

Retórica, a unidade “louca” de Rousseau?

Lucia Ricotta Vilela Pinto

A Retórica de Rousseau e Outros Ensaíos, que conta com a organização e a inestimável contribuição introdutória de Franklin de Mattos, traz a tradução brasileira do *A Retórica de Rousseau: o Discurso Político e as Belas-Letras*, livro inédito entre nós, que o filósofo Bento Prado Jr. havia escrito originalmente em francês, entre 1970 e 1974. A edição reúne, ainda, oito ensaios sobre o genebrino publicados em revistas acadêmicas e jornais. Meu propósito nesse breve ensaio é apresentar algumas reflexões sobre a leitura que Bento Prado dedicou à vasta obra de Jean-Jacques.

O que salta à vista na leitura do filósofo brasileiro é a busca de uma historicidade radical do texto rousseauiano. Não se trata, contudo, da pretensão de realizar uma análise mais verdadeira, e sim de apresentar ao leitor uma alternativa de avaliação crítica do que Bento Prado chama de “ilusões retrospectivas” geradas pelas leituras kantianas, dialéticas e românticas de Rousseau, interpretações talvez ameaçadas pela sombra de um certo anacronismo. Tampouco é possível enxergar no Rousseau de Bento Prado uma fidelidade irrestrita às normas da teoria clássica das Belas-Letras, pois o *philosophe* não era um repetidor exato da retórica clássica. Mesmo do ponto de vista da própria teoria do romance e do teatro, a retórica de Rousseau não se encaixa na pura prescrição, segundo a perspectiva do moralista ou do legislador. Sua retórica comporta uma originalidade mais profunda, inclusive, pela “virulência subversiva” que apresenta. Trata-se, antes de tudo, de reivindicar a atualidade teórica de Jean-Jacques: sua obra é atual exatamente porque prolonga a força de atração do futuro. Há uma rearticulação, tensa e reflexiva, entre a situação histórica de Rousseau e seus contemporâneos e um outro século futuro em que sua obra será melhor discutida.

Uma espécie de violência sutil frequentemente foi exercida contra Rousseau, impondo-se a necessidade de uma categorização formal de sua obra, como filosofia ou não-filosofia. Bento Prado, ao contrário, parte da premissa de uma unidade organizativa, apta a articular a filosofia às artes, à literatura, à política e à ciência. Vale dizer, o ponto de partida, no percurso do pensador brasileiro, está em sua recusa a ceder ao recalque que a filosofia historicamente fixou sobre Rousseau. O que parece ter dominado na hostilidade à Rousseau, desde a rejeição obstinada votada ao autor de *Emílio* por seus contemporâneos, é a circunscrição da loucura e da literatura como desvio e excentricidade vindos de um autor que, efetivamente, praticou várias formas de discursos de caráter filosófico no interior de sua produção, distribuída em livros de filosofia política, cartas, diálogos, romance, confissões.

Esse recalque dos textos literários de Rousseau foi feito, segundo Bento Prado, “sob a aparência da apologia e do reconhecimento”, sobretudo “nas interpretações de Kant (retomadas e prolongadas por Cassirer) e Engels” (PRADO, 2008, p. 45). Daí as leituras kantianas de Rousseau, que lhe endereçam a autoria seminal da idéia da autonomia e de liberdade enquanto fundamentos da moralidade, posteriormente desenvolvidos na

Crítica da Razão Prática. Por outro lado, impôs-se também uma leitura dialética de Rousseau, que o veria como precursor de Hegel e do pensamento dialético do materialismo histórico. Bento Prado refuta essas leituras, que estariam prontas, a seu ver, a transportá-lo para um domínio onde ele perde sua especificidade e é essencialmente deformado, pois

(...) [n]ão é apenas a tensão interna da obra que desaparece – esse *aut aut* que faz do *Emílio* e do *Contrato social* alternativas diferentes num mesmo pensamento –, mas também a feroz recusa, essencial em Rousseau, de ser assimilado pela Filosofia ou pelo Saber. (PRADO, 2008, p. 46)

A partir dessa visada interpretativa, vislumbramos um Rousseau retórico ao lado de “dois outros personagens essenciais” de seu pensamento, “e dos quais, em última instância, não pode ser distinguido: o legislador e o etnólogo” (PRADO, 2008, p. 102). Mas o que garantiria a convergência entre ambos? O próprio dos dois personagens é o seu estrangeirismo, o fato de virem de fora para conhecer e instituir o Outro. Da mesma forma que Licurgo abdicou da realeza depois que deu leis à sua Pátria, o estrangeiro, não partilhando dos preconceitos e interesses de uma humanidade local, pode estabelecer uma legislação; o “mínimo de exterioridade é a condição do aparecimento da Razão no seio da Cidade” (idem, p.107), lembra-nos Bento Prado, utilizando o próprio exemplo dado por Rousseau no *Contrato Social*. A potência edificante do retor é garantida, igualmente, pela distância que mantém em relação a um auditório particular. Se aderir aos preconceitos de seu público, seu discurso perde a função de edificar, daí ter de manter-se “separado dele pelo abismo da diferença”. Toda a questão da persuasão e do convencimento se resolve, portanto, porque sua retórica é “assim realmente o discurso do Outro”. No entanto, há que se atentar para a perspectiva solitária dos *Devaneios*, não para tomá-los como contradição à idéia de que *toda* a obra de Rousseau está centrada num projeto retórico, mas para apresentar a estrutura irônica do discurso retórico rousseauiano, na medida em que toda retórica enfrenta a resistência do público e a exigência de produzir o assentimento. Enfrenta, nesse sentido, a “possibilidade de tornar-se um discurso solitário” (PRADO, 2008, p. 103).

Bento Prado acena, desse modo, para uma “sociologia da leitura” no interior da idéia do “leitor futuro sempre possível” (PRADO, 2008, p. 105). Contrariando o “leitor infinitamente futuro” de Maurice Blanchot, cuja gênese remonta à obra – e a obra, por sua vez, não é outra coisa que obra de linguagem, pronta a desautorizar qualquer autonomia do autor e do leitor –, Bento Prado supõe um “leitor futuro sempre possível” como testemunha do retor. Trata-se de reivindicar uma eloquência específica nas múltiplas produções teóricas e literárias de Rousseau, aquela que se desenha na possibilidade da alteridade, na figura do Outro do auditório. Em outras palavras, a separação entre filosofia e não-filosofia na obra múltipla de Rousseau é explicada face ao esquema de uma “teoria da argumentação”, em que a estrutura triádica da retórica – o retor, o público particular e o Outro desse público – testemunha uma teoria da linguagem cujo valor salutar está na “trama da intersubjetividade”.

Uma equação simples parece amparar o exercício crítico de Bento Prado Jr.: ao ler contemporaneamente Rousseau é preciso realizar uma espécie de recenseamento crítico

da historiografia filosófica e literária, revendo interpretações e explicações correntes. A leitura de Rousseau proposta pelo filósofo implica a interlocução com linhagens interpretativas importantes, conduzindo à reavaliação da apropriação francesa vinda desde Althusser, Blanchot, Michel Foucault, Lévi-Strauss até Derrida. Como se ler Rousseau significasse antes de tudo rastrear as contribuições e divergências no âmbito de uma história das próprias leituras de Rousseau.

“Metamorfoses da obra”: as leituras de Rousseau

Um novo olhar capaz de devolver a Rousseau seu “lugar insólito na história da filosofia” é realizado mediante o reconhecimento do caráter filosófico de alguns textos literários de Rousseau. É a partir da idéia de *existência* que se abre a possibilidade de reconsiderar a tradicional separação entre textos teóricos e literários ou, dito de outro modo, entre livros “sérios” e “delirantes”. Uma das alternativas de leitura de Rousseau, a qual Michel Serres define como “interpretação romântica”, começa a se esboçar no livro de Jean Wahl intitulado *Tableau de la Philosophie Française*, em *La Philosophie de L’existence de Jean-Jacques Rousseau*, de Pierre Burgelin, e no *Jean-Jacques Rousseau, la Transparence et L’obstacle*, de Jean Starobinski.

A ênfase dessa historiografia nas idéias de “ordem da natureza”, “existência” e “sentimento de existência” parte da caracterização de certo desatino do projeto do *cogito* em Rousseau. Nas palavras de Jean Wahl, sublinhadas por Bento Prado, Rousseau é o responsável por uma reinterpretação da metafísica pós-cartesiana do *cogito*, à medida que supõe, junto a uma espécie de “mística da existência” por Malebranche, um “conhecimento obscuro e confuso” que “só começa além do sentimento, na *visão em Deus*” (PRADO, 2008, p. 48). Para Bento Prado, essa problemática em torno da existência não vem de um assentimento psicologista do sentimento, mas justamente da assunção de que a subjetividade é qualificada em função de um absoluto que a transcende e de que o sentimento da existência a expõe para além de si mesma.

Na leitura de Pierre Burgelin, o cerne da problemática de Rousseau estaria na forma de articulação dialética entre o singular e o universal, entre subjetividade e ordem da natureza, capaz de ligar efetivamente a experiência pessoal à aspiração teórica do pensamento. Aqui se delinea uma espécie de pensamento da existência e uma consciência sobre a tarefa prática e teórica do pensamento, aliás, incorporados, seguindo Bento Prado Jr., “no duplo sentido do genitivo da expressão ‘a filosofia da existência de J.-J. Rousseau’; a existência é o objeto da reflexão de Rousseau ou a reflexão de Rousseau é a expressão de sua existência? (...) A filosofia de Jean-Jacques é aquela que o submete à ordem exprimindo uma existência exemplar” (PRADO, 2008, p. 52).

O ímpeto original da leitura de Jean Starobinski, segundo Bento Prado, está em reconstituir no espaço da escrita, ou no “segredo da obra” de Rousseau, o itinerário de um processo existencial que se apóia na tentativa de restaurar a transparência da linguagem. Apóia-se igualmente na convicção de que o itinerário solitariamente engajado

não o é por decisão própria de Rousseau, mas por “obra’ do véu e do obstáculo que o complô dos *Messieurs* acabaram por lançar entre ele e a humanidade” (PRADO, 2008, p. 56). Apegado à psicanálise existencial, Starobinski marca uma importante consideração sobre o poder de sugestão das imagens de visibilidade e de véu no pensamento de Rousseau. Partindo da ficção e dos relatos autobiográficos das *Confissões* e dos *Devaneios*, interessou a Starobinski a estrutura modelar da experiência infantil como acesso à reflexão teórica, em que a inocência do coração infantil constitui “o solo e o húmus do pensamento” (PRADO, 2008, p. 54). Nesse sentido, as imagens da transparência e do obstáculo nas *Confissões* restauram a aura da presença substancial de uma natureza transparente e a aparência de um campo “deserto e sombrio” coberto por um véu que esconde suas belezas. Como se a medida singular da experiência revelasse a “lei da obra assim como a inteligibilidade da vida” (PRADO, 2008, p. 53). E, ainda, como se a rememoração da existência de Rousseau, simbolicamente expressa no que Starobinski chama de “labirinto turvo” de sua ficção e de seus relatos autobiográficos, alertasse para a gravidade básica da existência, elevando à condição de imperativo existencial o velamento do “coração inocente” que termina por revelar o destino trágico da sociedade como espécie de Paidéia do mal e cortejo dos vícios.

O pensamento da *diferença* por Derrida e a reflexão de Lévi-Strauss merecem igual atenção de Bento Prado. Segundo ele, o gesto comum às duas leituras estaria na recuperação de Rousseau como o autor de um “novo ideal de racionalidade” expressa em torno da idéia dos signos e do discurso. Nesse sentido, ele aparece como o precursor de uma espécie de filosofia da linguagem e o precursor da reflexão sobre as relações entre *natureza* e *cultura*. Filósofo por excelência do Século das Luzes, na medida em que enfrenta a verdade ou os limites modernos da própria razão filosófica, o Rousseau pensado por Derrida e Lévi-Strauss seria o responsável por engendrar a própria idéia de modernidade, não como momento de descoberta da subjetividade e da finitude humanas, mas como “retorno a uma idéia da razão e da linguagem”. Para os dois autores, ainda, o que prevalece como evidência expressa na *diferença* que opõe Rousseau aos seus contemporâneos no século XVIII é que a modernidade representa “um primeiro esboço de crítica da metafísica, entendida como filosofia da representação e da consciência” (PRADO, 2008, p. 59).

Se, por um lado, encontramos uma convergência no repertório de textos, temas e perspectivas de ambos os autores, há, segundo Bento Prado, na própria idéia de metafísica que subjaz às duas aproximações, uma divergência ou uma “rivalidade” que termina por separar as duas leituras. Na “crítica etnológica da metafísica”, que Lévi-Strauss entrevê em Rousseau, a revolução rousseuniana perpetrou na história do pensamento ocidental um “descentramento fundamental” da razão humanista e etnocêntrica, cada qual por sua vez responsável por uma concepção filosófica e a-histórica do homem, apta a encarecer o domínio da interioridade, da identidade e da universalidade unívoca da verdade em detrimento da ênfase no “movimento, pelo qual o homem se afasta do Outro” (PRADO, 2008, p. 61). Mas a importância de Rousseau para Lévi-Strauss não termina aí, diz ainda Bento Prado. A seu ver, o decisivo em “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem” é a suposição de que mediante a compreensão da “unidade profunda de uma obra de formas múltiplas” (palavras do próprio Lévi-Strauss), liberam-se, por assim dizer, as estritas inter-relações da lingüística, música e botânica com a morte da filosofia

total sinceridade: como se toda linguagem verdadeira e reta fosse inacreditável, como se apenas a mentira e a obliquidade merecessem assentimento” (PRADO, 2008, p. 117). Portanto, embora a linguagem capte Jean-Jacques de maneira íntima, ela “seria sempre o lugar do mal-entendido e do engodo, um biombo interposto entre os homens” (*id., ib.*).

A retórica em Rousseau e o paradigma musical

A leitura de Bento Prado fundamenta a “coerência de uma lingüística” de Rousseau retirando-a do contexto que lhe foi dado pela filosofia da consciência e da representação, para entender que a linguagem para o genebrino é uma ação. O autor de *A Retórica de Rousseau e Outros Ensaios* efetua um deslocamento que dá à teoria da linguagem, como ele mesmo assinala, “um centro de gravidade que se situa além do universo bidimensional da representação” (PRADO, 2008, p. 127). Longe dos dualismos tensionados que opõem linguagem e força, inocência e perigo, desejo e presença, ele acrescenta, retomando Hölderlin – leitor de Rousseau –, que o essencial da linguagem é sua “dupla determinação”, ela como “o mais perigoso dos bens e o mais inocente dos jogos”. Nesse caso, a linguagem é determinada pela “força” que é capaz de produzir na alma do leitor e não pela clareza intelectual de sua representação:

(...) se a alma se transforma, quando é comovida, pela força da linguagem, é porque é levada a atualizar as potencialidades de que foi privada, porque foi “fertilizada” e pode “frutificar”. A linguagem faustosa produz apenas uma admiração fria e estéril, deixa a alma intacta, seus signos podem indicar-nos o mundo, mas não podem jamais mudar a alma. O que a diferença marca é, deste modo, uma diferença que não passa pela relação vertical e direta do signo com o significado, mas pelo relacionamento oblíquo e moral da intersubjetividade. (PRADO, 2008, p. 135)

É exatamente a relação intrigante entre as noções de “força, imitação e interpretação”, a substituir a primazia do triângulo “desejo-representação-presença junto a si”, que faz Bento Prado supor a linguagem como a única garantia de moralidade. O impulso que conduz o autor a pôr em questão as condições de comunicação da linguagem – note-se, cifrando as condições de “intersubjetividade”, sustentando o horizonte da linguagem indireta da música como paradigma de toda linguagem pré-subjetiva e libertando a imitação rousseauiana do modelo pictórico – é um esforço inédito de seu expediente crítico. Nem “desvios em relação à norma da Razão Clássica e muito menos “um retrato ‘modernista’ de Rousseau”. A análise de Bento Prado apresenta um Rousseau definitivamente “longe da moderna desqualificação da Retórica (...), seja no âmbito filosófico-político, seja no âmbito literário”, e o insere no contexto da passagem da Gramática à Retórica, onde o que importa é uma teoria da linguagem essencialmente apegada à questão da liberdade, pronta, aliás, a tornar cada vez mais pertinente a tradução da pergunta “quem sou eu?” pelo “que posso eu?”. Nesse sentido, o filósofo brasileiro afirma que “a ‘lingüística’ de Rousseau se trama ao redor de uma questão nova: qual o

enquanto metafísica. O que está em questão e evidência é justo o homem e não mais o pressuposto da transcendência que o abrigaria. E, desse modo, faz todo sentido buscar a “marcha” da humanidade na “linguagem”, tal qual nos sugere, segundo Lévi-Strauss, o *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, pois é neste ensaio que Rousseau recoloca “o homem em questão” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 46), a partir de suas críticas ao “grande defeito dos europeus (...) de filosofar sempre sobre as origens das coisas partindo do que se passa ao redor deles” (ROUSSEAU, 2008, p.123). E aí a lição do Rousseau etnólogo contra a metafísica do *cogito* tira do lugar periférico o *Ensaio sobre a Origem das Línguas* e o insere no próprio coração da obra rousseauiana, tendo em vista essa proposição nele contida: “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem, é preciso olhar mais longe; é preciso, primeiramente, observar as diferenças, para descobrir as particularidades” (ROUSSEAU, 2008, p. 123).

Para Bento Prado, a leitura de Derrida tem parentesco flagrante com a leitura de Jean Starobinski e de Michel Foucault. Aplicados ao juízo de valor da obra teórica e literária de Rousseau, os conceitos de “desejo, presença junto a si, transparência da representação” consistem em prerrogativas da análise da lingüística de Rousseau por meio de uma “fenomenologia do corpo próprio”, por Jean Starobinski, de uma “análise da representação na *episteme* clássica”, por Michel Foucault, e do “logocentrismo intrínseco à metafísica”, por Jacques Derrida (PRADO, 2008, p. 125). Tendo em vista que, para eles, a reflexão de Rousseau sobre a origem das línguas percorreu os limites ao mesmo tempo mais tênues e mais resistentes da “lingüística cartesiana” ou do chamado “logocentrismo” da metafísica, o decisivo estava em como, na investigação sobre a gênese ideal da língua, Rousseau suspeitava que a linguagem representava o espelho da razão ou que fosse um instrumento de conhecimento empírico ou racionalista, tal como professava Leibniz, de um lado, e Descartes, do outro. Muito mais do que a correspondência entre as palavras e as coisas, traduzida no “otimismo lingüístico” da época das Luzes, Rousseau é levado a sentir e a pensar a “perversão” da linguagem desde seu característico “niilismo lingüístico”.

Daí a manobra astuta da linguagem na célebre passagem do *Discurso*, “isto é meu”, capaz de mascarar “a vontade de poder que a comanda”. Não é propriamente sob efeito da violência que se instaura o mundo privado, mas por meio da mentira: “[n]a origem da sociedade civil, nenhuma força, sem as miragens que a linguagem pode produzir, poderia instituir sua dominação” (PRADO, 2008, p. 114-115). E, ainda no *Ensaio*, a força pública da linguagem perde em rendimento eloqüente e é substituída pela violência das armas de fogo, a que se refere Rousseau: “As sociedades adquiriram sua última forma: nelas só se transforma algo com artilharia ou escudos” (ROUSSEAU, 2008, p.175). Mas, o efeito brutal e calcinado provocado pelas línguas é também acompanhado pelo desejo mais ferrenho de transparência e sinceridade da linguagem nas *Confissões*, de modo a Jean-Jacques conseguir transmitir-se integralmente a seus leitores. No entanto, as circunstâncias de recepção não se realizaram, assim assinalou Rousseau: “[t]erminei, assim, minha leitura e todo o mundo se calou”. A alta intenção de transparência lírica representa, de imediato, desestímulo à comunicação. O eu se exila na cena absurda de sua transparência diante do mundo, que estranha, condena e sufoca a voz empenhada em mostrar a “verdade total de uma alma”: “o ouvinte crédulo (...) recua (...) e se fecha diante da manifestação única de

lugar da liberdade na linguagem?”. Isso implica evidentemente uma reviravolta no âmbito da reflexão política da Filosofia das Luzes que, assim, se desloca da “esfera do saber” e do não-saber para a do poder ou da “esfera da razão para a paixão” (PRADO, 2008, p. 409).

O lugar da liberdade na linguagem coincide com a universalidade da música: a “música abre (...) o universo da humanidade” (PRADO, 2008, p. 156). A linguagem imitativa da música consiste na força que afeta a alma, indiretamente, pois seu poder não é fornecer imagens das coisas, mas “pôr a alma em movimento”; a força imitativa dos sons transgride a mera representação pictórica do que se vê em direção ao invisível, ao “irrepresentável”, pode-se dizer. Se o paradigma gramático-pictórico põe o compromisso estético do olhar no poder representativo das coisas, a imitação musical, não-figurativa, reconhece “o sopro moral da música” no coração do homem. A “obliquidade” dessa imitação reendereça a disposição humana à ordem da natureza, a ponto de se poder indagar: “ao dizer que o músico ‘espalhará com a orquestra um novo frescor sobre os bosques’, não estaria Rousseau sugerindo que a natureza precisa, de certa maneira, da arte?” (PRADO, 2008, p. 159). E aí a noção de mimesis e a idéia da experiência da linguagem teriam certamente muito a nos dizer com Rousseau. A imitação clássica que, anteriormente, via na potência comunicativa dos signos a inteligibilidade clara e distinta do entendimento é invertida nos termos de Rousseau, quando ele faz atuar, no nível mesmo das sensações, a liberdade e o trabalho da interpretação. Por julgar que a sensação jamais é livre de impressões morais, Rousseau acredita que a interpretação é sempre uma interpretação musical capaz de mudar a disposição de espírito do leitor ou do ouvinte e lhe impor uma “reforma moral”. Nesse sentido, a “musicalização” está ligada a uma “nova figura do sentido”, o sentido não está na letra, está na eloquência moral de sua manifestação, ou, para dizer junto com Bento Prado, “o sentido é a força” (PRADO, 2008, p. 171).

Portanto, a partir do “problema da unidade do pensamento de Rousseau” entre o discurso político e as Belas-Letras, surge o impulso de pensar que a “unidade da obra” não significa a “unidade de pensamento”, pois que a “convergência temática” não é garantia de “convergência teórica” (PRADO, 2008, p. 75). Em “direção ao centro retórico” da obra de Rousseau e ao problema da estrutura do discurso de Rousseau, chama a atenção de Bento Prado a confusão, denunciada em *Narciso*, entre “nossos vãos e enganosos conhecimentos com a soberana inteligência que vê de um golpe a verdade de todas as coisas” (PRADO, 2008, p. 78). Sob uma recusa à conformação entre *mathesis* e ordem, sugerida pelo modelo no qual se abriga o discurso filosófico de Descartes, Rousseau estaria afirmando, nos antípodas de qualquer raciocínio matemático especulativo, que o discurso da filosofia ou o saber produzido pelo conhecimento humano não se funda numa idéia de absoluto. Fica-se a indagar sobre se “não haveria, em Rousseau, justamente uma recusa da idéia moderna de filosofia e a exigência de uma volta a outro estilo de pensamento?” (PRADO, 2008, p. 82). Porque, ao contrário do alcance ontológico da ordem cartesiana do conhecimento, que em geral representa a ciência como *hybris*, pelo “modo apodítico” como o conhecimento encontra um *fundamentum absolutum*, a “boa disposição” do discurso é em Rousseau substantiva. E confunde-se com uma “volta a outro estilo do pensamento”. Algo no apelo pela dignidade da retórica como “discurso

verdadeiro” sugere a Bento Prado uma posição próxima entre Isócrates e Rousseau – a demonstrar aí, por assim dizer, relação estrutural – que, no entanto, se deslocaria respectivamente de Platão e do tão falado platonismo que algumas leituras vêem ora no outro mundo dos *Diálogos*, ora na definição da filosofia e da sabedoria como preparação para a morte nos *Devaneios*, ou ainda na definição das condições da cidade justa no *Contrato Social*.

Isócrates, ao adotar a retórica como acesso à justiça, liberando sua “verdade prática” da subordinação à “verdade teórica”, sob vários aspectos, contraria a coerência da idéia milenar de Ordem no sentido platônico, em que o Belo, o Verdadeiro e o Bom precisam ser reconstituídos no “seio” desse “mundo de trevas e desordem”. Ele se apresenta como crítico da filosofia, de tudo o que costuma aspirar a uma “verdade absoluta”, tudo o que indica a compulsão para “conter, na frágil rede de seu discurso, a totalidade do real”. As tradicionais sugestões do sistema verdadeiro do mundo cedem lugar a uma “preocupação com problemas que são passíveis de solução no plano de uma *ortodoxia*, de uma opinião reta e razoável, que não precisa procurar, numa *episteme* qualquer, a sua verdade” (PRADO, 2008, p. 87). A verdade absoluta da ciência é, entretanto, ilusória, e o que está em questão é que a retórica “adquire a dignidade de discurso *verdadeiro*”. Local e efêmera, tanto no nível da vida moral quanto na urgência das formações políticas, a retórica é a arte de tematizar, desdobrar e revitalizar determinada concepção de discurso político e de verdade “nesse breve tempo que corre entre a emergência de um problema e o momento em que qualquer solução se tornará impossível” (PRADO, 2008, p. 88).

Com essa disposição retórica do discurso, Rousseau nega qualquer idéia estática das verdades eternas em favor da celebração da “verdade útil *hic et nunc* para esta humanidade local”. Teríamos assim sua filosofia levada a reconhecer o seu destino ativo e inesgotável, não numa *ratio* metafísica e imutável, mas no compromisso ético da razão prática e moral. A filosofia para Rousseau é um discurso da moral, o *philosophe* (...) é sempre fiel à vocação moral da *Filosofia* e sua crítica da Filosofia é sempre feita em nome da moral. Mas não deixa de ser verdade que, no esforço de justificar a moral e de criticar a filosofia, ele indica a anterioridade da escolha moral à escolha teórica. (PRADO, 2008, p. 127)

Na Apresentação de *A Retórica de Rousseau e Outros Ensaios*, Franklin de Mattos destaca e amplia essa discussão sobre a “volta a outro estilo de pensamento”:

(...) é como se Bento Prado nos convidasse a regressar à cena original da metafísica a fim de melhor apreciar aquilo que ela recalca. A meu ver, tudo se passa como se a questão pudesse ser assim formulada: será que os Filósofos e Rousseau não voltam a encenar, em pleno século XVIII, o drama inaugural da filosofia, no qual duelaram Platão e o sofista? Quando Isócrates, em seu famoso *Elogio de Helena*, declara que “mais vale obter sobre assuntos úteis uma opinião razoável do que conhecimentos exatos sobre inutilidades”, não se reconhece aqui a mesma crítica de Rousseau “a essas crianças que chamamos de filósofos”, que se detêm na discussão de problemas metafísicos insolúveis e deixam de lado o essencial, isto é, a moral e a política? Será que o sofista vencido, enredado há séculos nas malhas da metafísica, não volta à cena na figura de Jean-Jacques?

O filósofo, movido pela inabalável convicção metafísica, operava segundo a lógica anônima dos seus interlocutores, que se viam sempre passivamente remetidos ao “brilho da universalidade da ciência”. A verdade universal deveria se tornar visível para leitores e interlocutores desde logo destituídos de identidade, num mundo que vive a dissolver qualquer laço de sociabilidade real. As palavras no *Nariso* são contundentes nesse sentido: “o gosto pela filosofia afrouxa todos os laços de estima e benevolência que ligam os homens à sociedade, e esse talvez seja o mais perigoso dos males que ela engendra”. Rousseau, ao invés, elevou à categoria de dignidade retórica “a geografia variável e heterogênea de seus públicos”, a partir da consideração sobre o perfil particular de seus auditórios. E esteve plenamente consciente de uma “situação retórica” onde o que vale é, parafraseando uma carta sua a D’Alembert, “que a verdade, seja qual for, muda de forma segundo a época e os lugares, e que se pode dizer em Paris o que, em dias mais felizes, não se poderia dizer em Genebra” (p. 89). Num plano mais concreto de reflexão sobre a verdade, Rousseau não está dizendo que a verdade se transforma de acordo com o lado dos Pireneus no qual o sábio se encontra, o que o conduziria a um relativismo irrefletido. Diz, isso sim, do alcance limitado de tudo que é fixo e estanque, não para afirmar que é a verdade que muda e sim para realçar a “oportunidade de sua manifestação”, num horizonte de justiça. A ética de seleção e escolha do sábio obedece à delimitação do lugar de onde ele fala, e faz brilhar a exigência fundamental da justiça à qual esse lugar se liga.

Aqui chegamos ao cerne da hipótese de Bento Prado sobre a unidade retórica do discurso de Rousseau: “mais do que referência à idéia de auditório particular, pode-se encontrar, em seus textos, uma verdadeira *teoria dos auditórios*, de sua estrutura e de sua história, uma tipologia geral dos auditórios”. Com a possibilidade efetiva de tantas feições do público e do próprio retor, em seu uso oportuno de máscaras, a verdade é “traçada por uma espécie de *contrato* que une o retor a seu auditório”, “no *interior do campo da intersubjetividade*”, onde a situação real do contrato consiste num acordo coletivo produzido em função de uma “ética da verdade” ou de uma “política do entendimento” (PRADO, 2008, p. 90). A retórica não é mais do que um estilo ético da verdade e sua química destila um “*poder de linguagem*” que vale tanto pelo que canta quanto pelo que cala.

A menção ao canto não é aqui aleatória, sobretudo quando se pensa no peso que o *Ensaio sobre a origem das línguas* tem para a leitura por Bento Prado. Recorrendo à “unidade profunda de formas múltiplas”, entrevista por Lévi-Strauss nesse *Ensaio*, o autor assinalou a importância do paradigma musical para a teoria da linguagem de Rousseau, como já foi mencionado. A concepção de linguagem, ao propor todo “*lugar*, geográfico ou histórico, norte e sul, antiguidade e modernidade” como passíveis de enquadrar a linguagem nos sistemas das diferenças locais pictórico. E mais ainda: a “substituição” do paradigma pictórico pelo paradigma musical é “também elevação do paradigma jurídico-político”. Só posso convencer a outrem que determinado terreno é meu porque não há verdade absoluta, há sim um “contrato entre iguais, cuja primeira figura é a própria linguagem” (PRADO, 2008, p. 374). Nessa esteira entre a obliquidade da linguagem e o “nomadismo da verdade”, Bento Prado nos incita a acreditar que “é a retórica que vem ocupar o lugar luminoso da cena, verdade do discurso”.

Bibliografia

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, 41-51.
- PRADO JÚNIOR, Bento. *A Retórica de Rousseau e Outros Ensaios*. Organização e apresentação: Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.