

ESPECIAL

O Discurso do Século e a Crítica de Rousseau¹

Bento Prado Jr.²

“Leitores vulgares, perdoem-me meus paradoxos. É preciso fazê-los quando se reflete, e, digam o que disserem, prefiro ser homem de paradoxos a ser homem de preconceitos”. Nesta frase, Rousseau não se limita a repetir a oposição tradicional entre opinião e razão; aqui, esta oposição não mais se deixa captar sobre o fundo da hierarquia dos modos de conhecimento. O leitor vulgar não é o insensato, mas o leitor *presente*, o público real a quem se endereça *também* o discurso de Rousseau. Também, porque ao provocar esse leitor presente, Rousseau não deixa de invocar um leitor possível ou futuro, uma “geração melhor”, animada por “preconceitos contrários”: “A questão, resolvida com tanta desenvoltura em nosso século, será melhor discutida num outro, quando o ódio em que se mantém o público deixar de ser fomentado: e quando, em gerações melhores, a presente for reduzida a seu justo preço, seus juízos formarão preconceitos contrários: será então uma vergonha ter sido por ela louvado, e uma glória ter sido odiado”.

O Paradoxo de hoje *talvez* venha a ser uma evidência comum no futuro, como *parece* já ter sido no passado. A idéia de preconceito não se recorta negativamente no elemento intemporal da verdade, como o olhar da carne ou limite da luz natural; preconceito significa aqui apenas uma forma de inserção no discurso coletivo. Paradoxo e preconceito figuram assim dois ritmos diferentes na pulsação de um discurso anônimo e a crítica é a inscrição da diferença. Mas que só se torna

1 Originalmente publicado em: *Almanaque: Cadernos de Literatura e Ensaio*, São Paulo: Brasiliense, n. 1, p. 9-12, 1976.

2 A publicação deste texto nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* é uma homenagem ao professor Bento Prado Jr. (1937-2007), que integrava o Conselho Editorial da revista. Os editores dos *Cadernos* agradecem a Raquel de Almeida Prado por permitir a reprodução integral do texto.

necessária na situação da adversidade, no século infeliz – quando, no limite, o discurso inatural já se tornou inútil: “Eu me explicarei: mas isto será ter o trabalho mais inútil ou o mais supérfluo: pois tudo que direi só poderia ser compreendido por aqueles a quem não é necessário dizê-lo”.

A denúncia do preconceito não é uma calma operação epistemológica, mas uma operação que podemos legitimamente chamar de *crítica da ideologia* – sem que essa crítica venha associada à fé na proximidade ou na iminência do Bom Século. Percorrendo a contra-corrente o discurso do século, a escrita de Rousseau está de alguma maneira condenada ao mal entendido. Desde início, o paradoxo tende a parecer “puro” paradoxo, jogo verbal e provocação gratuita. Daí a necessidade de alertar constantemente o leitor, de explicitar as regras da crítica: a difícil necessidade de *explicar* o paradoxo, de fazê-lo atravessar o elemento adverso do preconceito, onde fatalmente tende a dissolver-se.

Que nós possamos interpretar a oposição entre paradoxo e preconceito como oposição entre crítica e ideologia, é o que mostra a leitura do *Prefácio de Narciso*. O texto parte da figura mais visível do paradoxo – como explicar que o autor do *Discurso sobre as ciências e as artes* assine também peças de teatro? Não é apenas o leitor imediato que tende a esvaziar a virulência do paradoxo; os intérpretes mais bem dispostos e distantes, hoje, são levados a desqualificar o argumento do *Prefácio* e, mais ainda, a própria sinceridade do Autor. Onde Rousseau afirma sua plena coerência, lê-se a confissão da contradição. Releiamos o último parágrafo do texto, onde o problema é formulado na sua maior acuidade:

Aconselho portanto aqueles que buscam tão ardentemente críticas para me endereçar, a melhor observar minha conduta, antes de me acusar de contradição e de incoerência [...]. Enquanto isso, escreverei livros, farei versos e música se, para tanto, tiver talento, tempo, força e vontade: continuarei a dizer mui francamente todo o mal que penso das letras e daqueles que as cultivam, e acreditarei não valer menos por isso. É verdade que poderão dizer algum dia:

Esse inimigo declarado das ciências e das artes fez, no entanto, e publicou, peças de teatro; e esse discurso será, eu o confesso, uma sátira muito amarga, não de mim mesmo, mas de meu século.

Só haverá confissão de contradição se a última frase, com a estranha partilha de responsabilidades que ela implica, com a oposição entre o autor e seu século, não abrigar uma significação positiva. Mas é justamente essa disjunção que o *Prefácio* torna pensável, através de uma nova exposição do primeiro *Discurso*. Uma nova exposição onde se torna claro que a crítica das ciências e das artes não é uma crítica metafísico-moral que as visa no absoluto, mas uma crítica de sua função ideológica no presente histórico. Rousseau começa por esboçar uma espécie de simulacro do primeiro *Discurso*, isto é, sua versão banalizada e corrente: a única superfície do texto que o olhar dos contemporâneos foi capaz de percorrer:

A ciência não é boa para nada e só produz o mal, pois ela é má por natureza. Ela é tão inseparável do vício como a ignorância o é da virtude. Todos os povos letrados sempre foram corrompidos; todos os povos ignorantes foram virtuosos: em uma palavra, só há vícios entre os sábios, só é virtuoso quem não sabe nada. Só há portanto um meio de voltarmos a ser honestos: é prescrever rapidamente a Ciência e os sábios, queimar nossas bibliotecas, fechar nossas Academias, nossos Colégios, nossas Universidades, mergulhar novamente em toda a barbárie dos primeiros séculos.

Antes de examinar o alcance deste texto, é preciso sublinhar que, com esta simplificação extrema de suas teses que lhe rouba qualquer significação, Rousseau não facilita sua tarefa, caricaturando seus opositores. Essa interpretação se encontra, *telle quelle*, sob as penas mais ilustres, como mostra a carta de Voltaire, cuja ironia não basta para esconder a maciça ingenuidade que a carrega:

Quando se lê vossa obra, dá vontade de andar de quatro patas. Como, todavia, perdi esse hábito há mais de sessenta anos, sinto, infelizmente, que me é impossível retomá-lo, e deixo essa postura natural àqueles que dela são mais dignos do que vós, ou do que eu mesmo.

A leitura de Voltaire coincide, ponto por ponto, com o simulacro do primeiro *Discurso*: em ambos os casos, é a mesma operação de redução que está em ação. As proposições críticas são interpretadas como positivas, universal-afirmativas, e a genealogia do presente histórico é rebaixada à condição de visão moral do mundo. Toma-se como verdade material e descritiva o que é o momento de uma análise, estende-se como norma universal o que é um passo na interpretação dos valores *em situação histórica*. A crítica da ideologia nas ciências e nas artes não deve ser confundida com a proscrição metafísico-moral da ciência e da arte. Não é, com efeito, das ciências e das artes no absoluto, em sua profunda identidade numênica, que Rousseau fala, mas de seu funcionamento intra-histórico, *aqui* e *agora*, no circuito da inter-subjetividade, de seu desempenho como figuras do jogo do Poder.

É o que transparece na oposição que o *Prefácio* estabelece entre a ciência “considerada de maneira abstrata” e a “louca ciência dos homens”. Esta distinção parece remeter-nos à problemática do ceticismo, ao abismo que separa o entendimento infinito de Deus, idêntico à verdade, do entendimento finito do homem, condenado ao não-saber. Ela prepara, todavia, uma reflexão que caminha numa direção bem diferente, onde se trata menos do erro e do não-saber, do que do horror de um certo uso da não-verdade assim como da própria verdade.

A loucura das ciências do homem, denunciada pela ciência do homem, teria bem pouco alcance se correspondesse apenas a uma *hybris* do entendimento, pura ilusão, e não fosse carregada por cumplidades seculares. O verdadeiro objetivo da crítica de Rousseau é a *modernidade*, a mesma que aparece adjetivada nas expressões: Estado moderno, Ciência moderna:

Nossos escritores consideram todos como a obra-prima da *política* de nosso século as ciências, as artes, o luxo, o comércio, as leis, e outros liames que reforçam entre os homens os nós da sociedade pelo interesse pessoal, colocando-os todos numa mútua dependência, dando-lhes interesses comuns e obrigando cada um deles a conspirar pela felicidade dos outros para realizar sua própria felicidade.

O discurso do interesse bem compreendido, essência da política moderna, nova maneira de assegurar a coesão da sociedade – tudo isso não nos faz lembrar o discurso inaugural dá sociedade civil? Vê-lo-emos adiante. Ao texto que acabamos de citar, Rousseau acrescenta uma pequena nota, onde é dito:

O que lamento é que a Filosofia afrouxe os liames da sociedade que se formaram na estima e na benevolência mútua e lamento que as ciências, as artes e *todos os outros objetos do comércio* reforcem os liames pelo interesse pessoal. Com efeito, não se pode reatar um desses liames sem que o outro não se desate ao mesmo tempo. E não há, nisto, contradição alguma.

Do mesmo modo, a crítica do teatro francês é a crítica política de um teatro de classe que, à sua maneira, afrouxa os liames da sociedade, ao contrário do teatro grego, onde a cidade inteira podia reunir-se efetivamente e meditar seu próprio destino exposto sobre a cena. Os liames que o teatro tece, em Paris, são bem estreitos, mas tiram toda sua coesão da malha mais universal que dissolvem. É o que observa St. Preux:

Os próprios espectadores tornaram-se tão delicados que temeriam comprometer-se na Comédia como numa visita, e não se dignariam a ir ver em representação gente de condição inferior à sua. Ter um *Carrosse*, um *Suisse*, e um *Maître d'hôtel*, é ser como todo mundo. Para ser como todo mundo, é preciso ser como muito pouca gente [...]. É única-

mente para eles que são feitos os espetáculos. Eles aí se apresentam, ao mesmo tempo, como representados no meio do teatro e como representantes dos dois lados; são personagens na cena e comediantes nos bancos. É assim que a Esfera do mundo e a dos autores se estreita; e é assim que a cena moderna não abandona mais sua tediosa indignidade.

Ocultação da diferença, a operação do teatro consiste em limitar a representação e a assegurar, por isso mesmo, a dominação. Mais uma obra-prima da política moderna.

Vemos assim qual é o peso do século – tanto mais que ele impõe, com a sua linguagem, um horizonte incontornável. De resto, podemos dizer, antecipando um pouco, que o século *é* a sua linguagem. O pensamento crítico não pode deixar de passar pelas malhas dessa linguagem, respirar a atmosfera do preconceito ou da ideologia; mesmo se sua tarefa é dissolver essa trama, é inevitável que comece por situar-se dentro de seu espaço, pois não pode falar de um lugar absolutamente outro e não dispõe de outra linguagem. Mas, se escrever significa, deste modo, apoiar-se sobre a linguagem, torcê-la numa nova direção, subverter a ideologia, dizer só pode ser *contra*-dizer. É guardando a diferença entre contradição e *contra*-dicção que devemos reler a conclusão do *Prefácio de Narciso*, de que partimos:

É verdade que poderão dizer algum dia: Esse inimigo declarado das ciências e das artes fez, no entanto, e publicou peças de teatro; e esse discurso será, eu o confesso, uma sátira muito amarga, não de mim mesmo, mas de meu século.

* * *

Percorrendo a nova exposição do primeiro *Discurso* no *Prefácio de Narciso*, pudemos atribuir um sentido mínimo às noções de ideologia e de crítica. Não há dúvida, com efeito, de que a crítica rousseuniana visa

menos à inércia do erro, do que ao poder de dissimulação do discurso, sua capacidade de encobrir a diferença que atravessa o social. Resta agora sugerir – e isto talvez seja mais interessante – como a estratégia da crítica é comandada por uma filosofia da linguagem.

Que entendemos por *poder de dissimulação*? Num primeiro momento, essa expressão significa apenas a eficácia da mentira. A mentira é, com efeito, uma figura essencial da arqueologia da desigualdade exposta no segundo *Discurso*. Nós a reencontramos em todas as *plaques tournantes* da História como motor da multiplicação da desigualdade. Não é jamais a violência que instaura a diferença; a violência só pode desenrolar-se de forma pura, como *resultado*, ao termo do processo ou no fim da História. Lembremos o astucioso discurso do rico que, ameaçado pela generalização do estado de guerra, acena com a possibilidade da sociedade civil:

Unamo-nos para impedir a opressão dos fracos, conter os ambiciosos e assegurar a cada um a posse do que lhe pertence [...]. Em uma palavra, em lugar de voltar nossas forças contra nós mesmos, associemo-las num único poder supremo que nos governe segundo sábias leis, que proteja e defenda todos os membros da associação, expulse os inimigos comuns, e nos mantenha numa concórdia eterna.

Mas, menos interessante de que a mentira em si mesma, é a cumplicidade que, por assim dizer, ela encontra entre aqueles que quer enganar. Aqui não estamos mais diante da pura ingenuidade daqueles que acreditaram na proposição “isto é meu”, enunciada pelo primeiro que teve a idéia de cercar um terreno. Por que cumplicidade?

Era preciso muito menos que o equivalente desse discurso para convencer homens grosseiros facilmente sedutíveis, que aliás tinham muitas questões a resolver entre si para poder dispensar Árbítrios, e demasiadas ambições para poder dispensar, por muito tempo, Senhores. Todos se precipitaram em direção dos grillhões, acreditando assegurar a

própria liberdade pois, tendo razões suficientes para sentir as vantagens de um estabelecimento político, não tinham suficiente experiência para prever perigos; os mais capazes de pressentir os abusos, eram precisamente aqueles que pensavam em tirar proveito e mesmo os sábios viram que era necessário sacrificar uma parte de sua liberdade à conservação da outra, como um ferido que deixa cortar um braço para salvar o resto do corpo.

Não é apenas o rude entendimento que se deixa enganar e a astúcia se reencontra dos dois lados da mentira. Há algo como um desejo de submissão e, mais ainda, um sábio cálculo, o interesse bem compreendido, por parte de quem se deixa ludibriar. E é nesse sentido que podemos falar de discurso *coletivo* ou *anônimo* para designar a espessura do curso da ideologia. Embora a ideologia recubra e esconda o interesse do rico ou do poderoso, ela serve também, ao menos em parte, aos interesses do pobre e do oprimido. Nesse sentido, podemos dizer que a ideologia não é apenas o discurso dos Senhores do Tempo, mas, mais propriamente, o discurso da sociedade dividida. A consistência desse discurso está dada na co-pertinência dos inimigos a um mesmo horizonte, na *colaboração* que a polêmica esconde. A crítica não consiste portanto em apontar o interesse *real* através da ilusão do discurso, mas em trazer à luz a sintaxe única que permanece idêntica a si mesma, por sob a tempestade do confronto entre os partidos adversos. Nem é por outra razão que Rousseau recusa, em seu século, a alternativa entre Fanáticos e Filósofos e denuncia o grão de fanatismo que se abriga no próprio coração da Filosofia. O projeto da *Nouvelle Héloïse*, reconciliar os espíritos fortes com os devotos, pressupõe apenas isso: solapar, de lado a lado, o discurso que os torna cúmplices no maniqueísmo que os opõe. Da mesma maneira, formular corretamente a questão da introdução do teatro em Genebra, é recusar os próprios termos da monótona querela que só opusera, até então, os irmãos inimigos, *les gens d'église et les gens du monde*. A crítica da ideologia não traça a linha que separa, no interior do Século, o Bom do Mau Discurso, ela aponta, para além dos conflitos que eclodem na superfície, para a lógica profunda que articula

uma forma de linguagem a uma forma de sociabilidade, para o estilo do Século em sua plena contingência.

Mas, para compreender essa cumplicidade dos discursos inimigos, é necessário ver nela a expressão de uma outra cumplicidade, mais profunda, que liga, de maneira indissociável, a forma da linguagem à forma da sociedade. Se há “ideologia”, para Rousseau, não é porque a linguagem repete passivamente a dinâmica dos “interesses”; todos os interesses são *ditos* e a trama que estabelecem entre o desejo e as coisas não precede sua própria expressão simbólica. Numa palavra: o discurso não vem recobrir um universo social *já estruturado em silêncio*. É aqui que intervêm, como fundamento último, a filosofia da linguagem e a decisão de, contra Condillac, recusar o engendramento da linguagem a partir da noção contraditória de uma sociabilidade afásica. Quando Rousseau apela para a hipótese teológica para dar conta da origem da linguagem – Deus dá a linguagem aos homens –, é preciso entendê-lo negativamente: a forma da linguagem é contemporânea da forma da sociabilidade e as línguas são o espelho, não das coisas como queria Condillac, mas das *formas de governo*. A ideologia não é uma representação falsa ou invertida do real, mas a *verdade* da formação histórica que a carrega e que ela, por sua vez, *institui*.

É tão sólida, assim, a ideologia – já que a linguagem não é mais frágil ontologicamente do que a coisa –, que a idéia do “fim da ideologia” não teria o menor cabimento na perspectiva de Rousseau. O mesmo já não ocorre com a crítica da ideologia, desde sempre frágil e vulnerável. Tanto mais que a história das línguas e das formas de governo tende a dar um novo estatuto ao universo da linguagem, onde tudo se altera. No fim da História, o Rei está nu, toda dissimulação deserta o campo do discurso: fim do Discurso e curso da Barbárie real. Como sempre, já é o momento de reler o último capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas*:

Nos tempos antigos, quando a persuasão constituía uma força pública, impunha-se a eloquência. De que serviria hoje, quando a força pública ocupa o lugar da persuasão? Não se tem necessidade nem de arte nem de figura para

dizer – *assim o quero*. Qual é o discurso, pois, que resta fazer ao povo reunido? Sermões. E qual o interesse daqueles que o fazem, em persuadir o povo, se não é o povo quem distribui mercês? As línguas populares tornaram-se, também para nós, tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades tomaram sua última forma: nelas nada mais se muda senão com o canhão e com a moeda, e como nada se tem a dizer ao povo, senão *dai o dinheiro*, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas. Para tanto não se precisa reunir ninguém; pelo contrário, convém manter os súditos dispersos – tal a primeira máxima da política moderna.