**Curso Derrida**

**Aula 10**

Na aula de hoje, daremos continuidade a nossa leitura de *Da Gramatologia*. Vimos na aula passada como a gramatologia aparecia como uma desconstrução da história geral da escritura. No interior desta história, Derrida parte da crítica à ideia de uma origem na qual encontraríamos povos sem escritura e sem história. Derrida vê nesta estratégia um etnocentrismo para o qual povos sem história estariam ou aquém de um conceito realizado de “homem” ou além de um conceito decaído de “homem”. Nos dois casos, encontramos uma exclusão intransponível entre nossas formas de vida e o que teria ficado adormecido na origem.

 Na verdade, neste ponto vemos a ligação entre a desconstrução e crítica do colonialismo. A discussão a respeito de povos sem escrita é um setor importante da crítica a uma visão colonial do progresso histórico. Povos sem escritura estariam presos ainda à oralidade, a um horizonte originário, desconhecendo o tempo e suas transformações. Por isto, estaríamos a falar de sociedades pretensamente estáticas. Neste sentido, a generalização da escritura para toda e qualquer sociedade implica reconhecimento de uma temporalidade múltipla sem h ierarquia, de um processo histórico sem origem, atraso e desenvolvimento. Há uma generalização da história trazida pela gramatologia.

 Vimos como, a fim de realizar tal projeto de desconstrução, a gramatologia deveria livrar-se de três preconceitos insistentemente presentes em reflexões sobre a história da escritura. O primeiro é um certo preconceito “teológico” que assume o mito de uma escritura primitiva e natural dada por Deus. O segundo deveria ser chamado de “preconceito chinês”. Pois todos os projetos filosóficos de escritura e de linguagem universal nos séculos XVII e XVIII encorajaram a ver na escrita chinesa então descoberta, um caso exemplar de uma escrita não-fonética, um modelo de língua subtraída à história. Derrida lembra de Leibniz que via, na língua chinesa, uma profunda arbitrariedade ligada à essência não-fonética de sua escrita e não-imitativa de seus caracteres. Essa arbitrariedade implicaria em estaticidade e ausência de historicidade, já que a fala seria o motor das mudanças que se dão na história. Por fim, Derrida fala do “preconceito hieróglifista” que transforma o desprezo etnocêntrico pela escrita não-fonética em admiração hiperbólica.

 Esta desconstrução da história geral da escritura assume, como seu ponto de partida, a história da origem das línguas, de Rousseau. Derrida compreende Rousseau como um momento maior no estabelecimento da história da metafísica enquanto determinação do ser como presença. Derrida então esboça algumas estações disto que seria sua leitura de tal história. Com Platão, a idealidade da presença oferecida à repetição fora constituída sob a forma objetiva da idealidade do eidos e da substancialidade da ousia. Com Descartes, tal objetividade tomava a forma da representação (onde se vê uma clara influência da história heideggeriana da filosofia), da ideia como modificação de uma substância presente à si, consciente e certa de si no momento de sua relação à si. A idealidade e a substancialidade se relacionariam à si no elemento de uma consciência que aparece como experiência da pura auto-afecção. Mas, por outro lado, Derrida insiste que esta experiência de auto-afecção só pode se realizar através da voz, já que a voz é exatamente o meio da auto-afecção, o meio do “escutar-se falando”. Neste sentido, Rousseau teria sido um caso exemplar de filósofo que compreendeu como a experiência da voz funda a presença imediata da substância à si mesma. Para tanto, bastaria lermos *Ensaio sobre a origem das línguas.* Daí seu lugar central no interior do projeto de *Da gramatologia.*

 Mas, como já foi dito, Rousseau tem ainda um interesse suplementar. Pois ele nos relevaria certos pressupostos em operação no interior deste projeto maior de racionalização do campo das ciências humanas na segunda metade do século XX, a saber, o estruturalismo. De fato, Lévi-Strauss chega a afirmar que Rousseau teria fundado a etnologia em particular e as ciências humanas em geral. Segundo Lèvi-Strauss, enquanto Descartes seria prisioneiro das pretensas evidências do Eu, passando diretamente da interioridade de um homem à exterioridade do mundo sem ver que entre os dois extremos encontram-se sociedades, civilizações, Rousseau nos teria mostrado que: “para chegar a se aceitar nos outros, objetivo que o etnólogo impõe ao conhecimento do homem, faz-se necessário inicialmente se recusar à si mesmo”[[1]](#footnote-1). Ou seja, para construir a categoria genérica do humano, faz-se necessário recusar o domínio das auto-evidências imediatas, mostrar que existe um “ele” que se pensa em mim e que me faz duvidar que seja Eu que pensa. Um “ele” no qual encontramos as marcas de uma natureza comum recalcada pelo advento da modernidade.

 No entanto, a leitura de Derrida é bastante diferente desta sugerida por Lévi-Strauss. Ele quer mostrar como o estruturalismo partilha, juntamente como Rousseau, uma metafísica incapaz de se livrar do fantasma da identidade imediata perdida e decaída. Identidade que estaria definitivamente exilada e violentada devido ao advento da escritura e da história. O que permite a Derrida colocar esta questão maior: “O que liga a escritura à violência? O que deve ser a violência para que algo nela se iguale à operação do traço?”[[2]](#footnote-2).

 Derrida propõe-se então a analisar um pequeno capítulo de “Tristes trópicos” dedicado aos Nambikwaras, “pequeno grupo de índios nômades que estaria dentre os mais primitivos que podemos encontrar no mundo”, índios aparentemente próximos de uma “infância da humanidade”. Neste capítulo, Lévi-Strauss narra como os Nambikwara teriam tido acesso, pela primeira vez, à escrita. Tal experiência de acesso à escrita apareceria como uma ruptura em relação à infância, um exílio em relação à presença. No entanto, Derrida quer corrigir esta história da queda através do acesso à escrita ao lembrar que:

Há escritura a partir do momento em que o nome próprio é rasurado em um sistema, há “sujeito” a partir do momento que esta obliteração do próprio se produz, ou seja, a partir do momento do aparecer do próprio e da primeira manhã da linguagem[[3]](#footnote-3).

Derrida alude ao fato de que, entre os Nambikwaras, o emprego do nome próprio era proibido. Lévi-Strauss conta, por exemplo, um jogo no qual as crianças acabavam por lhe contar o nome próprio da outra, provocando raiva naquela que teve seu nome revelado. Este ato de esconder o nome, de rasura-lo no uso social é, para Derrida, prova de que estamos diante de uma nomeação que porta em si mesma a consciência de sua ausência de imanência.

O fato do nome próprio ser assim solidário de sua rasura implica que ele rompe com o mito da origem de uma lisibilidade transparente e imediatamente presente. Isto é apenas a consequência do fato de nunca apenas nomearmos, nós classificamos o outro ou nos classificamos a nós mesmos. Ou seja, trata-se de vincular a escritura não apenas a um sistema codificado de caracteres em número limitado que serviriam para procedimentos elementares de comunicação. A escritura já está presente a partir do momento que o nome próprio é enunciado. Esta é uma ideia fundamental. Pois o nome próprio não pode ser compreendido como a apelação única reservada à presença de um ser único, ele não pode ser compreendido como o dispositivo que asseguraria a indexação do singular em um regime de transparência pura. Para Derrida, e aqui seguindo explicitamente Lévi-Strauss, todo ato de nomeação é necessariamente ato de classificação, inscrição no interior de um sistema sócio-simbólico. O nome que se dá ao filho, por exemplo, classifica-o de acordo com sua linhagem, inscreve-o em uma repetição que lhe faz continuar o nome do avô, os ideais do pai, etc. Neste sentido, ele é necessariamente rasura do que o particular poderia aspirar de particularidade irredutível. A linguagem sempre será solidária de uma violência:

A violência originária da linguagem que consiste em inscrever uma diferença, em classificar, em suspender o vocativo absoluto. Pensar o único no sistema, inscreve-lo, tal é o gesto da arqui-escritura: arqui-violência, perda do próprio, da proximidade absoluta, da presença a si, perda em realidade do que nunca teve lugar, presença a si que nunca foi dada mas sonhada e sempre já desdobrada, repetida, incapaz de aparecer de outra forma que através da sua própria desaparição[[4]](#footnote-4).

Esta violência já é o movimento de uma história, de uma temporalização caracterizada pela consciência da inconsistência do originário. Por isto, toda arqui-escritura traz também uma arqui-violência. Mas não porque a escritura marca a perda das relações próprias, de proximidade absoluta. Sua violência é a paradoxal decomposição do que nunca teve lugar, do que nunca foi dado, do que era incapaz de aparecer de outra forma que através da sua própria desaparição. Por isto, Derrida pode afirmar que : “a différance em seu movimento *ativo* – o que é compreendido, sem esgotá-lo, no conceito de *différance –* é o que não apenas precede a metafísica, mas também transborda o pensamento do ser”[[5]](#footnote-5). Pois esta arqui-escritura produzida pela defférance impede a consolidação das relações entre ser e sentido . Daí porque Derrida poderá dizer:

Nisto que chamamos a vida real de suas existências em “carne e osso”, para além do que podemos circunscrever como a obra de Rousseau, e atrás dela, houve apenas escritura, houve apenas suplementos, significações substitutivas que só puderam aparecer em uma cadeia de reenvios diferenciais, o “real” só aparecendo, só se acrescentando ao tomar sentido a partir de um traço de um chamado de suplemento, etc.[[6]](#footnote-6),

**A origem das línguas**

 Derrida procura aproximar a leitura que Lévi-Strauss faz dos Nambikwaras do *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Rousseau. O Ensaio é uma reflexão política e antropológica que funda uma forma de crítica social da modernidade baseada na compreensão das relações sociais modernas como a generalização dos processos de alienação. Rousseau ainda terminará seu texto insistindo na maneira com que a emergência de uma outra linguagem é condição fundamental para a emancipação política, no que reencontramos algumas pressuposições fundamentais de Derrida. Pois a degradação da línguagem é o sintoma de uma degradação social e política. Para Rousseau, ela tem sua origem na aristocracia e na capital.

 Derrida insiste no fato de Rousseau compreender a passagem à escritura como uma disruptura das relações, um meio perigoso e uma resposta crítica a uma situação de desamparo. Lembremos do que fala Rousseau: “as línguas são feitas para serem faladas, a escritura serve apenas de suplemento à fala”. Esta posição de suplemento é fundamental para Derrida. Ele insistirá como o suplemento tem necessariamente duas funções. Primeiro, o suplemento se soma, ele é um a mais, uma plenitude que enriquece outra plenitude. Mas o suplemento também substitui o suplementado, ele se insinua no lugar de. Neste sentido, ele é exterior, fora da positividade à qual ele se acrescenta. Há uma perversão própria ao suplemento. Há um engano, um ato de enganar a natureza primeira. Ele é aquilo que suplementa uma falta na natureza, uma voz que suplemente a voz da natureza.

 Mas esta compreensão da relação entre fala e escritura em Rousseau vincula-se a uma metafísica que consiste em excluir a não-presença ao determinar o suplemento como exterioridade simples, como pura adição ou pura ausência. Esta determinação será, no entanto, contraditória em Rousseau. Derrida tentará mostrar como a todo momento ela parece caminhar para outra direção. Por exemplo, no Ensaio sobre a origem das línguas, Rousseau fará uma distinção entre as línguas do sul, expressivas, cantadas e próximas da origem musical da linguagem, e as línguas do norte, informativas, marcadas pela falta de musicalidade e pela distância, linguagem mais apta à escritura. Esta língua é habitada pela proximidade à morte, à carência. A escrita aparece como expressão da morte, mas também tour de force para guardar a vida.

**Isolamento e compaixão no estado de natureza**

Guardemos de confundir o homem selvagem com os homens que temos diante de nossos olhos. A natureza trata todos os animais abandonados a seus cuidados com uma predileção tal que parece assim mostrar como ela é ciumenta deste direito[[7]](#footnote-7).

Esta é uma das primeiras características do estado de natureza, segundo Rousseau, a saber, a ausência de falta. Rousseau não partilha a visão do estado de natureza como estado de penúria no interior do qual seria necessário lutar para sobreviver, pois estaríamos sempre as voltas com a experiência da finitude da vida. De certa maneira, não seria errado dizer que a experiência da falta é uma criação da vida social. Se a natureza fornece este horizonte de amparo que dá aos animais e aos humanos o espaço potencial de realização de seus desejos e necessidades, então a falta não pode ser uma condição contínua de um desejo que está sempre a procura de novos objetos. Essa ausência de falta se repete na concepção rousseauista de infância: “a criança para Rousseau é o nome do que não deveria ter relação alguma com um significante separado”[[8]](#footnote-8).

De fato, há um traço distintivo central entre os humanos em estado de natureza e estes que fazem parte da vida social, um traço que explica em larga medida como é possível que a falta não seja o princípio regulador da experiência do desejo. Se o humano pode ser “só, despreocupado (*oisif*) e sempre vizinho do perigo” sem que isto seja fonte de ansiedade é porque no estado de natureza não se conhece a propriedade. Não temos indivíduos vinculados a propriedades, nem indivíduos vinculados a necessidade e ao desejo de se fazer reconhecer em suas propriedades. Os humanos são sós, seus encontros são intermitentes, suas preocupações se vinculam a auto-conservação em um espaço natural vasto no interior do qual eles estão em contínua mobilidade. Mas para tanto eles podem contar com sua força e habilidade. Por isto, os humanos aparecem inicialmente como nômades solitários.

 Mas, sendo assim, poderíamos nos perguntar como se dá a saída do estado de natureza, o que significa a instauração da vida social. Rousseau se serve de dois fenômenos para descrever a emergência da vida social e da corrupção desta relação imanente à natureza. O primeiro é aquilo que ele chama de “faculdade de aperfeiçoamento”. Só os humanos teriam esta faculdade que nos empurra a um aperfeiçoamento constante, enquanto os animais se desenvolveriam apenas até os limites de seus próprios instintos. No entanto, se na aurora do iluminismo a perfectibilidade era vista como a fonte da criação e felicidade humana, em Rousseau ela é a causa de todos seus males:

Esta faculdade distintiva e quase ilimitada é a fonte de todos os males do homem. É ela que o tira, à força do tempo, desta condição originária na qual corriam dias tranquilos e inocentes. É ela que, fazendo eclodir com os séculos suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o transforma ao fim e ao cabo em tirano de si mesmo e da natureza[[9]](#footnote-9).

Ou seja, Rousseau fornece aqui alguns dos temas fundadores da crítica do progresso, pois seu *Discurso sobre a origem da desigualdade* será uma “história da civilização como progresso da negação do dado natural”[[10]](#footnote-10). O primeiro destes temas consiste em dizer que o desenvolvimento não era apenas uma forma de conhecimento da natureza e de si, mas de uma dominação técnica de si e do mundo que nos distancia, que marca com um véu, esta condição originária que seria o espaço de afirmação da emergência do sentido. O advento da vida social é algo como uma queda:

Porque o homem é perfectível, não cessou de acrescentar suas invenções aos dons da natureza. E desde então a história universal, embaraçada pelo peso continuamente crescente de nossos artifícios e de nosso orgulho, adquire o andamento de uma queda acelerada na corrupção: abrimos os olhos com horror para um mundo de máscaras e de ilusões mortais, e nada assegura ao observador (ou ao acusador) de que ele próprio seja poupado pela doença universal[[11]](#footnote-11).

Isto faz da história da técnica a história do afastamento do sentido, uma história da alienação no sentido mais forte do termo, a saber, tomar-se por um outro, estar preso ao olhar de um outro.

Neste ponto, lembremos de outro fenômeno responsável pela saída do estado de natureza, um fenômeno ligado ao exercício da faculdade de perfectibilidade, a saber, a emergência do trabalho cooperativo. Em Rousseau, o trabalho cooperativo não é fonte de emancipação, mas uma das principais fontes de alienação. Pois o trabalho cooperativo é expressão de relações de dependência e com tais relações de dependência aparecem a necessidade do artifício, da conquista do olhar e da estima do outro:

Enquanto os homens se aplicavam apenas a obras que podiam ser realizadas por um e a artes que não necessitavam do concurso de várias mãos eles viveram livres, saudáveis, bons e felizes tanto quanto podia ser por sua própria natureza e continuaram a gozar entre eles das doçuras de um comércio independente. Mas desde que um homem teve necessidade do socorro de outro, desde que se percebeu que seria útil a um ter provisões para dois, a igualdade desapareceu, a propriedade foi introduzida, o trabalho adveio necessário e as vastas florestas se transformaram em campos rudes que deveriam ser arados com o suor dos homens e nos quais vimos rapidamente a miséria e a escravidão germinar e crescer como musgos[[12]](#footnote-12).

A indústria e o trabalho impõem um regime de atividade baseado na cooperação dos esforços, na previsão e calculo, no acúmulo tendo em vista a luta prévia contra situações desfavoráveis no futuro. Desta forma, o trabalho quebra a imanência à natureza, impondo uma atividade que não é mais atividade imediata. Por outro lado, o estabelecimento de relações de trabalho e produção se funda em tendências imanentes de exploração e dominação. Pois, com as relações de produção, não estamos apenas a falar do advento da propriedade, mas principalmente do reconhecimento da importância da sanção do outro, a necessidade de reconhecimento do outro como condição para a justificação de minha atividade. Isto é indissociável, para Rousseau, do avento de um ser-para-outro que implica perda de si. Assim, Rousseau espera articular de forma profunda problema moral e problema econômico.

Em suma, o espaço de reconhecimento social é sempre o espaço da perda de si já que o advento da vida social é a alienação da potência normativa da origem, isto devido à indissociabilidade entre vida social e propriedade. A vida social implica dependência e esta dependência leva os homens a garantir a estima dos outros, a cultivar a aparência e a sempre preocupar-se com ela. Eles se tornam então: “enganadores e artificiais”[[13]](#footnote-13) ao submeterem seus desejos a demandas de reconhecimento. Abre-se assim o espaço à imitação, a uma potência mimética que é também a perda de si.

**Música e reconhecimento**

Mas compreendamos o que é possível fazer após a saída do estado de natureza:

Este que ousa empreender a instituição de um povo deve se sentir em estado de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada individuo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solitário em parte de um todo maior do qual os indivíduos receberão de certa maneira sua vida e seu ser; de substituir uma existência física e independente que todos nós recebemos da natureza por uma existência parcial e moral[[14]](#footnote-14).

O que acontece com esta natureza humana deixada para trás? Ela ainda terá alguma força de implicar o campo de experiência humana? Pois podemos nos perguntar se esta transformação produzida pelo legislador, se esta mudança da própria natureza humana não seria sem produzir uma certa nostalgia social. A vida política parece não pode dar conta desta nostalgia. No máximo, ela transmuta a experiência de auto-pertencimento própria ao estado de natureza em desejo de igualdade (forma única de impedir a servidão) e de autonomia. Por isto, em algum nível, ela ainda fala aos humanos como indivíduos marcados pela experiência do individualidade possessivo

No entanto, há um ponto no qual a vida política se deixa aproximar da voz da natureza, no qual esta nostalgia se transmuta em proximidade a uma linguagem de pura presença. A política procura uma linguagem da pura presença, ela procura dar à voz sua força de direito. Tal linguagem, Rousseau a encontra na música e no uso da música como paradigma para a reinstauração da ordem social.

A fim de compreender a configuração do paradigma musical em Rousseau, lembremo-nos do sentido de uma das querelas mais importantes das quais ele participou, a saber, a chamada querela dos bufões. *Grosso modo*, trata-se de uma contraposição entre, de um lado, uma noção de modernidade musical vinculada ao primado da harmonia e das regras estritas de uma progressão harmônica derivada da teoria fisicalista do som, harmonia que abria as portas para uma polifonia contrapontística controlada pelo centro harmônico e para uma definição de estruturação da forma musical absolutamente autônoma em relação a tudo o que seria extra-musical (Jean-Phillipe Rameau); de outro, uma reação que insistia no primado da melodia e da simplicidade monofônica inspirada no canto. Posição rousseauista que Dahlhaus caracterizou bem: “Um sentimentalismo que ama ver-se estimulado pela música, um racionalismo que quer programas, uma pintura musical na música instrumental e a nostalgia de uma antiguidade que opõe, à polifonia moderna, confusa e *savant*, uma simplicidade tocante da monofonia grega – eis os compostos da estética musical de Rousseau”[[15]](#footnote-15).

Para Rousseau, tratava-se de, através da defesa da centralidade da melodia, sustentar a estrutura mimética da racionalidade musical. Mimetismo que não se refere aos modos de imitação no interior da vida social, mas no vínculo exterior entre sociedade e natureza. Vínculo que se faz sentir na relação entre música e a expressão natural da linguagem com suas entonações e acentos. Isto o permitia vincular a música à uma pedagogia da arte capaz de servir de veículo de formação moral por recuperar o vínculo entre natureza e cultura. Lembremos do que diz Rousseau :

Quando pensamos que, de todos os povos da terra, todos o que têm uma música e um canto, os europeus são os únicos que têm uma harmonia, acordes, achando esta mistura agradável ; quando pensamos que o modo durou tantos séculos sem que, em todas as nações que cultivaram as belas-artes, nenhuma tenha conhecido esta harmonia, que nenhum animal ou pássaro, nenhum ser na natureza produziu outro acorde que o uníssono ou outra musical que a melodia ; que as línguas orientais, tão sonoras, tão musicais, exercidas com tanta arte, nunca guiaram estes povos voluptosos e apaixonados em direção à nossa harmonia ; que sem ela suas músicas tiveram efeitos tão prodigiosos ; que com ela a nossa tenha efeitos tão fracos ; que, enfím, estava reservado aos povos do norte, cujos órgãos duros e grosseiros são mais tocados pelos ruídos e explosões de vozes do que pela doçura dos acentos e melodias das inflexões, fazerem esta grande descoberta e defini-la como princípio a todas regras da arte ; quando, digo eu, levamos tudo isto em consideração, é muito difícil não desconfiar que toda nossa harmonia é uma invenção gótica e bárbara a respeito da qual nunca seríamos avisados se fôssemos mais sensíveis as verdadeiras belezas da arte e à música realmente natural [[16]](#footnote-16).

A discussão de Rousseau vincula a expressão musical à “voz da natureza” que se expressa sem afetação através da objetividade própria à entonação e aos acentos da fala comum. O que explica porque Rousseau insistirá no canto (raiz de toda fala) como fundamento da expressão musical. Esta expressão musical próxima da fala instaura, por sua vez, um regime de presença garantido pela partilha de um fundamento ancorado no seio da natureza, pensada aqui como polo positivo doador de sentido, como transparência e proximidade. Proximidade que deve a todo momento saber livrar-se de um “princípio corruptor, ligado ao espaçamento , a regularidade calculável e analógica dos intervalos”[[17]](#footnote-17).

Tal proximidade, e este ponto é decisivo, teria a força de instaurar um espaço político comum baseado na autenticidade dos costumes e na limitação da disseminação da representação devido ao ideal estético de clareza. Esse naturalismo musical, que submete a música ao “prazer moral da imitação”[[18]](#footnote-18) enquanto sonha com o advento de uma comunidade política por vir (ou seja, há uma submissão completa entre música e moral em Rousseau, tal como houvera antes em Platão), faz da expressão do compositor o uso consciente de efeitos objetivamente determinados. Ou seja, faz da expressão do compositor a mera imitação dos afetos objetivamente dispostos. Ou seja, a imitação é, em Rousseau, ao mesmo tempo, a vida e a morte da arte.

 Notemos como a crítica da alienação em Rousseau serve-se da música como horizonte de reconstrução da capacidade instauradora da linguagem e recuperação de dimensões sociais de autenticidade. Rousseau é consciente de que a alienação social é indissociável da degradação da linguagem no espaço político. Lembremos de como termina seu *Ensaio sobre a origem das línguas*: “toda língua com a qual não nos fazemos escutar pelo povo em assembleia é uma língua servil; é impossível que o povo seja livre e fale uma língua destas”[[19]](#footnote-19). Uma língua que o povo em assembleia não escuta é aquela desprovida de eloquência, afastada da persuasão por separar o povo, por ser apenas uma fala em nome próprio, reduzida a sua condição instrumental de descrição de interesses. “A primeira máxima da política moderna”, dirá Rousseau, é: “os sujeitos devem permanecer separados” e é a língua degradada à sua dimensão instrumental e comunicacional que os separa. Lembremos do que diz Rousseau: “as necessidades ditaram os primeiros gestos e as paixões arrancaram as primeiras palavras”[[20]](#footnote-20). Ou seja, a fala que expressa apenas sistemas de necessidades é uma fala muda, mais próxima da pura gestualidade. Ela separa os humanos pois os coloca em relação de concorrência e de defesa. Mas:

a força da linguagem não reside no poder de fornecer imagens das coisas, mas no poder de pôr a alma em movimento, de colocá-la numa disposição que torne visível a ordem da natureza. A linguagem *imita* a natureza quando *colabora* com a ordem, quando restitui, no interior da humanidade, a ordem que seu nascimento tinha contribuído para apagar”[[21]](#footnote-21).

 As paixões, por sua vez, são implicativas. Elas nunca dizem respeito apenas a um, elas mudam o outro quando enunciadas. Por isto, a linguagem das paixões é aquela que realmente produz laços. A língua do povo em assembleia é aquela mais próxima do canto, da poesia e da música. De certa forma, para Rousseau, *não há assembleia sem música e poesia.* Pois o estar em assembleia não é apenas o ato de estar em um mesmo espaço e de procurar um consenso entre interesses distintos. Estar em assembleia é o ato de falar outra língua, estranha à língua dos interesses e das estratégias. Por isto, as verdadeiras assembleias são algo raro.

Faz parte do poder não exatamente mobilizar por paixões, e sempre será o mais profundo dos enganos imaginar que o poder mobiliza uma linguagem das paixões. Na verdade, ele sempre irá procurar esvaziar a língua de sua força de expressão, fazer dela ou o mero espaço de descrição desafetada ou o mero espaço de afirmação de minhas propriedades, daquilo que me separa de outros sujeitos. Por isto, a primeira revolta sempre será uma revolta da linguagem contra sua degradação, uma procura da linguagem em parar um processo descrito por Rousseau da seguinte forma:

A medida que as necessidades crescem, que os negócios se confundem, que as luzem se estendem a linguagem muda de caráter, ela se torna mais ajustada e menos apaixonada; ela substitui os sentimentos por ideias, ela não fala mais ao coração, mas à razão. Por isto, o acento se apaga, a articulação se estende, a língua se torna mais exata, mais clara, mas mais surda e fria[[22]](#footnote-22).

A recuperação da força expressiva da linguagem é assim a condição para a política pois ela permite a emergência da proximidade e o fim da separação. Neste sentido, podemos dizer que a forma fundamental de sujeição é a eliminação da força expressiva da linguagem (o que nos coloca uma questão importante e que não será de fácil resposta, a saber, o que significa “expressão” neste contexto). Pois o progresso natural das “línguas letradas” consiste em perder a força a fim de ganhar clareza, o que só pode significar para Rousseau uma forma de sujeição.

1. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie struturale II,* p. 48 [↑](#footnote-ref-1)
2. DERRIDA, *Da gramatologia,* p. 149 [↑](#footnote-ref-2)
3. DERRIDA, *Da gramatologia,* p. 159 [↑](#footnote-ref-3)
4. DERRIDA; Da gramatologia, p. 165 [↑](#footnote-ref-4)
5. Idem, p. 206 [↑](#footnote-ref-5)
6. Idem, p. 228 [↑](#footnote-ref-6)
7. ROUSSEAU, Jean-Jacques; Discours sur l’origine de l’inegalité, in: Oeuvres complètes, La Pléiade, p. 139 [↑](#footnote-ref-7)
8. DERRIDA, Jacques; Da gramatologia, p. 291 [↑](#footnote-ref-8)
9. Idem, p. 142 [↑](#footnote-ref-9)
10. STAROBINSKI, Jean: *Rousseau: a transparência e o obstáculo,* p. 36 [↑](#footnote-ref-10)
11. Idem, p. 23 [↑](#footnote-ref-11)
12. ROUSSEAU, Idem, p. 171 [↑](#footnote-ref-12)
13. Idem, p.173 [↑](#footnote-ref-13)
14. Idem, p. 381 [↑](#footnote-ref-14)
15. DAHLHAUS, *L´idée de la musique absolue,* p. 49 [↑](#footnote-ref-15)
16. ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique* [↑](#footnote-ref-16)
17. DERRIDA, Jacques; Da gramatologia, p. 304 [↑](#footnote-ref-17)
18. ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Dictionnaire de musique*, Paris: Actes Sud, 2007, p. 208 [↑](#footnote-ref-18)
19. Idem, *Essai sur l’origine des langues,* [↑](#footnote-ref-19)
20. ROUSEEAU; Idem, p. 380 [↑](#footnote-ref-20)
21. PRADO JR., Bento; *A retórica de Rousseau*, p. 161 [↑](#footnote-ref-21)
22. ROUSSEAU; Idem, p. 384 [↑](#footnote-ref-22)