

ROUSSEAU E A POSSIBILIDADE DE UMA AUTOBIOGRAFIA FILOSÓFICA

JOSÉ OSCAR DE ALMEIDA MARQUES

A proposta de Rousseau de comunicar profundas verdades sobre o ser humano valendo-se de um relato autobiográfico enfrenta de imediato a clássica crítica de Aristóteles (*Poética*, IX) às narrativas ditas “históricas”, que, ao referirem-se a fatos contingentes e perspectivas particulares, não seriam capazes de alcançar o nível universal característico da filosofia e, mesmo, da poesia. Particularmente problemática é a afirmação de Rousseau de que a utilidade das *Confissões* decorre da absoluta veracidade com que nelas se desvenda um ser humano, em especial porque modernos tratamentos do gênero autobiográfico dão pouco crédito à suposição de que um autor esteja em posição privilegiada para descobrir e comunicar verdades sobre sua vida, ainda que meramente de cunho subjetivo e pessoal.

Dificuldades como essas fizeram com que por muito tempo se recusasse às *Confissões* um lugar à altura dos textos mais canônicos do autor, cujo valor filosófico não se punha em dúvida. Mas as supostas deficiências das *Confissões* em termos de universalidade e veracidade decorrem, todas elas, da suposição de que há, afinal, uma realidade extralingüística que serve de referente ao texto – suposição que foi celeberramente negada por Derrida em sua *Gramatologia*¹, em uma investigação especificamente assentada nas obras de Rousseau. Se for assim, não há realmente razões para menosprezar as *Confissões*, mas esse resultado só se obtém porque o mesmo diagnóstico serve para privar as obras ditas “filosóficas” de qualquer estatuto privilegiado medido pelo seu campo de referência.

Com base na crítica de Paul de Man à leitura de Rousseau por Derrida, pretendo mostrar neste trabalho que Rousseau estava bem consciente das peculiaridades de seu projeto e ofereceu indicações, particularmente em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*, de como as *Confissões* poderiam ser entendidas de modo a (i) transcender a prosaica obrigação de representar fidedignamente uma série de acontecimentos particulares, e (ii) preservar um núcleo de referencialidade capaz de sustentar um tipo de

¹ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit, 1967.

verdade e universalidade apesar dos – ou antes, graças aos – elementos e técnicas ficcionais empregados em sua preparação. Entender como o relato das *Confissões* pode alcançar um estatuto filosófico permite, por fim, iluminar o significado de outros textos reconhecidamente “filosóficos” de Rousseau que empregam extensamente a forma da (pseudo) narrativa histórica ou pessoal, como o *Segundo Discurso* e o *Emílio*.

*

Quando Rousseau escreveu no Preâmbulo original (1764)² das *Confissões* que, por seu objetivo, a obra seria sempre “um livro precioso para os filósofos” e uma pedra de toque única “para o estudo do coração humano”, ele tinha plena consciência do caráter paradoxal de seu empreendimento. O gênero autobiográfico incorria, de fato, na antiga condenação aristotélica aos “gêneros históricos”, que simplesmente “narram o que aconteceu” em vez de se dedicar ao ofício mais elevado de “representar o que poderia acontecer”, segundo a verossimilhança e a necessidade (*Poética*, IX). A história, e, por extensão, todos os gêneros das “vidas”, estavam, para Aristóteles, presos a eventos e circunstâncias particulares, segundo a contingência e acidentalidade de sua ocorrência, ao passo que a poesia e a filosofia visam o universal e o necessário, e conseguem, assim, veicular um autêntico conhecimento de seus objetos.

O paradoxo consiste em que Rousseau propôs que suas *Confissões* seriam filosoficamente relevantes e capazes de prover um conhecimento autêntico *exatamente* por sua completa veracidade quanto aos acontecimentos relatados, por descreverem pela primeira vez uma vida humana particular em toda sua verdade. Limitados, em sua avaliação dos outros, a julgá-los apenas em comparação com o conhecimento imperfeito que têm de si mesmos, e submetidos aos efeitos desfiguradores do amor-próprio, os homens se beneficiariam da possibilidade de fazer uso, pela primeira vez, de uma “pedra de toque” absolutamente confiável como referência para suas comparações. Rousseau pretende dar-lhes a oportunidade de, pela primeira e única vez, conhecer *intus et in cute* – interiormente e por sob a pele – um homem “pintado exatamente segundo a natureza e em toda sua verdade”³.

² OC I, *Ébauches des Confessions*, p. 1154. Publicado apenas no início do século XX, este primeiro preâmbulo era muito mais extenso e ilustrativo que a pequena nota que terminou por prefaciar a obra, e constitui um importante guia para os objetivos metodológicos de Rousseau em sua empreitada.

³ OC I, *Confessions*, nota introdutória, p. 3.

Mas, apesar dessa elevada pretensão, as *Confissões* não foram reconhecidas, até muito recentemente, como uma obra de relevância filosófica. No imediato período pós-Revolução, em que Rousseau era lido principalmente por suas teorizações políticas, sua autobiografia surgia como uma mera curiosidade (um pouco incômoda, de fato, devido às revelações pouco condizentes com o sublime espírito revolucionário que se pretendia atribuir ao autor), relegada por um de seus primeiros comentadores ao plano da pura ficção ou fábula moral⁴. Posteriormente, o procedimento de separar a obra de Rousseau em duas partes – uma filosófica e outra pessoal, seus textos teóricos e suas reflexões autobiográficas, das quais a primeira poderia e deveria ser tratada sem referência à segunda – foi o caminho encontrado por estudiosos posteriores de filosofia e de política que pretendiam preservar o que julgavam haver de sério e importante no pensamento de Rousseau, evitando sua redução a um mero estudo de caso psicológico.⁵

Se as *Confissões* foram friamente recebidas nos meios filosóficos, sua acolhida nos meios literários não poderia ter sido mais calorosa. Sozinhas, inauguraram um gênero para o qual sequer havia um nome na época de Rousseau, já que o termo “autobiografia” só entrou em circulação no início do século XIX, exatamente na esteira do grande número de obras escritas sob sua influência. Com sua peculiar mistura de realidade e ficção, elas romperam com a forma clássica das memórias do século XVIII e forneceram um modelo literário que se desenvolveu e veio a atingir sua maturidade artística nas mãos de Goethe, Wordsworth, Stendhal, e E.T.A. Hoffmann e outros⁶

Entender as *Confissões* como obra literária permite contornar em parte as objeções aristotélicas, pois nesse caso elas não são mais puramente contingentes e particulares: os elementos ficcionais (“poéticos”) empregados na construção do personagem e das situações dão-lhes o aspecto universal e normativo cuja ausência nos

⁴ MERCIER, Louis-Sébastien. *De J.-J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la révolution*, 1791 (Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/>).

⁵ A separação entre o estudo do pensamento político de Rousseau e as investigações de sua personalidade foi fortemente defendida por Ernst Cassirer (*Rousseau, Kant and Goethe*). Em contraste, a leitura de Jean Starobinski com toda sua finura e perspicácia, ao trazer para o primeiro plano as considerações sobre a personalidade de Rousseau (*La transparence et l'obstacle*, e “Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion”), tem o efeito geral de diminuir sua estatura como filósofo.

⁶ Nas palavras de Eugene L. Stelzig (*The Romantic Subject in Autobiography: Rousseau and Goethe*. Charlottesville: Virginia University Press, 2000.), a autobiografia romântica é caracterizada como “a type of confessional narrative of the self in the later eighteenth and the early nineteenth centuries that, as a retrospective account and interpretation of how the writer’s identity and personality were formed, artfully merges reality and imagination, the historiographic and the poetic poles of narrative – or what Goethe calls the ‘poetry’ and the ‘truth’ of a life.” (p. 8).

“gêneros históricos” fora criticada por Aristóteles. Sob esse aspecto, as *Confissões* atingem ao menos a universalidade que Aristóteles reconhecia na poesia. Mas, por esse mesmo movimento, elas parecem se afastar da completa veracidade que Rousseau reivindicava como origem de sua importância filosófica e sua aplicabilidade como instrumento de conhecimento do “coração humano”. Para tentarmos conciliar essas duas perspectivas, será necessário considerar o problema geral de como verdade e referencialidade se determinam em relatos autobiográficos; e, mais particularmente, investigar como as relações entre o autor, o narrador, o texto e a vida narrada se articulam nas *Confissões* – problemas que normalmente não recebem muita atenção dos filósofos, mas são tratados em profundidade no campo dos estudos literários.

Para isso é preciso abandonar a maneira usual de ler o texto filosófico, que não o problematiza enquanto *texto*, mas o toma, em sua assumida transparência, como remetendo diretamente a um campo de tópicos, conceitos e argumentos que constituem a “realidade” de que ele trata, e que se põe imediatamente à disposição de nossa atividade intelectual. Por produtivo e adequado que seja esse método quando aplicado a textos canônicos na prática normal da leitura filosófica, o caso das *Confissões* traz dificuldades peculiares. Essa obra, e a função que Rousseau lhe pretende atribuir, desafia a crítica e o comentário tradicional em filosofia e introduz uma dimensão complicadora: a determinação de sua veracidade em relação a um objeto ou referente particular – a vida do autor – que não está diretamente disponível para nossa aferição. As questões se colocam de pronto: essa inacessibilidade é de princípio ou poderia ser remediada pela adoção de um particular método ou perspectiva? Teria o autor um acesso privilegiado a esse objeto, e, nesse caso, estaria ele em condições de representá-lo fidedignamente para os leitores? Ou tudo não passa de uma empreitada quimérica, uma vez que esse objeto não tem nenhuma realidade que permitisse o estabelecimento de uma comparação extratextual de qualquer tipo? De forma mais premente, ainda que alguma verdade estivesse sendo transmitida, como poderia Rousseau supor que, provindo da perspectiva particular de um homem (ainda que se trate de um homem com dons excepcionais), essa verdade teria qualquer poder de instrução e de comunicação de conhecimento geral sobre a natureza do ser humano?

De fato, as declarações de Rousseau sobre o caráter único e incomparável de sua própria personalidade⁷ parecem ser antes um entrave que um auxílio a suas pretensões. De novo, é o problema de Aristóteles que se coloca: uma obra centrada em um indivíduo ou acontecimentos particulares não pode transmitir um ensinamento geral ou uma verdade “objetiva”. Todos os detalhes circunstanciais que tornam a vida retratada rica e atraente para o leitor impedem, por essa própria característica, que o autor reivindique conteúdo filosófico, isto é, conteúdo expresso em conceitos universais, para sua exposição.

Mas talvez se possa encontrar um compromisso, considerando que os acontecimentos e reflexões narrados nas *Confissões* não aspiram ao caráter de verdades objetivas e públicas, mas de verdades de natureza íntima e pessoal⁸. Nesse caso, a questão de se o relato das *Confissões* é uniformemente verdadeiro no sentido factual perde sua relevância, pois o que importaria saber é se ele constitui uma expressão verdadeira, ou antes, autêntica, da personalidade de Rousseau, e, quanto a isso, mesmo as eventuais falsificações estariam fornecendo indicações expressivas valiosas.

Rousseau, de fato, reconhece, nas *Confissões*⁹ e, principalmente, na “Quarta caminhada” dos *Devaneios do caminhante solitário*¹⁰ que sua narrativa pode ter se afastado dos fatos em certas ocasiões, quer porque foi necessário preencher as lacunas da memória, quer porque, levado pelo prazer da recordação, ele ornamentou as cenas com detalhes fornecidos por sua imaginação. Mas ele insiste que em nenhum desses casos houve uma alteração essencial, e a ocasional inexatidão de circunstâncias e de estrita cronologia não falsifica o que ele afirma ser seu principal assunto: seus

⁷ “Je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m’a jeté, c’esteste ce dont on ne peut juger qu’après m’avoir lu.” OC I, *Confessions*, I, p. 5.

⁸ Cf. PASCAL, Roy. *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge: Harvard University Press, 1960, p. 182: “[autobiography] is in fact not at all a suitable vehicle for the exposition of a doctrine, for by its very form we are led to appreciate the ideas and insights expounded in it ... not in their objective truth, but as true for this particular man, as true of him.” (citado em KELLY, Christopher. *Rousseau’s Exemplary Life*. Ithaca/NY: Cornell University Press, 1987, p. 4).

⁹ “Je n’ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon, et s’il m’est arrivé d’employer quelque ornement indifférent, c’est n’a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire; j’ai supposer vrai ce que savais avoir pu l’être, jamais ce que je savais être faux.” OC I, *Confessions*, I, p. 5.

¹⁰ “J’aimais à m’étendre sur les moments heureux de ma vie, et je les embellissais quelquefois des ornements que de tendres regrets venaient me fournir.” OC I, *Les rêveries du promeneur solitaires*, IV, p. 1035-1038.

sentimentos, ou os “estados de sua alma”, no decorrer dos diversos acontecimentos narrados.¹¹

Mas mesmo essa pretensão de Rousseau de comunicar uma verdade subjetiva sobre seus próprios estados íntimos foi contestada por intérpretes que julgaram descobrir em sua personalidade, se não as marcas da má-fé, ao menos a incapacidade ou resistência a identificar e compreender suas reais impressões e motivações. As repetidas reivindicações de inocência e de vitimização de Rousseau aparecem, para um arguto comentador como Starobinski, como um conjunto de manobras destinadas a projetar exteriormente, na forma de uma hostilidade pressentida nos outros, um sentimento de culpa que é de origem puramente interior¹². Nesse tipo de leitura, o crítico não hesita em assumir uma posição de superioridade em relação a Rousseau, cuja fraqueza e ilusão impediriam uma compreensão dos reais processos mentais que governam sua expressão: cabe ao crítico, como a um médico, prover o diagnóstico e revelar aquilo que Rousseau não poderia saber sobre si mesmo.

Já mencionamos como uma tal atitude solapa efetivamente o estatuto de Rousseau como autor filosófico, fazendo-o parecer alguém que, longe de poder nos esclarecer filosoficamente, está, ele próprio, precisando ser esclarecido. Mas, deixando de lado as peculiaridades do caso Rousseau, é possível ver aqui uma questão muito mais geral, indissolúvelmente ligada à própria natureza do gênero autobiográfico. De fato, para um moderno teórico da autobiografia como Georges May¹³, autores que pretendem apresentar sua própria vida por escrito e, especialmente, expressar fidedignamente e de forma consciente seus estados interiores, estão de fato iludidos quanto à sua própria capacidade de consegui-lo. Contra essa tentativa conspiram diversos fatores: o esquecimento, a vergonha, a necessidade de uma reconstrução *a posteriori* da

¹¹ “J’écris moins l’histoire de ces événements en eux-mêmes que celle de l’état de mon âme, à mesure qu’ils sont arrivés.” OC I, Primeiro preâmbulo das *Confessions*, p.1150.

¹² “Bien que [*Les confessions*] prétendent retracer un ‘enchaînement d’affections secrètes’, [...] elles sont l’œuvre d’un homme retranché dans ses ultimes positions défensives. Il a pris la plume pour revendiquer une innocence essentielle. Et nous devons nous contenter des preuves indirectes de son sentiment de culpabilité : il répète trop souvent qu’il n’a jamais fait le mal par dessein. Loin d’expliquer comment le sentiment de la faute s’est formé en lui, Rousseau nous offre le spectacle d’une conscience qui, pour se délivrer du mal dont elle entretient elle-même le soupçon, cherche sa délivrance dans la dénégation magique.” STAROBINSKI, Jean. “Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion”. In: *L’œil vivant*. Paris: Gallimard, 1999 [1961], p. 138.

¹³ MAY, Georges. *L’Autobiographie*. Paris: PUF, 1979, p. 77 *apud* KELLY, Christopher. *Rousseau’s Exemplary Life*, p. 5-6.

causalidade para dar coerência à narrativa, e o desejo ou necessidade de impor uma interpretação a seu passado. O autor, que vive no presente, está a uma distância intransponível da vida que viveu no passado, uma vida que ele só consegue capturar com olhos que inevitavelmente a distorcem ou modificam. Seria errôneo, portanto, supor que o autor estivesse em uma posição privilegiada para a apreensão de verdades sobre sua vida, mesmo (ou especialmente) aquelas de natureza mais pessoal e subjetiva. O texto autobiográfico não tem uma autoridade irrefutável e bem pode vir a ser questionado por críticos e biógrafos “em terceira pessoa”, com base em dados obtidos em correspondências, depoimentos de conhecidos e familiares, ou mesmo, como vimos, o diagnóstico psicológico que revela o que o autor ocultou ou foi incapaz de admitir.

O que há, entretanto, de implícito nessas suposições é que haveria algo como “a vida real” do autobiografado, em seus aspectos públicos e exteriores, ou subjetivos e psicológicos, que atuaria como um padrão extrínseco de aferição da veracidade do texto autobiográfico. Mas essa possibilidade foi celebrenemente negada por Jacques Derrida na máxima que orienta sua extensa reflexão em *De la grammatologie*: “não há nada fora do texto.”¹⁴ O que se apresenta aparentemente como um apelo à vida real por trás do texto não passa, em todos os casos, de mais uma interpretação lingüisticamente construída, ou seja, não passa de apenas *mais um texto*. A posição de Derrida elimina a possibilidade de nos referirmos à verdadeira vida e aos verdadeiros pensamentos e motivações de um homem chamado Jean-Jacques Rousseau, nascido em 1712 em Genebra, para avaliarmos quão fidedigno e sincero ou, alternativamente, quão iludido e manipulativo seria, afinal, o texto das *Confissões*. A questão está de fato mal colocada: as autobiografias, e, por conseguinte, as *Confissões*, não são particularmente imperfeitas ou enganosas em razão de um suposto hiato intransponível entre o relato e a vida que lhe serviria de referente. Desaparecida a referência, cessa também o hiato, e a obra assume sua plena existência enquanto *texto*.

À primeira vista, isso parece auxiliar-nos em nossa busca de um caráter filosófico para as *Confissões*, pois as razões que haviam determinado sua classificação subalterna no interior do quadro das obras de Rousseau perdem agora sua força: se não

¹⁴ “[La lecture] ne peut légitimement transgresser le texte vers autre chose que lui, vers un référent (réalité métaphysique, historique, psycho-biographique etc.) ou vers un signifié hors texte dont le contenu pourrait avoir lieu, aurait pu avoir lieu hors de la langue, c’est-à-dire, au sens que nous donnons ici à ce mot, hors de l’écriture en général.” DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p.227.

há mais um objeto externo a elucidar, se seu alcance se esgota na sua própria escritura, elas estão *ipso facto* liberadas da contingência e particularidade de seu assunto, e sua alegada propensão a gerar autoenganos revela-se infundada, já que não há mais um padrão que permita aferir objetivamente esses enganos. Enquanto texto, as *Confissões* estão, assim, em pé de igualdade com outros respeitáveis escritos de Rousseau como o *Contrato Social* e o *Segundo Discurso*. A perspectiva de Derrida restitui uma unidade ao pensamento de Rousseau que havia sido negada por estudiosos como Cassirer, que privilegiaram seus textos teóricos em detrimento de seus textos autobiográficos. Mas esse resultado é obtido a um alto custo, pois a reflexão de Derrida também se estende a *qualquer* outro texto, com o que se tornam inaplicáveis as tradicionais categorias que dividem os textos em filosóficos, históricos, biográficos etc., já que todos estes pressupõem a existência de alguma realidade extratextual que descrevem ou elucidam. A unificação, assim, não restitui o caráter filosófico às *Confissões*; ao contrário: ela se faz à custa da negação de que possa distinguir, no universo das manifestações textuais, quaisquer textos propriamente *filosóficos*, na acepção que esse termo é usualmente entendido.

*

Investigar a possibilidade de sair desse impasse exige que mergulhemos mais a fundo nas considerações que Derrida dirige ao texto de Rousseau. Como se sabe, na *Grammatologie*, Derrida realizou uma profunda reflexão sobre o tema da *escritura*, identificando a repressão de todas as formas escritas da linguagem como uma característica do pensamento metafísico que, preso a uma suposição ontológica fundamental que só considera o ser como *presença*, tende a desvalorizar o texto escrito frente à manifestação viva e presente da voz. A ligação direta e imediata da fala com o sujeito da elocução faz com que essa relação apareça como original e primitiva em face da ligação distante, problemática e conjectural da palavra escrita com seu autor. A escrita surge, então, como um *suplemento*, ou um substituto imperfeito e enganoso da fala, que tolda a presença do sujeito que empunha a palavra e faz até mesmo com que ele desapareça em um campo de completa indeterminação. Por sua defesa da voz sobre a palavra escrita, e da entonação musical sobre a fala articulada, pela valorização de uma experiência de unidade e integridade originais em oposição à alienação e divisão do *self* do homem civilizado, pela primazia atribuída à experiência interior imediata sobre a reflexão distanciadora, Rousseau se apresenta como o mais acabado exemplo do anseio

pela presença imediata que constitui, para Derrida, a ilusão fundamental da metafísica ocidental. E é por isso (em parte, mas não principalmente) que toda a *Grammatologie* se constrói como um extenso comentário a algumas idéias fundamentais de Rousseau.

Podemos exemplificar melhor a questão examinando a passagem das *Confissões* em que Rousseau descreve sua decisão de se tornar escritor:

Não sendo um tolo, muitas vezes passei por tal, mesmo aos olhos de pessoas bem preparadas para julgar. Para maior infelicidade, minha fisionomia e meus olhos prometem algo de bom, e essa espera frustrada torna minha estupidez ainda mais chocante [...] Eu apreciaria o convívio social como qualquer outro se não estivesse seguro de nele me mostrar não apenas de forma desvantajosa, mas como totalmente diferente do que sou. A opção que fiz por escrever e me esconder é exatamente a que me convinha. Estando presente, meu valor jamais seria conhecido, nem sequer se suspeitaria dele¹⁵.

Como nota Starobinski¹⁶, essas duas atitudes – escrever e se esconder – são ambas essenciais: esconder-se sem escrever seria simplesmente desaparecer; escrever sem esconder-se seria portar-se como qualquer outro e renunciar a sua diferença. À sua presença real, com seu corpo, seu rosto e sua voz, Rousseau pretende substituir uma presença de outro tipo, por meio da palavra escrita, que se imporá tanto melhor pelo fascínio de uma ausência deliberada e inapelavelmente imposta a seus leitores. Ao escrever, Rousseau busca um reconhecimento e uma acolhida que não receberia pessoalmente; esse é o meio pelo qual ele restaura uma presença que, agora, não correrá o risco de um mal-entendido. Paradoxalmente, ao substituir-se a si mesmo por um signo que o referencia, Rousseau se apresenta de maneira mais *real* e fidedigna: a escrita aqui não é máscara, mas o canal transparente que leva ao conhecimento de seu real valor, de seu verdadeiro eu.

O ato de escrever, associado à renúncia à vida presente e a uma existência concreta, é o supremo sacrifício que Rousseau se dispõe a fazer para alcançar o reconhecimento de seu valor e sua verdade. Mas o que há de insincero e manipulativo nessa pretensão não escapa, evidentemente, à argúcia dos comentadores. Derrida ironiza esse “sacrifício simbólico” que, reivindicando os méritos de uma renúncia à vida, mantém o autor bem vivo para saborear ocultamente a glória desse reconhecimento¹⁷.

¹⁵ OC I, *Confessions*, III, p.116, minha tradução.

¹⁶ STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, suivi de sept essais sur Rousseau. Paris: Gallimard, 1971, p.152-153.

¹⁷ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 205-206.

Mas é importante observar que Derrida não se contenta com uma explicação puramente pessoal, subjetiva, da atitude de Rousseau, mas vê nela uma característica geral e constitutiva de todo o pensamento metafísico como determinação do ser enquanto presença. Rousseau é um dos elos que fecham a cadeia do pensamento metafísico do Ocidente – suas ilusões são-lhe impostas por uma forma canônica de pensar e não pelas idiossincrasias de sua personalidade. Nesse sentido, como observa Paul de Man, Derrida (ao contrário de Starobinski) toma Rousseau extremamente a sério como teórico, e persegue consistentemente todos os fios condutores de seu pensamento.¹⁸

O que Derrida pretende ter descoberto em Rousseau é uma inconsistência fundamental entre sua suposta defesa de uma ontologia da presença (revelada nas bem conhecidas figuras rousseauianas de autenticidade, espontaneidade, origem, natureza, inocência, sentimento imediato e consciência) e um profundo *insight* de que essas presenças originais não são realmente alcançáveis nem capazes de serem tornadas manifestas por qualquer meio a nosso alcance. Quanto a isso, a ambigüidade da atitude de Rousseau descrita nas *Confissões* é reveladora: a escrita é uma perversão da imediaticidade originária da voz, mas é à escrita que ele deve finalmente recorrer ao se sentir inseguro quanto a sua capacidade de comunicar sua própria natureza pelo instrumento imediato de sua presença.

Mas não seria isso reconhecer que a própria imediaticidade da voz ou de qualquer signo expressivo já contém em si essa distância, essa instauração de uma ambigüidade e uma indecidibilidade características da escrita que subtrai à realidade o autor e seus estados íntimos? Se for assim, como supor que a fala seja uma linguagem mais transparente que a escrita, que ela seja a linguagem da “pura presença”? Para Derrida, o mesmo padrão se repete em relação a todos os outros conceitos centrais, ou antes, fundacionais do pensamento de Rousseau: onde quer que se procure localizar esse momento originário de unidade no “início” das coisas, Derrida mostra que o que se toma como momento de presença sempre pressupõe um outro momento anterior e perde, assim, sua característica de origem.

¹⁸ DE MAN, Paul. “The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida’s Reading of Rousseau”. In: *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. 2. ed. revista. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. 114.

A importante contribuição de Derrida aos estudos rousseauianos consiste, assim, para Paul de Man¹⁹, em ter mostrado que os próprios textos de Rousseau fornecem a mais forte evidência contra sua suposta doutrina da presença, revelando uma curiosa duplicidade: em um certo sentido, Rousseau “sabia” que sua doutrina estava disfarçando esse *insight* na forma de uma asserção de seu oposto, mas – deliberadamente ou não – permaneceu cego a esse conhecimento. Retornando a nossas considerações do início deste trabalho, vemos que um resultado como esse, se definitivo, apenas confirmaria a suspeita de que Rousseau estava profundamente iludido quanto ao alcance de suas *Confissões* enquanto veículo de conhecimento, e, o que é pior, a ilusão estender-se-ia ao conjunto de sua obra filosófica, abalando a respeitabilidade teórica de conceitos como seu estado de natureza, o homem natural, a bondade originária etc.

Mas, por reveladoras que tenham sido suas observações, teria Derrida de fato contado toda a história, ou a história correta? Para Paul de Man²⁰, Derrida mostrou de maneira exemplar que há, em Rousseau, uma prioridade da categoria de linguagem sobre a categoria de presença, e que esta última é solapada por um correto entendimento da primeira. Mas resta investigar se Derrida está, afinal, correto em atribuir a Rousseau uma metafísica da presença tão visivelmente oposta a seus *insights* sobre o modo de operar da linguagem. Para de Man, compreender o pensamento de Rousseau sobre a linguagem e a representação é suficiente para absolvê-lo da confusão de que Derrida o faz vítima, e mostrar que ele estava, afinal, perfeitamente consciente das conseqüências de suas posições.

Para fundamentar essa afirmação, Paul de Man vale-se de dois aspectos cruciais da teoria da linguagem de Rousseau; aspectos que, para ele, foram incorretamente interpretados por Derrida em seu afã de demonstrar a ortodoxia da posição de Rousseau com relação à ontologia tradicional “logocêntrica”. Trata-se do tratamento de Rousseau, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, das figuras retóricas da *mimesis* (imitação) e da metáfora²¹. A discussão da metáfora, a partir da proposta de Rousseau de que “a

¹⁹ DE MAN, Paul. Op. cit., p. 116.

²⁰ Ibidem, p. 119.

²¹ Ibidem, p. 123.

primeira linguagem deve ter sido figurada (metafórica)”²², serve para de Man desmentir a hipótese de uma “cegueira” de Rousseau frente às implicações de seu projeto filosófico²³; contudo, apesar do grande interesse dessa discussão, devo deixá-la de lado nesta exposição, por limitações de espaço, e concentrar-me na teoria da representação, em busca de uma resposta para a questão de que partimos.

Derrida propõe que a teoria rousseuniana da representação apóia-se em um conceito de imitação que não questiona o estatuto ontológico da entidade imitada e a assume como dotada de existência plena. O modelo desse mecanismo de representação é a imagem pictórica, que traz o objeto à vista como se estivesse presente e garante a continuidade de sua existência. O processo se aplica igualmente a estados internos como sentimentos, emoções e paixões, e, nesses casos, a atitude tradicional da estética do século XVIII era considerar que a música constituía o sistema de signos naturalmente capazes de representá-los (imitá-los), segundo o modelo da “pintura das paixões”.

Contudo, observa Paul de Man, embora em muitos aspectos Rousseau se movimente dentro desse modelo mimético, sua concepção da música e da significação musical apresenta características distintivas que não foram levadas em conta por Derrida. A primeira delas é o fato de que o signo musical não possui substância, mas significa apenas enquanto parte de um sistema abstrato de relações estabelecido pela tonalidade ou sistema harmônico²⁴. De imediato se instaura uma distinção entre a substancialidade do traço pictórico em um quadro e o caráter meramente relacional de um som, que impede que a representação musical possa explicar-se pelo modelo da pintura, em que um existente sempre idêntico a si mesmo se põe no lugar de outro existente e o expõe como presença sempre idêntica a si mesma. Em segundo lugar, e de forma “estritamente relacionada, a música é essencialmente *temporal*: ao contrário da configuração espacial sincronicamente dada de um quadro, os elementos da representação musical comparecem sucessivamente à experiência, cada um se extinguindo para dar lugar ao seguinte. Essas características (valor puramente relacional e transitoriedade temporal) privam o signo musical da permanência e da

²² Título do terceiro capítulo do *Essai*.

²³ DE MAN, Paul. Op. cit., p. 133-136.

²⁴ “Un son n’a par lui-même aucun caractère absolu qui le fasse reconnaître; il est grave ou aigu, fort ou doux par rapport à un autre; en lui-même il n’est rien de tout cela. Dans le système harmonique un son quelconque n’est rien non plus naturellement; il est ni tonique, ni dominant, ni harmonique ni fondamental.” *OC V, Essai sur l’origine des langues*, XVI, p. 420.

substancialidade necessárias para atuar como representantes de uma presença e uma plenitude – para de Man, a representação musical não imita, pois seu próprio referente, em conformidade à natureza do signo, só se pode constituir como impermanência e vazio²⁵.

As reflexões sobre a representação musical não são uma digressão irrelevante neste contexto, pois em todo o *Ensaio sobre a origem das línguas* a música e a linguagem são igualadas, e as questões aqui levantadas encontram exata correspondência no domínio da representação lingüística. Como a música, a linguagem é um sistema diacrônico de relações, constituído na forma da *narrativa*. Isto é totalmente distinto do que seria preciso para representar (no sentido de tornar “presente”) um mero estado interno, ou uma necessidade (*besoin*): para isso um mero grito ou gesto bastaria. Para Rousseau,

a origem das línguas não se deve às primeiras necessidades (*besoins*) dos homens; seria absurdo que da causa que os separa provenha o meio que os une. De onde, então, pode provir essa origem? Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, separados pela necessidade de obter seus meios de vida. Não é nem a fome nem a sede, mas o amor, o ódio, a piedade e a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes. Os frutos não fogem de nossas mãos, podemos nos nutrir deles sem falar; perseguimos em silêncio a presa de que queremos nos alimentar; mas para emocionar um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza dita os acentos, os gritos, os lamentos: eis as mais antigas palavras inventadas e eis porque as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas, antes de se tornarem simples e metódicas.²⁶

O efeito da linguagem sobre as paixões é descrito por Rousseau em termos que deixam clara a importância de seu caráter seqüencial/temporal, quando se trata de comover o coração e inflamar as paixões:

a impressão sucessiva do discurso, em golpes redobrados, produz em vós uma emoção bem distinta que a ocasionada pela presença do próprio objeto, que apreenderíeis com um único olhar. Imaginai uma situação dolorosa perfeitamente conhecida; ao ver a pessoa afligida dificilmente vos emocionareis a ponto de chorar, mas dai-lhe tempo de dizer-vos tudo o que sente, e logo vos derreteis em lágrimas. É só assim que as cenas das tragédias produzem seus efeitos. A pura pantomima, sem discurso, deixar-vos-á quase impassível. O discurso, sem gestos, arrancará vossas lágrimas.²⁷

Rousseau contrasta aqui a sucessão temporal típica da narrativa e o sincronismo da percepção visual que, como no caso da pintura, pretende apreender o objeto de uma

²⁵ DE MAN, Paul. Op. cit., p. 127-130.

²⁶ OC V, *Essai sur l'origine des langues*, II, p. 380-381 (minha tradução).

²⁷ OC V, *Essai sur l'origine des langues*, I, p. 377-378 (minha tradução).

só vez, criando uma falsa ilusão de presença. Mas qual é o estatuto dessa linguagem sequencial e de onde provém seu poder comunicativo? O fato de que o exemplo de Rousseau provenha do teatro indica, para Paul de Man, que essa diacronia já faz parte do universo da linguagem como escrita, e não à simples linguagem das necessidades (não ao *aidez-moi*, mas ao *aimez-moi*), que ela se inscreve desde o início no âmbito da arte e da ficção. A piedade, como paixão, “transpõe uma situação real para dentro de um mundo de aparência, de drama, de linguagem literária: toda piedade é em essência teatral.”²⁸

A teoria da linguagem de Rousseau, calcada em sua teoria da representação musical, impede, então, por princípio, que essas formas possam ser tomadas como veículos para a manifestação de referentes literais como o mundo, a vida ou mesmo os estados psicológicos entendidos como entidades plenas e existentes enquanto tais em um plano exterior ao da narrativa ou da melodia. Assim, nada mais longe de Rousseau que uma ontologia da presença no sentido em que lhe quis imputar Derrida. Ao tecer suas narrativas, quer nas *Confissões*, no *Discurso sobre a origem da desigualdade* ou no *Ensaio sobre a origem das línguas*, empregando o padrão diacrônico que dá a elas a aparência de um desenrolar temporal – no nível da referência – com começo, meio e fim, Rousseau não está iludido nem se compromete com a apresentação ou a busca de “origens”. Sobre isso, a seguinte passagem de Paul de Man não poderia ser mais iluminadora:

Nem o *Discurso sobre a origem da desigualdade* nem o *Ensaio sobre a origem das línguas* são a história de um movimento genético, de um processo orgânico de nascimento e decadência: a famosa afirmação de Rousseau “Começamos então descartando todos os fatos...” deve ser tomada em toda sua radicalidade e aplica-se à forma de linguagem usada ao longo dos dois textos. Eles não “representam” um evento sucessivo, mas são a projeção sucessiva, musical e melódica de um único momento de radical contradição – o presente – sobre o eixo temporal de uma narrativa diacrônica. O único ponto em que tocam uma realidade empírica é sua rejeição comum de qualquer presente como totalmente intolerável e desprovido de significado. Estruturas diacrônicas como a música, melodia ou alegoria são preferidas a estruturas pseudo-sincrônicas como a pintura, a harmonia ou a mimesis porque estas últimas levam a acreditar erroneamente em uma estabilidade de significado que não existe. O tom elegíaco que soa ocasionalmente não expressa uma nostalgia por uma presença original, mas é um artifício puramente dramático, um efeito possibilitado e comandado por uma ficção que priva essa nostalgia de qualquer fundamento. Não basta dizer que nesses textos a origem é meramente uma metáfora que “está no lugar” de um início, mesmo quando se deixa claro que a teoria rousseauiana de uma linguagem figurada rompe com qualquer idéia de representação. A origem aqui “precede” o presente por razões

²⁸ DE MAN, Paul. Op. cit., p. 132.

apenas estruturais e não cronológicas. A cronologia é o correlato estrutural da natureza necessariamente figurada da linguagem literária.²⁹

Com base nessas observações, podemos encaminhar algumas respostas preliminares para as questões que viemos investigando. Primeiro, se as obras reconhecidamente teóricas de Rousseau incluem, como propõe Paul de Man, uma dimensão ficcional, literária que é essencial para a consecução de seu objetivo de esclarecimento filosófico, então é legítimo propor que as *Confissões* funcionam exatamente da mesma maneira, e que sua ficcionalidade ou “textualidade”, longe de se opor a uma dimensão teórica, filosófica, é o próprio veículo pelo qual essa dimensão se manifesta, e todo o projeto literário de Rousseau surge, assim, como um projeto uniformemente *teórico*. Em seguida, ao propor que as narrativas textuais de Rousseau são a projeção diacrônica de um único momento presente, Paul de Man circunscreve o lugar possível de sua referencialidade (esse presente é, afinal, o ponto em que a narrativa “toca a realidade empírica”). Por fim, ao identificar esse presente como “intolerável”, Paul de Man explica como essa referencialidade pode se impor ao leitor de Rousseau: ela resulta da consciência de sua situação política e da exigência da prática de sua liberdade.³⁰

²⁹ *Ibidem*, p. 132-133 (minha tradução).

³⁰ Neste sentido, este trabalho fundamenta o projeto de um estudo comparativo e sistemático das *Confissões* no contexto das obras políticas de Rousseau.