

José Edison Ferreira

Depto. de Filosofia

POR UMA LEITURA NÃO-ESTRUTURALISTA DE ROUSSEAU

"Tudo se prende radicalmente à política".
J.J. Rousseau. As Confissões.

"Mas por que, finalmente, deveria ainda um cientista de hoje ler Rousseau?" Esta pergunta que abre o belíssimo ensaio de Bento Prado Jr., *Filosofia, Música e Botânica: De Rousseau a Lévi-Strauss*, poderia ser também um convite extensivo a todos os homens de letras. E por que, mais especificamente, uma leitura menos dirigida do *Ensaio sobre a Origem das Línguas* haveria de se impor à comunidade dos linguístas, já quase soterrada pela avalanche de textos acerca da linguagem?

Ao saudar o alcance da obra de Lacan como um esforço para resgatar a psicanálise como ciência autônoma, Althusser denunciava o preço do pacto estabelecido pelos psicanalistas com a Psicologia, a Psiquiatria, a Neurologia e outras ciências, para saírem de seu gueto teórico.

Com um propósito análogo, se a atualidade de Rousseau for medida pelo prestígio do estruturalismo junto às ciências humanas, seria o caso de se rever, também, o gesto e o aceno rousseaúistas em direção dessa matriz teórica.

É o que nos propomos neste trabalho de alinhavamento e de copidescagem, na tentativa de reler Rousseau a partir de uma outra ótica, sugerida pelo próprio Ensaio.

Mas seria preciso, inicialmente, marcar as semelhanças dos textos de Rousseau com os de Saussure, de Lévi-Strauss e de Derrida, para que as divergências fossem, por sua vez, sentidas mais intensamente.

Começemos pela linguística. Segundo Derrida, a despeito do autor ter confessado sua incompetência em assuntos linguísticos, poder-se-ia falar de uma linguística de Rousseau sob duas condições e em dois sentidos: " I - Com a condição e no sentido de uma formulação sistemática que defina o projeto de uma ciência teórica da linguagem, seu método, seu objeto, seu campo rigorosamente próprio; e isto adotando um gesto que só por comodidade chamaríamos de "ruptura epistemológica", já que nada garante que a vontade declarada de ruptura tenha efeito de ruptura, nem que tal ruptura derive unicamente de uma obra ou de um autor. O que chamaremos de abertura do campo - dando por suposto que é uma abertura que equivale também a uma delimitação do campo - deveria implicar sempre esta primeira condição e este primeiro sentido. II - Com a condição e no sentido do que Chomsky chama "das constantes da teoria linguística": isto é, que o sistema dos conceitos fundamentais, das exigências e das normas que regem a chamada linguística moderna - tal como esta se intitula e se representa a si mesma em sua cientificidade e em sua modernidade - esteja já aplicado, e desse modo possa ser localizado na obra de Rousseau, em seu texto".(1)

Todavia, adverte Derrida, não devemos in-

(1) DERRIDA, A Linguística de Rousseau, in *Presença de Rousseau*, Ediciones Nueva Visión, 1972, pp. 24-25.

terpretá-lo como uma "antecipação genial de um pensador que dessa maneira haveria predito e preformado a linguística moderna (...). Acaso não se trata da pertença comum do projeto de Rousseau e da linguística moderna a um sistema determinado que, em princípio, não é senão o fundo mais antigo da metafísica ocidental?" (2)

A clausura dos conceitos é o título proposto para esta segunda condição e este segundo sentido.

Se o projeto de Rousseau e da linguística moderna deitam suas raízes no mesmo solo da metafísica ocidental por uma grande ironia, onde este pensamento reconheceu contradições na obra de Rousseau, o mais novo crítico da tradição metafísica reconhece, ainda que por comodidade, uma "ruptura epistemológica".

Após insinuar que a naturalidade e a originalidade naturais subsistem como funções teológicas no discurso rousseauiano e que o procedimento de Condillac não é tão diferente do adotado por Rousseau, Derrida ressalva que, embora para o abade a referência teológica não seja incompatível com a opção natural, em Rousseau, esta é radicalizada a tal ponto que a preocupação científica se manifesta na decisão deste de só levar em consideração causas naturais.

Mas este propósito não está isento de dificuldades, pois a "chamada ruptura epistemológica corresponde, paradoxalmente, a uma espécie de ruptura no campo da causalidade natural. Se a fala, primeira instituição social, deve sua forma a causas naturais, estas por sua parte, atuam como forças de ruptura com a natureza, instaurando desse modo naturalmente uma ordem radicalmen-

(2) *Ibidem*, p. 25.

te heterogênea na ordem natural. Se cumpririam assim as duas condições - aparentemente contraditórias - neste caso a linguagem: uma causalidade natural, continuamente natural e uma ruptura que demarca a autonomia e a originalidade irredutíveis de um âmbito determinado. A questão da origem permaneceria em suspenso, abandonando a exigência de uma descrição genealógica contínua, real e natural, e subsistindo só como índice de uma descrição estrutural interna". (3)

A catástrofe natural concebida como interrupção brutal e arbitraria seria então o recurso, aparentemente ambíguo, utilizado por Rousseau, para resolver algumas dificuldades.

A primeira e a segunda localizadas no Segundo Discurso e a terceira, simultaneamente, neste e no Ensaio.

I - A tentativa de explicar a origem das línguas pela dispersão primitiva no estado de pura natureza, isto é, a partir do núcleo biológico familiar. II - A necessidade da palavra para aprender a pensar e a necessidade, ainda maior, de saber pensar para encontrar a arte de falar. (4)

A terceira parece se constituir numa espécie de renúncia à explicação natural e num apelo resignado à explicação teológica, conforme sugerem as seguintes passagens do Segundo Discurso e do Ensaio, respectivamente: "Quanto a mim, atormentado com as dificuldades que se multiplicam e convencido da impossibilidade quase demonstrada de terem podido as línguas nascer e estabele-

(3) Ibidem, p. 29.

(4) ROUSSEAU, Discurso sobre Origem de Desigualdade, Abril Cultural, Col. Pensadores, 1973, p. 253.

cer-se por meios puramente humanos, deixo, a quem o desejar empreender discussão desse problema difícil de saber o que foi mais necessário à sociedade já organizada quando se instituíram as línguas, ou as línguas já inventadas quando se estabeleceu a sociedade". (5)

"Em todas as línguas, as exclamações mais vivas são inarticuladas. Os gritos e gemidos são vozes simples; os mudos ou seja os surdos, só lançam sons inarticulados. O Padre Lamy não concebe mesmo que os homens pudessem jamais inventar outros sons, se Deus não os ensinasse expressamente a falar". (6)

Mas se "as três dificuldades têm a mesma forma (a de) um círculo que faz com que a tradição e a língua, o pensamento e a língua, a sociedade e a língua se precedam um ao outro, se postulem e se reproduzam reciprocamente (...) estes obstáculos aparentes e aparentemente confessados têm um reverso (...) que constituem o preço. O círculo, como círculo vicioso (...) lógico, constitui ao mesmo tempo a autonomia rigorosamente limitada, cerrada e original de um campo. Se o círculo não tem entrada, se é cerrado, se estamos instalados desde sempre nele, (...) é por que forma uma figura perfeitamente inderivável, baseada num movimento de causalidade contínua, do que não seja ela mesma. (...) A condição para estudar este campo como tal é que em certo ponto se interrompa a derivação genética e fática". (7)

Assim, onde certa tradição reconheceu

(5) Ibidem, p. 256.

(6) ROUSSEAU, Ensaio sobre a Origem das Línguas, Abril Cultural Gol. Pensadores, Cap. IV, p. 171.

(7) DERRIDA, op. cit., p. 32.

incoerências e o próprio autor, dificuldades, Derrida reconhece uma motivação científica e heurística.

Tal é também o sentido da intervenção arbitrária e imprevisível do dedo original que produziu a sociedade e as línguas como uma causalidade ao mesmo tempo exterior e de acordo com as vias naturais. "Supõe, diz Rousseau, uma eterna primavera na terra, em todos os lugares, supõe água, gado, pastos; supõe homens saindo das mãos da natureza, e depois de dispersar-se num tal meio - não posso imaginar como um dia renunciariam à sua liberdade primitiva e deixariam a vida isolada e pastoral, tão conveniente à sua indolência natural, para desnecessariamente impor-se a escravidão, os trabalhos e as misérias inseparáveis do estado social. Aquele que quis que o homem fosse sociável pôs o dedo no eixo do globo e o inclinou sobre o eixo do universo. Com esse leve movimento vejo a face da terra mudar-se e dedicar-se a vocação do gênero humano..." (8)

Esta ficção tem, aos olhos de Derrida, "a vantagem de esboçar um modelo de explicação da saída da natureza fora de si; saída que é por sua vez absolutamente natural e artificial (...) este modelo (...) coordena, de acordo com o que analisamos em outra parte (De la Grammatologie) como suplementariedade, o contínuo e o descontínuo. Pois a interrupção absoluta (...) não tem feito, por outro lado, mais que desenvolver virtualidades já presentes no estado de pura natureza. A noção de virtualidade garante, pois, uma função de coesão e de soldadura entre as duas ordens descontínuas assim como entre as duas tempo

(8) ROUSSEAU, op. cit., p. 185.

ralidades (...). Porém, ainda que os conceitos de pura natureza e de virtualidade (...) possam subsistir à hipótese teológica, ainda que em outra parte se recorra à Divina Providência, subsiste o fato de que Rousseau pode pretender prescindir do direito, em certa superfície de seu discurso, de tal explicação sobrenatural e, pondo entre parênteses toda história e toda cronologia fática, propor uma ordem estrutural da origem e da função da linguagem. Ao fazê-lo sem deixar de respeitar a ordem original da língua e da sociedade, a põe e a mantém sistematicamente em correlação com a ordem da natureza. Assim é como a topologia das línguas se estabelece, no Ensaio, de acordo com uma topologia geral, levando em conta a "diferença local" na origem das línguas". (9)

Esta longa passagem revela a visão aguda de um olho penetrante mas não esconde a miopia de seu outro par. O temor de um necrófilo apelo que o conduzisse à ressurreição do humanismo lhe impediu a compreensão de que "a genealogia das diferenças entre as línguas, proposta no Ensaio, e também, (ou mais precisamente), uma genealogia das diferentes formas de paixão e de poder", pois, longe de privilegiar a ótica do sujeito falante, "a teoria de Rousseau torna possível uma verdadeira topologia do sujeito falante, insistindo nas diferentes práticas discursivas". (10) Aliás, esse mesmo temor iria, posteriormente, roubar-lhe a oportunidade de compreender também as causas do pesadelo saussureano.

Sigamos, contudo, o roteiro traçado por

(9) DERRIDA, op. cit., p. 35.

(10) BENTO PRADO Jr., Jean Jacques Rousseau Entre as Flores e as Palavras, in, Almanaque n° 8, Ed. Brasiliense, S.P., p. 25.

Derrida, via mais curta entre Rousseau e a Linguística moderna.

Depois de advertir que o propósito do capítulo dedicado à abertura do campo não é o de comparar o conteúdo do conhecimento linguístico de Rousseau com o da Linguística moderna, mas o de revelar as intenções que os animam, Derrida inverte o procedimento para apontar o filão que reconduz até Rousseau. Mas se limita apenas a inventariar as semelhanças da semiologia saussureana com o projeto linguístico daquele, sem marcar as profundas diferenças existentes entre ambos. Quanto aos elementos que as informam, eilos resumidamente: I - Rousseau e Saussure concedem um privilégio ético e metafísico à voz (...). Saussure: "Língua e escrita são dois sistemas de signos distintos; a única razão de ser do segundo é a de representar o primeiro". Rousseau: "As línguas foram feitas para ser faladas, a escrita só serve de suplemento à fala (...) a escrita não é mais que a representação da fala". Saussure: "Quando se diz que é necessário pronunciar uma letra de tal ou qual maneira, se toma a imagem pelo modelo...". Rousseau: "A escrita não é mais que a representação da fala; é curioso que se outorgue mais atenção a determinar a imagem que o objeto". II - Ambos vêem a linguística como um ramo da psicologia social que depende da psicologia geral e da antropologia geral. Saussure: "Pode-se, pois, conceber uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social. Tal ciência seria parte da psicologia social, e por conseguinte da psicologia geral. Nós a chamamos semiologia...". Rousseau nos propôs também, desde o primeiro capítulo do Ensaio, uma teoria geral dos signos ordenada de acordo com as regiões da sensibilidade que subministram as diver-

sas substâncias significantes. Esta semiologia geral é parte de uma sociologia e de uma antropologia gerais. III - O privilégio da fala está ligado particularmente, tanto em Saussure como em Rousseau, ao caráter institucional, convencional e arbitrário do signo. O signo verbal, pensam Rousseau e Saussure, é mais arbitrário que os demais signos. Saussure: "... os signos inteiramente arbitrários são os que melhor realizam o ideal do procedimento semiológico; por isso a língua, o mais extenso dos sistemas de expressão, é também o mais característico de todos...". Rousseau: "Ainda que a linguagem do gesto e da voz sejam igualmente naturais, o primeiro, sem dúvida, é mais fácil e depende menos das convenções...".

Pela mesma razão, e como fará Saussure, Rousseau nega toda pertinência ao ponto de vista psicológico na explicação da linguagem. A fisiologia dos órgãos não é parte da disciplina linguística. Com os mesmos órgãos, sem nenhuma diferença anatômica ou fisiológica determinada, os homens falam e os animais não. Saussure: "A questão do aparelho vocal é, pois, secundária no problema da linguagem". Rousseau: "A língua só pertence ao homem e esta é a razão por que o homem progride, seja para o bem ou para o mal, e por que os animais não o conseguem. Essa distinção, por si só, pode levar-nos longe. Dizem que se explica pela diferença de órgãos. Gostaria de conhecer tal explicação". (11)

Se há uma inegável continuidade rastreada pela idéia de um logocentrismo que remonta além de Platão, a partir do entroncamento da filosofia moderna esse traço se apaga e se perde

(11) DERRIDA, op. cit., pp. 37-38-39-40-41.

para além das idiossincrasias de Rousseau. É o que reconhece em parte Derrida. Mas, ao fechar seu ensaio sobre a linguística de Rousseau, assinala a permanência de certos esquemas comuns no projeto de Rousseau e na teoria da gramática generativa de Chomsky que remontam à linguística cartesiana: "Acaso aquele, que começou com a Lógica de Port-Royal, não associou, desde o princípio, o tema da criatividade da linguagem e o de uma gênese estrutural da gramaticalidade geral?" (12) E na Introdução à Época de Rousseau, segundo capítulo da Gramatologia, ainda que Derrida conceda um lugar privilegiado à obra de Rousseau na História da metafísica, fica patente a influência, por ele reconhecida, do novo modelo da presença introduzido por Descartes: "Se a história da metafísica é a história de uma determinação do ser como presença, se ela se produz inteiramente como redução do rastro, a obra de Rousseau parece-nos ocupar, entre o Fedro de Platão e a Enciclopédia de Hegel, uma situação singular. (...) Entre a abertura e a efetivação filosófica do fonologismo (ou logocentrismo), o motivo da presença articulou-se de maneira decisiva. Sofreu uma modificação interior cujo índice mais vistoso seria o momento da certeza no cògito cartesiano. A identidade da presença oferecida à dominação da repetição havia-se constituído anteriormente sob a forma "objetiva" da idealidade do eidos ou da substancialidade da ousia. Esta objetividade assume desde agora a forma da representação, da idéia como modificação de uma substância presente a si, consciente e certa de si no instante de sua relação a si. (...) Ora, no interior desta época da metafísica

(12) Ibidem, p. 43.

entre Descartes e Hegel, Rousseau é, sem dúvida, o único ou o primeiro a fazer um tema e um sistema da redução da escritura, tal como era profundamente implicada por toda época. Repete o movimento inaugural do Fedro e do Da Interpretação, mas desta vez a partir de um novo modelo da presença: a presença a si do sujeito na consciência ou no sentimento". (13)

A suspeição levantada na primeira citação pela referência à lógica de Port-Royal merece maiores cuidados por dois motivos: I - Como diz Bento Prado Jr., "O Ensaio sobre a Origem das Línguas não visa à língua na sua universalidade, como a linguística de Saussure, ou como a gramática Raisonnée et générale de Port-Royal. No vocabulário de Rousseau esta perspectiva universalista tomaria como objeto a "palavra" que "distingue o homem dentre os animais"; seu objeto próprio, ao contrário, é a linguagem que "distingue as nações entre si". É o plural, inscrito no próprio título do Ensaio sobre a Origem das Línguas, que é preciso sublinhar e compreender, para situar a posição herética de Rousseau na história da teoria clássica da linguagem. (...) Essa teoria da linguagem não visa nenhum dos pólos da alternativa de Saussure entre língua e palavra (ou fala): não é nem uma linguística da fala (como fenomenologia do sujeito falante), nem uma linguística da língua (como teoria estrutural univocal, anterior a toda prática discursiva). Ela visa às línguas em sua dimensão por assim dizer preformativa, num trabalho que transcende a simples expressão ou gramática pura no seu intercâmbio com o contexto lingüís-

(13) DERRIDA, Gramatologia, Ed. Perspectiva, Col. Estudos, S.P., 1973, pp. 122-123.

tico". (14); II - Se são irresistíveis certas analogias entre os esquemas de Rousseau e de Chomsky (por exemplo, as nações de substância, forma, conteúdo e expressão), a remissão à linguística cartesiana parece contudo, mais pertinente se feita a partir da de Saussure, para não falar da herança declarada do linguísta americano. É o que mostra Michel Lahud, em seu ensaio, *Alguns Mistérios da Linguística*, inspirado na inesgotável obra de Michel Foucault, *As Palavras e as Coisas*. Com efeito, Lahud determina os fundamentos dessa relativa continuidade entre a questão do signo na época clássica e na Linguística moderna, apoiando-se sobretudo na Lógica de Port-Royal. O Brilhante linguísta retoma as passagens que expressam nitidamente a teoria binária do signo, regida pela figura da representação, para formular dois problemas (o da significação e o da comunicação) levantados pela concepção ideacional da significação que ainda estão a exigir resposta. Estas duas questões não passam, na verdade, do desdobramento de uma outra, ainda mais essencial, assim formulada por Foucault: como pode um signo estar ligado àquilo que ele significa? Passamos a transcrevê-las: "Quando se considera um objeto nele mesmo e no seu próprio ser, sem dirigir o espírito para aquilo que ele pode representar, a idéia que dele se tem é uma idéia de coisa, como a idéia de terra, de sol. Mas quando se considera um objeto apenas como representando um outro, a idéia que dele se tem é uma idéia de signo e esse primeiro objeto se chama signo. É assim que são habitualmente considerados os mapas e os quadros. Portanto, um signo engloba duas idéias: uma coisa que represen-

(14) BENTO PRADO JR., op. cit. p. 29.

ta: a outra da coisa representada, e sua natureza consiste em excitar a segunda pela primeira". (15)

"Até aqui consideramos na fala apenas aquilo que ela tem de material, e que é comum, pelo menos quanto ao som aos homens e aos papagaios. Resta-nos examinar o que ela tem de espiritual, que faz uma das maiores vantagens do homem sobre todos os outros animais, e que é uma das maiores provas da razão: é o uso que dela fazemos para significar nossos pensamentos, e essa invenção maravilhosa de compor a partir de 25 ou 30 sons essa variedade infinita de palavras, as quais não têm nada nelas mesmas de semelhante àquilo que se passa em nosso espírito, mas que nem por isso deixam de revelar aos outros todos os segredos desse último e de transmitir aqueles que nele não podem penetrar tudo o que concebemos, e todos os diversos movimentos de nossa alma. Assim, pode-se definir as palavras: sons distintos e articulados, dos quais os homens fizeram signos para significar seus pensamentos". (16)

"Todas as línguas têm uma mesma meta que é a enunciação dos pensamentos. Para tanto, todas empregam o mesmo instrumento, que é a voz - é como o espírito e o corpo da linguagem

(15) ARNAULD e NICOLE, *La Logique du L'Art de Penser*, 1662, Paris, Flammarion, 1970, p. 80, citado por Michel Lahud, *Alguns Mistérios da Linguística*, in, *Almanaque* nº 5, Ed. Brasiliense, p. 28.

(16) ARNAULD e LANCELOT, *Grammaire Générale et Raisonnée* (1660) Paris, R. Paulet, 1969, pp. 22-23, citado por Michel Lahud, op. cit., p. 29.

(...). Distinguímos nas línguas o espírito e o corpo, o objeto comum que elas se propõem e o instrumento universal de que elas se servem para exprimi-lo; numa palavra; os pensamentos e os sons articulados da voz...". (17)

Mas é na obra de Géraud de Cordemoy - *Discours Physique de la Parole* - haurida da mais fiel tradição cartesiana, que o autor pode reconhecer "a mais clara acusação e explicação do primeiro mistério". "Uma das principais coisas dignas de consideração referente a esses signos é que não possuem nenhuma conformidade com os pensamentos que unimos a eles por instituição. (...) Vejo tão pouca semelhança entre todos esses movimentos da cabeça, da boca ou da mão e tudo o que eles nos transmitem, que não posso deixar de admitir como eles nos dão facilmente a inteligência de uma coisa que eles representam tão mal. (...) Mas, o que me parece mais admirável nisso é que essa extrema diferença, existente entre esses signos e os nossos pensamentos, marcando-nos aquela que existe entre nosso corpo e nossa alma, permite-nos ao mesmo tempo conhecer todo o segredo de sua união. Pelo menos parece-me que essa estreita união, fruto da instituição dos homens, entre certos movimentos exteriores e nossos pensamentos é (...) a mais bela maneira de conceber aquilo em que consiste verdadeiramente a união do corpo e da alma. Além disso, é evidente que é dessa relação tão necessária, que o Autor (grifo nosso) da natureza mantém entre o corpo e a alma, que proveio a necessidade de produzir signos para comunicar os pen-

(17) Encyclopédie, Tome 9, 1765, pp. 256 B-257A, citado por Lahud, op. cit. p. 29.

samentos". (18)

Assim, longe de resolver o problema da significação, a linguística cartesiana nada mais faz do que remetê-lo à Teologia.

Quanto ao mistério da comunicação, também levantado pela concepção ideacional da significação, o autor encontra seu primeiro registro nos livros III e IV do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de Locke.

Embora o empirismo inglês tenha se nutrido da crítica das idéias inatas, Locke parece não ter conseguido se desvincular totalmente do cartesianismo, sobretudo da maneira como Descartes concebeu a linguagem. É o que transparece no capítulo primeiro do livro III, denominado - *Palavras ou Linguagem em Geral* - onde o filósofo se repropria da concepção cartesiana da linguagem para mostrar que não basta para a produção da linguagem a emissão de sons articulados. "É preciso (segundo ele, também) que (estes) se transformem em signos de idéias". Até aqui nada de novo viria se acrescentar à concepção clássica do signo se uma nova questão não fosse explicitamente formulada. Com efeito, considerando no capítulo II, as palavras como sinais sensíveis, instituídos por imposição voluntária, Locke afirma que, na sua mais imediata significação, as palavras são constituem sinais sensíveis de idéias para quem as utiliza, pois, não sendo o significado algo de natural, somente a crença numa relação secreta entre as palavras do sujeito falante e as idéias dos outros pode explicar o mistério da comunicação. Em outras palavras, é através da

(18) CORDEMOY, *Discours Physique de la Parole* (1666) Ed. 1704, p. 15, citado por Lahud, op. cit. p. 30.

noção de uso que o pensador inglês encontra a chave para o esclarecimento do problema: "... em todas as línguas o uso comum apropria por tático consentimento certos sons e certas idéias, e limita de tal modo a significação desse som, que aquele que não o aplicar a mesma idéia, fala imprópriamente". (19).

A lição de bela fala, decorrente do próprio uso ordinário da linguagem, encontraria, pois, neste, a garantia da univocidade da significação.

Mas, como adverte Lahud, é necessário distinguir, segundo o próprio Locke, dois tipos de uso da linguagem: "Primeiro, por uso civil das palavras que pode servir à convenção e ao comércio cotidiano referente aos assuntos e as comodidades ordinárias da vida civil nas diferentes sociedades que unem os homens entre si. Em segundo lugar, por uso filosófico das palavras entendendo o uso que delas se deve fazer para se transmitir as noções precisas das coisas e para expressar, em proposições gerais, verdades certas e indubitáveis sobre as quais o espírito pode se apoiar, e das quais pode se satisfazer em busca do conhecimento verdadeiro". (20)

Se é verdade que, para Locke, o uso, civil do discurso comporta certa ambiguidade, isso não lhe parece tão relevante na medida em que os limites do entendimento são respeitados pelos parâmetros impostos pelo cotidiano. Mas, como diz Lahud, "o funcionamento normal da linguagem torna-se ilusório, (para Locke), quando as palavras são tomadas como instrumentos de expressão da

(19) LOCKE, Ensaio sobre Entendimento Humano, Livro III, cap. 11 § 8.

(20) Ibidem, livro III, cap. IX, § 3.

verdade. Essa ilusão não resulta de uma imperfeição própria das palavras, mas simplesmente de um abuso no seu uso: quando usamos as palavras como marcas daquilo que ultrapassa os limites do entendimento, (...) (neste sentido), (...) o uso filosófico da linguagem responde às duas exigências epistemológicas incompatíveis com a liberdade do entendimento: a necessidade e a universalidade. São que aqui as regras não são dadas..." (21).

Caberia então a Semiótica, entendida como saber regulador do entendimento, o estabelecimento dessas normas para o "uso legítimo" da linguagem. Se essa instância prescritiva tem o poder de efetivar a comunicação filosófica, segundo Lahud, em momento algum Locke esboça uma teoria capaz de explicar como o uso civil pode garantir a estabilidade semântica requerida pelo processo da comunicação.

Esses dois mistérios gerados pela concepção ideacional da significação na época clássica, permaneceram sem solução, segundo Lahud, na teoria saussureana do signo, ainda que, nesta, a solução do problema tenha sido deslocada para outras disciplinas.

O devido reconhecimento lhe foi possível graças à contribuição de Godel - *Les Sources Manuscrites du Cours de Linguistique Générale* - ao ressaltar a tensão existente na obra de Saussure entre a tradição e a originalidade. Com efeito, Lahud constata no capítulo, "Natureza do Signo Linguístico", a vigência do caráter representativo do signo como entidade dual, constituído de uma imagem acústica e um conceito, que implica sempre "a presença (virtual) de um sujeito para o qual alguma coisa (no caso material se

(21) NICHOL LAHUD, op. cit., p. 31.

instituí como representando outra (espiritual)". (22) E nem mesmo a objeção de que a natureza psicológica dos elementos constitutivos do signo se presta a uma recusa dos pressupostos dualistas, é suficientemente forte para resgatar essa primeira definição da concepção clássica da linguagem, pois, valendo-se também de uma citação de Roland Donzê, Lahud pode confirmar sua suspeita: "a distinção do som e da idéia (da coisa e da idéia da coisa) não era simplesmente uma expressão feliz; ela responde à concepção que Arnauld se faz do mecanismo da comunicação e da natureza do signo falado, considerando como associação de duas imagens mentais: acústica e conceitual". (23)

Se por um lado, o caráter arbitrário e representativo do signo realiza melhor o ideal semiológico, por outro lado, pressupõe sempre uma concepção da língua entendida como simples nomenclatura, cuja recusa consistirá precisamente a originalidade de Saussure.

A novidade de sua contribuição iria reclamar assim por uma redefinição do signo que começou a se desenhar no capítulo - *As Entidades Concretas da Língua* - caracterizado como unidade indissolúvel e que se configurou nos capítulos posteriores do Curso de Linguística Geral, com a noção de sistema e de valor.

Em nota de rodapé, Lahud nos chama atenção para o ajuste semântico exigido pela mudança de plano teórico: a utilização dos pares, Imagem Acústica/Conceito, convém apenas para a caracte-

(22) Ibidem, p. 32.

(23) ROLAND DONZÊ, *La Grammaire Générale et Raisonnée de Port-Royal*, 1967, Berna, ed. Francke Berna, 1971, 2a. ed. p. 52, citado por Lahud, op. cit., p. 32.

rização do signo feita no capítulo, *A Natureza do Signo Linguístico*; e o par, Significante/Significado, para caracterizá-lo como unidade indissolúvel, embora ainda imprópria para o ideal a que Saussure se propôs.

Etapa necessária, mas intermediária, ela tem como função preparar a transformação subsequente do conceito de signo, caracterizado como unidade relacional. Submetendo, posteriormente, a integridade da identidade ao dilaceramento da diferença, Saussure irá condenar todos os signos a uma vida gregária, mas diferencial, na clausura do sistema. "E nisto reside a verdadeira falha da definição do signo linguístico como união de certa imagem auditiva com certo conceito. Não que esta definição não tenha, aos olhos de Saussure, sua razão de ser; mas ela favorece o equívoco que consiste em considerar o vínculo por assim dizer interno do signo como inicial na língua, quando na verdade, não passa de um produto secundário do valor. A mesma ressalva vale, portanto, em particular para a identificação do significado com a contraparte de uma imagem auditiva". (24)

Claro está que é com a noção de jogo que Saussure pretendeu romper com a concepção de signo da metafísica clássica e com ele evadir o mistério da significação, "são que atribuir ao sistema esse papel constitutivo do vínculo entre os sons e os conceitos é fornecer uma solução que procede, não pela eliminação, mas por mero deslocamento do mistério". É o que constata Lahud apoiando-se numa citação do próprio Saussure: "O papel característico da língua frente ao pensamento não é criar um meio fônico material para a

(24) Ibidem, p. 33.

expressão das idéias mas servir de intermediário entre o pensamento e o som, em condições tais que sua união conduza necessariamente a delimitações recíprocas de unidades. O pensamento, caótico por natureza, é forçado a precisar-se ao se decompor. Não há, pois, nem materialização do pensamento, nem espiritualização de sons; trata-se, antes, do fato, de certo modo misterioso (grifo nosso) do "pensamento-som" implicar divisões e da língua elaborar suas unidades constituindo-se entre duas massas amorfas". (25)

Lembrando que para Saussure a organização de um sistema linguístico é entendida como um fato social no sentido de Durkeim, Lahud conclui que a pseudo solução dada por Saussure ao mistério da significação nada mais é que um deslocamento do problema para o campo da sociologia, com a agravante de tornar impensável o processo da comunicação.

"A língua (como) tesouro depositado no cérebro" é a resposta dada por Saussure ao mistério da comunicação. Só que esta solução permite a intervenção do sujeito apenas ao nível da expressão, sendo-lhe negada qualquer possibilidade de participação no ato de compreensão: "por si só (o sujeito) não pode nem criá-la, nem modificá-la".

Uma vez mais, é através de uma concepção positivista da língua, entendida como exterioridade social coercitiva, que Saussure tenta explicar como as representações são impressas na "consciência coletiva", sem, contudo, explicitar seus mecanismos.

Denúncia no mínimo escandalosa para

(25) SAUSSURE, Cours de Linguistique Générale, Paris, Payot, 1972, p. 56.

quem definiu o valor do signo negativamente.

Tal suspeição encontra seu aval na obra de Doroszewski - *Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique*: E. Durkheim et F. Saussure - "tais são os traços distintivos dos "fatos sociais": trata-se 1- de representações; 2- de representações exteriores às consciências individuais; 3- de representações dotadas de um poder de coerção em virtude do qual elas se impõem aos indivíduos; 4- de representações tendo por substrato e suporte a "consciência coletiva". Eis portanto os caracteres que se atribuem à língua quando se a qualifica de "fato social" no sentido durkheimiano do termo". (26)

Assim, essa noite mal-dormida de Saussure, qual um Diógenes às avessas pelas ruas desertas da Nova Genebra, poderia ser interpretada como o reflexo da condição do homem contemporâneo, preterido pelo primado da organização e sem meios de compreender a totalidade que o transcende. (27)

Esta longa incursão teve como propósito

(26) DOROSZEWSKI, op. cit., in *Essais Sur la Language*, J.C. Pariente Ed, Paris, Minuit, 1969, p.104, citado por Lahud, op.cit., p. 34.

(27) Esta crítica não visa o Estruturalismo enquanto tal, como faz, por exemplo, Sartre, ao interpretá-lo como a Ideologia da Sociedade Tecnocrata, mas, tão somente, a solução positivista encontrada para resolver o problema.

não só revelar certos resquícios cartesianos na obra de Saussure, como também antecipar uma falsa analogia com Rousseau, pois, seu Ensaio, longe de se condensar no perímetro do capítulo VIII, como parece sugerir Lévi-Strauss, vaza e flui pela pauta da reflexão sobre a música para transbordar, finalmente, no social. Só que, diferentemente de Saussure, é a teoria da comunicação que merece sua atenção.

Quanto à repetição por Rousseau do movimento de Platão e de Aristóteles a partir da nova forma de presença, "a presença a si do sujeito na consciência ou no sentimento", parece decisiva a resposta dada por Lévi-Strauss e retomada por Bento Prado: "em sua leitura de Rousseau, Lévi-Strauss percorre os diversos níveis em que se opera este de-centramento: crítica psicológica do cõgito, crítica do etnocentrismo, crítica do humanismo. Em todos esses níveis, é sempre o mesmo movimento que se reproduz: aquele que conduz o si do seu núcleo à sua periferia: leitor de Condillac, mas também de Malebranche, Rousseau transforma a consciência de si numa experiência e num conhecimento confuso. A consciência de si tem uma natureza essencialmente centripeta: só se estabelece através da mediação da sensação e da exterioridade. Mais ainda, a identidade constituída no sentimento da existência está sempre em sursis: não ultrapassa jamais a chama do instante e não pode assegurar a continuidade temporal do eu. A alma é mais cambiante que Proteu ou que camaleão e podemos dizer (com Rousseau): "rien est si dissemblable à moi que moi-même". (28) Todavia, esta proclamada ruptura

(28) BENTO PRADO JR., Filosofia, Música e Botânica: De Rousseau a Lévi-Strauss, in: Estruturalismo, 15-16. Tempo Brasileiro, Rio, 1973, p. 187.

com a lógica da identidade parece não ter sido reconhecida por Derrida, perito diligente e crítico implacável do regime de presença.

Com efeito, valendo-se do projeto de história geral da escritura sugerido por Condillac, no Ensaio sobre a Origem do Conhecimento Humano, Derrida reconhece, nos mestres de Rousseau, o modelo da presença inscrito na teoria sensualista das idéias: "A teoria da origem sensível das idéias em geral, a teoria dos signos e da linguagem metafórica que comanda quase todo o pensamento do século XVIII recorta aqui a sua crítica ao racionalismo de tipo cartesiano sobre um fundo teológico e metafísico não-encetado. É o pecado original, funcionando como anteriormente o dilúvio, que torna possível e necessária a crítica sensualista das idéias inatas, (...). É portanto, como - por exemplo - em Malebranche, o conceito mesmo de experiência que permanece sob a dependência da idéia do pecado original. Há aí uma lei: a noção de experiência, mesmo quando se desejasse empregá-la para destruir a metafísica ou a especulação, continua, num ponto ou outro do seu funcionamento, fundamentalmente inscrita na onto-teologia: pelo menos pelo valor de presença cuja implicação ela jamais poderá reduzir nela mesma. A experiência é sempre a relação com uma plenitude, quer seja a simplicidade sensível ou a presença infinita de Deus. (...) Não basta, para escapar à clausura deste sistema, desembaraçar-se da hipótese ou da hipoteca "teológica". Se se priva das facilidades teológicas de Condillac ao procurar a origem natural da sociedade, da fala e da escritura, Rousseau faz os conceitos substitutivos de natureza ou de origem desempenharem um papel análogo". (29)

(29) DERRIDA, Gramatologia, pp. 345-346.

Antes porém de se decidir pela absolvição ou pela condenação de Rousseau perante o código da metafísica, é necessário proceder a uma investigação acerca do estatuto teórico de algumas oposições, tais como: natureza/sociedade, origem/história, fala/escrita, que remontam à idade da Sofística na figura primeira e exemplar da oposição entre *physis* e *nomos*.

De início, a suspeita parece se confirmar, mas antes que a defesa seja tentada a recorrer precipitadamente a algum *alibi*, um caso de jurisprudência filosófica poderá ser evocado: acaso não seria o próprio acusador o primeiro a inocular o "mais fiel" seguidor de Rousseau pela utilização do incriminador par de oposição, natureza/cultura?

Ouçamos a testemunha de acusação: "... logo de início da sua pesquisa e no seu primeiro livro (*Les Structures Élémentaires de la Parenté*), Lévi-Strauss sentiu ao mesmo tempo a necessidade de utilizar esta oposição (natureza/cultura) e a impossibilidade de lhe dar crédito. Em *Les Structures*, ele parte do seguinte axioma ou definição: pertence à natureza tudo o que é universal e espontâneo, não dependendo de nenhuma cultura particular nem de nenhuma norma determinada. Pertence em contrapartida à cultura o que depende de um sistema de normas regulando a sociedade e podendo portanto variar de uma estrutura social para outra. Estas duas definições são do tipo tradicional (leia-se metafísica). Ora, logo desde as primeiras páginas das *Structures*, Lévi-Strauss, que começou por dar crédito a estes conceitos, encontra o que denomina um escândalo, isto é, algo que já não tolera a oposição Natureza/Cultura assim aceita, e parece requerer ao mesmo tempo os predicados da natureza e da cultura. Esse es-

cândalo é a proibição do incesto. A proibição do incesto é universal; neste sentido poder-se-ia dizer que é natural; mas é também uma proibição, um sistema de normas e de interditos - e neste sentido dever-se-ia denominá-la cultural. (Mas) só existe evidentemente escândalo no interior de um sistema de conceitos que dá crédito à diferença entre natureza e cultura. Começando com o *factum* da proibição do incesto, Lévi-Strauss instala-se, portanto, no ponto em que essa diferença, que sempre passou por evidente, se encontra apagada ou contestada (...). Este exemplo... deixa ver que a linguagem carrega em si a necessidade de sua própria crítica. (...) é sem dúvida, apesar da aparência, a maneira mais audaciosa de esboçar um passo para fora da Filosofia. (...) para evitar o que o primeiro gesto poderia ter de esterilizante, na ordem da descoberta empírica, (sua atitude consiste) em conservar, denunciando aqui e ali os seus limites, todos esses velhos conceitos: como utensílios que ainda podem servir. (...) Lévi-Strauss permanecerá sempre fiel a esta dupla intenção: conservar como instrumento aquilo cujo valor de verdade ele critica". (30) Utilizando-se, posteriormente, em *O Pensamento Selvagem*, da noção de bricolagem, o etnólogo francês dá continuidade ao seu percurso para além da metafísica, rasurando, durante a aventura, o código ocidental até transformá-lo num jogo (*Le Cru et le Cuit*).

Este itinerário do pensamento de Lévi-Strauss reconstituído por Derrida, mereceu, de sua parte, alguns reparos devido ao fascínio

(30) DERRIDA, A Escritura e a Diferença, Ed. Perspectiva, Col. Debates, S.P., 1971, pp. 236-237-238.

exercido por antigos atalhos, sulcados através da história pela corrida em busca da origem.

"Tensão do jogo com a história, tensão também do jogo com a presença. A presença de um elemento é sempre uma referência significativa e substitutiva inscrita num sistema de diferenças e o movimento de uma cadeia. O jogo é sempre jogo de ausência e de presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo e não inversamente. Ora, se Lévi-Strauss, melhor do que qualquer outro, fez aparecer o jogo da repetição e a repetição do jogo, nem por isso se deixa de perceber nele uma espécie de ética da presença, de nostalgia da origem, da inocência arcáica e natural, de uma pureza da presença e da presença a si da palavra ética, nostalgia e mesmo remorso que muitas vezes apresenta como motivação do projeto etnológico quando se dirige a sociedades arcáicas... (cf. *Tristes Trópicos*). Voltada para a presença, perdida ou impossível, da origem ausente, esta temática estruturalista da imediatidade interrompida é portanto a face triste, negativa, nostálgica, culpada, rousseauista (grifo nosso), do pensamento do jogo, cujo reverso seria a firmiação nietscheana, a afirmação de um mundo de signos sem erros, sem verdade, sem origem, oferecido a uma interpretação ativa". (31)

Lévi-Strauss seria então inocente até o momento de se tornar cúmplice de Rousseau.

Mas um tribunal talvez não seja a instância mais apropriada para a discussão do problema na medida em que o discurso jurídico pare-

(31) Ibidem, p. 248.

ce requerer, para se organizar, a figura de uma partilha - Inocente/Culpado - que remonta à onto-teologia.

Qual seria então o lugar mais acolhedor para discutí-lo? Luís Roberto Salinas Fortes, em sua obra - Rousseau: da Teoria à Prática - dá uma sugestão: a política e uma tentativa de resposta das mais convincentes. Todavia, deslocar a questão para o palco político é arrastar, com essa operação, todas as dificuldades levantadas pela forma canônica das interpretações das obras de Rousseau que podem ser resumidas na figura de duas incoerências: I - incoerências entre a vida do pensador e suas obras; II - incoerência entre os próprios escritos.

Enfrentar essa legião de comentadores e o que se propõe Salinas, tendo em mira a apreensão do momento da passagem da teoria à prática.

A primeira inconseqüência imputada a Rousseau data já desde a publicação de seu primeiro Discurso, sobre as Ciências e as Artes, no qual o autor denunciava a corrupção dos costumes através do culto das letras. A questão que se coloca é: como legitimar essa crítica recorrendo a um outro livro?; uma outra diz respeito ao patrocínio da causa aristocrático-conservadora, quando convidado a assistir a nobreza polonesa, em franca contradição com os princípios do Contrato. Haveria então não só uma contradição entre a prática política e seus princípios teóricos, como também uma outra, essencialmente teórica, entre o Contrato Social e as Considerações sobre o Governo da Polônia. Vale lembrar também que os argumentos *ad hominem* chegaram ao ponto de Voltaire publicar um panfleto censurando o autor de Emílio por ter entregado seus cinco filhos aos cuidados de um orfanato.

Antes porém de tentar compreendê-lo, Salinas se alinha estrategicamente no fronte inimigo para reforçar essas acusações: "Como compreender, diante disso, seu proclamado amor pela verdadeira cidade, cujo fruto principal seriam as Confissões? Como explicar sua severidade para com os outros se o zelo pela coerência do seu próprio discurso parece dos mais débeis?" (32)

Tomando logo a seguir o partido contrário, Salinas evoca, além de algumas passagens conhecidas do primeiro Discurso, onde Rousseau faz sua autodefesa, uma outra, da Lettre à M. Beaumont, onde o signatário reconstitui a trajetória de suas idéias: "Logo que estive em estado de observar os homens, eu os olhava fazer e os escutava falar; depois, vendo que suas ações não se assemelhavam a seus discurso, eu procurava a razão desta dessemelhança e descobria que ser e parecer sendo para eles duas coisas tão diferentes quanto agir e falar, esta segunda diferença era a causa da outra e tinha, ela própria, uma causa que me restava procurar". (33)

Encontrado o fio da meada, Salinas põe-se a desembaraçá-lo ao apontar para a condição própria do homem civilizado, dilacerado pelo rompimento com a ordem natural. E Rousseau também não estaria isento desse conflito: "Ora, se a divisão é necessária, se o perfeito acordo é impossível, a coerência não está em reconhecê-lo, assumindo a divisão e tentando mantê-la dentro dos limites aceitáveis? A incoerência e a falsi-

(32) SALINAS, ROUSSEAU: da Teoria à Prática, Ed. Ática, cad. Ensaios, S.P., 1976, p. 26.

(33) ROUSSEAU, Lettre à M. Beaumont, in Oeuvres Complètes, Paris. Pleiade, Tomo IV p. 966.

dade não estariam juntamente em apresentar uma unidade impossível". (34)

Descartado o drama pessoal, o atento comentador passa a insistir na dicotomia entre agir e falar ao pressentir que essa dissociação possa também presidir a divisão do discurso rousseauniano.

Antecipando um pouco suas conclusões, nos adverte: "Sem o esclarecimento desta divisão, de suas razões e de suas exigências, isto é, sem a explicitação da teoria da arte de bem dizer ou da escrita, instituições que têm seu lugar próprio na lógica da dissociação e no sistema da nossa cultura, não podemos nos pronunciar sobre os desvios constatados deste discurso peculiar que talvez faça do desvio a sua coerência". (35)

Mas, para tanto, será preciso provocar um deslocamento da questão para outro campo, e evitar, ao mesmo tempo, as armadilhas que esse discurso ardiloso nos prepara a cada instante. "Não é, pois, o discurso político o lugar mais estratégico - ou, pelo menos o mais didático - a partir do qual será possível começar a entender os paradoxos destes "homme à paradoxes", e compreender a concepção da escrita que lhe é própria, assim como o uso multiforme que ele faz dela? Lembremo-nos (de uma indicação do autor). A escrita - as ciências e as letras - constituem um remédio a ser empregado no combate à certos males existentes. Ambivalentes, as artes, as ciências e as letras são suscetíveis de um uso positivo. Não será este um uso eminentemente político?". (36)

(34) SALINAS, op. cit. p. 27.

(35) Ibidem, p. 27.

(36) Ibidem, p. 28.

Deixando de lado as supostas incoerências entre o discurso do Contrato e os discursos conjunturais e de circunstância das Considerações Sobre o Governo da Polônia, do Projeto de Constituição para a Córsega, das Cartas Escritas da Montanha e as do próprio Contrato (registradas na passagem do Livro I ao III), que ultrapassam os propósitos da nossa discussão, atentemos para o fecho da introdução de sua obra que nos remeterá novamente ao coração da polêmica com Derrida: "Qual a tarefa teórica que o Contrato realiza? Como deve ser entendido este gesto teórico de retorno às origens (grifo nosso) que parte de uma colocação entre parênteses da história? (...). Textos como as Considerações impõem-nos ... uma releitura do Contrato. Mas uma releitura cujo fio condutor seja retirado do esclarecimento do estatuto que o discurso teórico possui aos olhos deste detrator das artes e das ciências". (37)

Se tanto o discurso dos homens como dos letrados envolve um mascaramento que dissimule suas ações, compreende-se as dificuldades arqueológicas de escavamento das espessas camadas sedimentadas que ocultam o perfil original com também a de restaurá-lo sob a densa poeira dos séculos.

Mas essa operação de revolvimento preconizada por Rousseau não estaria condenada a se transformar num trabalho de Sísifo, sem nenhum chance de resgate? Resta saber se o Rousseau-arqueólogo não é ainda uma máscara que esconde outro, também mascarado, mas mais consequente a nível das relações de superfície, empenhado na constituição de uma tipologia das formas de go-

(37) Ibidem, p. 44.

verno e das ações políticas.

Expectador participante do teatro rousseauniano, Salinas retoma a sequência da Lettre à M. Beaumont. "Eu a encontrava (a causa da oposição entre ser e parecer) em nossa ordem social que, em todos os pontos contrária à natureza que nada destrói, tiraniza-a sem cessar e sem cessar lhe faz reclamar seus defeitos. Segui esta contradição nas suas consequências e vi que ela sozinha explicava todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade" (38), para perguntar: "Seria possível imaginar uma ordem social que não fosse oposta à natureza?". É daí uma indicação: "não é este precisamente o projeto que o Contrato executa?" Entretanto tal possibilidade não pode se verificar "no quadro de uma diferença irreductível" descrita pelo Discurso sobre a Desigualdade.

Com efeito, a passagem da animalidade à humanidade é explicada por Rousseau através do advento da linguagem na figura de um círculo indervível desenhado pelo compasso do movimento geral da sociedade. Por seu intermédio porque são os signos de convenção que distinguem o homem do animal; no ritmo das transformações da sociedade porque esta não se estrutura no silêncio. (*) "Para tentar compreendê-lo, diz Salinas, devemos nos voltar para a teoria da comunicação, cuja exposição no Ensaio sobre a Origem das Línguas nos leva a destacar este texto a exemplo do próprio autor, do contexto do Discurso da Desi-

(38) ROUSSEAU, Lettre à M. Beaumont, in, op.cit. loc. cit. p. 967, citado por Salinas, op. cit., p. 51.

(*) Cf. BENTO PRADO - O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau, in, Almanaque nº1, Ed. Brasiliense, S.P., 1976.

gualdade ao qual ele parecia destinado. É esta teoria que devemos interrogar se pretendemos dar conta desta ambiciosa ciência do homem, deste discurso teórico singular, que, ao pretender pensar o homem, parece realizar a impossível façanha de obter, com a ajuda desta espécie particular do instrumento de perversão da comunicação que parece ser o discurso em geral, nada mais, nada menos do que a reabilitação da comunicação". (39)

Para além das fulgurações da constelação de oposições entre fala/escrita, expressão/exatidão, melodia/harmonia, vida/morte, somente um olhar vertiginoso poderá percorrer a noite de origem das línguas. Mas não se trata de nenhuma lente poderosa nem de nenhum aparelho sofisticado capaz de nos aproximar de uma forma nebulosa de presença. Trata-se, antes de tudo de concentrar nossa atenção na reflexão inicial sobre a fala, a fim de investigarmos se uma oposição semelhante a dizer/fazer não comandaria também a análise da linguagem. De fato, não é outro o procedimento do autor na abertura do Ensaio. Antes de se dedicar ao estudo dos fatores naturais responsáveis pelas variações na forma da língua, Rousseau procura forjar as categorias básicas para a constituição de uma teoria da comunicação ao construir o modelo das formas de expressão ditadas pelas "condições de possibilidade da comunicação entre os homens". Esquemmatizando um pouco, eis os elementos essenciais de seu esboço: sendo o movimento e a voz os meios de que o homem dispõe para agir sobre os sentidos de outrem, a língua natural é concebida de dois modos diferentes: a língua do gesto e a da voz. Do pon

(39) SALINAS, op. cit. p.p., 52-53.

to de vista da informação que veiculam, a do gesto é mais exata e depende menos de convenções. Já a segunda, se é menos clara que a primeira em relação ao critério evocado, em compensação, é mais eficaz quando o interesse está em jogo, isto é, "quando se trata de comover o coração e inflamar as paixões". Em outras palavras, uma expressa melhor o pensamento e a outra, os sentimentos. A mesma oposição irá comandar, mais adiante, tanto a distinção entre fala e a escrita como a diferença entre a melodia e a harmonia. Ao lado da fala e da melodia se alinhariam ainda a força, a persuasão e a expressão, e ao lado da escrita, do gesto e da harmonia, a exatidão, a frieza e o cálculo; dicotomias que fazem eco com outras mais fundamentais, tais como: natureza/solidade, soberania/representação, designadas, economicamente por Derrida de Natureza e Suplemento.

Assim como o comentador francês, Salinas reconhece que é através do uso da cadeia de suplementos que Rousseau rasura e devassa o código da Metafísica ao pressupor desde sempre uma origem rasgada para toda forma de plenitude e de imediatez. Mas do ponto de vista metodológico, lhe reserva algumas críticas: "A principal crítica à leitura de Derrida é a de que ele não retinha do próprio texto do Ensaio os princípios de leitura dos diferentes discursos. Ele faz o caminho inverso, o que compromete parcialmente suas conclusões. Palavras chave como origem e natureza, por exemplo, cuja presença frequente no texto de Rousseau parece fazê-lo aos olhos de Derrida, ainda um prisioneiro da problemática clássica, da qual escaparia apenas em parte e de maneira oblíqua, não devem ser lidas, talvez, segundo o código da Metafísica clássica: a expli

citação do seu uso parece igualmente dependente da lógica do suplemento. A presença nos textos destes termos comprometidos explicar-se-ia, provavelmente, pelo fato de que o autor não parecia preocupado em constituir uma nova língua, mas em usar da velha para fazê-la veicular significações novas". (40)

Essa estrutura de complementariedade utilizada por Rousseau para explicar tanto a presença sexual quanto a histórica e a política. Mas sendo um suplemento a natureza, seu estatuto só poderá ser definido por uma ambiguidade absoluta na medida em que o conceito de natureza reclama e recusa, ao mesmo tempo, uma suplementação. Daí o caráter distinto e aparentemente contraditório do conceito de suplemento: ele acrescenta, pois é um acréscimo (uma presença enriquecendo outra); mas também supre, isto é substitui uma presença sempre ausente. Em outras palavras, num sentido, ele acumula, no outro, falta imagem mas não produz relevo. Todavia, à diferença do complemento, em ambos os sentidos, é sempre algo exterior. Assim é que, para Rousseau como, de resto, para toda tradição metafísica, esse simulacro vindo de fora terá sempre a forma do mal, maculando ao afetá-la, toda pureza de origem.

Mas, a despeito desse maniqueísmo, que o faz ainda prisioneiro do código da metafísica, "esta distinção entre aquilo que Rousseau declara como sendo puro, originário, natural e desceleção que ele faz deste pretensamente momento de plenitude, não seria reclamada pela própria lógica do discurso rousseauiano?" (41)

(40) Ibidem, p. 60.

(41) Ibidem, pp. 61-62.

Retomando as duas séries dicotômicas, balizadas pela oposição Natureza/Suplemento, Salinas privilegia um outro par de alteridade, Persuasão/Convicção, registrado no capítulo IV do Ensaio ("ao invés de argumentos ela (língua primitiva) teria sentenças, ela persuadiria sem convencer e pintaria sem racionar") ao diagnosticar que esta oposição nada mais é que o sintoma de uma outra mais essencial, dizer/fazer, a corroer o coração do próprio Dizer. "Ao lado de um dizer forte que visa a persuasão - e que, por este motivo é quase-fazer - nós temos um dizer fraco que visa simplesmente produzir a convicção, buscando apenas se impor perante a razão do interlocutor. Ora, não poderia a diferença entre os níveis do discurso escrito ser pensada igualmente a partir do jogo desta mesma oposição?" (42)

Se esta distinção é possível, deve-se ao fato de podermos pensar o Dizer como um enfraquecimento congênito em relação a um certo fazer pré-discursivo, como, aliás, atesta a passagem da animalidade à humanidade. A eficácia da ação animal, ao obedecer cegamente às leis mecânicas da ordem natural, opõem-se a lentidão da ação humana movida pela liberdade da consciência de aquiescê-la ou não. A ordem simbólica passa então a comandar a morte do objeto enquanto presença. Com a constituição da linguagem, a unidade da visão sofre uma fratura que irá cindir irremediavelmente o sensível e o inteligível. "A história posterior a esta fratura, a nossa história - de que o Discurso (da Desigualdade) descreve a gênese - será uma história de novas fraturas provocadas pelos ecos retardados da primeira explosão e que se somam à primeira fenda, acabando,

(42) Ibidem, p.p. 61-62.

pouco a pouco, por consumir, com o culto do livro, o desligamento definitivo dos dois universos". (43)

Mas, segundo Bento Prado, pelo menos uma forma de conhecimento, para Rousseau, pode reconciliar novamente o antagonismo do olhar do saber. Trata-se da Botânica, essa forma peculiar de conhecimento que necessita somente da visão para percorrer a estrutura dos vegetais, mas que reclama também pela razão para inscrevê-lo no quadro geral das espécies. Mais que uma ciência, ela nos fornece, numa versão semiológica, monograma de uma paisagem parasidiaca que nossa ótica positivista nos impede de fruir. "Domini de pura transparência e de perfeita visibilidade a botânica é mais que uma forma de conhecimento: ela fornece o símbolo da inocência perdida na história dos homens. O mal se desenhou quando algo se furtou à publicidade dos olhares, quando o homem se voltou sobre si mesmo, cavando para si um espaço privado e secreto: o mal está do lado das trevas e do invisível. Já que nenhuma câmara secreta se esconde sob essa fina película que é a superfície da planta, a consciência pode abandonar-se às aparências e coincidir novamente com as sensações. Esse instante sem nenhuma espessura onde eclode a visão é suficientemente largo para acolher um saber e uma forma da existência. A botânica é para Rousseau, menos um conhecimento do que uma terapia das paixões ou ascese da alma (...). O prazer de herbanizar é duplo: prazer da diferença - os olhos são acariciados por "charmantes estruturas" - e prazer da identidade - a alma esquece sua infelicidade e sua individualidade na unidade oceânica da na-

(43) Ibidem, pp. 63-64.

tureza". (44)

Ainda segundo Bento Prado, para que essa terapia tenha êxito é necessário o exílio. Herbanizar é romper radicalmente com a ordem social.

Com a música, ao contrário, reencontramo-nos novamente com a humanidade, mas para além do egocentrismo, pois, para Rousseau, o canto é o sinal incontestado da presença de outro semelhante: "Os pássaros trinam, somente o homem canta. Não se pode ouvir canto ou sinfonia sem se dizer imediatamente: "Um outro ser sensível está aqui". (45)

Nestas alturas, um fiel discípulo começa a entrar em desarmonia como velho mestre. Abandonando o antigo diapásão, Lévi-Strauss sai à escuta de uma outra afinação, mais selvagem e mais próxima da tonalidade dos pássaros: " Il demeure donc vrai que les sons musicaux sont du côté de la culture. C'est la ligne de démarcation entre la culture et la nature qui ne suit plus aussi exactement qu'on le croyait naguère, le tracé d'aucune de celles qui servent à distinguer l'humanité de animalité". (46)

"Se em seu itinerário, Lévi-Strauss re-toma o caminho aberto por Rousseau, ele toma também alguns desvios; e se o faz é porque conduz mais longe a série de reduções. Não somente porque, como assinala Lévi-Strauss, Rousseau se recusaria a reintegrar ou a dissolver a cultura na natureza e em seu subsolo físico e químico, para além da reabsorção das humanidades particula-

(44) Bento Prado, Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau à Lévi-Strauss, pp. 190-191.

(45) ROUSSEAU, Ensaio, p. 200.

(46) LÉVI-STRAUSS, Le Cru et le Cuit, nota p. 27. citado por Bento Prado, op. cit. p. 194.

res numa humanidade geral. Rousseau não se limita a manter a separação das esferas, ele atribui a cada uma, uma estrutura diferente. O conhecimento da natureza e o conhecimento do homem obedecem a razões diferentes e cada uma reproduz o caminho inverso ao da outra. Num caso, o indivíduo é transparente e conduz o olhar em direção do conhecimento da espécie; no outro, os indivíduos se modelam nas relações recíprocas, separados de seus próprios corpos e de sua espécie. A natureza e a cultura são duas ordens heterogêneas que não poderão jamais coincidir (perpétuo desequilíbrio entre o visível e o invisível, entre a coisa e a relação), dois círculos que não poderão nunca se sobrepor". (47)

Seria o caso de se perguntar então se as restrições feitas por Derrida a Lévi-Strauss não deveriam trocar de sinal, ou ainda, numa cifra musical, se a emissão da nota falsa não se deveria justamente à mudança de clave.

Serenados, um pouco, os ânimos, voltamos novamente a excitá-los na expectativa do desfecho final da polêmica travada por Salinas com os textos de Derrida. Reatando seus argumentos, podemos dizer que a passagem da animalidade à humanidade é comandada, assim como para Derrida, pela lógica do suplemento. Mas sua insistência no par de oposições, Dizer/Fazer, lhe permitiu ir mais além e revelar uma outra dimensão do discurso rousseauiano até então ignorada. Se por um lado, a ruptura com a ordem natural é a responsável por uma situação de menor eficácia para o todo, por outro, ela estimula o desenvolvimento da faculdade de captar relações com o auxílio da imaginação. Assim, condenado inapelavelmente

(47) BENTO PRADO, op. cit. pp. 194-195.

ordem racional que cifra e decifra a ordem natural, o homem civilizado faz da razão um instrumento de autoconservação na medida em que a orienta para o conhecimento daquilo que é útil para a prática. A direção contrária não o conduz somente em direção à República das Letras, mas, sobretudo, ao perigoso domínio dos "delírios da razão raciocinante". Não são estes os preceitos pedagógicos que norteiam a educação de Emílio?

É neste contexto que se revela o estatuto do discurso teórico aos olhos de Salinas: "O ponto de vista teórico, constitutivo do discurso da ciência do homem, apresenta-se, então apenas como um instrumento necessário no interior de um saber e de um discurso eminentemente práticos. Momento necessário porque assim exige nossa condição presente, essencialmente discursiva. Mas momento subordinado, na medida que esta ciência só se justifica no horizonte de uma prática. (...) Parece legítimo, por conseguinte, fazer com que todo discurso se articule em função da eficácia persuasiva. Duas instâncias persuasivas poderiam ser distinguidas. Uma instância de primeiro grau, que é a instância propriamente prática, e outra, que corresponde ao discurso teórico. Estes dois discursos giram em torno de polos opostos e se articulam num movimento divergente, apresentando-se, apesar disso, como complementares. Tudo que ambiciona o discurso teórico é somente impor-se perante a razão do interlocutor. O seu valor principal é a exatidão e a sua tarefa é a de tornar transparentes as relações fundamentais do objeto sobre o qual se fala. Seu pressuposto é a existência de uma ordem racional objetiva, que constitui o lugar-comum em que defrontam os interlocutores. Seu princípio de orga

nização fundamental é o princípio do melhor (...). O ponto de vista próprio a esta instância é definido nos seguintes termos, na introdução ao Discurso da Desigualdade: "Meu assunto interessando ao homem em geral - escreve Rousseau procurarei adotar uma linguagem que convenha todas as Nações ou, antes, esquecendo os tempos e os lugares para não pensar senão nos Homens a quem falo, supor-me-ei no Liceu de Atenas repetindo as lições dos meus mestres, tendo os Platão e Xenócrates por juizes e o gênero humano por auditor. "Todo discurso teórico visaria um público hipotético e abstrato - o gênero humano diante do qual a tarefa é estabelecer os princípios os mais gerais que presidem seja o comportamento humano, seja o comportamento do corpo político. (...) As coisas se alteram a partir do momento em que temos diante de nós um público particular, um auditor empírico. Instalamo-nos em uma instância persuasiva de primeiro grau e linguagem a ser adotada deverá ser (...) adequada ao público a que nos dirigimos, dotado de paixão, costumes e preconceitos que lhe são peculiares - sob pena de não nos fazermos entender. E justamente a estas duas instâncias que Rousseau se refere em um texto das Cartas da Montanha. Justificando a linguagem de que se serve afirma: "Quando fazemos para todo o público, e geral, um livro de política, podemos filosofar a vontade: o autor, não querendo ser lido e julgado senão pelos homens instruídos de todas as nações e versados na matéria de que trata, abstrai e generaliza sem temor; não se demora nos detalhes elementares. Se eu falasse apenas a vós poderia usar deste método; mas o tema destas cartas interessa a um povo inteiro, composto no seu maior número por homens que têm mais senso e ju-

zo do que leitura e estudo para apreender o verdadeiro em toda a sua simplicidade". (48)

Se dirigir-se a um auditório histórico é persuadí-lo da forma mais eficaz, em se tratando de um auditório exangue, transcendental, é convencê-lo e dominá-lo. Logo, compreende-se que não uma leitura política do Ensaio pode revelar o estatuto desse perigoso suplemento que é a escrita.

Como Platão, Rousseau a entende como susceptível de um duplo uso: como veneno e como remédio. Não seria este último um uso eminentemente político? "O escrever sobre política se situa também em um espaço intermediário entre um fazer e um calar-se. Ou ainda: um espaço que é limitado por duas figuras distintas do falar. Ou nos calam porque já não podemos fazer mais nada - a palavra é, então, inútil. Entre o território da ação eficaz e o da impossibilidade da ação, estende-se o domínio da política. (...) Ao termo inicial, quando a instituição de um corpo político quase perfeito e ainda possível, corresponde à ação do Legislador.... Ao termo final, quando já nada mais é possível fazer, corresponde a ação do pedagogo. A ação se despolitiza, já não visa mais a cidade, mas um indivíduo isolado. Entre estes dois extremos, dois outros tipos poderiam ser distinguidos. De um lado, temos a figura do Legislador conselheiro, assessor técnico dos governantes. Seria o caso do próprio Rousseau, diante da Polônia ou da Córsega. De outro, o publicista ou o escritor político. Já não é mais aos governantes que ele se dirige, mas ao povo em geral ou ao público das grandes sociedades corrompidas". (49)

(48) SALINAS, op. cit., pp. 66-67

(49) Ibidem, p. 123.

Assim como a utilização metafórica do termo *origem* não visa a gênese das línguas, mas apenas a medição da distância que separa as línguas modernas das primitivas, o conceito de *natureza* deve também ser entendido como uma metafora que nos esclarece acerca do caráter normativo e antinatural da sociedade, isto é, enquanto instituição social passível de ser transformada pela Vontade Geral. E não se poderia também entender a dedicatória à República de Genebra, feita por Rousseau no Segundo Discurso, como uma crítica velada à monarquia francesa, já que sua condição de estrangeiro não lhe permitia uma acusação mais direta? Como não reconhecer seu estilo metafórico ao encerrá-la: "Se fui bastante desastrado para ser culpado por qualquer transgressão indiscreta (grifo nosso) nessa viva e fútil de meu coração, suplico-vos que me perdoeis" (50)

Parece legítimo, portanto, reconhecer que as línguas modernas são ainda suscetíveis de um uso metafórico a despeito de terem perdido força e o colorido das línguas primitivas. Mas preciso ressaltar que, devido às "vicissitudes das coisas", esse uso deixou de ser espontâneo para se tornar menos frequente e mais premeditado. No tempo das primeiras associações, a linguagem celebrava a comunhão entre os homens porque o sensível podia ainda coincidir com o inteligível. Já que toda relação social, por mais tênue que seja, produz porque necessita um discurso para legitimá-la, um discurso poético e sem direção teria sido o suficiente para recobrir a idade de juventude do mundo que, segundo Rousseau deve ter sido a época mais feliz e duradoura

(50) ROUSSEAU, op. cit. pp. 230-231.

"Enquanto os homens se limitaram a construir com espinhos ou com cerdas suas roupas de pele, a enfeitar-se com plumas e com conchas, a pintar o corpo com várias cores, a aperfeiçoar ou embelezar seus arcos e flexas, a cortar com pedras agudas algumas canoas de pescador ou instrumentos grosseiros de música, em uma palavra, enquanto só se dedicaram a obras que não solicitavam o concurso de várias mãos, viveram tão livres, satisfeitos, bons e felizes quanto o poderiam ser por sua natureza..." (51) Nós, homens policiados, haveríamos tão somente de lamentar essa transformação da figura em metáfora (cf. cap. III do *Ensaio*) se as línguas modernas não se tornassem também num ardil. O lamento cessa, portanto, onde começa a denúncia: "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer (grifo nosso) isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e enchendo o fosso, tivesse gritado (grifo nosso) a seus semelhantes: Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém". (52)

Nesta passagem, que abre a segunda parte do Discurso da Desigualdade, podemos encontrar uma indicação para a constituição de uma teoria geral das ideologias (*) na medida em que

(51) *Ibidem*, p. 270.

(52) *Ibidem*, p. 265.

(*) Cf. BENTO PRADO - O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau, in, Almanaque nº 1, Brasiliense, S.P. 1976, p. 12.

a linguagem aparece não sô como a expressão da comunhão entre os homens, mas também como o lugar privilegiado onde se escondem insondáveis de signios.

Conjecturando acerca da gênese da sociedade civil, Rousseau se esforça para encurtar a distância entre as palavras e as coisas ao reconstituir a cena dramática do ato de metamorfose do ser em parecer. Sigamos seu movimento: com o advento da metalurgia e da agricultura deu-se a partilha da terra, e a propriedade, uma vez conhecida, passou a exigir as primeiras leis. Mas, até que esse desiderato fosse satisfeito, a terra haveria de se transformar no palco de uma guerra permanente nada vantajosa para os ricos. Nesse estado, nenhuma dialética pacificadora poderia conciliar os interesses conflitantes. "Aliás, qualquer que fosse a interpretação (grifo nosso) que pudessem dar às suas usurpações, sabiam muito bem, estarem estas apoiadas unicamente num direito precário e abusivo e que, tendo sido adquiridas apenas pela força, esta mesma poder-lhes-ia arrebatá-las sem que pudessem lamentar-se. (...) Destituído de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se... (o rico) ... acabou concebendo o projeto que foi o mais ex-cogitado que até então passou pelo espírito humano. Tal projeto consistiu em empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, fazer de seus adversários seus defensores, inspirando-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural. (Com esse secreto desígnio, conclamou a todos que se unissem) em lugar de voltar nossas (grifo nosso) forças contra nós (grifo nosso) mesmos, reunamo-nos num poder supremo

que nos (grifo nosso) governe segundo sábias leis que protejam e defendam todos os membros da associação, expulsem os inimigos comuns e nos (grifo nosso) mantenham em concórdia eterna". (53)

É através dessa prática canibalesca que devora o eu e o tu na primeira pessoa do plural que se estrutura o discurso antropofágico das ideologias.

Derreter esse amálgama com o maçarico forjado pela mesma metalurgia que o soldou (afinal o progresso não se faz tanto em direção ao bem como em direção do mal?) foi a tarefa a que se propôs Rousseau. Mas, para tanto, não lhe foi necessário recorrer ao exorcismo voltaireano da consciência européia na procura do longínquo e do exótico uma vez que o encontro da diferença revela "no interior de uma mesma sociedade, no antagonismo dos grupos que a compõem. St. Preux define essa atitude: "Avoir un Carosse, un Suisse, un maître d'hôtel, c'est être comme tout le monde. Pour être comme tout le monde il faut être comme très peu de gens". (54)

Desta forma, se toda representação filológica do homem reproduz a certeza da classe que sustenta, por outro lado, essa vontade de universalidade apenas traduz a particularidade de uma consciência histórica e local. (*)

Neste sentido, a leitura do Segundo Discurso parece complementar a do Ensaio. Mas ela não será realmente um complemento, isto é, um

53) Ibidem, p. 274-275.
54) ROUSSEAU, citado por Bento Prado, op. cit., p. 188.
*) Cf. Bento Prado, Música, Filosofia e Botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss, pg.186.

acrêscimo vindo de dentro, se partir das premissas do próprio Ensaio.

Assim, podemos concluir com Bento Prado que "não se pode... encerrar, como faz Derrida a questão da linguagem, em Rousseau, na alternância simples entre a palavra (fala) e a escrita entre a vida e a morte. Poderíamos dizer, fazendo variar um pouco a bela frase de Nietzsche que há mais escritas do que se pensa. (...) Se a botânica de Rousseau nos fecha na eternidade da natureza, sua "linguística abre o campo da historicidade da língua e das formas de poder. Desse ponto de vista, não é em direção de Saussure que o Ensaio acena, lá do século XVIII, mas em direção da filologia nietzscheana..." (55)

Ao término deste nosso giro pelo discurso caleidoscópico de Rousseau, escusado seria dizer que a fixação em um dos mosaicos, por mais fascinante que seja, não exclui nunca a possibilidade de uma série indefinida de substituições que não cessa de nos excitar. Esse jogo Derrida nos ensinou a jogar.

Finalmente, se o sentido "primeiro" das citações foi preservado, pelo menos uma objeção poderia ser levantada a este trabalho de amarração a pontos largos: a de ter consagrado muitas linhas aos comentadores e muito pouco, ou quase nada, ao autor mesmo do Ensaio. A resposta a um tal objeção poderia ser encontrada no prefácio de Narciso ou O Amante de Si Mesmo, da pena do próprio Rousseau: "... tal discurso constituiria, confesso, uma sátira muito amarga, não para mim, mas a meu século".

Agosto de 80.

(55) BENTO PRADO, J. J. Rousseau Entre as Flores e as Palavras, in, Almanaque, nº 8, Bauriliense p. 30.

José Maria Filardo Bassalo

Departamento de Física

1. A CADEIA DE COGNIÇÃO DA FÍSICA

A intenção deste trabalho é mostrar como se desenvolve o conhecimento da Física; para isto, utilizaremos uma cadeia de cognição, pois que segundo Ponomarev¹ (1973), ela é a base de todo conhecimento físico. São conhecidos vários aspectos dessa cadeia (Osada², 1972; Bunge^{3,4}, 1974; Lucie⁵, 1977); no entanto, a cadeia apresentada na figura, tem por base a de Ponomarev (1973), aqui um pouco mais elaborada. A explicação dessa cadeia será feita através de exemplos físicos. Por outro lado, não estamos certos de que os poucos exemplos utilizados na explicação apliquem-se a todo conhecimento físico presente ou futuro. Pretendemos registrar o problema para, em seguida, questioná-lo; esperamos que os erros acaso existentes na elaboração dessa cadeia possam ser corrigidos, assim como novos elos venham nela a serem introduzidos.