**Revolução política, instauração estética**

**Aula 3**

“O homem nasceu para a felicidade e para a liberdade e em todos os lugares ele é escravo e infeliz”[[1]](#footnote-1). A frase é de Robespierre, enunciada em um discurso no dia 10 de maio de 1793. Ela claramente retoma uma das primeiras afirmações do *Contrato Social,* de Rousseau: “O homem nasceu livre e em todos os lugares ele está sob grilhões”[[2]](#footnote-2). Tal relação não era um mero acaso: a influência de Rousseau sobre os revolucionários franceses é conhecida e assumida, principalmente pelos jacobinos. Saint-Just dirá, por exemplo: “Jean-Jacques Rousseau era revolucionário”.

 Este viés rousseauista da Revolução Francesa não é apenas uma referência filosófica mais ou menos utilizada para legitimar ações políticas a partir de um autor que usa o termo “revolução” normalmente de maneira pejorativa, como alguma forma de degradação a ser evitada. Ela expressa as consequência práticas de uma modificação estrutural na compreensão dos horizontes próprios à política que tem em Rousseau um momento decisivo. Este horizonte tem relações profundas com a generalização do paradigma da liberdade como autonomia cujas raízes estéticas vimos na aula passada. Ele ainda implica uma filosofia da história que, ao mesmo tempo, vê o progresso como queda e vê todo retorno à origem como impossível. No que a experiência será marcada, ao mesmo tempo, por um tempo de ruptura e por uma suplementaridade em relação a uma origem perdida, mas que ainda insiste no interior de nossos horizontes de expectativas.

 Sobre a generalização do paradigma da liberdade como autonomia, lembremos inicialmente como ela implica a consciência da instauração de um sujeito político dotado de soberania e cujo nome será “povo”. Há uma instituição do povo que, ao menos para uma grande parte da sensibilidade do final do século XVIII, parece só poder se realizar como Revolução. Temos aqui a equação da revolução como emergência do povo à cena do político em uma situação de ausência de representação e mediação. A Revolução é aquilo que permite a imanência do povo ao poder, uma imanência que precisa da construção do conceito de vontade geral para ganhar realidade. Vejamos então os passos em direção a tal resultado.

Primeiro, lembremos da centralidade e da radicalidade de uma afirmação como esta de Rousseau, a respeito da instituição das leis:

Este que ousa instituir um povo deve se sentir em estado de mudar, por assim dizer, a natureza humana, de transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior do qual tal indivíduo recebe de certa forma sua vida e seu ser; de alterar a constituição do homem para reforça-la; de substituir uma existência física e independente que todos recebemos da natureza por uma existência parcial e moral[[3]](#footnote-3).

A radicalidade das afirmações é explícita. Primeiro, notemos como Rousseau afirma ser um povo o resultado de uma instituição. Ou seja, ele é uma criação, cria-se um povo através de uma forma de instauração institucional. De certa forma, é possível dizer que a instituição não é uma emanação do povo. Há uma invenção política do povo que equivale a uma transformação na própria natureza de cada indivíduo, a uma alteração da constituição humana e à criação de uma outra forma de existência.

 A emergência do povo é uma criação política. Na verdade, é a criação política por excelência. Ela faz da sociedade não uma associação de indivíduos, como gostariam os pensadores liberais, nem um pacto entre soberano e a população que ele governa. Pois a soberania é um pacto que o povo passa consigo mesmo, não com outro. A sociedade será um corpo. Para ser mais preciso, ela será um corpo político. Este corpo será o suplemento possível a relações perdidas no estado de natureza. Ele é um artifício, por isto só poderá ser fruto de um tempo de ruptura.

 Por isto, como veremos, esta invenção do povo não é resultado da simples recusa do fato natural devido a uma teoria do progresso e da perfectibilidade humana. Seu tempo não é o da ruptura linear. Ela é fruto de um suplemento a uma perda, de um retorno impossível mas cuja impossibilidade, longe de paralisar a ação, é condição para a criação de uma ação política possível. Para entender a estrutura de tal tempo, e por consequência entender como a noção moderna de Revolução encontrará em Rousseau uma de suas principais fontes, precisamos voltar a sua teoria do estado de natureza e do processo de alienação vinculado à emergência da socialidade.

**Isolamento e compaixão no estado de natureza**

Guardemos de confundir o homem selvagem como os homens que temos diante de nossas 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[[4]](#footnote-4).

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.

Rousseau traz algo do cinismo grego em sua descrição do estado de natureza. Pois eram os cínicos que definiam a liberdade como uma liberação em relação às necessidades socialmente produzidas, a liberdade como uma restrição, pois quanto menos preciso mais livre sou, menos dependente sou de artifícios e engenhos para encontrar a satisfação. Retornar a uma certa condição de animalidade é, de certa forma, o horizonte da realização da liberdade. Assim:

Não é uma grande infelicidade a estes primeiros homens, nem mesmo um grande obstáculo à conservação, a nudez, a falta de habitação e a privação de todas essas inutilidades que cremos necessárias. Se eles não tem a pele aveludada, não tem por outro lado nenhuma necessidade disto em países quentes, além de saberem muito bem, em países frios, apropriar-se desta das bestas que venceram[[5]](#footnote-5).

De fato, há um traço distintivo central entre os humanos em estado de natureza e estes que fazem parte da vida social, um traço de 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.

 Notem que, se em Hobbes, o estado de natureza era composto de indivíduos em relação de concorrência e violência, era porque os desejos eram compreendidos inicialmente como miméticos. Deseja-se o mesmo que o outro, vejo como o outro deseja para saber como desejar, ou seja, há desde o início uma certa forma de dependência entre os seres humanos, mas esta racionalidade mimética não se traduz em empatia ou tendência à cooperação. Ela se traduz em rivalidade e violência direta. É a expressão do desejo que coloca os indivíduos na rota de uma luta de vida ou morte. Se este mimetismo próprio ao desejo se traduz em rivalidade e não em empatia é porque Hobbes naturaliza um modo de relação às coisas e a si mesmo que se expressa na forma de relações de propriedade. Não há uma história da emergência das relações de propriedade em Hobbes porque elas são naturais, elas estão lá desde o início da existência histórica dos seres humanos.

 Não há esta dimensão originariamente mimética do desejo em Rousseau, assim como não há uma naturalidade das relações de propriedade. Os humanos não conservam, eles consomem. Eles não se territorializam, mas estão em nomadismo. Estes indivíduos isolados não conhecem a desigualdade, a não ser esta produzida pela diferença de idade, de saúde, de força do corpo e de qualidade da alma, a saber, isto que Rousseau chama de “desigualdade física”. Mas esta desigualdade física não se traduz em “desigualdade política ou moral”. No entanto, mesmo estando em nomadismo, os humanos tem um sentimento que os vinculam, a saber, a piedade ou a compaixão. Esta piedade é, principalmente, a impossibilidade de sustentar uma posição de indiferença em relação ao sofrimento do outro. Ela não é uma forma de prática cooperativa, mas regime de implicação afetiva a partir da identificação do sofrimento, mesmo que seja uma implicação intermitente. Mesmo sendo isolados, os humanos em estado de natureza não são indiferentes a sorte de outros humanos.

**História da queda**

 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[[6]](#footnote-6).

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”[[7]](#footnote-7). 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 s 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[[8]](#footnote-8).

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[[9]](#footnote-9).

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”[[10]](#footnote-10) ao submeterem seus desejos a demandas de reconhecimento. Notemos como Rousseau descreve a emergência do desejo de reconhecimento:

Nós nos acostumamos a nos juntar diante de cabanas ou em volta de uma grande árvore. O canto e a dança, verdadeiras crianças do amor e do lazer, transformaram-se no divertimento ou ainda na ocupação dos homens e mulheres despreocupados e congregados. Cada um começou a olhar os outros e a querer ser olhado por eles, e a estima pública teve um preço. Este que cantava ou dançava melhor, o mais bonito, o mais forte, o mais eloquente se transformou no mais considerado e este foi o primeiro passo para a desigualdade e, ao mesmo tempo, o primeiro passo em direção ao vício[[11]](#footnote-11).

Fica claro assim como Rousseau não distingue demandas de reconhecimento e processos de alienação. Pois o estabelecimento de relações sociais não é compreendido como constituição de um campo móvel de incorporação das singularidades. As relações sociais são solidárias de dinâmicas de alienação e contra tal sofrimento social haveria de se retornar à normatividade natural, se isto fosse possível. As modificações implicativas produzidas pelas demandas de reconhecimento são sempre compreendidas por Rousseau como alienação na dimensão da aparência, o olhar do outro não é a confirmação de si, mas uma forma de aprisionamento. Pois não é através do reconhecimento que o humano realizaria sua essência, mas através do retorno à voz da natureza, o que só é possível ainda na dimensão da experiência estética e, em especial, da expressão musical.

Isto é resultado direto do ponto de partida de Rousseau. Rousseau aceita que a celular elementar da vida social são os indivíduos, no seu caso, indivíduos em relação de imanência à natureza. Ou seja, temos primeiro indivíduos isolados e, em um segundo momento, o artifício da criação de relações. Neste sentido, a liberdade natural implica certo modo de relação a si que podemos descrever como “relações de auto-pertencimento”, relações nas quais afirmamos o fato de se pertencer apenas a si mesmo, o que a vida social não pode realizar. No máximo, a vida social pode construir uma forma compensatória de autonomia baseada na emergência de uma vontade geral. É desta forma compensatória que fala *O contrato social*.

**Um corpo político**

Rousseau fala da emergência de um corpo político, mas de um corpo que não tem a configuração de um Leviatã no qual o poder soberano se concentra, de maneira indivisível, nas mãos do detentor do poder executivo. Há uma soberania a animar o corpo político de Rousseau, mas se trata de uma soberania popular que tem no espaço da assembleia popular sua expressão máxima. Esta assembleia é expressão de um princípio de igualdade moral ou política fundamental. Desta forma, Rousseau espera poder instaurar uma totalidade social baseada na igualdade como virtude que modera os apetites e nos afasta do caráter egoísta dos interesses. Como vimos, este corpo político é uma espécie de suplemento a um outro corpo perdido, a saber, a natureza como uma espécie de corpo nômade no qual os indivíduos podiam circular em imanência.

 Lembremos inicialmente como a condição fundamental para o advento de um corpo político soberano é a emergência da vontade geral. A vontade geral não é a somatória de vontades particulares, ou seja, uma vontade de todos. Ela é a expressão de um desejo de liberdade e de igualdade baseado, inicialmente, na ideia de auto-legislação. A alienação dos interesses particulares na vontade geral permite a constituição de um Eu comum, de um corpo político unitário capaz de defender e proteger a pessoa e seus bens. Defender não apenas do outro, mas principalmente defender-se do próprio poder, defender-se dos efeitos de usurpação do poder quando alienamos a soberania popular a um outro, seja ele um príncipe, seja qualquer forma de representante. Por isto, Rousseau dirá que o povo não obedece a um soberano, ele não passa alguma espécie de contrato com ele. Na verdade, o povo se manifesta através do exercício da soberania. Ele pode derrubar governos, ele deve ratificar leis, ele se reúne em assembleia, ele não tem representantes. Nenhum deputado ou príncipe representa o povo, pois a soberania não é algo que possa ser representado sem ser perdido. Neste sentido, deputados e príncipes são apenas “comissários” do povo.

O verdadeiro soberano é assim o corpo composto pelos particulares que lhe formam e que se associam a fim de garantir a liberdade civil. Pois: “o que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que lhe tenta e que ele pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que ele possui”[[12]](#footnote-12). Notemos a estrutura da retórica de Rousseau. Sabendo que não mais é possível fazer apelo a uma relação à *physis* soterrada pelo processo civilizacional, Rousseau quer realizar uma liberdade que ainda signifique pertencimento de si apelando a uma lógica própria às individualidades proprietárias: veja quanto se perde e quanto se ganha; deixamos o caráter ilimitado do desejo, mas ganhamos a segurança da propriedade. Daí porque Hegel dirá, a respeito de Rousseau:

No entanto, como ele apreendeu a vontade em sua forma determinada como vontade singular (como fez posteriormente Fichte) e como ele apreendeu a vontade geral não como o que a vontade tem de racional em si e para si, mas apenas como o *elemento comum* que surge desta vontade singular *enquanto consciente,* a reunião dos indivíduos singulares no Estado se transforma em um contrato[[13]](#footnote-13).

Hegel critica Rousseau por pensar a vontade a partir da noção de vontade individual, vontade que, ao menos em sua perspectiva, não advém exatamente *vontade geral,* mas *vontade comum,* ou seja, associação de diversas vontades que não desejam um objeto universal, mas que desejam as condições para a afirmação de seus sistemas particulares de interesses[[14]](#footnote-14). De fato, como nos lembra Gérard Lebrun ao insistir na “raiz ultra-individualista do contrato”, no momento do *Contrato social,* o homem é ainda “aquele que olha para si mesmo”. Seu desejo de adquirir a liberdade civil provém de uma reivindicação que nasce no nível da sua independência natural. Sua entrada na união civil é feita unicamente em nome de seu amor por si mesmo. Ou seja, as condições de estabelecimento do contrato social não são recuperações da natureza reprimida, mas regulação da vida social a partir da realidade de uma alienação de base. Notemos ainda que este desejo de liberdade civil é também desejo de liberdade moral, de auto-legislação, já que vem de Rousseau a ideia de que liberdade é dar para si mesmo sua própria lei.

No entanto, há de se conceder a Rousseau a crença em uma espécie de revolução. A instauração da vontade geral é fruto do desejo de ser parte de um corpo político, mas este desejo não é fruto apenas do medo da despossessão, como podemos encontrar em Hobbes. Ele não é fruto simplesmente da procura por segurança, mesmo que Rousseau mobilize tais argumentos por consciência de estar a falar com indivíduos alienados que precisarão ser também tocados em seus interesses individuais a fim de assumir a transformação de seus interesses individuais em vontade geral. Na verdade, o desejo de ser um corpo político é, acima de tudo, fruto do desejo de igualdade que pulsa como natureza primeira do humano. Em estado de natureza, os humanos são iguais, sua diferença é meramente física e, por isto, profundamente limitada. Por serem iguais, eles não se submetem uns aos outro, eles são livres. O corpo político é o suplemento que permite a produção de uma igualdade social que ressoa a igualdade natural. “Querem dar ao estado consistência?”, dirá Rousseau “aproximem os graus extremos o máximo possível: que não sofram nem de pessoas opulentas nem de mendigos”[[15]](#footnote-15).

Este desejo de igualdade transmuta o sistema de interesses em vontade. Mas só ele cria a verdadeira autonomia enquanto auto-legislação. Daí porque: “melhor o estado é constituído, mais as questões públicas sobrepõem-se às privadas no espírito dos homens”[[16]](#footnote-16). Pois ele nos abre a estrutura de motivações que não são a expressão de uma natureza degradada sob a forma do egoísmo, da concorrência e do medo. Em Rousseau, tal vontade autônoma não é expressão de um conflito com a voz da natureza em nós, mas é condição para que a cristalização de uma falsa natureza seja deposta.

Tal vontade será o predicado fundador da humanidade do humano, isto a ponto dela ser inalienável. Por isto, não é possível representar a vontade, não há governo a partir da representação. Quando um povo se dá representantes ele não é mais livre, ele deixa de ser um povo:

A soberania não pode ser representada, pela mesma razão que ela não pode ser alienada. Ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ela é a mesma ou ela é outra, não há meio termo[[17]](#footnote-17).

Neste ponto, fica claro como o povo é simplesmente o nome que damos para a imanência da vontade consigo mesma no interior de um corpo. Já a metáfora do corpo político é instrutiva neste contexto. Um corpo nunca é “meu” no sentido que posso dizer que esta cadeira é minha o que este terreno é meu. Um corpo não se submete à minha vontade como esta cadeira se submete enquanto objeto. Mesmo sendo espaço da minha subjetividade, um corpo sempre me faz me confrontar com o que não controlo e com o que me constitui sem me ser imediatamente próprio. No entanto, esta exterioridade do corpo ao sistema de afirmações individuais é a instituição da aderência a uma generalidade que constitui outra forma de existência. Existir como um corpo é sempre existir como mais do que mim mesmo.

**Música e reconhecimento**

Mas voltemos a afirmação que abriu esta aula:

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[[18]](#footnote-18).

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”[[19]](#footnote-19).

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 músical 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 definí-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 [[20]](#footnote-20).

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.

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”[[21]](#footnote-21) 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.

 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”[[22]](#footnote-22). 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”[[23]](#footnote-23). 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”[[24]](#footnote-24).

 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[[25]](#footnote-25).

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. ROBESPIERRE, Maximilian; Pour le bonheur et pour la liberté: discours, p. 8 [↑](#footnote-ref-1)
2. ROUSSEAU, Jean-Jacques; Du contrat social, Pleiade vol. III, p. 351 [↑](#footnote-ref-2)
3. idem, p. 381 [↑](#footnote-ref-3)
4. ROUSSEAU, Jean-Jacques; Discours sur l’origine de l’inegalité, in: Oeuvres complètes, La Pléiade, p. 139 [↑](#footnote-ref-4)
5. Idem, p. 140 [↑](#footnote-ref-5)
6. Idem, p. 142 [↑](#footnote-ref-6)
7. STAROBINSKI, Jean: *Rousseau: a transparência e o obstáculo,* p. 36 [↑](#footnote-ref-7)
8. Idem, p. 23 [↑](#footnote-ref-8)
9. ROUSSEAU, Idem, p. 171 [↑](#footnote-ref-9)
10. Idem, p.173 [↑](#footnote-ref-10)
11. Idem, p. 169 [↑](#footnote-ref-11)
12. ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Le contrat social*, p. 364 [↑](#footnote-ref-12)
13. Idem, [↑](#footnote-ref-13)
14. Isto talvez nos explique porque, na justificação do contrato social: “a linguagem de Rousseau com freqüência é tão abertamente utilitarista quanto a de Hobbes. Isto é o que você perde, mas avalie, em compensação, o que você ganha” (LEBRUN, Gerard; “Contrato social ou negócio de otário?” In: *A filosofia e sua história,* São Paulo: Cosac e Naify, 2006, p. 226). Por isto, se aceitamos entrar no contrato social: “é por ter lido, no segundo livro, que as “pessoas privadas” que compõem a “pessoa pública” permanecem “naturalmente independentes dela”, que elas continuam portanto a desfrutar um direito natural *enquanto homens* e que “o Soberano não pode infligir aos súditos nenhuma que seja inútil à comunidade” (idem, p. 230). [↑](#footnote-ref-14)
15. ROUSSEAU; Du contrat social, op. cit., p. 392 [↑](#footnote-ref-15)
16. ROUSSEAU; Du contrat social, p. 429 [↑](#footnote-ref-16)
17. Idem, p. 429 [↑](#footnote-ref-17)
18. Idem, p. 381 [↑](#footnote-ref-18)
19. DAHLHAUS, *L´idée de la musique absolue,* p. 49 [↑](#footnote-ref-19)
20. ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique* [↑](#footnote-ref-20)
21. ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Dictionnaire de musique*, Paris: Actes Sud, 2007, p. 208 [↑](#footnote-ref-21)
22. Idem, *Essai sur l’origine des langues,* [↑](#footnote-ref-22)
23. ROUSEEAU; Idem, p. 380 [↑](#footnote-ref-23)
24. PRADO JR., Bento; *A retórica de Rousseau*, p. 161 [↑](#footnote-ref-24)
25. ROUSSEAU; Idem, p. 384 [↑](#footnote-ref-25)