIDA, J. *Gramatologia*. Op. Cit., p. 369.
[181] STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 320.
[182] A relação entre a expressão da vontade geral e sua escrita será tratada no próximo capítulo.
[183] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 178. (*OC*, V, p. 429)

facilmente encontramos o terreno ideal para os discursos enganadores. Quando existe uma vontade que não consegue se expressar, existe também a possibilidade de usurpação do discurso. Cria-se a figura do representante político, aquele que tem o poder de falar no lugar de outro.

Nos sistemas políticos modernos, Rousseau nos alerta sobre a perigosa figura do representante, dada a não coincidência que pode existir entre suas ações e seus discursos. A liberdade é um bem que não se pode perder, portanto é inalienável. Para que o povo permaneça soberano é necessário que não transmita seu poder de fala, de deliberação ativa a qualquer outro. Transferir a outrem o direito de expressar-se em público equivale, para Rousseau, a perder definitivamente sua liberdade política. Quando, no interior de uma sociedade qualquer, entrega-se a fala a qualquer representante, encontramo-nos perto da ruína do corpo político. Neste estágio, perde-se o controle das discussões políticas e as sociedades adquirem "sua última forma: nelas só se transforma algo com artilharias e 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."[184] Chegamos ao ponto em que a violência "para impor-se, não tem mais necessidade de qualquer camuflagem e que substitui a idealidade do discurso pela realidade dos cartazes, dos soldados, do ruído e da fúria das armas de fogo."[185] Quando este estágio de degeneração é alcançado, as línguas se tornam mudas e o conjunto de vozes constituintes de uma sociedade vê-se reduzido a uma única voz possível, a voz do representante.

---

[184] ROUSSEAU, J.J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Op. Cit., p. 177. (*OC*, V, p. 428)
[185] PRADO JÚNIOR, B. *A força da voz e a violência das coisas.* Op., Cit., p. 16.

Ao chegarmos neste estágio do desenvolvimento humano, encontramos uma linguagem esvaziada de sua força. À esta perda de expressividade e força, podemos atribuir a cristalização da violência. “É, de fato, pela perda da força persuasiva da linguagem, pela fissura que dissociou o *logos* da *energeia*, que a violência pode vir ao ser e opor-se à linguagem. Não se pode nem mesmo falar de oposição, pois o curso da violência só é possível quando a linguagem não mais existe, quando perdeu sua força. Ao contrário do dualismo corrente, que faz da linguagem o inverso da violência, Rousseau mostra como a violência das coisas, a separação entre o signo ineficaz e a causalidade selvagem da matéria (ou do social tornado pura maquinaria opressiva) só foi possível ao término de um processo que fez desaparecer a linguagem ao roubar-lhe toda a sua força. A violência das coisas só é possível depois da supressão da força do signo, da energia da voz humana.”[186] Sobre a relação entre as línguas e os governos, podemos afirmar que as línguas modernas não permitem que uma multiplicidade de vozes sejam ouvidas e, ao povo reunido, só resta calar-se.

A retórica, neste sentido, tem sua função limitada somente na concentração do poder, passado isso, ela torna-se desnecessária. “Quando a palavra em público tem poder, a força não é possível; mas se a palavra pública é exclusivamente a palavra do governante, ele usa sua força e não há discussão nem retórica. A retórica foi importante para concentrar o poder, depois ela não é mais necessária, torna-se inútil, converte-se numa nova retórica de exclusão que sustenta a servidão voluntária e a mobilização da

[186] PRADO JÚNIOR, B. *A força da voz e a violência das coisas.* Op., Cit., p. 88.

força."[187] A crítica que Rousseau faz à representação na linguagem denuncia, desta forma, a possibilidade de uma construção política que, sob a máscara do bem comum, instaura um governo parcial e usurpador da soberania popular. Neste sentido, todo o processo de exteriorização dos homens, engendrado pelo desenvolvimento desenfreado das paixões, culmina no discurso mentiroso e enganador daquele que, parecendo falar em nome de todos, profere palavras apenas em nome de si próprio. Uma vez o poder concentrado e o discurso usurpado, toda a astúcia e dissimulação exercida até então torna-se desnecessária. *"A dominação do mais forte, o império da violência é o último termo na História, momento em que a máscara cai e a astúcia não é mais necessária. As palavras se apagam e revelam sua verdade sempre dissimulada: a pura vontade de poder".*[188] A partir de então, não é mais necessário ser convincente em seu discurso ou tentar manipular o Outro. "Assim, a comunicação humana é suplantada pelas intimidações da violência arbitrária. Dinheiro, cartazes e canhões reduzem a alma ao silêncio."[189]

Chegamos ao estágio em que não se precisa convencer ninguém de sua vontade, basta querer, pois estamos diante da anulação de todas as vozes e vontades, concentrando-as na figura do déspota. A "história da linguagem parte de um primeiro silêncio para chegar a um vão rumor que equivale a um último silêncio."[190] Quando o déspota toma a cena não é preciso retórica nem discursos públicos afinal, todo o desenvolvimento da linguagem se reduz a um novo silêncio. Os homens seguem calados não porque não dominam a arte da comunicação, mas sim pelo simples motivo de não terem mais o que

---

[187] MONTEAGUDO, R. *Retórica e Política em Rousseau*. Op. Cit., p, 62.
[188] PRADO JÚNIOR, B. *A força da voz e a violência das coisas.* Op., Cit., p. 16.
[189] STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 321.
[190] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 318.

comunicar. As sociedades sofreram um processo de estandardização dos costumes, calando as vozes dissidentes.

# CAPÍTULO III – REPRESENTAÇÃO E POLÍTICA

*"Tudo o que, de qualquer modo, não está na natureza, apresenta seus inconvenientes; a sociedade civil mais do que todo o resto."*

*(Contrato Social, cap. XV, Livro III)*

Uma vez estabelecido o desenvolvimento histórico do homem e de suas instituições, resta-nos agora tratar dos princípios de direito que regem a política. Neste capítulo, analisaremos o Contrato Social, elucidando alguns dos principais conceitos políticos desenvolvidos por Jean-Jacques Rousseau e suas relações com a noção de representação, principalmente no tocante a recusa desta noção feita pelo filósofo genebrino em sua obra.

Assim como o Homem, o corpo político padece dos mesmos efeitos corruptivos que a noção de representação desenvolve em suas instituições. A tendência, tanto das sociedades, quando dos corpos políticos, é caminhar rumo a sua própria destruição. Como o próprio Rousseau afirma: "O corpo político, assim como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição".[191] No entanto, ao passo que o que

[191] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p.102. (*OC*, III, p. 424) No Verbete *Economia*, escrito para a Enciclopédia de Diderot e d'Alembert, Rousseau faz a mesma analogia entre o corpo político e o corpo humano, ele nos diz: "O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado um corpo organizado, vivo e semelhante ao de um homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, princípios dos nervos e sede do entendimento, da vontade e dos sentios, dos quais os juízes e magistrados são os órgãos; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago, que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que uma sábia economia, cumprindo as funções do coração, faz com que distribua alimento e vida por todo o corpo; os cidadãos são o corpo e

chamamos de representação nos dois primeiros capítulos pode ser compreendido enquanto forma de aparecer enganosamente ao outro, mascarando atitudes para manipular a vontade de outrem; a representação, no plano estrito dos princípios políticos, revela outro sentido: querer no lugar do outro. Pensar em representação política é, portanto, compreendê-la em suas relações com a *vontade*, como veremos no decorrer deste capítulo.

Antes disso, é preciso fazer algumas ressalvas preliminares. Neste momento, estamos interessados em trabalhar com o pensamento de Rousseau no que diz respeito ao plano da idealidade; isto é, analisaremos o *Contrato Social* entendendo-o como modelo ideal de toda e qualquer forma de associação política. A sociedade do Contrato é "uma sociedade possível, cujo modelo intemporal paira, por assim dizer, acima das sociedades reais. Este modelo ainda não encontrou em parte alguma sua perfeita aplicação: define uma norma, e não um estado de fato. A corrupção das sociedades reais pode avaliar-se, assim, pelo afastamento que as separa dessa norma."[192] Passamos agora para o registro do direito, não do fato. Não devemos esquecer que, para o filósofo genebrino, há uma clara distinção conceitual que, ao mesmo tempo em que nos permite compreender o sistema de Rousseau como um todo, dá à sua obra unidade. Esta distinção fundamental é descrita pela oposição entre fato e direito. "Esta separação de campos, em outras palavras, não é senão a distinção de um domínio do sociológico (podemos ao que parece, sem dúvida, denominá-lo assim), e de um domínio do político, ou talvez, mais precisamente,

---

os membros que fazem a máquina mover-se, viver e trabalhar, de modo que não se pode ferir nenhuma de suas partes sem que logo uma impressão dolorosa seja levada ao cérebro, se o animal estiver com saúde." *Verbetes políticos da Enciclopédia de Diderot e d'Alembert,* Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso editorial, Editora da UNESP, 2006, p. 88.

[192] STAROBINSKI, J. *A transparência e o obstáculo*. Op. Cit., p. 326.

da política."[193] Quanto a significação desta divisão, prossegue Salinas, "O domínio do sociológico ou, mais simplesmente, do social, referir-se-ia à sociedade, no sentido amplo em que normalmente usamos esta palavra, seja, do que teríamos hoje como objeto das ciências sociais.

O domínio da política, por sua vez, referir-se-ia ao Estado, a uma sociedade específica, na qual reconhecemos uma ordem racionalmente introduzida, uma organização estabelecida a partir de um direito, colocado como seu fundamento."[194] A obra de Rousseau deve ser vista, portanto, enquanto uma unidade coerente de pensamento. Ernst Cassirer, em seu célebre texto dedicado a esta questão, conlui:

> *"apesar de todos os antagonismos aparentes, o Discurso sobre a origem da desigualdade e o Contrato social coadunam-se e complementam-se. Ambos contradizem-se tão pouco que só se pode explicar um a partir do outro e um através do outro. Quem considera o Contrato Social um corpo estranho na obra de Rousseau, não compreendeu a organicidade espiritual dessa obra. Todo o interesse de Rousseau e toda a sua paixão fazem parte de um modo ou de outro da doutrina do homem, mas ele*

[193] SALINAS, L. R. *Do desejo à Vontade: A constituição da sociedade política em Rousseau*. In: Discurso, Revista do Depto. De Filosofia da Universidade de São Paulo, Ano V, no. 6, p. 35. Para mais informação sobre a diferença, nas obras de Rousseau, entre teoria e prática, ver: Salinas, L. R. Da Teoria à prática. Editora Ática, São Paulo, 1976.
[194] SALINAS, L. R. *Do desejo à Vontade: A constituição da sociedade política em Rousseau*. Op. Cit., p. 36.

*compreendeu agora que a questão "o que o homem é" não pode ser separada da questão "o que ele deve ser."*[195]

Assim, admitindo a existência de unidade na obra de Rousseau, trabalhamos nesta dissertação tanto com suas obras "históricas", quanto com os conceitos desenvolvidos no *Contrato Social*. Neste momento, estamos trabalhando, portanto, no plano do direito, do ideal. Feita esta pequena ressalva, podemos agora refletir sobre a idéia de representação no plano estritamente político, ressaltando o desenvolvimento do ciclo de corrupção que ocorre em seu interior. Abandonemos agora o factual para nos determos nas principais características e conceitos descritos no Contrato Social.

A proposta inicial deste livro pode ser descrita nos seguintes termos: "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece."[196] O filósofo genebrino busca, portanto, fundamentar em bases sólidas e legítimas a sociedade política, positivamente. Diferentemente do segundo *Discurso*, no qual uma descrição do pacto histórico foi narrada, no *Contrato*, Rousseau busca fornecer as bases legítimas da associação política, mostrando por quais meios a passagem da liberdade natural à liberdade convencional deve ser concretizada. Temos desta maneira, toda uma problemática que envolve a questão da liberdade imbricada à própria recusa da

[195] CASSIRER, R. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Op. Cit., p, 64.
[196] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p.32. (OC, III, p. 360)

representação. Se a passagem do estado natural para o estado social não se deu historicamente de forma legítima, podemos afirmar que, em larga medida, foi por causa direta do gradativo aumento da representação no interior das sociedades, seja no plano dos costumes, seja no plano estritamente político. À pergunta inicial que se apresenta no contrato, é possível formularmos outra: "A pergunta não é: o que é o poder; mas, o que é que, para além da força de que disponha, pode legitimá-lo?".[197]

Diz Rousseau no Contrato Social, "O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles".[198] A força física não constitui um direito, sendo somente considerada um atributo natural, afinal, o "mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor"[199] e se um dia houve "escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza. A força fez os primeiros escravos, a covardia os perpetuou".[200] Nos primeiros capítulos do *Contrato* é possível acompanhar toda uma fundamentação teórica que nos leva a conclusão de que nenhum homem tem naturalmente direito sobre qualquer outro. Toda e qualquer relação de submissão ou poder só tem fundamento direto na convenção. É isso que nos diz o trecho:

> *"Visto que homem algum tem autoridade natural sobre seus semelhantes e que a força não produz qualquer direito, só restam as*

[197] SALINAS, L. R. *O Engano do Povo Inglês*. In: Discurso, Revista do Depto. De Filosofia da Universidade de São Paulo, no. 8, 1978, São Paulo, p. 120.
[198] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 22. (OC, III, p. 351)
[199] *Idem., Ibidem.,*. Op. Cit., p. 25. (OC, III, p.354)
[200] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 24. (OC, III, p. 353)

*convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens."*[201]

Assim, fica evidente que a autoridade política deve toda e qualquer fundamentação a convenções, não à natureza. É descartada, portanto, "toda hipótese de um fundamento natural do corpo social, bem como refutada toda a referência clássica aos falsos contratos surgidos da força."[202] O pacto fundamental que deve instituir a sociedade de forma legítima deverá limitar-se, portanto, apenas às convenções estabelecidas pelo conjunto dos associados. Este desenvolvimento teórico é necessário para afastar dos "princípios do direito político" toda e qualquer tentativa de manipulação do poder, como atribuir à vontade de Deus a sucessão legítima de um príncipe ou a escravidão de determinados povos. "Todo o homem, tendo nascido livre e senhor de si mesmo, ninguém pode, a qualquer pretexto imaginável, sujeitá-lo sem o seu consentimento. Afirmar que o filho de um escravo nasce escravo, é afirmar que não nasce homem."[203] Toda forma de poder legítima encontra seu respaldo na idéia de livre convenção. Rousseau, na busca pela verdade, afasta toda e qualquer tentativa de legitimar uma organização política com bases diversas da livre convenção.[204] Fundamentar todo o corpo político em convenções

---

[201] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 26. (OC, III, p. 355)

[202] ALTHUSSER, L. *Sobre el Contrato Social*. In: Presencia de Rousseau. Ediciones Nueva Visión. Argentina, 1972, p. 71. Rousseau refuta todos os teóricos que pretendiam fundamentar o Estado Social no direito do mais forte, tal como Locke e Grotius. Para Rousseau, nenhum "homem tem autoridade natural sobre seus semelhantes"e a "força não produz qualquer direito". Assim, "restam as convenções como base de toda autoridade legítima existente entre os homens." (grifos nossos). ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 26. (OC, III, p. 355)

[203] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 120. (*OC*, III, p. 440)

[204] Veremos adiante que, a rigor, uma organização política só pode ser considerada legítima a partir do momento em que entende que a única instância soberana é a vontade geral.

“humanas” permite a nosso autor estabelecer também os limites de todo poder. Diz o autor genebrino:

> *“Vê-se por aí que o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja, não passa nem pode passar dos limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente do que lhe foi deixado, por essas convençõesm de seus bens e de sua liberdade, de sorte que o soberano jamais tem o direito de onerar mais a um cidadão do que a outro, porque, então, tornando-se particular a questão, seu poder não é mais competente.”*[205]

Mas quais são estas convenções? Como organizar uma sociedade de modo igualitário e justo? Estas são as respostas que o conjunto de preceitos desenvolvidos no Contrato Social tenta nos fornecer. Rousseau procura, portanto, encontrar uma forma de organização política que seja capaz de, legitimamente, assegurar a liberdade de todos seus membros, “tomando os homens como são e as leis como podem ser.”[206] Esta organização política, para que seja justa e autêntica, deve ser una e coesa. Sendo assim, a solução encontrada por Rousseau para garantir a legitimidade da associação política está na força de sua coesão.

---

[205] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 51. (*OC*, III, p. 375)
[206] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 21. (OC, III, p. 351)

Quanto mais coesa for a sociedade criada, melhor será. Vejamos: para Rousseau, uma sociedade não é formada pela simples aglomeração de pessoas, nem tampouco o pacto legítimo deve ser reduzido à um conjunto de termos agregadores de um número qualquer de associados. O pacto fundamental deverá prever uma alienação total e irrevogável de cada um de seus associados à todos os demais membros. Assim, um conjunto de membros que estão simplesmente agregados não pode ser compreendido enquanto um "corpo político". Para que se forme um verdadeiro corpo político, é preciso algo mais, é preciso tornar-se povo. Diz o filósofo genebrino:

> *"Haverá sempre grande diferença entre subjugar uma multidão e reger uma sociedade. Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisso senão um senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe. Trata-se, se queira, de uma agregação, mas não de uma associação; nela não existe nem bem público, nem corpo político."*[207]

Para encontrarmos a melhor forma de associação, é preciso remontar a uma questão anterior, é preciso discorrer sobre a natureza do próprio povo. As cláusulas contidas no contrato fundamental devem pressupor, portanto, a natureza constitutiva do próprio povo que a outorgou. Rousseau, no

[207] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 30. (OC, III, p. 359)

capítulo VI do livro I, intitulado “Do pacto social”, nos fornece a mais importante condição de instituição do corpo político na cláusula sobre a alienação total. Tal capítulo, “coloca e resolve o problema que constitui a questão fundamental (esse abismo teórico) da vida política.”[208]

Para o autor, a criação de uma sociedade justa depende da qualidade desta alienação. Ou melhor, o corpo político só é realmente instituído a partir do momento em que “cada associado, com todos os seus direitos”[209] aliena-se totalmente em favor da comunidade, produzindo um corpo político efetivamente coeso. Alerta ainda Rousseau que, “fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possa ser e a nenhum associado restará algo a reclamar”.[210] É preciso salientar, ainda, que o ato constitutivo do corpo político não pode ser confundido com o governo ou com a administração pública. Este pacto fundamental fornece as diretrizes essenciais que caracterizam um povo. Este é o momento por excelência constitutivo de uma nação. Isto é, o contrato fundamental é aquilo que caracteriza um povo enquanto povo, mas não determina a forma com que este povo seja conduzido politicamente. Positivamente, o Contrato Social pretende dar conta da formação da sociedade em bases legítimas. Rousseau descreve, no plano do dever-ser, como uma sociedade legítima deveria ser instaurada. Ao passo que o governo, como veremos adiante, deve ser compreendido enquanto simples mandatário das deliberações deste povo, mas precisamente mandatário da

[208] ALTHUSSER, L. *Sobre el Contrato Social.* In: Presencia de Rousseau. Ediciones Nueva Visión. Argentina, 1972, p. 60.
[209] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 32. (OC, III, p. 360)
[210] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 32. (OC, III, p. 360)

*vontade geral*[211], ocupando uma posição de simples agente executivo e não pode ser confundido com o Soberano.

Uma vez concretizado o ato de alienação e, constituído o corpo político, é produzido "em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia."[212] Este corpo moral, por sua vez, é chamado por Rousseau de república ou corpo político, "o qual é chamado por seus membros de Estado quando passivo, Soberano quando ativo, e potência quando comparado aos seus semelhantes". Quanto aos associados, prossegue o filósofo genebrino, "recebem eles, coletivamente, o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto partícipes da autoridade soberana, e súditos enquanto submetidos às leis do Estado."[213]

Dado o ato constitutivo do corpo político, resta-nos tratar agora de seu funcionamento e administração. O primeiro princípio que deve ser tratado é o da Vontade Geral. Este conceito é chave para a compreensão do pensamento político de Rousseau, por ser o único que é capaz de conduzir o Estado de forma autêntica e legítima. Quanto a isso, o filósofo afirma: "só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum."[214] A Vontade Geral pode ser compreendida, portanto, enquanto interesse comum dos membros de um

---

[211] A vontade geral é a única instância soberana no interior do corpo político, sendo a única força legitimamente capaz de conduzir a sociedade. Diz Rousseau: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo." ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 33 (OC, III, p. 361)
[212] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 33. (OC, III, p. 361)
[213] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 33-34. (OC, III, p. 361)
[214] *Idem., Ibidem.,*. Op. Cit., p. 43. (OC, III, p. 368)

determinado corpo político[215], visando sempre aquilo que for favorável ao conjunto da sociedade.

Vontade Geral é desta forma, a expressão dos interesses que são comuns a todo um grupo. Em um corpo moral, temos inúmeras vontades e interesses concorrendo entre si; assim, a "organização de corpos morais se dá em função de acordo de vontades variadas. A vontade geral exprime conceitualmente a existência desse acordo; no entanto a vontade geral e a vontade particular são qualitativamente diferentes tanto em sua origem, quanto em seu objeto: a primeira se refere a um corpo moral e a segunda, a um ser natural."[216]

Ainda sobre a vontade geral, não podemos erroneamente confundi-la com a vontade da maioria ou, nas palavras do autor do *Contrato*, confundi-la com a vontade de todos. Nem tampouco deve ser "entendida como uma consciência coletiva, no sentido de certos filósofos e sociólogos como Durkhein e sua escola."[217] Afinal, devemos ter em mente que, para Rousseau "As consciências individuais são as únicas possíveis, não paira por cima delas um superespírito que nasceria misteriosamente do seu encontro, capaz em seguida de representações próprias que se imporiam aos pensamentos e

---

[215] Rousseau identifica o poder soberano com o conjunto das vontades naturalmente inclinadas para o bem comum, que devem partir de todos e se dirigir a todos. Esta é uma posição diferente de Hobbes que entendia que a soberania podia ser alienada ou transmitida para um indivíduo, no caso o príncipe. Sobre o Soberano em Hobbes, podemos dizer que ele é o detentor de todo o poder, onde deve-se "reduzir as diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representantes de suas pessoas praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e a segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão." Hobbes, *Leviatã*, II p. 105. Diz ainda Hobbes sobre o "príncipe": "aquele que é portador desta pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todo o restante é considerado súditos." Idem, *Ibdem*, p. 106.

[216] MONTEAGUDO, R. *Entre o Direito e a História: a concepção do legislador em Rousseau* . Editora UNESP, São Paulo, 2006, p. 112.

[217] DEBRUN, M. *Algumas observações sobre a noção de Vontade Geral no Contrato Social*. In: Estudos em homenagem a J. J. Rousseau, 200 anos do Contrato Social. FGV. 1962, p. 39.

atitudes individuais. O corpo social não constitui uma totalidade orgânica, transcendente e dominante em relação aos seus participantes."[218]

Há, de acordo com o filósofo genebrino, "muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nelas se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral."[219] A simples soma de vontades particulares não é capaz de formar a vontade geral, constituindo apenas o que Rousseau chama de vontade de todos.

É preciso bem observar as diferenças existentes entre vontade geral, vontade de todos e vontade particular para compreender com clareza o alcance que a noção de vontade geral possui na obra do filósofo genebrino. A vontade geral é a única capaz de, "do ponto de vista formal, garantir os direitos individuais, ao mesmo tempo em que confere a todos e, portanto, a cada um dos membros do corpo político o poder soberano."[220] Rousseau "toma muito cuidado para não confundir a vontade da maioria da vontade geral. A primeira, aos seus olhos, não é mais que uma vontade particular, e toda vontade particular é uma fonte de desordem no Estado."[221] A vontade de todos, ou da maioria, pode ser encarada enquanto vontade individual posto que pode ser facilmente constrangida por interesses de grupos, o que levaria a uma perda da liberdade dos demais membros do corpo político. Como nos diz Rousseau:

---

[218] DEBRUN, M. *Algumas observações sobre a noção de Vontade Geral no Contrato Social*. Op. Cit., p.40

[219] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 47. (OC, III, p.372)

[220] MARUYAMA, N. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 122.

[221] DERATHÉ, R. "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Op. Cit., p. 360.

> *"Quando se estabelecem facções, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em Ralação a seus membros e particular em relação ao estado: poder-se-á então dizer não haver mais tantos votantes quanto são os homens, m as somente tantos quantas são as associações. As diferenças tornam-se menos numerosas e dão um resultado menos geral. E, finalmente quando uma destas associações for tão grande que se sobreponha a todas as outras, não terá mais como resultado uma soma das pequenas diferenças, mas uma diferença única – então não há mais vontade geral, e a opinião que dela se assenhoreia não passa de uma opinião particular."*[222]

A vontade geral, sendo geral, "é sempre certa e tende sempre à utilidade pública"[223] como nos diz Rousseau no livro II do *Contrato*. Desta forma, o Estado só pode ser considerado legítimo a partir do momento em que considera como soberana a vontade geral. "Não é legítimo, não é nem mesmo Estado, no sentido técnico que o termo acaba de receber, uma sociedade corrompida na qual as vontades parciais se sobrepujam à vontade geral, ou

[222] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 47. (*OC*, III, p. 372)
[223] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 46. (*OC*, III, p. 371)

seja, à vontade detentora da Soberania."[224] O Estado, para ser legítimo, deve admitir como autoridade soberana a vontade geral por um simples motivo: ela é a única instância capaz de assegurar a liberdade de todos os membros. A vontade geral é a única capaz de ditar leis iguais a todos, deve visar o bem comum e declarar leis que não possuam um objeto individual. "As medidas que ela [a vontade geral] dita são aplicadas de forma indistinta a todos os cidadãos, sem que nenhum deles se sinta favorecido ou lesado pela decisão dos outros."[225] É o princípio da igualdade que prevalece na teoria política de Rousseau. "A igualdade torna-se", diz Derathé, "a base do sistema e a verdadeira garantia dos direitos de cada um."[226]

A vontade geral, por ser geral e prever apenas o bem comum, não assume nunca a figura da autoridade arbitrária, pois expressa em suas determinações a totalidade das vontades individuais que almejam o bem comum. Na noção de vontade geral, vemos expressa a idéia de espontaneidade, de inclinação coletiva para o bem comum. Interesses particulares e mediações entre o povo e seus mandatários devem ser afastados do corpo político. Em uma sociedade ideal, temos indivíduos virtuosos, sem interesses escusos ao bem comum, agindo de forma transparente. No Estado ideal vemos a transposição da figura do indivíduo pela figura do cidadão. Nas palavras do autor do *Contrato*:

> *"a essência do corpo político reside no acordo entre a obediência e a liberdade, e as*

[224] SALINAS, L. R. *O Engano do Povo Inglês*. In: Discurso, Revista do Depto. De Filosofia da Universidade de São Paulo, no. 8, 1978, São Paulo, p. 121.
[225] DERATHÉ, R. "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Op. Cit., p. 367.
[226] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 353.

*palavras súdito e soberano são correlações idênticas cuja idéia se reúne numa única palavra – cidadão."*[227]

Aquele que se submete a vontade geral, o faz de acordo com a sua própria vontade. É isso que faz Rousseau afirmar que o homem, dentro de um Estado legítimo, está condenado a ser livre. Isto é, somente por meio da vontade geral que os integrantes do corpo político serão capazes de se submeter às determinações de sua própria vontade. "Os compromissos que nos ligam ao corpo social só são obrigatório por serem mútuos, e tal é sua natureza, que, ao cumpri-los, não se pode trabalhar por outrem sem também trabalhar por si mesmos."[228] Respeitar a autoridade soberana da vontade geral é, portanto, respeitar a si mesmo e ser tão livre quanto for possível. A vontade geral, por ser geral, quando legisla o faz em prol de toda a comunidade. O "objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a Lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como indivíduo ou uma ação particular."[229] Cada um dos membros do corpo político deve ser respeitado e contado como igual aos demais, e não individualmente. A prova final vem do argumento da retidão da Vontade geral. Diz Rousseau:

*"Por que é sempre certa a vontade geral e por que desejam todos constantemente a felicidade de cada um, senão por não haver*

[227] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 105. (*OC*, III, p. 426)
[228] *Idem., Ibidem.,*. (*OC*, III, p. 373)
[229] *Idem., Ibidem.,* (*OC*, III, p. 379)

*ninguém que não se aproprie da expressão cada um e não pense em si mesmo ao votar por todos? – eis a prova de que a igualdade de direito e a noção de justiça, por aquela determinada, derivam da preferência que cada um tem por si mesmo, e, conseqüentemente, da natureza do homem; a prova de que a vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência; a prova de que essa vontade deve partir de todos para aplicar-se a todos,"*[230]

A vontade geral é sempre certa, mas nem sempre o povo delibera com a mesma exatidão. Antes de qualquer coisa, é preciso diferenciar o estabelecimento formal do corpo político, pautado em todos os conceitos acima trabalhados, de sua administração, sua organização concreta. É preciso, para compreendermos o funcionamento do Estado, dar "movimento e vontade" ao corpo moral instituído pelo pacto inicial. Para isso, o conceito do legislador é imprescindível. É certo, como afirma Rousseau em seu *Contrato Social*, que a "vontade geral é sempre certa e tende sempre à utilidade pública"[231], no entanto, como podemos perceber em outros trechos de sua obra, "o julgamento que a orienta nem sempre é esclarecido"[232]. Isto é, nem sempre o povo possui discernimento suficiente para orientar sua vontade, para "iluminar" seu caminho. Há, ao invés de um poder soberano que é capaz de expressar por si

[230] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 46. (*OC,* III, p. 371)
[231] *Idem., Ibidem.,*. p.46 (*OC,* III, p. 371)
[232]*Idem., Ibidem.,* p.56 (OC, III, p. 379)

só sua vontade, um conjunto de membros particulares em desunião, sem suficiente capacidade racional para ordenar suas inclinações e conservar seus costumes.

Que o povo “quer”, disso ninguém têm duvidas, mas saber exatamente “o que” o povo quer constitui um delicado problema dentro da formação de qualquer sociedade. Rousseau admite, portanto, a necessidade de um “tradutor” da vontade do povo, ou melhor, de alguém que faça com que a vontade geral *seja criada* e que posteriormente possa ser expressada em leis de forma soberana. Sendo assim, tal vontade só poderá ser “expressada de forma soberana” através da constituição de um sistema legislativo que garanta que a alienação proposta pelo pacto inicial seja devidamente cumprida por todos os particulares contratantes. Eis que nosso autor “abre-alas” para a ação do legislador, indicando sua necessária presença dentro de todo e qualquer corpo político.

Em outras palavras, se há uma vontade, há também a necessidade de expressá-la corretamente, e o que encontramos é uma vontade que em muitos casos nem expressada é, sendo na maioria das vezes completamente usurpada. Logo, o quadro descrito nas sociedades existentes do Séc. XVII e XVIII mostram um povo que possui uma vontade muda, pouco esclarecida: Um povo *oprimido* e incapacitado de reivindicar qualquer direito ou vontade, devido ao estado da completa falta de esclarecimento em que se encontram.

Percebemos, desta forma, que o campo onde atuará o Legislador de Rousseau é aberto pela possibilidade de engano existente no interior do movimento de expressão da vontade geral. Engano este, que se relaciona, sobretudo, com a ausência de um “fio” condutor deste querer. Ou melhor, com

a falta de uma ordem capaz de expressar a vontade do próprio povo de forma clara e racional. Ao lermos os textos filósofo genebrino, é possível perceber que a vontade geral nunca erra, mas o povo pode equivocar-se no exato momento em que exterioriza este seu querer. A falta de esclarecimento pode provocar uma distorção da aspiração exata da vontade geral, se assim podemos dizer. Há, então, uma fissura explícita entre o querer e sua expressão, uma lacuna que deve ser preenchida por um ser "superior" para que uma sociedade justa seja formada, um guia que possa indicar o melhor caminho à ser traçado por esta multidão de cegos desorganizados, e que seja capaz de criar todo o aparato estatal, unido desta maneira os indivíduos particulares. Como já foi anteriormente explicitado por Rousseau no "Contrato Social", não basta apenas que seja constituído o corpo político através do pacto inicial, mas deve-se também "dar-lhe o movimento e a vontade pela legislação"[233].

Somente as leis são capazes de exprimir a vontade geral e conservar o corpo político, porque são capazes de traduzir os costumes do povo, suas necessidades e inclinações e conservam o corpo político porque garantem o efetivo cumprimento das obrigações dos particulares frente ao público; garantem que a alienação total seja verdadeiramente respeitada por todos. O momento de criação da legislação é delicado para o Corpo político, pois exige atenção redobrada na figura do legislador. O momento de materialização, de escritura de uma constituição abre um espaço para a dissimulação e a mentira. Neste ponto, é preciso ter plena confiança no legislador. Diz Derrida:

[233] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 53. (*OC*, III, p. 378)

> *"A escritura é a origem da desigualdade. É o momento em que a vontade geral – que nela mesmo não pode errar - cede lugar ao juízo, que pode arrastá-la às seduções das vontades particulares".*[234]

Nos textos de Rousseau, cabe ao legislador redigir leis que sejam adequadas à determinado povo, leis que devem possuir como principal objetivo a criação de todas as condições necessárias para que a vontade geral conserve-se de forma soberana no poder. Além de idôneo, espera-se que um legislador seja competente para dar leis justas e de acordo com os costumes de uma sociedade.

Cabe, assim, ao legislador formar o povo através de seus costumes, transformá-lo em uma nação unida e justa. Como afirma nosso autor "deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está"[235]. Será necessário, para que o corpo político seja justo, a inserção da figura de um legislador. Desta forma, "a multidão, composta de indivíduos singulares confinados à esfera do seu interesse, é incapaz de engendrar o corpo político, necessitando de um guia" [236] Este guia será a própria razão encarnada, uma excepcional criatura capaz de "visar todas as paixões humanas e não participar de nenhuma delas", como descreve o próprio Rousseau no capítulo VII, livro II do Contrato Social.

---

[234] DERRIDA, J. *Gramatologia*. Op. Cit., p. 363
[235] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 46. (*OC*, III, p. 371)
[236] SALINAS FORTES, L.R. *"Rousseau: Da teoria à prática"*. Ática. São Paulo, 1976, p. 98.

O legislador, dentro da teoria política de Rousseau, exerce um papel fundamental e de importância inegável. Somente ele é capaz de enxergar com clareza os problemas de cada povo, e constituir leis que sejam capazes de saná-los. Sua presença, muitas vezes justificada em termos “divinos”, constitui-se mais precisamente por uma *razão encarnada* capaz de unir os homens, transformando aqueles que eram por sua natureza solitários, em homens dotados de um amor comum, contendo algo capaz de transformá-los em seres mais “sociabilizantes”.

Lembremos ainda que o Legislador do filósofo genebrino deve ser completamente imparcial, adotando uma posição “externa” à sociedade, isto é, o legislador deve redigir leis que permitam o reconhecimento do povo enquanto comunidade política de interesses comuns, mantendo-se sem nenhuma relação com este povo. Suas leis devem ser redigidas com a maior imparcialidade possível, para que seus interesses não sejam confundidos com os interesses do próprio povo. Desta forma, a ação do legislador em Rousseau constitui-se de uma ação rápida, pois o “guia”, após elaborar a legislação, deverá necessariamente sair de cena no momento seguinte. Recorramos ao exemplo clássico de Moisés, que após entregar ao povo hebreu as escrituras sagradas, isto é, o conjunto de leis que deverão ser seguidas pelo povo, vai embora, deixando o seu povo livre. O legislador de Rousseau redige sua constituição sempre tendo em mente o povo. É para ele que as leis devem ser criadas, e é de acordo com seus costumes que esta atividade do guia se consumará. O legislador deve, ainda, redigir leis que estejam de pleno acordo com a opinião pública, respeitando os costumes de cada povo, leis que sejam as melhores *possíveis para aquela determinada comunidade*. Não há nenhuma

utilidade em darmos a melhor das constituições existentes ao povo menos virtuoso, mas sim deveremos apresentar a melhor constituição possível para este povo. Há a questão da possibilidade que um povo tem em aceitar ou não as leis, pois em muitas vezes a legislação não funcionará bem, e em pouco tempo a opinião pública à derrubará, colocando em seu lugar novas leis que sejam mais próximas aos costumes, leis que expressem melhor o caráter deste povo. Como afirma Rousseau, o "instituidor sábio não começa por redigir leis boas em si mesmas, mas antes examina se o povo a que se destinam mostra-se apto à recebê-las".[237]

Sendo assim, podemos perceber que aquele que melhor legislará, é aquele que também preocupa-se com os costumes do povo em questão, e busca sempre estar de acordo com a opinião pública. A "lei mas importante de todas, que não se grava nem no mármore, nem no bronze, mas nos corações dos cidadãos, que faz a verdadeira constituição do Estado" constitui-se dos "usos e costumes e, sobretudo, à opinião, essa parte desconhecida por nossos políticos, mas da qual depende o sucesso de todas as outras; parte de que se ocupa em segredo o grande legislador"[238]. Em outras palavras, a constituição proposta pelo legislador deverá ser "julgada" pelo tribunal da opinião, e somente após o seu aval, é que poderá conservar-se no tempo, dentro de um corpo político. "Legislador é um pedagogo [pois ele] é capaz de compreender e expressar em uma situação concreta e contingente, a verdadeira vontade dos homens [...]."[239]

---

[237] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 60. (*OC,* III, p. 385)
[238] *Idem., Ibidem.,*. Op. Cit., p. 69. (*OC,* III, p. 394)
[239] BURGELIN, Pierre. La *Philosophie de l'existence de J. –J. Rousseau.*Op. Cit., p. 561.

O legislador pode, portanto, ser compreendido como uma razão encarnada que possui a possibilidade de guiar uma multidão cega rumo à vontade geral soberana. Busca encontrar a melhor configuração para um povo, que deverá ser regido por um conjunto de leis que façam com que este mesmo povo reconheça-se a si mesmo como um conjunto indissolúvel. O lugar ocupado pelo legislador é simbólico, já que seu poder não é nem legislativo, muito menos executivo, e assemelha-se mais com um poder constituinte. O legislador não pode confundir-se com o poder legislativo, pois ele é o sujeito político por excelência, sujeito porque é o próprio fundador e conservador do corpo político. Ele é o, como afirma nosso filósofo, o "inventor da máquina", e devemos sempre lembrar que trabalha com os costumes, mas nunca os molda.

Uma vez constituído o Estado, declaradas as suas leis e seus princípios constituintes, é preciso entender como colocar em andamento sua estrutura. Precisamos, para compreender a crítica de Rousseau à representação política, diferenciar com clareza poder executivo de poder legislativo. Em primeiro lugar, sobre o executivo, podemos entendê-lo enquanto administração pública, tendo como papel principal o dever de executar as determinações da vontade geral. Assim, o governo deve ser compreendido apenas enquanto mero mandatário da vontade soberana.

Quanto ao poder legislativo, devemos salientar que somente à vontade geral é permitido legislar, sendo esta atividade a mais importante atividade política. "O povo é o grande soberano e juiz de tudo o que ocorre no Estado, e é nesse sentido fundamental que a soberania é indivisível e também

inalienável."[240] A Vontade Geral é soberana, una e indivisível. Mais que isso, para Rousseau, o conceito de Soberania confunde-se com o próprio exercício da vontade geral. Diz Rousseau:

> *"A soberania é indivisível pela mesma razão que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito um decreto."* [241]

Ao soberano, cabe instituir leis. Seu poder é o de legislar para a sociedade enquanto totalidade, nunca visando um objeto particular. É o objeto da própria lei que deve ser geral. Diz Rousseau: "quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular."[242] A leis, para serem atos soberanos, devem tomar como objeto tudo o que for abstrato e geral. Toda e qualquer outra forma de delimitar o ato legislativo, tomando como base objetos particulares, não deverão ser considerados leis, e sim decretos. A vontade geral, portanto, "não pode exprimir-se a não ser pelas leis, é a legislação somente que constitui a

---

[240] ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996. P. 125
[241] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 44. (*OC*, III, p. 373)
[242] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 54. (*OC*, III, p. 379)

soberania."[243] A lei é caracterizada pela universalidade da vontade e do objeto. Como podemos ler no capítulo VI do livro II do *Contrato*:

> *"Vê-se ainda que, reunindo a Lei a universalidade da vontade e a do objeto, aquilo que um homem, quem quer que seja, ordena por sua conta, não é mais uma lei: o que ordena, mesmo o soberano, sobre um objeto particular não é uma lei, mas um decreto, não é um ato de soberania, mas de magistratura."*[244]

Tratando ainda do poder legislativo, podemos afirmar que o supremo ato de legislar cabe somente ao povo, por meio do exercício da vontade geral. É o povo reunido em assembléia, ativamente participando das deliberações comuns do corpo político que será capaz de garantir a manutenção da soberania e da liberdade civil. Por meio da legislação é que alcançaremos "a igualdade e liberdade com o que se cumpre o desiderato do pacto social e conserva o corpo político íntegro."[245]

O poder legislativo é o poder soberano por excelência, é aquele que garante a liberdade de todos os membros do corpo político. Diz Rousseau:

> *"Baseando-se nesta idéia, vê-se logo que não se deve mais perguntar a quem cabe*

[243] DERATHÉ, R. "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Op. Cit., p. 294.
[244] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 55. (*OC*, III, p. 379)
[245] ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Op. Cit., p.102.

*fazer leis, pois são atos da vontade geral, nem se o príncipe está acima das leis, visto que é membro do Estado; ou se a Lei poderá ser injusta, pois ninguém é injusto consigo mesmo, ou como se pode ser livre e estar sujeito às leis, desde que estas não passam de registros de nossas vontates."*[246]

A lei, para Rousseau, enquanto estatuída pelo corpo moral e coletivo, uno e indivisível, possui caráter universal porque emana da vontade geral e obriga todos os membros do Estado da mesma forma. Seu objeto e geral e nunca particular, fazendo com que nenhum indivíduo seja submetido a uma autoridade particular ou vontade diferente da vontade geral. Assim, submetendo-se apenas a vontade geral que, em ultima instância é também sua vontade, o indivíduo mantém sua liberdade. Devido a condição universal da lei, "é que os cidadãos não obedecem senão a eles mesmos e permanecem livres no seio do Estado."[247]

Vemos que, para Rousseau, a liberdade possui um estatuto especial dentro de sua teoria política. A liberdade, que já era o que diferenciava os homens dos animais, tem também seu espaço no corpo político. Um estado legítimo deve assegurar a igualdade de direitos e deveres, fazendo com que os membros do corpo político sejam livres. O filósofo genebrino acredita que "renunciar à liberdade é renunciar a qualidade de homem, aos direitos da

[246] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 55. (*OC*, III, p. 379)
[247] DERATHÉ, R. "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Op. Cit., p. 296.

humanidade, e até aos próprios deveres".[248] Portanto, a liberdade não pode ser confundida com um "bem" passível de negociação. Não pode jamais ser renunciada, assim como a soberania não pode ser alienada.

Há uma relação intrínseca entre o efetivo exercício da soberania e a manutenção da liberdade. A soberania não pode ser alienada, dividida ou representada, caso contrário o Estado deixará de garantir a liberdade de seus membros. É necessário, assim, que o povo conserve em si mesmo o exercício da soberania, não delegando a nenhum outro poder ou representante esta suprema função.[249] "A soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode se alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo". [250] É a soberania do povo que constitui uma sociedade livre. É por meio de um pacto legítimo que obriga a todos igualmente, concedendo em contrapartida os mesmos direitos de forma universal que cada membro do corpo político exercerá sua autonomia e manterá sua liberdade.

Assim, se o povo aliena sua soberania conseqüentemente perderá sua liberdade que, para Rousseau, é o que existe de mais precioso no estado civil. Nenhum homem, para o autor do Contrato, "tem o direito de alienar sua liberdade para se fazer escravo de um senhor. O povo não pode, por sua vez,

---

[248] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 27. (*OC*, III, p. 357)

[249] É importante salientar que a noção de Vontade Geral não nega a liberdade individual ou o próprio indivíduo dentro do corpo político, como alguns teóricos julgam. Precisamos nos lembrar que o indivíduo, agindo de acordo com a vontade geral, age de acordo com sua própria vontade. Pelo exercício da vontade geral o indivíduo transforma-se em membro de uma coletividade, em cidadão. Não há, desta forma, possibilidade nenhuma de privação das individualidades, pois todos aqueles que formam o corpo político participam ativamente da soberania. Os autores C. E Vaughan e J.L Talmon chegam a conclusões próximas no tocante a liberdade individual do cidadão no corpo político descrito no *contrato*. Para conhecer melhore estas interpretações indicamos as obras: VAUGHAN, C. E. "Introduction: Rousseau as political philosopher". In.: ROUSSEAU, Jean-Jacques. The Political Writing of Jean-Jacques Rousseau. ed. C.E. Vaughan. Oxford, Basil Blackwell, v.1, 1962, p.70-71. E Talmon, que vê Rousseau como um dos pilares da democracia totalitária com a obra *Los Origenes de la Democracia Totalitaria.* (Trad. Manuel Cardenal Iracheta). México: Aguilar. 1956.

[250] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 44. (*OC*, III, p. 369)

se submeter à vontade e dominação de um déspota e não tem o direito de ceder sua soberania. Uma alienação dessas poderia, com efeito, transformar uma associação de homens livres em uma manada de escravos submetidos aos caprichos de seu mestre."[251] É fundamental, desta forma, que o povo mantenha sua soberania e liberdade, não delegando o poder legislativo à ninguém. O corpo político legítimo deve possuir vontade própria, visto que não é possível transmitir a vontade sob pena de desintegrar o próprio Estado. O poder, diz Rousseau, "pode transmitir-se; não porém a vontade."[252] O povo que aliena sua soberania, em última instância, deixa de ser povo.

> *"Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por este ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político."*[253]

Finalmente, somente o poder legislativo é soberano e, enquanto tal, não deve ser dividido ou alienado. Diz Derathé, que "o poder legislativo é o poder soberano, porque todos os outros emanam dele e devem estar subordinados a ele."[254] Em outras palavras, apenas a vontade é soberana (poder legislativo), ao passo que a força que a realiza tem função meramente executiva, como no caso do governo e da administração pública. Segundo Rousseau:

---

[251] DERATHÉ, R. "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Op. Cit., p. 292.
[252] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 44. (*OC,* III, p. 369)
[253] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 44. (*OC,* III, p. 369)
[254] DERATHÉ, R. "Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps". Op. Cit., p. 294.

> *"Toda ação livre tem duas causas que concorrem em sua produção: uma moral,, que é a vontade que determina o ato, e a outra física, que é o poder que a executa. [...] O corpo político tem os mesmos móveis. Distinguem-se nele a força e a vontade, esta sob o nome de poder legislativo e aquela, de poder executivo."*[255]

Para Rousseau, pouco importa qual será a efetiva forma de administração pública. Ela pode ser aristocrática, democrática e até mesmo monárquica, de acordo com o número de pessoas que serão responsáveis pela execução das deliberações da vontade geral[256]. O importante é que o conceito chave de seu pensamento político seja respeitado, isto é, para que tenhamos um corpo político administrado de forma legítima, a noção de soberania da vontade geral deve ser efetivamente respeitada. Para que tenhamos um corpo político legítimo e saudável, "Seria necessário, portanto, atingir este ponto onde a fonte se retém a si mesma, retorna ou remonta para si mesma na imediatez inalienável do gozo de si, no momento da impossível representação, na sua soberania."[257] O governo, ou poder executivo, deve ser compreendido apenas enquanto mandatário da vontade geral e não deve nunca assumir o papel de legislador ou soberano.

---

[255] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 73. (*OC,* III, p. 395)
[256] No livro III do Contrato Social, Rousseau faz uma análise detalhada de cada forma de governo, a saber: democracia, monarquia e aristocracia, apresentando-lhes suas vantagens e desvantagens para cada tipo específico de sociedade.
[257] DERRIDA, J. *Gramatologia*. Op. Cit., p. 362.

O que chamaríamos hoje de Poder Executivo corresponderia, na teoria política de Rousseau, a este "corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política."[258] O governo, para o filósofo genebrino, não detém e não deve deter o poder legislativo para que possa garantir a liberdade e a igualdade no corpo político. O poder legislativo, compreendido enquanto manifestação da vontade geral e da soberania, exercido diretamente pelo povo sem a necessidade de representantes, não deve ser dividido ou alienado à administração pública. Quanto a divisão de poderes em Rousseau, Pezzilo nos fala:

> *"O governo exerce uma função, a administração das leis que o Soberano o delegou e que, por sua vez, pode a qualquer momento lhe retomar, visto que é o único que detém este direito real. Toda a originalidade da concepção de Rousseau reside na ambivalência da relação entre legislativo e executivo, na combinação de sua separação / distinção e em sua ligação / subordinação. O poder legislativo "querer", o poder executivo "agir"; um é vontade, o outro é força: mas a soberania vela sobre a legitimidade de ação e controla que o emprego da força*

[258] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 74. (*OC*, III, p. 396)

*pública se faça de acordo com as regras prescritas pela vontade geral."*[259]

O governo é um corpo intermediário, distinto do povo e do soberano.[260] O governo tem como papel principal apenas a execução das determinações da vontade soberana. Diz a este respeito Natália Maruyama:

*"o governo, o qual só assume o poder executivo por consignação, tem a obrigação re realizar concretamente, através de atos particulares, a vontade geral."*[261]

Do ponto de vista político, a recusa de Rousseau à representação está intimamente ligada a formulação do conceito de soberania. Os governantes não são senhores do povo, mas sim seus funcionários. Somente ao povo cabe "nomeá-los ou destituí-los quando lhe aprouver; que para eles não cabe absolutamente contratar, mas obedecer; e que, incumbindo-se as funções que o Estado lhes impõe, não fazem senão desempenhar seu dever de cidadãos, sem ter de modo algum o direito de discutir as condições."[262] O soberano atribui ao governo a força necessária para movimentar o corpo político, nunca porém a vontade. Em outras palavras, o soberano dá ao

---

[259] PEZZILO, L. *Rousseau et le Contrat Social.* Ed. PUF. Paris, 200, p. 90.
[260] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 78. (*OC,* III, p. 399)
[261] MARUYAMA, N. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001, p. 118.
[262] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 113. (*OC,* III, p. 434)

governo ou ao príncipe o "direito indispensável para fazer viver e movimentar-se o corpo político"[263], nada além disso.

Devemos lembrar ainda que a instituição do governo de modo algum deve ser compreendida enquanto um contrato, no sentido forte do termo, entre o soberano e o executivo. A autoridade soberana, "assim como não pode alienar-se, também não pode modificar-se; limitá-la é destruí-la. É absurdo e contraditório que o soberano dê a si mesmo um superior; obrigar-se a obedecer a um senhor é entregar-se em plena liberdade."[264] O poder soberano é, como vemos, absoluto em relação as partes. Tem poder e autoridade para instituir ou destituir a qualquer momento qualquer corpo executivo. Ao povo, e somente ao povo, cabe o poder de decisão sobre a administração do corpo político. Toda a qualquer forma de governo estabelecida não é "de forma alguma um compromisso, [...] mas sim uma forma provisória que dá à administração pública, até quando lhe aprouver ordenar outra."[265]

Um dos principais fatores que pode levar um Estado à destruição é a perda da unidade de sua soberania. Partindo deste ponto de vista, podemos perceber que a crítica feita à representação política denuncia a importância da manutenção da unidade soberana frente aos ataques do governo. A soberania é alvo constante de ataques do governo, que por meio da força pública poderá usurpar o poder legislativo e instituir vontades particulares em lugar da vontade geral. Este é um processo que, para Rousseau, pode ser considerado "natural" no interior dos corpos políticos pois, "assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, o Governo despende um esforço contínuo

[263] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 111. (*OC*, III, p. 432)
[264] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 111. (*OC*, III, p. 432)
[265] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 113. (*OC*, III, p. 434)

contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumento, tanto mais se altera a constituição, e, como não há outra vontade de corpo que, resistindo à do príncipe, estabeleça equilíbrio com ela, cedo ou tarde acontece que o príncipe oprime, afinal, o poder soberano e rompe o tratado social." [266]

É certo que o governo tende a degenerar, levando a dissolução do corpo político. É um processo intrínseco ao universo político e, "desde o nascimento do corpo político tende sem cessar a destruí-lo, assim como a velhice e a morte destroem, por fim, o corpo do homem."[267] O povo deve estar muito atento a esta possibilidade de usurpação e, para assegurar a liberdade e igualdade no Estado, deve participar ativamente dos negócios políticos. Quanto maior a participação direta dos membros do corpo político nas deliberações comuns, melhor será o Estado. Diz Rousseau:

> *"Quanto mais bem constituído for o Estado, tanto mais os negócios públicos sobrepujarão os particulares no espírito dos cidadãos."*[268]

É imprescindível, portanto, que os membros do corpo político se interessem pelos negócios públicos e não o deleguem a representantes ou governantes. Afinal, "onde se encontra o representado não mais existe o representante."[269] Os cidadãos, tendo como única forma de garantir a integridade do corpo político e a manutenção do pacto fundamental esta

---

[266] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 99. (*OC*, III, p. 421)
[267] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 99. (*OC*, III, p. 421)
[268] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 106. (*OC*, III, p. 428)
[269] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 99. (*OC*, III, p. 421)

participação ativa, devem normalmente se reunir em assembléias, evitando que a força do governo aumente desproporcionalmente em relação a força do soberano, causando a usurpação do poder legislativo. Somente com o povo reunido que o governo deixar de ter força, "no momento em que o povo se encontra legitimamente reunido em corpo soberano, cessa qualquer jurisprudência do Governo, suspende-se o poder executivo e a pessoa do último cidadão é tão sagrada e inviolável quanto a do primeiro magistrado."[270]

No entanto, na medida em que o Estado cresce e a atividade pública deixa de ser a principal atividade do cidadão, temos um enfraquecimento da autoridade soberana e, a partir de então, "introduz-se às vezes um poder intermediário de que é preciso falar."[271] Este poder intermediário é composto pelos "deputados ou representantes"[272] que, nos Estados modernos, onde é praticamente impossível reunir todo o povo para as deliberações comuns, o representam e deliberam em seu lugar. Qual é então o problema deste "corpo intermediário"? Porque Rousseau recusa a idéia moderna de representação?

Devemos nos preocupar com a exata função que o representante exercerá no seio da sociedade, pois sabemos que na teoria política de Rousseau não se pode "querer no lugar de outro". Aquilo que antes poderia ser deliberado pelos cidadãos em assembléias, a partir de certo ponto precisará de uma intermediação, de uma barreira de cunho representativo entre os indivíduos particulares e o próprio Estado. No entanto, esta perniciosa tendência que leva à inserção gradativa de graus de representação no âmbito

[270]ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 106. (*OC,* III, p. 428)
[271] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 106. (*OC,* III, p. 428)
[272] Tratado no capítulo XV, Livro III, do *Contrato Social*.

político gera a possibilidade de equívoco entre a ação do representante e a vontade do representado, seus atos e sua verdadeira função no corpo político.

É possível perceber que o modelo de organização social e política apresentada por nosso filósofo busca romper as barreiras entre o povo e o poder. Os cidadãos devem adquirir papel positivo no Estado, e é necessário que resgatem novamente o conceito de liberdade praticado pelos antigos, e que enfim; novamente possuam voz ativa nos negócios públicos. Resgatar novamente o conceito de liberdade praticada pelos povos antigos consiste em exercer positivamente sua soberania, pois em "um Estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com seus braços e nada com o dinheiro".[273] Renato Janine descreve bem esta diferença ao escrever que "a liberdade moderna é privada, enquanto a antiga era o direito de participar de um poder coletivo que se reunia na assembléia pública. O moderno pode assim muito como indivíduo, enquanto que o antigo podia tudo enquanto parte do todo".[274] A sociedade, dentro de um corpo político saudável, não constitui um órgão separado do poder político, pois não há distinção entre aqueles que exercem o poder, e aqueles que o sofrem. A diferença é de ordem prática, os membros do corpo político, quando ativos, são soberanos, quando passivos, súditos.

O modelo de administração política, descrito no Contrato Social, tem como objetivo eliminar a espetacularização das ações dos governos modernos. Para que o estado seja legítimo, e o poder não se torne arbitrário, todos os cidadãos devem necessariamente participar da vida pública ativamente. Esta participação deve ser encarada como um dos mais preciosos

---

[273] ROUSSEAU, J-J. *O contrato Social*. Op. Cit., p. 106. (OC, III, p. 429)
[274]RIBEIRO, R. J. "A soberania contestada: Os Estados nacionais ante a Internacionalização da economia". *In: Anais da 47ª reunião as SBPC*, p. 238.

fatores de conservação do corpo político, e somente ela é capaz de mantê-lo livre. “Desde que o serviço público deixe de constituir a atividade principal dos cidadãos”, diz Rousseau, “o Estado já se encontra próximo da ruína”.[275] Interessar-se nos negócios públicos não é um ato que proteja apenas o bem comum, mas é também um ato que protege o próprio bem do individuo praticante.

Como vimos anteriormente, o poder se transmite, mas a vontade não. Para o filósofo genebrino a crítica ao sistema representativo passa necessariamente pela unidade do corpo soberano. Sendo o soberano um corpo moral coletivo, não pode ser divido ou delegado à um particular, pois caso contrário estaria sendo guiado por interesses diversos do bem comum. Assim, “os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes; não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente.”[276] Se o Estado nasce de um pacto legítimo que prevê como única autoridade soberana a vontade geral que, por sua vez, não se transmite nem se representa, é evidente que todo povo que instituir representantes imbuídos de poder de decisão deixa de ser povo, torna-se escravo.

Um povo que admite intermediários entre a vontade soberana e a força que a executa, corre o risco de perder sua liberdade. É isto que motiva a crítica de Rousseau ao povo inglês, que com seu sistema representativo perdeu a unidade de sua soberania, tornando-se escravo dos caprichos de seus senhores: “O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é

[275] ROUSSEAU, J-J. *O contrato Social.* Op. Cit., p. 106. (OC, III, p. 429)
[276] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 108. (OC, III, p. 430)

escravo, não é nada."[277] O povo inglês, ao admitir que outros "queiram" em seu lugar, perde completamente sua liberdade. Diz nosso autor que, "Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la."[278]

Não há, portanto, possibilidade de existirem representantes que sejam capazes de decidir em nome do povo. "É nula toda lei que o povo não ratificar; em absoluto, não é lei."[279] Do ponto de vista legislativo, somente a autoridade soberana é capaz de instituir ou revogar leis que, por sua vez, devem ser compreendidas como expressão da vontade geral. Diz Rousseau:

> *"Numa legislação perfeita, nula deve ser a vontade particular ou individual; muito subordinada, a vontade do corpo própria do governo, e, conseqüentemente, sempre dominante a vontade geral ou soberana, única regra de todas as outras."*[280]

Mas ainda é preciso levar em consideração, no plano político, a questão paradoxal que envolve a representação. Mesmo sabendo que a vontade geral soberana é inalienável e, à rigor, irrepresentável, devemos fazer algumas ressalvas. É preciso lembrar, como bem descreve Salinas, que "a representação também é inevitável e incontornável em toda vida coletiva. E isto

---

[277] Idem,. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 108. (*OC*, III, p. 429)
[278] Idem., J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 108. (*OC*, III, p. 430)
[279] ROUSSEAU, J-J. *O contrato Social.* Op. Cit., p. 108. (OC, III, p. 430)
[280] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p. 80. (*OC*, III, p. 401)

se dá em virtude da própria natureza de uma coletividade qualquer."[281] Sendo assim, temos construído um paradoxo entre, de um lado, os princípios reguladores da comunidade política ideal e seu efetivo funcionamento. Tomando apenas os dois primeiros livros do *Contrato*, vemos que o autor genebrino busca fundamentar teoricamente a comunidade política em relação a sua essência, abstraindo toda e qualquer regra que diga respeito ao seu funcionamento. A partir do terceiro livro, Rousseau nos mostra como o corpo político opera e, assim, quais deverão ser as medidas tomadas para sua manutenção.

Mesmo sabendo que o Contrato Social deve ser, como um todo, entendido enquanto um conjunto de princípios reguladores dos corpos políticos, entendido enquanto modelo do "deve-ser" e não da realidade aplicável nos Estados modernos, é preciso salientar que existem regras fixas para a prática, para dar movimento ao corpo moral.Temos, de um lado, a constituição deste corpo político, no outro seu funcionamento. Neste plano, a vontade geral que antes fora assentada em bases estritamente abstratas, "reclamará uma série de mediações para se manifestar concretamente ou, por outras palavras, para se fazer "representar" efetivamente."[282] Estas reclamações da vontade geral apresentam-se em diferentes níveis e revelam, por seu próprio caráter, o gradativo processo de corrupção que é engendrado pela história.

Como vimos anteriormente, diversos são os pontos que exigem atenção no interior do corpo político. Para que o Estado alcance seu objetivo

---

[281] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 114.
[282] *Idem., Ibidem.,*. Op. Cit., p. 115.

de garantir a liberdade para todos os seus membros, é necessário que respeite a soberania da vontade geral e sustente o princípio de unidade do corpo político. Em primeiro lugar, temos na expressão da vontade geral, na configuração das leis, um dos pontos paradoxais da teoria política de Rousseau. A lei, como observamos, ao passo que é a expressão da vontade geral e não deve ser representada, necessita se materializar. A vontade precisa, portanto, se manifestar. Encontramos o primeiro ponto de "representatividade"[283] da vontade. Por meio da linguagem, é necessário que a vontade geral seja expressada, o que faz com que "este querer, por mais irrepresentável que seja, deva necessariamente encontrar alguma definição em termos de representação articulada através de signos e através de uma linguagem."[284]

Além disso, devemos considerar que o Legislador, personagem que será responsável por estruturar a "vontade cega" em termos racionais, também possui um papel de "mediador". Da simples expressão da vontade geral para sua tradução em termos acessíveis a todos os membros do Estado, corremos o risco de não termos uma tradução fiel. Desde a primeira constituição do Estado, a possibilidade de engano e dissimulação que a representação traz em si acompanha o corpo político. "É neste nível que surgem todos os problemas ligados ao "paradoxo do legislador", a essa necessária representação por parte do legislador de uma vontade geral necessariamente não-representável."[285] Um bom legislador deverá ser, portanto, "uma grande alma", capaz de operar "um

[283] Neste ponto devemos frisar que não se trata da representação no sentido hobbesiano do termo, pois o "querer" de uma comunidade política não deve ser err6oneamente confundido com uma vontade particular, como foi estabelecido anteriormente neste capítulo. Trata-se aqui da expressão e materialização da vontade em leis.
[284] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 116
[285] Idem, Ibdem.

verdadeiro milagre que deverá autenticar sua missão."[286] O corpo político legítimo deve nascer, pro assim dizer, em boas mãos. O legislador deve ser sábio e transparente na execução de sua tarefa. É isso o que motiva Rousseau a dizer que, de tão elevada que esta tarefa se apresenta, "seriam precisos deuses para dar leis aos homens."[287]

Num terceiro momento, temos a necessidade de execução desta vontade no corpo político. Não basta que ela seja declarada, escrita e colocada em forma de lei. É preciso que tais leis sejam efetivamente cumpridas na sociedade. É aí que o governo exercerá seu papel, abrindo novas possibilidades de aumento da representação no corpo político. Tomando ainda como base as análises de Salinas, temos:

> *"Para que a vontade se manifeste no plano visível é necessário que ela seja representada. Mas, uma vez representada por um Legislador através de um sistema de leis, isso não significa que ela venha a ser automaticamente respeitada ou observada. Entre a sua manifestação expressa e a sua execução, há um hiato reclamado pela própria natureza da ordem política artificial constituída de peças individuais naturais. Hiato que só será preenchido, mais uma*

[286] ROUSSEAU, J-J. *O contrato Social.* Op. Cit., p.59. (OC, III, p. 384)
[287] *Idem., Ibidem.*, Op. Cit., p.56. (OC, III, p. 381)

*vez, graças a um mecanismo de representação: será a vez do governo."*[288]

No plano administrativo, como vimos, é preciso estar atento a possibilidade de usurpação do poder soberano por parte do executivo. O governo pode ser identificado, desta forma, com o "mal necessário" no corpo político. Isto porque "Não sendo a lei mais do que a declaração da vontade geral, claro é que, no poder legislativo, o povo não pode ser representado, mas tal coisa pode e deve acontecer no poder executivo, que não passa da força aplicada à Lei."[289]

É por causa da própria natureza do corpo político, que tende sempre a corrupção e traz em si mesmo as causas de sua corrupção, como nos diz Rousseau no Contrato, que precisamos evitar que a representação tome a cena do Estado. Assembléias, festas, manifestações públicas coletivas e todas as outras formas de assegurar que o povo compareça pessoalmente e participe ativamente dos negócios públicos são formas de retardar, ou até mesmo evitar, que o corpo político se enfraqueça e se dissolva.

Para termos um corpo político perfeito, é necessário que não exista mediação entre o soberano e o governo, a fim de se manter a unidade da comunidade política. O Estado deve ser guiado pela vontade geral, não por interesses particulares que manifestam vontades particulares e parciais em relação ao bem comum. Por isso é necessário que seja evitada a figura do representante no corpo político. Em outras palavras, devemos evitar que os

---

[288] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 117.
[289] ROUSSEAU, J-J. *O contrato Social.* Op. Cit., p.109. (OC, III, p. 430)

representantes “tomem a cena” do corpo político. No interior de um Estado legítimo e soberano, não existe espaço para “papéis principais”. O ideal seria que, ao invés da cena ser usurpada por apenas um ator, o déspota, todos tivessem igual importância. Verdadeiramente, no estado soberano onde todos fazem parte do corpo político e exercem igualmente o poder de legislar, não há diferenciação entre ator e espectador, entre representante e representado. Por meio do conceito da vontade geral, Rousseau nos deixa claro que “A vontade geral funde os diversos grupos da sociedade republicana numa única essência, tomando cada homem ao mesmo tempo como ator e espectador.”[290]

Portanto, é a possibilidade de engano que a representação gera no interior da esfera política; a existência de usurpação do poder e a possibilidade de que o representante seja o próprio traidor de seu povo, que motiva a crítica de Rousseau aos modelos políticos de sua época. A escala de representação apresentada em suas obras nos revela os diferentes estágios de corrupção existentes nas engrenagens do corpo político e da sociedade. A Crítica de Rousseau à representação denuncia o processo que descreve a passagem da transparência para o “ocultamento” nas formas de governar. Assim como o homem natural sofre um processo de corrupção moral, o corpo político também passará de sua forma livre e natural, para sua forma representativa. Dentro deste processo, cada vez mais barreiras são impostas às relações de seus

[290] FREITAS, J. *Política e festa popular em Rousseau: A recusa de representação*. Op. Cit., p. 42. Vale lembrar que esta identificação entre ator e espectador é também o que motiva a preferência de Rousseau pela festa popular, recusando o teatro. Na festa popular, todos em praça pública são simultaneamente atores e espectadores, participando do espetáculo tal como o cidadão participa do corpo político. Em outro trecho temos: “A soberania da vontade geral não é apenas soberania política, mas também, por conseqüência, a soberania de um imperativo categórico. Neste imperativo, o geral se sobrepõe ao particular; o geral é que comanda. Agir na história por meio dos espetáculos é, assim, fazer viver o todo do corpo político, é instituir a comunidade. Precisamente a função que caberá à festa popular.” Idem, Ibdem. Op. Cit., p. 45.

indivíduos, fazendo-os distanciar-se cada vez mais da pureza e virtude das primeiras constituições políticas. Diz Derrida que:

> *"O mal do representante ou do suplemento da presença não é nem o mesmo nem o outro. Intervém no momento da diferença, quando se delega a vontade soberana e, por conseguinte, a lei se escreve. Então, a vontade geral corre o risco de tornar-se poder transmitido, vontade particular, preferência, desigualdade. A lei pode ser substituída pelo decreto, isto é, pela escritura: nos decretos que representam vontades particulares, a vontade geral emudece"*[291]

O que queremos dizer com isso é que, assim como o homem torna-se escravo de si mesmo, perdendo sua liberdade natural ao unir-se em sociedades, o corpo político da mesma forma vai perdendo seu poder de ação e sua finalidade ao mesmo tempo em que o grau de representação aumenta em suas relações. O corpo político tende a degeneração, é uma "tendência natural e inevitável, dos governos, mesmo os mais bem constituídos. Se e Esparta e Roma pereceram, que Estado poderá durar para sempre?."[292]

A última etapa de destruição do corpo político constitui a centralização do poder soberano nas mãos de apenas um indivíduo, constituindo assim o grau máximo de representação dentro de uma sociedade.

---

[291] DERRIDA, J. *Gramatologia*. Op. Cit., p. 363
[292] ROUSSEAU, J-J. *O contrato Social.* Op. Cit., p.102. (OC, III, p. 424)

Esta derradeira etapa chama-se Despotismo, descrito por Salinas como: "figuração exacerbada do malefício próprio ao jogo da representação, na qual um só protagonista usurpa todos os demais papéis e rouba para si o espetáculo".[293] Finalmente, o grau máximo da representação política apresenta-se em uma sociedade. Neste momento ocorre a total divisão entre sujeito e objeto na política, entre os indivíduos particulares e o corpo político. No Despotismo há a transformação do poder legítimo em poder arbitrário, a soberania do povo é usurpada, e o corpo político é finalmente reduzido a ruínas.

Ao atingir este nefasto estágio, o corpo político perde sua unidade soberana e a partir de então existe em função de interesses particulares, levando à desigualdade e a escravidão. O Estado, ao chegar neste estágio, permite que seja estabelecida uma nova uniformidade entre os membros. Passamos agora para a padronização da desigualdade, todos sendo apenas súditos, não são ninguém. Acham-se reduzidos a posição subalterna em relação ao déspota, são todos iguais, nivelados por baixo na condição de subordinados à vontade particular de seu senhor. Como nos diz Rousseau:

> *"Na outra extremidade do círculo, torna a aparecer a unanimidade, isto é, quando os cidadãos, caindo na servidão, não mais têm nem liberdade nem vontade. Então, o temor e a adulação transformam os sufrágios em*

[293] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 105.

*aclamação; não se delibera mais, adora-se ou se maldiz."*[294]

O mundo político não pode, para Rousseau, ser um mundo espetacularizado, falso; ele deve ser o mais transparente o possível e por isso devemos nos preocupar tanto com a recusa da representação feita por nosso filósofo. As ações políticas devem ser claras o bastante para que o povo saiba exatamente os rumos de seu governo, visto que este é apenas um executor da vontade soberana. O projeto de Rousseau no Contrato Social[295] consiste em apresentar uma forma de organização social que exija o mínimo possível de representação dentro de suas operações para que a liberdade e igualdade entre os membros seja mantida. Como Rousseau nos diz:

*"A liberdade política só é plena no momento em que a potência do representante é suspensa e restituída pelo representado."*[296]

O modelo de corpo político proposto, busca atingir o grau mínimo de representação possível dentro de uma sociedade. Dizemos mínimo, pois, jamais seria possível alcançar um grau zero de representação fora do estado natural. Todo o estado civil necessita, pela sua própria constituição, ter alguma parcela de representação, ao menos na esfera executiva. No entanto, esta

---

[294] ROUSSEAU, J-J. *O Contrato Social*. Op. Cit., p. 119. (*OC,* III, p. 439)

[295] Não devemos nos esquecer que, assim como o estado puro de natureza corresponde ao grau máximo de visibilidade, o pacto fundador da sociedade, descrito no *Contrato*, também deve ser entendido como o ideal máximo de transparência e legitimidade em um corpo político. Temos que ter sempre em mente a idéia de escala que permeia as reflexões de Rousseau para podermos compreender melhor sua recusa da representação.

[296] DERRIDA, J. *Gramatologia*. Op. Cit., p. 363

representação deve ser entendida enquanto mandatária da vontade geral, não porém como sua substituta. Este é o paradoxo próprio do corpo político, colocar em movimento uma vontade que está situada para além de toda representação. Mas como conseguir isso? Pensando o Estado em Rousseau como "um modo de coexistência"[297], onde o que garante e unidade soberana é justamente a qualidade desta coexistência. É a união dos membros do corpo político, seu interesse e manifestação ativa que inverte a questão da representação. Nas palavras de Salinas, "No caso de Rousseau, há como uma inversão: a unidade política é produzida pela qualidade da coexistência. Em certo sentido, as coisas se passam como se os indivíduos "representassem" o Estado e não o contrário, tomando-se "representação" aqui não no sentido hobbesiano – estar no lugar de – mas no sentido mais amplo de desempenho, de mise-em-scène, de encenação ou de representação teatral. No caso de Rousseau a unidade é abstrata e nunca pode ser encarnada numa instância qualquer. Ela se acha para além de toda encarnação ou representação."[298]

É através da delimitação do alcance que a representação tem no interior de um sistema político, que é possível estabelecer o grau de corrupção e afastamento do Estado se comparado aos princípios que outrora o fundaram. Isto é, através do estudo da representação política nos é possível perceber a real parcela de poder que é exercido pelo povo, e o quanto desta parcela já foi usurpada pelos representantes. O caráter da crítica que Rousseau desenvolve ao falar sobre a representação nos revela a importância da manutenção da soberania popular e da unidade do próprio corpo político. A força de sua crítica,

---

[297] SALINAS FORTES, L. R. *O paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. Op. Cit., p. 110..
[298] *Idem., Ibidem.,* Op. Cit., p. 112.

muito além de seu tempo, recusa os ideais mercantilistas em implantação no Sec. XVIII, que gradativamente colocavam o poder econômico acima do político.

Por meio do *Contrato Social*, compreendemos que a tentativa moderna de estabelecer a primazia do econômico sobre o político perde, com efeito, sua legitimidade. Todo Estado que admite sistemas representativos no lugar da autoridade soberana, revela-se incapaz de assegurar a liberdade de seus associados. No âmbito político, Rousseau procura estabelecer um Estado onde exista o máximo de transparência entre a vontade soberana e a força que a executa. Logo, a comunicação entre estes agentes não pode ser, sob pena de ser usurpada, mediada por interesses particulares, muito menos mediada pela figura do representante político.

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa analisamos, na obra de Jean-Jaques Rousseau, a questão da representação e sua crítica. Tomamos a representação sob três aspectos diferentes e estruturamos este trabalho em três capítulos diferentes: *Representação, indivíduo e Sociedade*; *Representação e Linguagem* e, por último, *Representação e Política*.

Primeiramente, por meio da leitura do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, procuramos acompanhar o desenvolvimento do raciocínio feito por Rousseau acerca da questão, identificando, na descrição da história hipotética do gênero humano, os principais pontos que favoreceram a corrupção do homem e de suas instituições por meio da idéia de representação. No primeiro capítulo, intitulado *Representação, indivíduo e sociedade*, acompanhamos a descrição tanto do desenvolvimento dos homens, quanto de suas primeiras formas de sociedade, através da dicotomia Ser / Parecer. Que nos levou a compreender a passagem do estado natural ao social como uma ruptura, produzindo efeitos tão prejudiciais à felicidade dos homens.

Ao acompanharmos o segundo *Discurso*, pudemos perceber que na medida em que há o aumento e o aprofundamento das luzes, paixões, técnicas e laços sociais, há paralelamente o aumento da distância entre o natural e o artificial. Esta distância será a responsável pela lacuna entre a aparência e a essência, engendrando, desde o primeiro esboço de sociedade, a

desigualdade entre os homens. No percurso nefasto que a História revelou, os homens perderam sua identidade e transformaram-se em indivíduos corrompidos, alienados e escravos da opinião dos outros.

No segundo capítulo, estabelecemos as relações existentes entre *representação e linguagem*. Neste trecho, tratamos do desenvolvimento das línguas, mostrando que seu trajeto acompanha a mesma lógica de decadência existente no desenvolvimento das sociedades. A linguagem também é perfectível, sendo, portanto, passível de degeneração. Por meio da leitura do *Ensaio sobre a origem das línguas*, concluímos que a linguagem deve ser entendida enquanto instrumento que permite a exteriorização, a saída de si. Para além de peça fundamental para a expressão de sentimentos, para o estabelecimento e aprofundamento da intersubjetividade, a linguagem também pode ser compreendida enquanto instrumento de manipulação, quando transformada em má retórica, como nos alerta Rousseau. A linguagem, na medida em que se corrompe, perde seu poder de persuasão, tendendo a se transformar em discurso vazio. A representação, na medida em que ganha espaço na linguagem, a transforma em veículo da dissimulação e mentira.

No terceiro e último capítulo, tendo como base a leitura do *Contrato Social*, procuramos compreender melhor como a articulação entre política e representação é resolvida por Rousseau. Através da discussão em torno de alguns conceitos chave para o pensamento político de nosso filósofo, tentamos entender os limites que a noção de representação tem no corpo social. Em outras palavras, acompanhamos a instituição da sociedade e de seus governos, do pacto original ao seu esvaziamento, na tentativa de mostrar a relação intrínseca entre a representação e a degeneração do corpo político.

Neste terceiro momento, exacerbada a figura do representante, o homem perde sua individualidade e liberdade política, pois o déspota, usurpando todos os papéis, concentra em si todas as vontades, ou melhor, anula todas as vontades, pois quer no lugar do outro.

## BIBLIOGRAFIA UTILIZADA NA PESQUISA

**Obras de Rousseau:**


ROUSSEAU, J. J. *Contrato social e outros escritos.* Col. Os pensadores. Ed. Abril cultural, São Paulo, 1978.

_____, *Carta a Christophe de Beaumont*.. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Departamento de Filosofia da UNICAMP, 2004.

_____, *Carta d'Alembert*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.* Col. Os pensadores. Ed. Abril cultural, São Paulo, 1978.

_____, *Discurso sobre as ciências e as artes*. Col. Os pensadores. Ed. Abril cultural, São Paulo, 1978.

_____, *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

_____, *Escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Departamento de Filosofia da UNICAMP, 2002.

_____, *Oeuvres Completes*. Gallimard, Bibliothéque de lá Pléiade. Paris. V.I (1959), v.II (1961), v.III (1964), v. IV (1969)

**Obras críticas:**

ALTHUSSER, Louis. “Sur le Contrat Social”. *Les Cahiers Pour L’Analyse*. Paris, n. 8, 1967.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Paris: 1974.

BÉNICHOU, Paul. *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

BURGELIN, Pierre. La *Philosophie de l’existence de J. –J. Rousseau.* Paris: Press Universitaire de France, 1952.

CARDOSO, Sérgio. “Do desejo à vontade: a constituição da sociedade política em Rousseau”. *Discurso*, São Paulo, n. 6, p. 35-60, 1975.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

CONSTANT, Benjamim. *“Da Liberdade dos antigos comparada à dos modernos”.*traduzido da edição dos textos escolhidos de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *“De la liberte chez lês Modernes*”. Collection Pluriel, Paris, 1980

DEBRUN, Michael. “*Algumas observações sobre a noção de vontade geral, no contrato social"*. In: Estudos em homenagem a J. J. Rousseau. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, serviço de publicações, 1962.

DERATHÉ, Robert. “L´homme selon Rousseau”. In: GENETTE, J., TODOROV, T. (orgs.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

DERRIDA, Jacques. “La linguistique de Rousseau”, *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, n. 82, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DUCHET, Michèle. *Antropología e historia en el siglo de las luces: Buffon, Voltaíre, Rousseau, Helvecio, Diderot*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1975.

FERRAZ JÚNIOR, Bento Prado de Almeida. “A força da voz e a violência das coisas”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

FERRAZ JÚNIOR, Bento Prado de Almeida. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosac & Naif, 2008.

FERRAZ JÚNIOR, Bento Prado de Almeida. “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”. *Almanaque*, São Paulo, n. 8, 1978.

FERRAZ JÚNIOR, Bento Prado de Almeida. “Metamorfoses do enunciado de ficção”. *Almanaque*, São Paulo, n. 5.1977.

FERRAZ JÚNIOR, Bento Prado de Almeida. “Não dizer a verdade equivale a mentir?”. *Discurso*, São Paulo, n. 15, 1983.

FERRAZ JÚNIOR, Bento Prado de Almeida. “O discurso do século e a crítica de Rousseau”. *Almanaque*, São Paulo, n. 1, 1976.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. “O engano do povo inglês”. *Discurso*, São Paulo, n. 8, 1978.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. “O mundo político como vontade e representação”. *Filosofia Política 2*, Porto Alegre, 1985.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

FREITAS, Jacira de. *Política e festa popular em Rousseau: a recusa da representação*. São Paulo: Humanitas, 2003.

GARCIA, Cláudio Boeira. *As cidades e suas cenas: a crítica de Rousseau ao teatro*. Ijuí: Editora Unijuí, 1999.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris:  J. Vrin, 1974.

GOYARD-FABRE, Simone. *Politique et philosophie dans l'ouvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

LAUNAY, Michel. *Jean-Jacques Rousseau ecrivain politique*. Grenoble: Assoc Pour Une Coop D'Ed De Recherche, 1971.

LÉVI-STRAUSS, Claude e Outros. *Presencia de Rousseau*. Seleção de José Sazbón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.

MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Universidade de Sao Paulo, 1956.

MASTERS, Roger D., *The political philosophy of Rousseau*. New Jersey: Princeton University press, 1976.

MARUYAMA, Natalia. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001.

MATOS, Luiz Fernando Batista Franklin de. “Apresentação a ‘Rousseau, o teatro, a festa e Narciso’”. *Discurso*, São Paulo, n. 17, 1988.

MATOS, Luiz Fernando Batista Franklin de. “Introdução: teatro e amor-próprio”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D´Alembert*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993, p. 11-22. [Publicado com o título “Cena teatral e amor-próprio” em MATOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.]

MATOS, Olgária Chain Féres. “Teoria social no pensamento moderno – Rousseau”. *Epistemologia das Ciências Sociais São Paulo - Cadernos PUC*, São Paulo, n. 19, 1985.

MATOS, Olgária Chain Feres. *Rousseau: uma arqueologia da desigualdade*. São Paulo: MG Editores Associados, 1978.

MONTEAGUDO, Ricardo. *Retórica e política em Rousseau*. São Paulo, 2003. Tese (Doutorado). Maria das Graças de Souza (Orient.).

MONTEAGUDO, Ricardo. *Entre o direito e a história: a concepção do legislador em Rousseau*.São Paulo: Editora UNESP, 2006.

NASCIMENTO, Milton Meira do. “O contrato social: entre a escala e o programa”. *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 119-129, 1988.

PEZZILO, Leila. *Rousseau et Le Contrat Social*. Paris: Puf, 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. *"A soberania contestada: Os Estados Nacionais ante a Internacionalização da Economia".* In: Anais da 47ª reunião anual da SBPC – Julho de 1995.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP, 2001.

SCHINZ, Albert. *La pensée de Jean´Jacques Rousseau*. Paris: Librarie Félix Alcan, 1929.

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

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TODOROV, Tzvetan.(org.). *Pensée de Rousseau*. Paris: Éditions Du Seuil, 1984.

ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996.

VAUGHAN, C.E. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. 2 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

VIEIRA, Luiz Vicente. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.