

ROUSSEAU E A QUESTÃO DA REPRESENTAÇÃO

Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá
(Universidade de Coimbra - Portugal)

Resumo: A questão da representação é o problema central da filosofia política moderna. É na resposta a este problema que a questão da representação desempenha um papel central. Como fazer de uma pluralidade dispersa de indivíduos um sujeito político? Como elevar uma parte de um todo a uma instância que fala, pensa e quer em nome desse mesmo todo? Esta foi a questão fundamental pela qual se despoletou a política moderna. Face a esta questão, dir-se-ia que o pensamento de Rousseau se encontra numa situação ou num espaço muito particular. Trata-se de um ponto em que culmina a reflexão moderna em torno do poder, um ponto no qual a questão da representação é compreendida como o resultado daquilo a que se poderia chamar um abuso metonímico pelo qual uma parte usurpava uma prerrogativa inalienável do todo. Por outro lado, é a partir desta crítica à representação que são antecipados em Rousseau muitos dos desenvolvimentos, dos paradoxos e das dificuldades do futuro. É, então, a circunscrição deste espaço dificilmente habitável ocupado pelo pensamento político de Rousseau, a circunscrição deste espaço que se oferece como uma linha estendida entre o passado e o futuro, que aqui pretendemos brevemente levar a cabo.

Palavras-chave: Rousseau; Representação; Poder.

Começamos pela confrontação do pensamento político de Rousseau com a tradição política moderna que este pretende superar. O Estado moderno, bem como o conceito de soberania que lhe serve de alicerce, assentara ainda, num momento inicial, na representação de uma ordem natural das coisas na qual a diferença ou a hierarquia entre os homens surgia como algo natural. Nos seus *Seis Livros da República*, de 1576, Jean Bodin aludia ainda a uma sociedade que seria ordenada hierarquicamente de acordo com um critério de justiça natural. Apropriando-se da distinção entre os conceitos de “justiça comutativa” e de “justiça distributiva”, Bodin alude ainda a uma sociedade dividida entre grandes e pequenos, ou entre nobres e comuns, na qual a justiça democrática ou comutativa, subjacente às relações entre iguais, a justiça subjacente às trocas regidas pelo valor das coisas trocadas, ou às retribuições regidas pelo valor das ações cometidas, seria complementada por uma justiça aristocrática ou distributiva, uma justiça segundo a qual a pessoas iguais deveriam caber coisas iguais, mas a pessoas diferentes coisas desiguais na proporção da sua diferença. Para além da justiça comutativa democrática e da justiça distributiva aristocrática, Bodin alude ainda a uma justiça harmônica, que teria sido desconhecida dos clássicos: uma justiça monárquica, pela qual ao rei, enquanto cabeça do corpo político, caberia manter a paz, unidade e harmonia deste mesmo corpo. Este assentaria, portanto, não numa simples situação de igualdade entre os membros do corpo político, mas justamente numa hierarquia natural entre eles, constitutiva desse mesmo corpo. Para Bodin, o corpo político seria, assim, ainda marcado por uma ordem natural hierárquica, e o rei seria soberano não na medida em que estaria para lá do corpo político, mas precisamente na medida

em que o integraria como a sua cabeça e, nessa medida, como o topo da hierarquia que constituiria esse mesmo corpo na sua ordem natural.

A representação da sociedade como um corpo ordenado hierarquicamente, assente, portanto, em desigualdades naturais, vai desaparecer ao mesmo tempo que desaparece a representação de um cosmos ordenado por leis naturais, bem como estruturado por espécies e verdades eternas. Ao mesmo tempo que a ideia de Deus se desloca da representação de uma *potentia ordinata* para uma *potentia absoluta*, ao mesmo tempo que a ordem do mundo e mesmo as verdades eternas da geometria e da matemática passam a ser representadas como uma pura e simples decorrência da vontade arbitrária do poder infinito de Deus, o qual estabelece essas verdades na natureza – como afirma Descartes em carta a Mersenne – «tal como um rei estabelece leis no seu reino», a sociedade deixa de se conceber como um corpo ordenado hierarquicamente e passa a conceber-se paulatinamente como uma totalidade de indivíduos iguais cuja ordem não pode deixar de ser introduzida a partir de fora. É Thomas Hobbes quem, no século XVII, extrai, do modo mais claro, todas as consequências do desaparecimento da noção da sociedade como uma ordem natural já estruturada hierarquicamente. Para Hobbes, naquilo a que ele chama o “estado de natureza”, todos os homens seriam iguais e desvinculados de qualquer ordem ou obrigação. Da igualdade e liberdade irrestrita de cada um no estado de natureza resultaria o conflito, bem como aquilo a que Hobbes chamará o *bellum omnium contra omnes*. E é, como se sabe, a partir do medo enquanto paixão fundamental gerada inevitavelmente pelo conflito que Hobbes extrairá a abordagem do seu conceito de soberania. Uma lei natural da razão impõe a cada homem, no estado de natureza, que este se esforce pela paz, realizando pactos com os demais para que todos escapem ao permanente perigo de morrerem de modo prematuro. E o estado civil de Hobbes surge, assim, como escreve acertadamente Roberto Esposito, como uma comunidade paradoxal na qual nada é comum ou partilhado: uma comunidade onde não há um *munus* comum, subjacente à *communitas*, e onde a *communitas*, constituindo-se em torno a esta subtração do *munus*, assenta precisamente na sua negação, numa *immunitas* de cada um dos seus membros individuais. Por outras palavras, assente no direito de cada um à vida da sua vida individual, e numa igualdade radical de cada um dos que partilham esse direito, a *Commonwealth* hobbesiana é uma *communitas* cujo “comum” – o *munus* – está presente sob a forma de um vazio e de uma ausência. Neste sentido, ela é uma união entre todos os indivíduos cuja base é a ausência de entrelaçamento e concórdia, isto é, cuja base é a sua própria negação enquanto comunidade e a imunização de cada um, a garantia da preservação de cada vida singular como um indivíduo que partilha com os outros apenas a não interferência desses

outros naquilo a que se poderia chamar a sua esfera monádica.

Constituído por indivíduos essencialmente iguais e sem nenhum elo comum, o estado civil de Hobbes tem a sua origem numa multidão desorganizada e incapaz de constituir por si uma unidade política. Segundo Hobbes, para que a unidade política constitutiva do estado civil pudesse surgir, cada um dos indivíduos teria de realizar um pacto pelo qual assumiria como sua própria vontade a vontade de um poder comum, isto é, a vontade de um poder absoluto constituído pela reunião da força de todos os indivíduos reunidos pelo pacto. Como se sabe, Hobbes chama soberano a um tal poder absoluto. E um tal poder surge, então, como o representante não da multidão enquanto multidão, mas da multidão enquanto unidade política, multidão essa que só existe enquanto unidade política mediante o próprio processo de representação. É na medida em que representa a pluralidade da multidão na unidade da sua pessoa que, segundo Hobbes, o representante soberano constitui a unidade política dessa mesma pluralidade. E tal quer dizer que esta constituição corresponde ao surgimento de um estado civil formado por indivíduos iguais e livres na sua pluralidade, indivíduos acima e fora dos quais o soberano permanece como o representante que encarna a sua unidade. Por outras palavras, o soberano de Hobbes constitui o estado civil na medida em que permite que todos os indivíduos, intrinsecamente livres e iguais, se integrem neste mesmo estado e adquiram, com isso, a necessária segurança. Mas ele permanece fora deste mesmo estado, fora da “comunidade política”, na medida em que não está vinculado à ordem que o constitui, podendo, nessa medida, alterá-la ou suspendê-la. A conhecida definição de soberania apresentada por Carl Schmitt – o soberano é “quem decide o estado de excepção” – encontra em Thomas Hobbes a sua mais remota origem. O soberano estabelece a ordem política e constitui, nessa medida, o estado civil. No entanto, ao estabelecer a ordem política, ele assume na sua pessoa o estado civil que através dele se torna presente, ele é esse estado na medida em que o representa e não está, por isso, obrigado pela ordem política que estabelece. Assim, enquanto poder constituinte da unidade política da multidão por ele representada, o soberano é, para Hobbes, o representante de indivíduos que são iguais entre si, mas que o são na medida em que se situam a igual distância – uma distância infinita – do soberano que os representa, soberano esse que sustenta o estado civil precisamente na medida em que dele se distingue ea ele se subtrai.

É em confrontação com a distância estabelecida por Hobbes entre uma multidão plural e um soberano representante da sua unidade política, o qual tem a prerrogativa de identificar a sua vontade com a vontade dessa mesma multidão, que o pensamento político de Rousseau desponta precisamente como aquilo a que se poderia chamar uma proposta de imanentização da soberania.

Se, para Hobbes, a soberania não poderia deixar de permanecer fora da comunidade política, constituindo-se como representante da sua unidade a partir da sua infinita diferença em relação a ela, para Rousseau, pelo contrário, a soberania deveria ser imanente a esta mesma comunidade, não podendo deixar de ser a característica que imediatamente a identificaria: «A pessoa pública que assim se forma pela união de todas as outras tomou outrora o nome de *cidade*, e toma hoje o de *república* ou de *corpo político*, o qual é chamado pelos seus membros *Estado*, quando é passivo, *Soberano*, quando é ativo, *Potência*, comparando-o aos seus semelhantes». Para Hobbes, o soberano não poderia deixar de ser um governo da comunidade política que identificaria a sua vontade com a vontade desta mesma comunidade, na medida em que representaria não propriamente a comunidade política no seu carácter fáctico, mas a ideia da sua unidade política e, realizando esta ideia através do processo representativo, constituiria esta mesma unidade política ao representá-la. Para Rousseau, pelo contrário, o governo da comunidade política não poderia deixar de ser apenas uma emanção desta mesma comunidade, ou seja, uma simples execução daquilo que seria a vontade geral imanente a esta comunidade, e esta comunidade seria, portanto, uma unidade política a partir da sua pura e simples imanência, uma unidade que, sendo soberana a partir de si mesma, não poderia transferir para uma instância que lhe fosse exterior a sua própria soberania. Por outras palavras: se o soberano, para Hobbes, seria sempre transcendente à comunidade política que representa, para Rousseau, a soberania seria imanente à comunidade ou ao povo, consistindo na identificação democrática de um povo autodeterminado com o próprio soberano. Assim, se Hobbes fala numa multidão sempre inevitavelmente plural, cuja unidade política só poderia ser constituída a partir de fora mediante a sua representação através de um soberano exterior, Rousseau fala num povo unitário, detentor de uma “vontade geral”, cuja unidade política imanente o constitui já como um soberano cuja soberania não pode ser representada. É por essa razão que Rousseau não apenas apresenta o povo como soberano e a sua vontade como lei, mas afirma explicitamente que procurar representar a soberania do povo seria já alienar do único soberano legítimo – o povo – a sua própria soberania: «Digo que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, não pode jamais alienar-se, e que o soberano, que não é senão um ser coletivo, não pode ser representado senão por si mesmo».

É com esta recusa de que o soberano possa ser representado, ou seja, com a rejeição de um soberano extrínseco ao povo como aquilo a que se poderia chamar uma usurpação metonímica da soberania popular, que a doutrina da democracia em Rousseau encontra aquilo a que se poderia chamar o seu paradoxo fundamental. Um tal paradoxo– aquilo a que poderíamos chamar o

“paradoxo da liberdade” – torna-se patente nos dois aspectos que caracterizam maximamente a democracia por ele pensada. Um primeiro aspecto diz respeito à diferenciação que Rousseau estabelece entre a “vontade geral” e a “vontade de todos”. Para Rousseau, se o povo é já, a partir da sua imanência, um sujeito político soberano, tal quer dizer que ele se constitui como o sujeito de uma vontade específica: a vontade geral. Como todos fazem parte do soberano, a determinação dessa vontade deve ser estabelecida mediante o concurso de todos através do voto. No entanto, tendo em conta que todos participam do soberano enquanto sujeito da vontade geral, aqueles que não votam de acordo com a maioria determinante da vontade geral não são considerados propriamente uma minoria, detentora de uma vontade minoritária, mas apenas indivíduos que se engam aquando do exercício de aferição da vontade geral que é também a sua enquanto membros do soberano. Deste modo, a vontade geral não é, para a democracia de Rousseau, o resultado da vontade somada de todos, ou o resultado do equilíbrio e do debate entre vontades distintas ou opiniões plurais, mas ela é antes a vontade pressuposta de um todo homogêneo que é representada como estando subjacente a cada membro individual desse todo, mesmo que alguns dos seus elos não tenham ainda dela consciência. «O povo» – diz Rousseau – «quer por si mesmo sempre o bem, mas ele não o vê sempre por si mesmo. A vontade geral está sempre certa, mas o juízo que a guia nem sempre é esclarecido». Dir-se-ia, então, que se a vontade geral é obtida através da vontade de todos, isto é, através do escrutínio do que há de comum nas vontades particulares, tal significa não que a vontade geral seja o resultado da vontade de todos, mas que a vontade de todos é a sua manifestação enquanto algo pré-existente (no plano formal, embora não no plano cronológico) a essa mesma vontade. Dir-se-ia, noutros termos, que a vontade de todos é a *ratio cognoscendi* da vontade geral, mas que o é na medida em que esta é a própria *ratio essendi* daquela.

O segundo aspecto característico da democracia rousseuniana refere-se às inevitáveis consequências desta representação da vontade geral. Esta não pode deixar de excluir explicitamente não propriamente a individualidade dos membros do soberano, mas a pluralidade no seio deste mesmo soberano. Uma tal exclusão torna-se perfeitamente manifesta sobretudo na rejeição de que, no seio do corpo político, se possam formar associações parciais, grupos de interesses ou partidos. Como escreve Rousseau: «Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não têm nenhuma comunicação entre eles, do grande número das pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa. Mas quando há brigas, associações parciais a expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação aos seus membros, e particular em relação ao Estado; pode-se dizer, então, que já não há tantos votantes

quanto homens, mas apenas quantas associações». A rejeição do catolicismo como uma religião «bizarra», que daria «aos homens duas legislações, dois chefes, dois partidos», encontra aqui também a sua justificação. Assim, longe de ser constituído como uma sociedade plural, marcada intrinsecamente pela diversidade, pela divergência e mesmo por conflitos e contradições inultrapassáveis, o povo representado pela democracia de Rousseau é antes uma grandeza homogênea, cuja liberdade tem na sua homogeneidade a condição primordial que a possibilita. Em última análise, se no seio de um povo houvesse divergência de opiniões, tal corresponderia, para Rousseau, a uma ameaça à própria liberdade desse mesmo povo. Neste sentido, a liberdade corresponderia, para cada cidadão, não propriamente à possibilidade de exercer a sua vontade de acordo com as suas próprias opiniões ou o seu próprio entendimento das coisas, mas sobretudo à necessidade de descobrir em si a própria vontade geral – a vontade que, enquanto cidadão, se encontra nele como eventualmente distinta da sua vontade particular – e de concertar com ela o seu próprio entendimento. É neste sentido que obrigar alguém a obedecer à vontade geral, mesmo quando o seu entendimento eventualmente o remeter para outra vontade, não significaria senão, de acordo com a conhecida formulação de Rousseau, «forçá-lo a ser livre».

Aquilo a que chamámos o “paradoxo da liberdade” poderia, então, ser assinalado como tendo na sua base um carácter vazio ou indeterminado do princípio democrático moderno de uma auto-determinação do povo enquanto soberano. O povo, na sua facticidade, não é um sujeito político determinado, mas um conjunto de homens inevitavelmente plural, cujos interesses, pensamentos e vontades não podem deixar de ser díspares e variados. Neste sentido, falar de uma vontade geral do povo soberano não pode deixar de ser sempre problemático: o povo – como o formulou Hegel numa observação que não podia deixar de visar Rousseau – é aquela “parte do Estado que não sabe o que quer”. Assim, falar da vontade do povo não pode deixar de implicar a pergunta acerca de quem fala pelo povo e se identifica com ele, ou seja, acerca do poder capaz de se colocar já não propriamente como *representante* do povo, mas como o seu *constituente*, como o *seucriador*, isto é, como o gerador da “vontade” que é já pressuposta como a vontade desse mesmo povo. A democracia moderna, que se alicerça na rejeição de um soberano representante do povo que seja distinto desse mesmo povo, desemboca na emergência de um poder mais penetrante – um poder total e criador – do que qualquer poder soberano. E a emergência deste poder total, cujo aparecimento se pode vislumbrar no pensamento político de Rousseau, é apresentada por este sob uma roupagem clássica. Ele remete para ela através da distinção entre os governantes e magistrados, ou seja, entre aquela parte do corpo político a quem o povo soberano transmite o poder para que

execute a sua vontade, por um lado, e, por outro, o legislador, o “nomotético”, aquele que põe as leis e as elabora enquanto objetos constitutivos da vontade geral do povo. Um tal legislador só pode constituir as leis enquanto objectos da vontade geral, bem como o próprio povo soberano enquanto sujeito político dessa mesma vontade, ao permanecer estrangeiro e fora da comunidade política desse mesmo povo.

O sentido da evocação do legislador é, na articulação do pensamento político de Rousseau, suficientemente claro. Rousseau não pode ignorar que o povo é uma entidade coletiva, constituída por membros individuais que não podem deixar de ter entre si uma irreduzível pluralidade. Neste sentido, a homogeneidade que deveria estar na base da unidade política do povo não pode deixar de aparecer como uma homogeneidade forjada, como o resultado da acção de uma entidade politicamente onipotente. Trata-se, portanto, de uma entidade capaz de determinar a vontade geral do povo e de o constituir enquanto sujeito dessa mesma vontade. Ora, se a lei é a vontade do povo, essa entidade só pode ser um legislador que corrija as vontades egoístas dos particulares e rectifique a compreensão ou a visão pública do povo em relação à sua própria vontade. Como afirma Rousseau: «Os particulares vêem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não vê. Todos têm igualmente necessidade de guias. É preciso obrigar uns a conformar as suas vontades à sua razão; é preciso fazer aprender ao outro a conhecer aquilo que quer». Assim, se o governante seria, na democracia rousseauiana, o mero executante da vontade geral do povo, a qual se constituiria como uma vontade soberana cujo poder legislativo é inalienável e que apenas delegaria na governação a sua execução, o legislador de Rousseau não é um soberano, mas uma potência constituinte do próprio soberano, na medida em que é ele que cria para o povo aquilo que o povo quer, constituindo-o na sua vontade geral inalienável. Por outras palavras, se o povo é soberano enquanto unidade política imanente, o legislador é aquela entidade que, permanecendo fora da comunidade política soberana, constitui essa mesma comunidade política e a constitui precisamente ao permanecer fora dela. Neste sentido, o legislador de Rousseau aparece, na sua relação com o povo soberano, com uma relação análoga ao soberano de Hobbes, o qual, recordemo-lo, assegura a unidade política presente no estado civil a partir de fora desse mesmo estado. Neste sentido, dir-se-ia, portanto, que o legislador aparece, em Rousseau, como o soberano do soberano, ou seja, que ele aparece como poder constituinte do povo enquanto soberano constituído. Mas se o legislador de Rousseau está para o povo como o soberano de Hobbes está para o estado civil por ele fundado, a diferença do legislador em relação ao soberano propriamente dito, e a recusa por Rousseau de que o poder criador do legislador possa ser confundido com a representação desse mesmo povo, mostra

queo legislador aponta aqui já para a ideia da emergência de um outro tipo de poder.

Como se pode, então, identificar o novo tipo de poder para o qual a figura do legislador aponta? Só o estabelecimento de um contraste entre o soberano de Hobbes e o legislador de Rousseau pode permitir suficientemente esta identificação. Por um lado, o soberano hobbesiano é um poder que representa os seus representados e os constitui na sua unidade política: neste sentido, ele encarna na unidade da sua pessoa a unidade política dos próprios representados, surgindo como a expressão pública e visível dessa mesma unidade. Por outro lado, o legislador rousseauiano constitui o povo não na medida em que o representa, mas na medida em que o cria: ele é um poder invisível, um poder que se exerce invisivelmente enquanto criador de um povo soberano. Por um lado, o soberano hobbesiano exerce o seu poder sobre as ações e os comportamentos exteriores e visíveis dos indivíduos que integram o estado civil, não podendo determinar pensamentos, sentimentos ou a vida interior desses mesmos indivíduos. Por outro lado, o legislador rousseauiano, ao criar o próprio povo político, forja os membros desse povo na sua integralidade, na dimensão exterior e interior da sua personalidade, na medida em que, em última análise, é criador da sua própria vontade. Por um lado, o soberano hobbesiano, assente no princípio *protego ergo obligo*, exerce o seu poder essencialmente como um direito de punir as ações desobedientes, exercendo sobre os indivíduos um direito de punição que se estende até à pena de morte. Para usar aqui uma expressão de Michel Foucault, ele dispõe de um direito de vida ou de morte que se exerce apenas do lado da morte, como prerrogativa de matar ou de expor os seus membros ao perigo de morrer. Por outro lado, o legislador rousseauiano, na medida em que é criador do próprio povo soberano, aparece como a expressão de um poder sobre a vida e a morte que é exercido do lado da vida. Neste sentido, ele aparece como poder de determinação total da existência de um novo homem: o novo cidadão democrático. Dando a vida ao povo soberano, o legislador aparece aqui como uma «inteligência superior», que «não tem nenhuma relação com a nossa natureza e que a conhece a fundo» de maneira a moldá-la inteiramente. Ele é, nesse sentido, uma figura divina. Como o próprio Rousseau afirma: «seriam necessários deuses para dar leis aos homens».

A partir daqui é possível encontrar um último e definitivo tópico de contraste. Por um lado, a ideia hobbesiana de soberania desembocará, mais tarde, na noção de que um Estado soberano a exerce como expressão política de uma sociedade que com ele não se pode confundir; uma sociedade cuja vida, nos mais variados aspectos da vida social, familiar e pessoal, deve permanecer livre e irreduzível à sua determinação pelo Estado. Por outro lado, a ideia rousseauiana do legislador, enquanto um deus criador do povo e da sua vontade geral, desembocará, mais tarde, na

noção de um movimento onipotente que cria Estado e sociedade como uma mesma entidade política; na noção de movimentos que se auto-interpretam como a antecipação histórica do próprio povo que têm por missão criar num tempo vindouro. É este resultado que torna compreensível que, a partir do período revolucionário francês, a figura do legislador de Rousseau tenha sido compreendida como a configuração antecipada das mais variadas experiências totalitárias. Se a soberania pensada como representação pública da unidade política de uma sociedade, sociedade essa que seria constituída por homens e interesses plurais e contraditórios, estaria na origem de uma representação do exercício do poder a partir da noção de uma autoridade, o legislador democrático de Rousseau, pensado como um deus capaz de criar um homem novo e um novo povo, constitui uma base imprescindível para compreender aquilo a que, no século XX, se chamará totalitarismo. E o anúncio do despontar de um poder total torna-se já manifesto precisamente na conhecida caracterização por Rousseau do poder do legislador: «Aquele que ousa empreender instituir um povo deve sentir-se e estado de mudar, por assim dizer, a natureza humana; de transformar cada indivíduo, que por ele mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior do qual o indivíduo recebe, de alguma maneira, a sua vida e o seu ser».

A possibilidade de uma leitura totalitária da democracia de Rousseau acompanhou inevitavelmente as repercussões do seu pensamento político. Desde a evocação do “despotismo da liberdade” pelo jacobinismo de Marat e de Robespierre até à emergência da “ditadura do proletariado”, passando pela evocação de um “homem novo” como produto da intervenção política, o legislador de Rousseau lançou a sua sombra, como um espectro, sobre o futuro. Em todos os movimentos nos quais alguns homens se representavam e se apresentavam como a antecipação da forma futura da humanidade, o futuro antecipado está presente, de facto, como uma presença espectral. Nesta antecipação do homem novo e da forma futura da humanidade, e nesta exposição dos homens à acção criadora de um “deus humano” ou de um “super-homem” que aparece como uma entidade capaz de “transformar a natureza humana”, é o próprio futuro que aparece como antecipável. A história na qual operam potências antecipadoras do futuro aparece, então, como uma história crescentemente acelerável. E é face a esta possibilidade de encontrar no pensamento político de Rousseau a origem de várias propostas de aceleração da história, a qual animou em larga medida as suas leituras revolucionárias, que também é possível encontrar em Rousseau um distanciamento solitário, precário e desiludido desta mesma aceleração. O pensamento de Rousseau mostra aqui também, por sua vez, um carácter paradoxal. Sobretudo as reflexões de Rousseau sobre a educação natural do homem, a qual deveria contrapor à educação convencional chamando a

atenção para a necessidade de respeitar o tempo próprio do desenvolvimento natural do homem, bem como as suas reflexões solitárias, constituem justamente um travão – um *kathechon*, no sentido bíblico do termo – de Rousseau em relação a si mesmo, bem como às leituras que dele inevitavelmente emergiriam. Poder-se-ia dizer acerca do pensamento de Rousseau a sentença de Hölderlin que Heidegger tanto gostava de citar: “onde está o perigo, aí cresce também o que salva”.

Referências:

DESCARTES, R. *Oeuvres complètes* (ed. Adam & Tannery). Vol. 1. Paris: Vrin, 1996.

ESPOPOSITO, R. *Communitas: origine e destino dela comunità*. Turim: Einaudi, 1998.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Hauptwerke in sechs Bänden*, vol. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999

ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 1992.

SCHMITT, C. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.

Rousseau and the question of representation

Abstract: The question of representation is the central problem of the modern political philosophy. By trying to solve this problem the question of representation plays a central role. How can we turn a spread out plurality of individuals into a single one? How can we elevate a part of a whole to a speaking thinkable position which represents the wishes of this whole one? This was the essential matter from which the modern politics emerged. In relation to this matter, it said that Rousseau's thought is in a situation or in a very particular space. It deals with a point in which modern consideration surround power culminates, a point in which the representation matter is understood as a result of what we could name a metonymic abuse for which a part would arrogate an inalienable prerogative from the whole part. On the other hand, it is from this criticism to representation that Rousseau anticipates the future concerning its development, paradoxes and difficulties. It is, thus, the circumscription of this hardly habitable space occupied by Rousseau's political thought, the circumscription of this space which presents a link between past and future, which one we briefly intend to discuss.

Keywords: Rousseau; Representation; Power.

Data de registro: 16/04/2014

Data de aceite: 22/05/2014