



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Lia Presgrave Reis

**Autobiografia em Jean-Jacques Rousseau:**  
uma estética da criação de si

Florianópolis  
2020

Lia Presgrave Reis

**Autobiografia em Jean-Jacques Rousseau:**  
uma estética da criação de si

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Educação da Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do título de doutora em  
Educação.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marlene de Souza Dozol  
Coorientador: Prof. Dr. Diogo Norberto Mesti da  
Silva

Florianópolis  
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Reis, Lia Presgrave

Autobiografia em Jean-Jacques Rousseau : uma estética da criação de si / Lia Presgrave Reis ; orientadora, Marlene de Souza Dozol, coorientador, Diogo Norberto Mesti da Silva, 2020.

157 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Jean-Jacques Rousseau. 3. Autobiografia. 4. Autoformação. I. Dozol, Marlene de Souza. II. Silva, Diogo Norberto Mesti da. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Educação. IV. Título.

Lia Presgrave Reis

**Autobiografia em Jean-Jacques Rousseau: uma estética da criação de si**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.<sup>a</sup> Nadja Mara Amilibia Hermann, Dr.<sup>a</sup>  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Cláudio Almir Dalbosco, Dr.  
Universidade de Passo Fundo (UPF)

Prof.<sup>a</sup> Marisa Alves Vento, Dr.<sup>a</sup>  
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Educação.

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Célia Regina Vendramini  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marlene de Souza Dozol  
Orientadora

Florianópolis, 2020.

## **AGRADECIMENTOS**

Inicialmente, agradeço a mim pelo autocuidado, por jamais ter desistido mesmo nos momentos difíceis.

À minha mãe que, apesar das nossas diferenças, sempre me apoiou nos meus projetos e me ensinou a importância de estudar.

Pela companhia dos amigos e amigas, algumas, pessoas queridas que a UFSC me proporcionou, outras, mais distantes fisicamente, porém sempre perto no sentimento e na atenção.

Pela oportunidade de ter podido estar na UFSC, uma universidade à qual tive orgulho de pertencer e que me proporcionou momentos de alegria, trocas intelectuais inúmeras, um ambiente de estudos acolhedor e um restaurante universitário que funciona todos os dias da semana praticamente durante o ano inteiro.

Ao CNPQ, por ter me fornecido uma bolsa de estudos para que eu pudesse me dedicar com exclusividade à pesquisa acadêmica. A assistência estudantil é política fundamental para manter a maioria dos pós-graduandos pesquisando com qualidade e para prosseguirmos com a pesquisa e a ciência no país. É importante cuidarmos para que ela não acabe.

Por fim, agradeço ao meu coorientador, Prof. Dr. Diogo Norberto Mesti da Silva, pela leitura e análise da tese, pela simplicidade e gentileza e pelas trocas intelectuais, sempre com um olhar respeitoso e generoso para o meu trabalho. E agradeço igualmente à minha querida orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marlene de Souza Dozol, pela interlocução na pesquisa, pela presteza na resposta às minhas questões e na leitura do texto, pelas sugestões bibliográficas, pelas parcerias acadêmicas nas publicações, pela sensibilidade e gentileza no convívio, pelo diálogo.

*“A solidão da escrita é uma solidão sem a qual o texto não se produz, ou então a gente se acaba, exangue, de tanto procurar o que escrever. Sem sangue, o autor não reconhece mais o seu texto. [...] É sempre necessária uma separação da pessoa que escreve livros em relação às pessoas que a rodeiam. É uma solidão. É a solidão do autor, a solidão da escrita. Para começar, o autor se pergunta que silêncio é esse ao redor de si. E praticamente em cada passo que ele dá no interior de uma casa, e em todas as horas do dia, em todas as luzes, tanto as do lado de fora como as lâmpadas acesas do lado de dentro. Essa real solidão do corpo transforma-se na outra, inviolável, a solidão da escrita. [...] A solidão não se encontra, se faz. A solidão se faz sozinha. Eu a fiz. Porque resolvi que ali eu deveria ficar só, para escrever livros. Foi assim que aconteceu. Eu estava sozinha nesta casa. Eu me fechei – eu tive medo também, é claro. E depois eu amei esta casa. Esta casa se tornou a casa da escrita. Meus livros saíram desta casa. Desta luz também, do parque. Desta luz que reverbera no tanque. [...] Existe isso no livro: a solidão nele e a solidão do mundo inteiro. Está em toda parte. Invadiu tudo. Sempre creio nesta invasão. Como todos. A solidão é aquilo sem o que nada fazemos. Aquilo sem o que nada pode ser visto. É uma forma de pensar, de raciocinar, mas apenas com o pensamento cotidiano. Isso também existe na função de escrever [...].”*

(DURAS, 1994, p. 14-15)

## RESUMO

Nesta pesquisa, defende-se a primazia da existência como questão essencial que norteia, confere coesão e sentido à filosofia de Rousseau. A ideia de existência permitiu uma nova leitura sobre a obra rousseauiana, a qual doravante passou a conferir status filosófico às obras literárias até então diferenciadas pela tradição filosófica. A ideia de fusão entre os gêneros literário e filosófico é essencial para melhor compreender a complexidade do pensamento rousseauiano. Acerca do esmaecimento das fronteiras entre tais gêneros, pode-se dizer que, em Rousseau, pensamento, imaginação, sentimento não se relacionam por hierarquia e sim num movimento constelar no qual o que os liga é mesmo a existência. No caso desta investigação, o vislumbre da porção literária da obra de Rousseau enquanto expressão de uma filosofia da existência necessita conectar a filosofia rousseauiana à ideia de autoformação para que o trabalho encontre, dentre outros possíveis, um sentido no campo da educação. À autoformação, soma-se o nexos entre autobiografia – subdivisão do termo genérico denominado “escrita de si” – e filosofia da existência na tentativa de compreender as transformações na vida e na obra do filósofo genebrino. Serão estudadas algumas obras literárias de Rousseau julgadas relevantes para compreender a existência como problema filosófico-literário e a função da autobiografia como expressão da criação de si rousseauiana junto ao seu potencial autoformativo. Pretende-se identificar na escrita de Rousseau os momentos em que ele se volta em direção a si mesmo no movimento insular característico do egoísmo estético da solidão (necessária a ambas, vida e obra), e os que o genebrino se transforma no decorrer de suas experiências de vida por vezes também influenciadas por sua escritura. Um dos objetivos desta pesquisa é o de observar a transformação da escrita do filósofo no interior da obra, descobrir os movimentos de sua alma, perceber o percurso que a criação de si proporcionada pela autobiografia perfaz no decorrer de sua existência.

**Palavras-chave:** Jean-Jacques Rousseau. Autobiografia. Autoformação. Criação de si. Solidão.

## ABSTRACT

In this research we defend the primacy of existence as an essential problem that guides, gives cohesion and meaning to Rousseau's work. The idea of existence allowed a new reading of the Rousseauian work, which henceforth gave philosophical status to literary works hitherto distinguished by the philosophical tradition. The idea of fusion between the literary and philosophical genres is essential for a better understanding of the complexity of Rousseauian thought. Regarding the blurring of the boundaries between these genres, we can say that in Rousseau thought, imagination, feeling are not related by hierarchy, but in a constellation movement in which what really connects them is existence. In the case of this investigation, the view of the literary portion of Rousseau's work as an expression of a philosophy of existence needs to connect the Rousseauian philosophy to the idea of self-formation so that our work finds, among other possibilities, a meaning in the field of education. To the self-formation is added the nexus between autobiography, subdivision of the generic term called "self-writing" and philosophy of existence in an attempt to understand the transformations in the life and work of the Genevan philosopher. Some of Rousseau's literary works deemed relevant in order to understand existence as a philosophical-literary problem and the function of autobiography as an expression of the aesthetics of Rousseauian self-creation along with its self-formative potential will be studied. We intend to identify in Rousseau's writing the moments in which he turns towards himself in the insular movement characteristic of the aesthetic egoism of loneliness (necessary for both life and work), and those in which there are self-transformation in the Genevan's existence in the course of his life experiences sometimes also influenced by his writing. One of our goals in this research is to observe the transformation of the philosopher's writing within his work, to discover the movements of his soul, to perceive the path that self-creation provided by autobiography takes in the course of his existence.

**Keywords:** Jean-Jacques Rousseau. Autobiography. Self-formation. Self-creation. Solitude.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>2 ESCRITA DE SI: LUGAR DE SOLIDÃO E AFIRMAÇÃO RADICAL DA PRÓPRIA EXISTÊNCIA</b> .....	<b>14</b>
2.1 A SOLIDÃO NO SÉCULO DA SOCIABILIDADE.....	14
2.2 CONFUNDIR-SE COM O PERSONAGEM NA CRIAÇÃO DA PERSONA: PERMANECER O MESMO, SENDO OUTROS.....	21
2.3 SOLIDÃO: ELEGIA E ELOGIO DO “EU” .....	28
2.4 ESCRITA DE SI, SOLIDÃO E EXISTÊNCIA.....	37
2.5 TRANSMUTAÇÃO PURIFICANTE E ESCRITA DE SI .....	42
<b>3 A EXISTÊNCIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO NA OBRA ROUSSEAUNIANA</b> .....	<b>47</b>
3.1 ROUSSEAU E O CONHECIMENTO DE SI .....	51
3.2 O “EU”, A CONSCIÊNCIA, O SENTIMENTO DE EXISTÊNCIA NA ESCRITA DE SI.....	55
3.3 SENTIMENTO DE EXISTÊNCIA: ELEMENTO NORTEADOR DAS RELAÇÕES ENTRE A ORDEM (NATUREZA) E O EXISTIR.....	65
<b>4 A VIDA COMO CORAGEM E ESCÂNDALO DA VERDADE: ENTRE A FORÇA E A OPACIDADE DA LINGUAGEM</b> .....	<b>70</b>
4.1 SINCERIDADE: UMA VERDADE ÍNTIMA.....	73
4.1.1 <i>O conhecimento de si e sua relação com a sinceridade</i> .....	73
4.1.2 <i>Dizer tudo para dizer a verdade</i> .....	74
4.2 A IMPOSSIBILIDADE DE REEDITAR UM SENTIMENTO POR MEIO DA ESCRITA .....	83
4.3 A MORAL DO SENTIMENTO: UMA VERDADE DO SENTIMENTO EXPRESSA PELA FORÇA DA LINGUAGEM .....	86
4.4 O PARADIGMA MUSICAL NO ENTENDIMENTO DA IDEIA DE FORÇA DA LINGUAGEM.....	91
<b>5 “O PESO DA CARNE”: TUDO É GRAVE NO TRÁGICO PENSAMENTO DO MAL</b> .....	<b>100</b>
5.1 A URGÊNCIA ROMÂNTICA DE UMA CONSCIÊNCIA AGUDA DE SI MESMA .....	102
5.2 A RAZÃO DESPERTA DO SONO: INFÂNCIA E DESCOBERTA DO MAL .....	116
5.3 O PROBLEMA DA ORIGEM DO MAL .....	118
5.4 ÓCIO, INAÇÃO, CONTEMPLAÇÃO E DEVANEIO: UMA MORAL DE ABSTINÊNCIA .....	122
5.5 A APOTEOSE DO DESESPERO.....	127
5.6 DO FUNDO DA AFLIÇÃO, O APAZIGUAMENTO E A REDENÇÃO .....	139
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>146</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>154</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Ao defender a primazia da existência como questão essencial que norteia, confere coesão e sentido à obra de Rousseau, os caminhos da pesquisa encontram a tese inicial de Pierre Burgelin (1978, p. 13), presente na introdução de *La Philosophie de L'Existence de J.-J. Rousseau*, segundo a qual “o pensamento fundamental de Rousseau nasce imediatamente de seu ser e de sua singularidade”<sup>1</sup>. A ideia de existência permitiu uma nova leitura sobre a obra de Rousseau, a qual doravante passou a conferir status filosófico às obras literárias até então diferenciadas pela tradição filosófica (PRADO JR., 2008).

A ideia de fusão entre os gêneros literário e filosófico é essencial para melhor compreendermos a complexidade do pensamento rousseauiano. Acerca do esmaecimento das fronteiras entre tais gêneros, Burgelin declara sobre Rousseau: “[...] sua filosofia se apresenta mais facilmente como intermediária do romance que comove que do ensaio que argumenta” (BURGELIN, 1978, p. 118). Ao discorrer sobre “a linguagem adequada ao devir da existência” para Rousseau e Kierkegaard, Rossatti (2014, p. 114) afirma que, em ambas as filosofias, pensamento, imaginação e sentimento não se relacionam por hierarquia e sim num movimento constelar cujo vínculo é a ideia de existência:

Kierkegaard considera que ‘[o] pensador subjetivo não é um homem de ciência; ele é um artista. Existir é uma arte’ [...]. A linguagem própria para a existência é, assim, mais próxima da literatura, compreendida fundamentalmente como *poiesis*, isto é, como criação, do que a um repertório conceitual cujos fundamentos seriam, em última instância, da ordem da razão. Daí, portanto, a escolha partilhada por Rousseau e Kierkegaard da literatura como veículo filosófico (ROSSATTI, 2014, p. 115, grifo do autor).

No caso desta investigação, o vislumbre da porção literária da obra de Rousseau enquanto expressão de uma filosofia da existência conecta a filosofia rousseauiana à ideia de autoformação para que nosso trabalho encontre, dentre outros possíveis, um sentido no campo da educação. Ao longo da reflexão acerca do nexo entre autobiografia – subdivisão do termo genérico denominado “escrita de si” – –, filosofia da existência e autoformação, surgem algumas indagações que orientarão o desenvolvimento desta tese: a autobiografia – aqui entendida enquanto expressão

---

<sup>1</sup> Todas as traduções referentes à *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau* foram realizadas por mim.

escrita do sentimento de existência e elemento autoformativo na existência de Rousseau – implicaria na transformação de Jean-Jacques? Caso esta hipótese seja confirmada, tal transformação poderia revelar elementos importantes para delinear o que aqui chamaremos de uma criação de si? E, se for esse o caso, qual o lugar que a autobiografia rousseauniana encontraria em tal estética? E quais as pulsões vitais que moveriam esta escrita de si – amálgama de experiência e consciência de si, a qual em Rousseau representa sentimento além de razão – de tal modo que o pensamento encarnado de Rousseau pudesse delinear uma estética deste gênero autobiográfico? Por fim, de que maneira os escritos autobiográficos rousseaunianos sugerem um cultivo de si que indicaria uma invenção ou criação de si?

A busca por respostas nos exige ponderar alguns sentimentos motivadores da guinada existencial na obra de Rousseau. Assim, delimitamos a porção mais tardia da obra do filósofo que abarca sobretudo seus textos autobiográficos, o que não significa que o problema da existência esteja ausente em outros momentos da obra, a exemplo da filosofia política, da moral e da pedagogia rousseaunianas. Sem dúvida, o desencanto com seus contemporâneos propicia a adesão total do “eu” a si, a tomada de decisão acerca do exílio parcialmente compulsório, parcialmente voluntário, isto é, do desvio de Jean-Jacques em direção à solidão. Podemos aventar a hipótese de que a experiência do desencanto gera no filósofo uma romântica melancolia não só em relação ao malogro dos projetos de vida, mas também das utopias políticas e filosófico-educacionais que vislumbram a partir de então um futuro deserto de esperança. Disso advém que outro de nossos objetivos na escritura desta tese – decorrentes das perguntas supracitadas – seja o de explorar o papel ou a força da melancolia na escrita de si, considerando que no século XVIII este sentimento adquiriu contornos diversos de como o encaramos na atualidade. Apesar de nessa época já ser considerada uma doença, ela exprimiria um tipo de humor, bem como um ritmo e atitude existenciais que traduziriam um estado de alma que, no caso de Rousseau, é vertido para a escrita e atuaria como potência na obra literária principalmente quando relacionada à ideia de solidão e ao lirismo, o qual extrapola o campo da poesia e aqui é compreendido na acepção romântica de um discurso que exprime sentimentos e é centrado no eu.

Serão estudadas as obras autobiográficas de Rousseau julgadas relevantes para compreender a existência como problema filosófico-literário e a função da autobiografia como expressão da criação de si rousseauniana junto ao seu potencial

autoformativo. São elas: *Cartas escritas da montanha* (1764), *Os devaneios do caminhante solitário* (1782), *Diálogos: Rousseau, juiz de Jean-Jacques*<sup>2</sup> (1782), e *Confissões* (1813). Essas obras serão lidas na intenção de identificar os seguintes momentos da escrita de Rousseau: os que ele se volta em direção a si mesmo no movimento insular característico do “egoísmo estético”<sup>3</sup> da solidão (necessária a ambas, vida e obra), e os que o genebrino se transforma no decorrer de suas experiências de vida comumente influenciadas por sua escritura, caracterizando-se, assim, como um personagem de grandeza variável. As obras citadas serão analisadas com o intuito de observar a transformação da escrita do filósofo no interior da obra, descobrir os movimentos de sua alma, perceber o percurso que a criação de si proporcionada pela autobiografia perfaz no decorrer de sua vida.

Publicada em 1764, para as *Cartas escritas da montanha*, Jean-Jacques adota um tom ora teológico, ora jurídico, visando a uma defesa do *Emílio* e do *Contrato Social*, a qual surge como resposta ao procurador-geral Tronchin, autor de *Cartas escritas do campo*, obra na qual aqueles textos são rigorosamente criticados. Através do texto das *Cartas*, o genebrino busca se defender das acusações que pesavam contra ele relativas àquelas obras, consideradas escandalosas, perigosas e destruidoras da religião cristã e dos governos pelas autoridades políticas e religiosas da Genebra da época. Nas *Cartas*, Rousseau relata a perseguição empreendida contra ele pelos magistrados e pelos cleros católico e protestante e, nesse contexto, critica as instituições políticas e religiosas de Genebra consideradas por ele corrompidas – aqui incluso o texto da constituição genebrina –, preconizando a livre interpretação das Escrituras e, conseqüentemente, a tolerância religiosa. Jean-Jacques igualmente prevê como o sistema judiciário deveria funcionar. Para isso, retoma parte de *O Contrato Social* a fim de explicar alguns de seus princípios filosóficos sobre justiça, liberdade, corrupção, etc. e como eles deveriam ser aplicados e pensados para as instituições e processos jurídicos que investigariam crimes e julgariam os cidadãos. Neste contexto, vale destacar a gravidade do acossamento que levou Rousseau a renunciar à cidadania genebrina em 1762 após ser perseguido e condenado pela justiça de sua cidade de origem.

---

<sup>2</sup> Em tradução livre. A obra não apresenta edição em português.

<sup>3</sup> Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Livro I, § II, Immanuel Kant (1863, p. 14, trad. nossa) elucida o termo “egoísta estético” que indica “alguém que se satisfaz com seu próprio gosto”, “seguindo apenas seu próprio julgamento” em termos de versos, pinturas, músicas, etc., “aplaudindo a si mesmo e buscando nele apenas a marca da beleza nas artes”.

Iniciada em 1776, *Os devaneios do caminhante solitário* é uma obra que permanece inconclusa com a morte de Rousseau em 1778. Publicada em 1782, a obra apresenta um Rousseau ancião para os padrões do século XVIII, um escrito, portanto, pertencente ao seu período de velhice. Nela, Rousseau relata as caminhadas realizadas em Paris e arredores como um pretexto para o fluir do seu pensamento e para o seu encontro com a natureza. O Rousseau dos *Devaneios* já não é mais o homem combativo dos *Diálogos* e das *Confissões*. A energia da fala é substituída por uma palavra lírica e ora serena, ora atormentada. Nesta fase da vida, o artista encontra-se amargurado ao perceber sua rejeição pelo público, a destruição das suas utopias (políticas, morais, educacionais) e a impossibilidade de educar a sociedade. Nos *Devaneios*, as cenas dos passantes relatadas por Rousseau são apresentadas de tal modo que a observação humana é um “observar de longe” de um “eu” rejeitado e melancólico por se sentir excluído da vida comum. Dado o descompasso entre o filósofo e a sociedade, a escrita das meditações dos *Devaneios* é, sobretudo, um encontro do “eu” consigo mesmo e com a natureza na tentativa de encontrar o sentido de sua existência, bem como uma oportunidade de Rousseau nos apresentar um dos seus escritos mais emblemáticos sobre a ideia de solidão, descrições poéticas sobre a natureza e principalmente a flora, uma de suas paixões que o levaram a empreender seus estudos de herborização. Junto a *Júlia ou a Nova Heloísa*<sup>4</sup>, *Devaneios*<sup>5</sup> representa uma das obras rousseauianas prenunciadoras do que posteriormente seria denominado pré-romantismo pelos românticos alemães.

Obra póstuma cuja primeira parte foi publicada em 1782 (quatro anos após a morte de Rousseau), a segunda em 1789 e a publicação integral ocorrendo em 1813, nos doze livros das *Confissões*, Jean-Jacques exerce um denso inventário pessoal de suas memórias da infância até a velhice, visando, além de narrar a si mesmo, revelar os pormenores dos acontecimentos que marcaram sua vida para que o leitor

---

<sup>4</sup> A obra não foi analisada nesta tese, pois se trata de um romance epistolar. Em nosso estudo, priorizamos as obras autobiográficas de Rousseau.

<sup>5</sup> Em *Rousseau and Romanticism* (em trad. livre *Rousseau e o Romantismo*), Irving Babbitt (1919) afirma que a primeira ocorrência influente do termo “romântico” em francês aparece na “Quinta Caminhada” dos *Devaneios*, significando “pitoresco” e “romanesco”: “As margens do lago de Bienne são mais selvagens e *românticas* do que as do lago de Genebra” (ROUSSEAU, 1995, p. 71, grifo nosso). Não obstante, deve-se à vertente alemã do Romantismo (de 1796 em diante) a primazia da acepção crítica e histórica do termo “romântico”, “e que selaria a fortuna teórica desse termo, o qual passou a significar um estado da poesia e uma atitude em relação à literatura” (NUNES, 2013, p. 52). Rousseau já havia empregado o vocábulo anteriormente, porém desprovido de uma conotação crítica de reflexão acerca do Romantismo enquanto movimento artístico e/ou filosófico como o fizeram os românticos alemães.

realmente pudesse conhecê-lo através do olhar do autor. Nessa obra, Rousseau inicia a elaboração de sua defesa tomada de modo geral sem se ater a uma obra específica como no caso das *Cartas Escritas da Montanha* em que ele reagirá às condenações sofridas pelo *Contrato Social* e por *Emílio ou Da Educação*. Em *Confissões*, ele tem a oportunidade de contar a sua própria versão de como se tornou quem era. Dito de outro modo, porque ele viveu do modo solitário e excêntrico como viveu e as motivações que o levaram a cometer os erros dos quais fora acusado. Mais do que narrar os acontecimentos notáveis de sua vida, a razão das *Confissões*, bem como de toda a obra autobiografia rousseauiana é o reconhecimento de sua obra, de sua virtude e o justicamento da sua imagem perante o público. Rousseau inicia a escrita das *Confissões* em 1764 e a conclui em 1771.

Publicada em 1782, o título da obra *Diálogos: Rousseau, juiz de Jean-Jacques* inicialmente nos informaria o projeto deveras pretensioso de Rousseau de julgar a si mesmo. Contudo, o diálogo autobiográfico concentra-se na matéria da conspiração urdida contra Jean-Jacques, por um lado, e na apologia pessoal com o intuito de proclamar sua inocência e perenizar seu nome e sua obra na história do pensamento ocidental<sup>6</sup>. A obra é dividida em três diálogos entre Rousseau e um interlocutor intitulado “Francês”, e trata de longas conversas que o primeiro trava com este último no intuito de desmistificar a imagem execrável que Jean-Jacques possuía aos olhos do público, este representado na figura do Francês, personagem cujo nome alude à rejeição que os franceses tinham em relação a ele e às perseguições sofridas por ele

---

<sup>6</sup> A conspiração urdida pelos filósofos e pelas autoridades contra Rousseau não ocorreu somente no plano das ideias. Vale observar que a paranoia de perseguição rousseauiana possui fundamento na realidade. A polêmica a respeito das obras do genebrino inicia-se algum tempo após a publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes* entre 1751 e 1752. Em 1762, *Emílio ou Da Educação* e o *Contrato Social* são publicados, sendo este último impresso na Holanda, porém proibido na França. Em 9 de junho, o Parlamento de Paris condena Rousseau à prisão pela publicação de ambas as obras. O genebrino foge da cidade no mesmo dia. Segundo Fúlvia Moretto (1995, p. 7), *Emílio* é proibido por preconizar “uma religião natural, não revelada, mas imposta por um ‘sentimento interior’, pela ‘consciência’, ao pregar a existência de Deus, atingido pelo coração, sem necessidade de ritos”. Assim, em 11 de junho, *Emílio* é incinerado em Paris. Já o *Contrato Social*, “ao pregar um governo republicano e a vontade geral do povo soberano, irrita a monarquia francesa e a aristocrática Genebra”. O filósofo foge para a Suíça. Ambas as obras são condenadas em Genebra e igualmente queimadas em 19 de junho. Considerado *persona non grata* pelo governo de Berna, Rousseau é expulso da cidade e se refugia em Neuchâtel. Em 1765, *Cartas escritas da montanha*, obra escrita em defesa do *Emílio* e do *Contrato Social*, é censurada em Haia e queimada em Paris. A residência de Rousseau em Moûtiers, na Suíça, é apedrejada. Ele é expulso da ilha de Saint-Pierre, território de Berna. Recebe um passaporte provisório e ingressa na França com nome falso, vivendo escondido da sociedade. Em dezembro de 1770, após terminar as *Confissões*, as lê ao príncipe real da Suécia e à sociedade da corte parisiense. A leitura da obra é proibida, pois seu conteúdo constrange os ouvintes. Em 1778, instala-se em Ermenonville na residência do marquês de Girardin onde morre antes de terminar *Os devaneios do caminhante solitário*.

na França. Nessa obra, o Rousseau autor divide em dois os personagens “Rousseau” e “Jean-Jacques”. Na introdução à obra, Kelly e Masters (1990, p. xiii, trad. nossa) declaram que

o [personagem] ‘Rousseau’ dos *Diálogos* ao mesmo tempo é e não é o próprio Rousseau [...]. O autor dos livros é ‘Jean-Jacques’, o personagem a ser julgado por ‘Rousseau’ e o ‘Francês’. A divisão preliminar de Rousseau em dois é complicada por futuras divisões que ocorrem no interior da discussão. A principal divisão adicional é entre o autor, ‘Jean-Jacques’ como ele é, e sua imagem pública como um monstro. Esta desproporção conduz à sugestão de que há duas pessoas diferentes: uma delas, ‘Jean-Jacques’, é o monstro; a outra, o verdadeiro autor dos livros, não é.

Nos *Diálogos*, Rousseau discute o ataque direcionado à pessoa de Jean-Jacques através de sua obra. Tal discussão também enseja reflexões sobre as conexões entre autor e obra, entre verdade e ficção, peculiares aos textos autobiográficos. Rousseau ensina o Francês a ler suas obras a fim de que este mude seu julgamento a respeito de Jean-Jacques e reconheça sua virtude. Impressiona na obra a imaginação de Rousseau para conferir tantos detalhes ao complô realizado contra ele. Rousseau narra em pormenores as armações planejadas contra ele por seus inimigos. Sua personalidade obsessiva, ao tentar dissecar todas as tramas do complô, por vezes se utilizando de diversos fatos verídicos para realizá-lo, imaginará e adornará esses fatos de maneira intensa, tornando seu mergulho na questão ainda mais impressionante. Nessa obra, temos a dimensão do que a perseguição pelos seus inimigos representou na vida de Rousseau e podemos conhecer os detalhes sobre o complô na versão do filósofo. Para nós, importa menos se os fatos são verídicos e mais o sentimento provocado pela perseguição, seu impacto na vida do nosso autor-narrador-personagem. Nos *Diálogos*, a defesa rousseuniana contra as injúrias direcionadas a ele por seus detratores e a restauração da sua inocência serão as razões da obra. Rousseau redige o texto entre 1772 e 1776, o qual é publicado postumamente a pedido do autor.

## **2 ESCRITA DE SI: LUGAR DE SOLIDÃO E AFIRMAÇÃO RADICAL DA PRÓPRIA EXISTÊNCIA**

### **2.1 A SOLIDÃO NO SÉCULO DA SOCIABILIDADE**

Em *História da solidão e dos solitários*, ao tratar da solidão no Século das Luzes, George Minois (2019) declara ser a solidão, em geral, atitude inadequada durante o século XVIII, o qual estabeleceu o ideal de uma sociedade que permitisse a

um maior número de pessoas atingir a felicidade através das utopias políticas, educacionais, visando a reforma do indivíduo e da sociedade. Desse modo, para ser feliz, conforme os valores iluministas, não se podia evadir do mundo, mas se deveria contribuir coletivamente para aperfeiçoá-lo, e isso Rousseau (2006b, p. 46) compreendeu, embora tivesse optado pela solidão: “Vossos letrados gritarão em vão que um homem sozinho é inútil a todo o mundo e não cumpre com seus deveres na sociedade”. Nesse contexto, quem escolhia a solidão era geralmente rejeitado, pois traía o pacto social:

Globalmente, a cultura do século XVIII não é favorável à solidão. Século das Luzes, da razão, do espírito crítico, dos filósofos, dos combates contra o absolutismo, a intolerância, a superstição, o clero regular e as proibições religiosas, ele se fixa como ideal de realização de uma sociedade terrena que permita ao maior número possível atingir felicidade aqui na Terra, por meio de reformas sociais e políticas na direção da equidade e de maior liberdade. Tudo isso pressupõe uma visão otimista dos progressos humanos por meio da ciência e da educação. Nesse mundo, é preciso realizar as condições da felicidade, e para isso não se deve fugir dele, mas, ao contrário, contribuir com os outros para seu melhoramento. É preciso comunicar-se, cooperar, trocar, engajar-se. O século XVIII não é social, é sociável. Ama as decisões coletivas, os conselhos, os salões, os parlamentos, as academias, as sociedades douradas ou esotéricas, os clubes, as reuniões. Nesse contexto, a solidão voluntária é uma espécie de traição: o solitário que deserta a cidade terrena para preparar sua salvação individual, tanto quanto o solitário por gosto, por temperamento, que não compartilha nem suas ideias nem sua vida, é um ser suspeito de misantropia, pecado imperdoável na época da filantropia (MINOIS, 2019, p. 269-270).

De modo geral, o século XVIII não costumava acolher a solidão, exceto num único domínio: o do estudo, o qual abrangia a leitura, a pesquisa, as ciências, as artes e a literatura. Exposto esse panorama de época, percebemos, então, que os homens de letras das sociedades de corte europeias repeliam os solitários, pois visavam fomentar “comunidade[s] de intelectuais favorecendo as trocas” (MINOIS, 2019, p. 283). Assim, o intelectual que se recusasse a participar dessas comunidades era marginalizado e esquecido. Todavia, Rousseau não o foi porque era demasiado célebre e excêntrico para sê-lo e para não ter inimigos (MINOIS, 2019). Some-se a isso a má oratória rousseauniana agravada por sua timidez, as quais o impediam de falar em público com desenvoltura, fatores que diminuía seu valor enquanto pensador aos olhos dos intelectuais participantes dos círculos das letras e da filosofia



no século XVIII. Starobinski (2011, p. 169) comenta acerca dessa dificuldade de Rousseau:

O que é grave, para ele, [...] é [...] a dificuldade que tem em se fazer valorizar a si mesmo. Em um 'círculo' do século XVIII, cada um defende suas ideias apenas para defender sua qualidade na opinião dos outros. Jean-Jacques balbucia e sente-se envergonhado: sua nulidade de palavra equivale a uma nulidade de ser. Ele não é nada se não fala [...]. [É] que se trata de sua própria imagem, de seu eu oferecido ao olhar dos outros. Ele desejaria [...] ser reconhecido por aquilo que vale.

Com base nessas informações acerca das práticas intelectuais do século XVIII, torna-se mais compreensível a perseguição às obras e à pessoa de Rousseau. Minois (2019) esclarece que a sociedade moderna encarava o solitário como um louco, um anormal, um misantropo, um fora da lei que quase deveria ser eliminado ou preso, pois se acreditava que o destino humano deveria ser o convívio social. De modo geral, o solitário não era considerado um sábio e sim um “monstro”. Para os iluministas, ainda bastante confiantes no progresso da humanidade e da razão à época, havia algo de monstruoso na recusa em participar e compartilhar de todo o aperfeiçoamento trazido pelo Século das Luzes, igualmente conhecido como o “século da filosofia” e o “século da educação”, uma vez que traduziu o interesse generalizado pelo saber aliado ao desejo de empreender novas descobertas no âmbito das ciências e das artes, esta última também sinônimo de técnica até então.

Por outro lado, a solidão do misantropo correspondia também a uma espécie de desgaste, um cansaço das almas sensíveis diante do excesso de razão e sociabilidade imperantes no século XVIII, as quais procuravam no recolhimento a proteção contra esse abuso da razão e da sociabilidade (MINOIS, 2019). No caso do nosso personagem, Rousseau (2006b, p. 30-31) ia de encontro às tendências gregárias peculiares a um século extremamente sociável e, também por isso, permaneceu incompreendido pela elite intelectual do seu tempo. A esse respeito, diria ele em *Cartas a Malesherbes*<sup>7</sup>: “[...] somente eu sei quais foram os obstáculos que

---

7 Trata-se de um conjunto de quatro cartas escritas por Rousseau ao Sr. Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, diretor da *Librairie* e censor na instituição que controlava as publicações da França do Antigo Regime. Rousseau possuía uma relação amistosa com Malesherbes, o que pode ser constatado igualmente pelo nível de intimidade exprimida por Jean-Jacques nos escritos direcionados ao interlocutor. A escrita das *Cartas* acontece em dezembro de 1761 em virtude do atraso na publicação da *Nova Heloísa*, do *Emílio* e d'*O Contrato Social*, diante do qual Rousseau escreve a Malesherbes solicitando auxílio a fim de resolver a questão. As quatro cartas terminam por ensejar a escrita de três obras posteriores de Rousseau, quais sejam:

tive e ainda tenho de combater todos os dias para manter-me continuamente na contracorrente”. Ademais, por ser um intelectual que assumiu um exílio voluntário numa época que preconizava a sociabilidade, acabou sendo, por essa razão, mais observado (MINOIS, 2019).

\*\*\*

Exposto, ainda que de maneira breve, o modo como a solidão era compreendida no século XVIII, no presente capítulo serão discutidas questões de ordem estético-existencial observadas na leitura das *Confissões*, dos *Diálogos* e dos *Devaneios*, tendo como suporte principal a interlocução com Jean Starobinski (2011) em *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, o qual, junto a outros comentadores, alimentarão o exame do tema da solidão nas reflexões sobre o genebrino. A solidão será compreendida aqui não apenas como modalidade específica de existência, mas igualmente como energia autoformativa e sentimento que possibilitam a expressão literária da autobiografia no interior da obra de Rousseau<sup>8</sup>.

---

*Confissões*, *Diálogos* e *Devaneios*. Este conjunto de escritos epistolares é acrescido à obra autobiográfica de Rousseau, no qual são abordados entre outros temas: a acusação de misantropia da qual o filósofo foi vítima; sua infância; o despertar da imaginação e da sensibilidade romântica na juventude; leituras presentes na formação de Jean-Jacques; sua inserção na comunidade intelectual após a publicação do *Primeiro Discurso* e a necessidade que Rousseau tinha da escrita a fim de eliminar as constantes contradições entre razão e emoção que o acometiam.

<sup>8</sup> As primeiras análises de Philippe Lejeune (2014, p. 16) definem a autobiografia como uma “[...] narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade”. Essa história abrange uma narrativa íntima que extrapola a narração de fatos concretos ou memórias de uma vida. Desse modo, o assunto primordial da autobiografia é a gênese de uma personalidade, criação a qual, na tentativa de responder à pergunta “Quem sou eu?”, o autobiógrafo a desdobraria na indagação “Como me tornei assim?” (LEJEUNE, 2014, p. 63-64). A autobiografia pode ser analisada a partir de quatro categorias. São elas: a forma da linguagem, devendo ser uma narrativa em prosa; o assunto tratado, a história de uma personalidade; a situação do autor, a de identidade entre autor (pessoa real) e narrador, sendo, então, ambos a mesma pessoa tanto factualmente quanto discursivamente; e, por último, a posição do narrador, a de identidade entre o narrador e o personagem principal – geralmente expressa pelo emprego da primeira pessoa, podendo posteriormente ser convertido em nome próprio o que, no caso de Rousseau, ocorre nos *Diálogos* quando o personagem Rousseau refere-se ao personagem Jean-Jacques –, bem como a perspectiva retrospectiva da narrativa. Conforme prevê Lejeune (2014), para ser classificada autobiográfica, uma obra precisa preencher simultaneamente todas essas condições. Supõe-se, portanto, uma relação intrínseca de identidade entre o autor, o narrador e o personagem. Importa destacar que o texto autobiográfico jamais pode ser anônimo, pois a categoria nome próprio é fulcral tanto para a construção por parte do autor e compreensão por parte do leitor desse tipo de discurso. Lejeune (2014, p. 39) explica que ambos, leitor e autor, compreendem a autobiografia mediante um “contrato de identidade selado pelo nome próprio”. Assim, não há sentido em escrever a história de uma vida – que de fato existiu e cuja exposição se deseja verdadeira ainda que a narração dos fatos não seja fidedigna –, ocultando o

Feitas essas observações iniciais sob a forma de nota – com o fito de melhor definir o gênero para então fazer emergir a especificidade ou originalidade de Rousseau – convém recuperar as perguntas que norteiam a presente reflexão: o que significa uma escrita de si como lugar de solidão e como afirmação radical da própria existência em Jean-Jacques Rousseau? Que sentido atribuir à energia autoformativa de ambas quando se trata de uma mestria de si mesmo?

Os escritos autobiográficos de Rousseau, sobretudo os *Devaneios*, empreendem o exercício de uma narrativa de si de modo notadamente pré-romântico, na qual a subjetividade brota como campo semântico e o teor de dramaticidade do texto encontra no lirismo a sua forma mais bem acabada de expressão<sup>9</sup>, propondo, de fato, uma determinada criação de si. A questão certamente não é nova para a história da filosofia e, no interior desta, para a história da formação e da educação, uma vez que remete, desde os gregos, àquele elemento que traduz o eterno anseio de aprimorar e cultivar as possibilidades tipicamente humanas, o qual, para a Antiguidade grega relacionava-se ao amplo conceito de *paideia*<sup>10</sup> e, na Modernidade, popularizado

---

nome do seu autor. Aqui, o desejo de verdade é uma das categorias que diferenciam a autobiografia clássica da ficção clássica. A menção ao nome próprio refere-se ao nome do autor impresso na capa do livro e na folha de rosto, assinatura a qual remete à realidade extratextual indubitável da pessoa real, autora da obra, portanto responsável pelo seu conteúdo. Lejeune (2014, p. 26-27) afirma ser capital o lugar concedido a esse nome, visto que “ele está ligado, por uma convenção social, ao compromisso de responsabilidade de uma pessoa real, ou seja, de uma pessoa cuja existência é atestada pelo registro em cartório e verificável”. Chega-se finalmente à ideia de pacto autobiográfico, essencial a qualquer autobiografia, para definir a afirmação da identidade do nome (autor-narrador-personagem) no texto, remetendo ao nome do autor escrito na capa do livro; bem como à compreensão do leitor na recepção desse tipo de narrativa. Essa relação estabelecida entre autor e leitor caracterizaria igualmente o que Lejeune denomina pacto autobiográfico. Enfatizando ainda a importância da expressão da primeira pessoa na autobiografia clássica, edificada na manifestação do nome próprio do autor, Lejeune afirma que o tema profundo subjacente à autobiografia é o nome próprio. O texto autobiográfico, por definição, ao fundir autor e pessoa, desperta neste uma “paixão pelo nome próprio [...] já que, através dela, é a própria pessoa que justifica sua existência” (LEJEUNE, 2014, p. 39-40, grifo do autor). Daí advém a proposição desse capítulo de vislumbrar na autobiografia a expressão de uma criação de si. A título de exemplo, no “Segundo Prefácio” da *Nova Heloísa*, Rousseau, em diálogo com o suposto editor da obra, mostra a importância de expor sua autoria no livro, embora ele não seja uma autobiografia: “Sou o Editor desse livro e nele nomear-me-ei como Editor. [...] *Jean-Jacques Rousseau* com todas as letras. [...] Coloco meu nome na capa desta coletânea, não para dela me apropriar, mas para responder por ela” (ROUSSEAU, 1994, p. 38, grifo do autor).

<sup>9</sup> Em *O ser e o tempo da poesia*, Alfredo Bosi (1977, p. 145) associa o lirismo de Rousseau à dramaticidade da sua retórica: “A resistência [...] ora [propõe] a melodia dos afetos em plena defensiva (lirismo de confissão, que data, pelo menos, da prosa ardente de Rousseau)”, apontando-o como um dos precursores do gênero autobiográfico.

<sup>10</sup> Acerca desse conceito, Presgrave esclarece que a “[...] formação humana em Rousseau remonta ao ideal de *paideia*, confirmada na existência da distinção e da mediação entre a infância e o mundo adulto, realizadas na *paideia* helenística através da iniciação ou educação. [...] Por sua vez, a *paideia* representa um conceito de complexo entendimento, podendo ser compreendido atualmente de forma fragmentária, visto a distância temporal que a separa da atualidade, além da perda de

por Rousseau com o termo *perfectibilidade*<sup>11</sup> e pelos românticos alemães com o conceito de *bildung*<sup>12</sup>.

Mas, além de compreender a ideia de autoformação, nosso interesse aqui, é descobrir como tal anseio de aperfeiçoamento proveniente dessa mesma autoformação adquire mutabilidade e especificidade de acordo com um determinado autor, criatura e criador do seu próprio tempo, como é o caso de Jean-Jacques Rousseau: uma criação de si, a qual orientaria o eu para que essa existência não apenas seja vivida, mas que o seja da melhor maneira possível conforme as leis da natureza propaladas por Rousseau. Isto representaria viver uma existência de forma ideal – pois é disso que se trata – e se conectaria de algum modo à beleza

---

muitas de suas expressões ao longo do tempo. Esses fatores colaborariam para obscurecer ainda mais a compreensão do termo. O comentário de Werner Jaeger em *Paideia: a formação do homem grego* auxilia no esclarecimento do conceito: ‘Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como *civilização, cultura, tradição, literatura* ou *educação*; nenhuma delas [...] coincide realmente com o que os gregos entendiam por *paideia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez’ [...]. Soares e Pichler acrescentam: “A *paideia* grega [...] não diz respeito especialmente à educação, mas a toda cultura dos gregos em sentido muito amplo: à literatura, a documentos escritos, a expressões artísticas, a tradições, a costumes, a leis, à organização política e social, a instituições. Tudo que os gregos produziram, portanto, compõe sua *paideia*” (PRESGRAVE, 2015, p. 14). Para um maior aprofundamento do conceito de *paideia*, cf. JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

<sup>11</sup> Para compreender melhor o conceito de perfectibilidade na sua relação com a educação, cf. ADLI, Saloua. **La perfectibilité chez Rousseau**. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais) – UFR Sciences Humaines, UPMF, Grenoble (França), 2006-2007; DALBOSCO, Cláudio A. Perfectibilité e formação humana no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. In: ESPÍNDOLA, Arlei de (org.). **Rousseau: pontos e contrapontos**. São Paulo: Barcarolla, 2012; e PRESGRAVE, Lia. **Perfectibilidade e educação moral no Emílio de Rousseau: uma conexão necessária**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018.

<sup>12</sup> Apesar de ser posterior a Rousseau, o conceito alemão de *bildung* é fundamental para esta tese, uma vez que corresponde à ideia de formação, a qual, para nós, é estendida à noção de autoformação, capital para a nossa análise e relacionada, neste contexto específico, à defesa da criação de si proporcionada pela autobiografia em Rousseau. Conforme Willi Bolle (1997, p. 16), a partir da segunda metade do século XVIII, *bildung* passa a significar uma “construção interior: mental, psíquica, espiritual”. A ideia de formação difundida pela *bildung* excede o sentido de “educação” (*erziehung*), ultrapassando esta acepção, pois *bildung* implicaria uma espécie de autonomia espiritual, a qual, embora comumente incluía a educação – que pressupõe a ideia de condução do aprendiz por outrem –, não pode ser obtida apenas por meio desta e que, portanto, equivale a uma tarefa pessoal e intransferível por vezes abrangendo a duração de uma existência inteira, além de envolver um nível de independência e liberdade relacionado a um autodesenvolvimento do indivíduo (BOLLE, 1997). A emancipação do conceito de *bildung* do conceito de educação foi proposta por Herder, filósofo romântico alemão. Doravante, *bildung* passou a abrigar noções relativas ao cuidado, ao desenvolvimento e ao “desabrochar das forças psíquicas e [...] [das] energias do coração e do bom gosto”, tal florescer claramente influenciado pela filosofia do Romantismo nascente à época (BOLLE, p. 17). Além de opor a *bildung* às noções de ensino e educação ao ressaltar o caráter autoformativo do conceito, Herder igualmente o estende não apenas aos indivíduos, mas a povos e mesmo à humanidade. Bolle (1997) afirma que, no contexto do Romantismo e do idealismo alemão, o conceito de *bildung* é ampliado, chegando a ultrapassar as noções de educação, progresso e mesmo a de *Aufklärung*, equivalendo às noções de espírito, cultura e humanidade.

proporcionada pela harmonia e ordem que emanam do conceito de natureza manifesto nessa filosofia. Podemos igualmente compreender tal estética como estratégia literária utilizada por Rousseau para realizar um denso inventário pessoal repleto de reflexões cujo interesse volta-se para o sentido de sua existência em busca de repouso, plenitude e unidade com a natureza que é, para ele, a ordem no sentido de uma metafísica ligada à existência:

Essas horas de solidão e de meditação são as únicas do dia em que sou plenamente eu mesmo e em que me pertencço sem distração, sem obstáculos e em que posso verdadeiramente dizer que sou o que desejei a natureza (ROUSSEAU, 1995, p. 31).

Isso também relativamente a sua reforma moral: “[...] resolvi submeter meu íntimo a um exame severo que o determinasse para o resto de minha vida assim como desejaria encontrá-lo no momento de minha morte” (ROUSSEAU, 1995, p. 44). Ou simplesmente: “Mas eu, afastado [...] de tudo, que sou eu mesmo? Eis o que me falta procurar” (ROUSSEAU, 1995, p. 23).

Entretanto, o que seria mesmo essa existência? Acreditamos tratar-se de um fenômeno único em cada indivíduo e que, assim como a solidão, exige ser experienciado para ser compreendido. Daí que a existência não pode ser propriamente conceituada, pois sendo relativa a cada ser, não pode ser entendida de modo unívoco. Poderíamos designá-la um modo de ser fundamental do humano em sua relação consigo mesmo, com o mundo e o absoluto, esta última uma relação contingente e nunca necessária. Um dos grandes problemas da existência é a liberdade, pois o homem somente tem a posse de si mesmo quando num ato de vontade realiza a plenitude de seu ser. Desse modo, o sentido da existência a ser discutido configura uma essência do “eu” encontrada no querer e não apenas no pensar, visto que somente através do querer se abrem a plenitude e a profundidade do sentimento de existência. Assim, Baczkko conclui que Rousseau, a despeito de não abandonar o seu racionalismo, substitui o *cogito* cartesiano pelo sentimento de existência para a compreensão ontológica do humano e da verdade de si:

Ao ‘eu penso, logo eu existo’ de Descartes, à consciência de si considerada como a consciência da atividade intelectual, Jean-Jacques Rousseau não opõe o procedimento dos sensualistas, que reduz a existência ao ato, ou à série de atos da percepção sensível. A consciência de si é o ponto de partida de toda reflexão filosófica, mas o que é inicialmente dado é o sentimento do ‘eu’, e não os atos de pensamento ou da percepção sensível (BACZKO, 1974, p. 213, trad. nossa).

## 2.2 CONFUNDIR-SE COM O PERSONAGEM NA CRIAÇÃO DA PERSONA: PERMANECER O MESMO, SENDO OUTROS

A escrita autobiográfica forja uma espécie de retrato do “eu” exposto na narrativa certamente devido à expectativa de verdade presente nesse tipo de composição literária. Starobinski (2011) considera uma diferença entre o retrato e o autorretrato, sendo o primeiro uma espécie de cópia fidedigna, de impressão objetiva de uma imagem. Já o segundo é a manifestação, a expressão de uma pessoa do modo como ela se vê, podendo corresponder à realidade objetiva do retrato ou não. Nos *Diálogos*, após “Rousseau” escrever uma carta a “Jean-Jacques” com o propósito de contactá-lo para conhecê-lo pessoalmente, este último a responde lamentando a habitual intenção das pessoas em se aproximarem dele, e se queixa ao declarar que ninguém desejava conhecê-lo verdadeiramente, pois consideravam já tê-lo conhecido somente com base nos julgamentos do público a seu respeito:

Pois de todas as pessoas que estão curiosas para me ver, nenhuma está curiosa para me conhecer. Todas acreditam que me conhecem bem o suficiente. [...] Mas o que você quer de mim, e por que você fala dos meus livros? Se você os leu e eles deixaram qualquer dúvida sobre os sentimentos do Autor [sic], não venha (ROUSSEAU, 1990<sup>13</sup>, p. 89).

A título de comparação, o retrato seria a imagem que os outros possuíam de Jean-Jacques, ao passo que o autorretrato representaria a imagem construída por ele de si mesmo oportunizada pela autobiografia. E por que Jean-Jacques tenta repelir Rousseau no caso de este último querer visitá-lo para descobrir algo sobre o sentimento do autor ao escrever as obras? Porque, para o autor Rousseau – que não é nenhum dos personagens acima mencionados –, sua escrita é (ou deveria ser) a transparência do seu sentimento, logo não devendo haver qualquer dúvida sobre suas intenções na escrita<sup>14</sup>. Assim, no autorretrato produzido pela escrita de si, a fidedignidade da imagem é atribuída pelo sentimento, o qual conduz essa narrativa do “eu” em busca de sua própria verdade.

<sup>13</sup> Todas as traduções referentes a *Diálogos: Rousseau, juiz de Jean-Jacques*, bem como as dos trechos da introdução à obra elaborada pelos editores foram realizadas por mim.

<sup>14</sup> A ideia de transparência em Rousseau vincula-se definitivamente à noção de natureza. Dessa maneira, desejar a transparência nas suas atitudes, na conduta alheia, nas relações sociais significa, conforme explica Rousseau, ser genuíno, verdadeiro, vislumbrar em todas as coisas os caracteres de um ideal de uma natureza metafísica cujo cultivo é preconizado pelo filósofo ao longo de toda sua obra, quer seja ela literária, filosófica ou educacional.

Muito além de um retrato, a autobiografia constrói um autorretrato desse eu porque sua presença se encontra no interior de uma palavra autêntica – sem compromisso com a veracidade porque possui a liberdade da invenção –, em Rousseau, regida por uma lei de autenticidade que exige que o eu, na busca por si mesmo, se utilize dessa palavra para produzir sua própria verdade:

Não há autorretrato não parecido, pois a semelhança não está de maneira nenhuma na imagem representada, mas na presença do ‘eu’ no interior de sua palavra. O autorretrato não será, portanto, a cópia mais ou menos fiel de um eu-objeto, mas o rastro vivo dessa ação que é a busca de si. Eu sou a minha busca de mim mesmo. E, mesmo quando esqueço de mim e me perco em minha palavra, essa palavra me revela e me exprime ainda (Nos Diálogos, Rousseau dirá que toda a sua obra não passa de um autorretrato). A palavra autêntica é uma palavra que não se sujeita mais a imitar um dado preexistente: ela é livre para deformar e inventar, com a condição de permanecer fiel à sua própria lei. [...] A lei da autenticidade não [...] exige que a palavra reproduza uma realidade prévia, mas que produza a sua verdade em um desenvolvimento livre e ininterrupto. Admite, ordena até que o escritor, renunciando a procurar seu ‘verdadeiro eu’ em um passado cristalizado, o constitua ao escrever. Ela [a lei da autenticidade] dá, assim, um valor de verdade ao ato que a moral religiosa poderia condenar por ser uma ficção, uma invenção incontrolável (STAROBINSKI, 2011, p. 271, grifo do autor).

Poderíamos, então, dizer que o autorretrato expresso na autobiografia seria uma verdade inventada do autor-narrador-personagem sobre si mesmo e, como tal, a crítica de Starobinski em relação a Rousseau estaria no fato de esse autorretrato ser uma imagem fictícia que o genebrino constrói e transmite sobre si mesmo, pois corresponde a um modo de enxergar um “eu” entre tantos outros possíveis. Obviamente que Rousseau, imbuído de sua vocação de “mestre da verdade”, consideraria essa afirmação verdadeira em relação a outros autobiógrafos que o antecederam – como Montaigne, por exemplo –, porém tal constatação não valeria para ele, o qual afirma ser o primeiro a oferecer um retrato de um homem tal como ele é, relato que marcaria “o advento da verdade”, na ironia de Starobinski (2011, p. 256). Nas *Confissões*, Jean-Jacques diria:

Dou começo a uma empresa de que não há exemplos, e cuja execução não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem (ROUSSEAU, 2008, p. 29).

Nesse movimento de criação de uma imagem inventada de si, Rousseau cria uma persona e se apaixona por ela. Confundindo-se com o personagem criado, ele

permanece o mesmo, sendo também outro quando ficcionaliza o próprio “eu” numa tentativa de salvar-se, mas, sobretudo, a fim de buscar a si mesmo como outro, como ficção. Franklin Leopoldo Silva é quem o esclarece:

E assim, a necessidade de ficcionalização do ‘eu’ ganhou uma nova significação: não se trata mais de projetar uma imagem apenas moralmente justificadora do ‘eu’, mas de tentar salvá-lo constituindo-o, ou talvez apenas buscando-o, alternativamente (SILVA, 2006, p. 14).

Assim, o Rousseau que não assume a ficção das máscaras sociais, no plano da intimidade acredita absolutamente na própria máscara a ponto de se converter nela mesma, fundindo-se completamente à sua personagem, ansioso por se entregar inteiramente à “fatalidade da virtude”:

Rousseau ao julgar seu passado, deixa subsistir a ambiguidade. Foi infiel à sua ‘verdadeira natureza’, mas não mentiu, não usou máscara. Tornou-se realmente o que parecia, sem reserva e sem duplicidade. Rousseau sugere aqui, antes de um desdobramento interno, uma espécie de eclipse da personalidade ‘normal’: chegou a identificar-se – por um tempo mais ou menos longo – com uma personalidade ‘inventada’. Rousseau põe todos os seus recursos, todas as suas energias a serviço dessa personalidade fictícia: não poderá ser acusado de representar, pois se entrega inteiro ao seu papel e ao destino que este o obriga a sofrer. O que assinala aqui a ficção não é que Rousseau não se dê suficientemente ao seu papel, mas antes que a ele se entregue em demasia, com um excesso por vezes inimaginável. Um homem mascarado não se solidariza tão completamente com seu papel, salvaguardaria em si mesmo uma parcela de ironia e de desinteresse; manteria um perpétuo poder de afastamento e se daria o direito de mudar de máscaras se necessário. Mas Rousseau, ao contrário, está demasiado desejoso de confundir-se inteiramente com sua personagem; pretende-se virtuoso a ponto de já não poder escapar à fatalidade da virtude (STAROBINSKI, 2011, p. 83-84).

À ânsia de Rousseau (2008, p. 380-381) em se identificar inteiramente como virtuoso, espécie de encarnação da virtude, o filósofo vai equiparar a um estado de “embriaguez”:

Até então eu fora bom; tornei-me depois virtuoso, ou antes, embriagado pela virtude. Essa embriaguez me começara pela cabeça, mas depois passou para o coração. [...] Não simulei nada; tornei-me, na realidade, tal como me mostrava.

Esse arrebatamento pela virtude é expresso no modo apaixonado com que ele constrói na autobiografia uma ficção relacionada ao nome próprio, este último cujo surgimento inicialmente corresponderia a um fato mais do que verídico, a uma



existência enquanto acontecimento fundamental para uma vida particular. O que Silva (2006) menciona anteriormente acerca de Rousseau buscar a si mesmo alternativamente podemos associar à ideia de Starobinski (2011, p. 84) de que o genebrino se mascarava para mudar sua existência, para um “formar-se”: “Não se mascarava para enganar os outros, mas para mudar sua própria vida. Quando Rousseau mente, acredita em sua mentira”.

Vemos como o pensamento utópico de Rousseau se espraia até o interior de si mesmo quando erige um “eu” ideal com o qual deveria agarrar-se a ponto de com ele se identificar completamente. Diante disso, pensamos se, na ausência de utopias, crer na ficção do nome próprio não seria abrigar a utopia em si mesmo, ser ele mesmo sua própria utopia... Quando ocorre a identificação total de Rousseau com seu personagem, a questão entre possíveis limites e pontes entre realidade e ficção se complexifica em sua obra ao percebermos que ele mergulha na ficção que criou para si mesmo: “Rousseau se absorve em sua ficção a ponto de não mais deixar intervalo entre a antiga ‘realidade’ que abandona e a ficção que o fascina [...]. [...] Ele não sabe ou não quer saber que simula” (STAROBINSKI, 2011, p. 84-85).

A reforma pessoal (moral) empreendida por Rousseau, a qual incluía o recolhimento na solidão, era necessária para que o genebrino alcançasse o estatuto de virtuoso, de um “eu” que supostamente teria maior legitimidade para transmitir preleções morais à sociedade degenerada precisamente porque não podia conviver com ela, terminando, assim, por vivenciar a negação social como “uma atitude vivida” (STAROBINSKI, 2011, p. 56). A reforma será motivo de conflito na vida de Rousseau. Dessa forma, se, por meio da reforma, ele se volta para dentro a ponto de se fundir com seu personagem e aprofundar a imagem do “eu” no sentido de exacerbar o sentimento de sua existência, intensificando a noção de intimidade exposta na autobiografia, o reconhecimento público para atestar a virtude do esforço de reforma moral rousseauiano não ocorre: “esse papel [da defesa de uma transparência perdida] que o arrasta para a glória o arrastará também para a infelicidade” (STAROBINSKI, 2011, p. 86), uma vez que o torna cada vez mais deslocado, errante, inepto e solitário em relação à capacidade de se fazer compreender pelos outros. Starobinski (2011, p. 60) admite que a mesma solidão necessária para a realização da reforma moral seria injustificável aos olhos do público, pois ela poderia ser interpretada como “a solidão do mal e do orgulhoso”. Além disso, apesar de realidade

e ficção se unirem na edificação da crença de Rousseau a respeito da virtude que ele desejaria ter, um paradoxo aí se instala, conforme expõe Starobinski:

as Confissões nos falam ao mesmo tempo do fracasso e da verdade dessa transformação do 'eu'. O que inicialmente não era mais que afetação de virtude adquire pouco a pouco o caráter da nobreza e da virtude verdadeiras; mas [...] não é menos verdade que Jean-Jacques já não se sente coincidir consigo mesmo (STAROBINSKI, 2011, p. 88, grifo do autor).

Ao longo das *Confissões*, ao narrar um episódio de juventude em que Rousseau mente ao se dizer compositor e mestre de canto a fim de garantir o seu sustento, o genebrino confessa:

Já fiz notar que sofro de momentos de inconcebível delírio, em que não sou eu próprio. Eis aqui um dos mais característicos. Para se ver a que ponto eu estava então de cabeça virada, [...] basta ver quantas extravagâncias eu acumulava de uma só vez (ROUSSEAU, 2008, p. 152-153).

Vale destacar o descompasso entre a virtude que o genebrino possuía de fato e a que ele desejava possuir, o que muitas vezes é confundido por ele em diversos momentos de sua obra, o que o faz ter uma opinião bastante elevada de si mesmo na maioria das ocasiões, muito embora Rousseau (2006b, p. 46) vá entremear descrições de uma alma excelsa com momentos de autodepreciação e autocomiseração (“[...] apesar do sentimento de meus vícios, tenho por mim uma alta estima”). Entretanto, nos *Diálogos*, se tínhamos alguma dúvida acerca da virtude de Rousseau (1990, p. 87), ele é categórico ao explicá-lo: “Ele é um homem sem malícia em vez de bom, uma alma saudável mas fraca, que adora a virtude sem praticá-la, que ama o bem ardentemente, mas dificilmente o pratica”. Mais adiante, ele reitera sua posição:

J.-J. não era virtuoso [...]. E como ele poderia sê-lo? Fraco e subjugado por suas inclinações sempre tendo apenas seu coração como guia, nunca seu dever ou sua razão. Como poderia a virtude, que nada mais é do que trabalho e luta, reinar no seio da indolência e dos prazeres agradáveis? Ele seria bom porque a natureza o teria feito assim. Ele faria o bem porque seria bom para ele fazê-lo. Mas se fosse uma questão de lutar contra seus mais ternos desejos e se frustrar para cumprir seu dever, ele faria isso também? Eu duvido disso (ROUSSEAU, 1990, p. 126).

Nesse excerto, observamos alguma mudança na percepção que Rousseau teria de si ao vê-lo proferir uma confissão bastante sincera a respeito dele mesmo. Contrariamente à tendência rousseauiana de proclamar sua virtude – o que, apesar

da declaração anterior, Jean-Jacques continuaria a repetir nos *Diálogos* –, em *Emílio* haveria mais uma explicação em relação a isso:

[...] não existe felicidade sem coragem, nem virtude sem luta. A palavra virtude vem de força; a força é a base de toda virtude. A virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte pela vontade; é apenas nisso que consiste o mérito do homem justo, e, embora digamos que Deus é bom, não dizemos que seja virtuoso, porque ele não precisa esforçar-se para agir bem (ROUSSEAU, 2004, p. 656, grifo do autor).

Com essa declaração, Rousseau quer dizer que a virtude somente provém do esforço, e que virtude e felicidade são uma conquista. Dessa maneira, é razoável compreender porque Rousseau não seria virtuoso. Além de deixar seu espírito ser subjugado por suas inclinações, no estado de isolamento social em que vivia havia poucos dilemas morais, ou seja, ele não precisava esforçar-se tanto para agir bem, já que suas ações quase sempre dependeriam somente dele e não considerariam os demais, dado que, num estágio mais avançado de sua vida, o genebrino vivia bastante alheio aos constrangimentos que a sociedade porventura pudesse impor-lhe. Por isso, ele bem o explica que deus não é virtuoso, pois não precisaria viver em sociedade, já que a possibilidade de se atingir a virtude somente emergiria dos conflitos advindos das relações sociais.

Obviamente Rousseau, como autor de paradoxos que é, continuaria a todo o momento a oscilar sobre sua virtude, ora afirmando-se virtuoso, ora o oposto. Quando proclama a virtude, Rousseau age como se o simples fato de a dizer e de ser sincero fosse suficiente para ele se transformar no “eu” ideal que tanto cultivara, como se pudesse modificar-se apenas “tocando” as palavras com a sua linguagem. Porém, na atitude de reconhecer em si o que deveria ser – mas (ainda) não era –, ele permanecia o mesmo, tornando-se outro:

A sinceridade, isto é, a simples afirmação transparente do ser natural, tem como consequência transformar este ser e fazê-lo tornar-se o que deve ser. Reconhecendo-se tal como é, ele se torna um outro, adquire uma nova fisionomia. A tautologia do reconhecimento é o princípio de uma gênese e de uma metamorfose. Não se poderia dizer melhor que a sinceridade salva a alma e a transfigura (STAROBINSKI, 2011, p. 90).

Tudo ocorre como se Rousseau parecesse com o que gostaria de ser no seu desejo de ser o que ainda não era. Assim, conforme a interpretação de Starobinski, a

consciência de desejar ser transformaria Jean-Jacques porque ele assim o desejava e se confundia com o seu próprio desejo:

[...] parecer o que sou é um ato imediato, que me transforma sem que eu tenha de agir explicitamente sobre mim para me modificar, e sem que eu tenha de recorrer a um poder ou a uma graça que me seriam externos. A graça que me transfigura é imanente à minha consciência. Não saio de mim para me tornar o que devo ser (STAROBINSKI, 2011, p. 90).

Nos *Diálogos*, Rousseau expõe como a imaginação e a ficção fazem-no remover de sua mente os obstáculos para atingir determinado fim de tal modo que desejar e desfrutar de um desejo tornam-se uma só coisa:

Com o cuidado de atender aos objetos que ele cobiça, à força de [...] alcançá-los com seus desejos, sua [...] imaginação alcança seu objetivo saltando sobre os obstáculos que o detêm ou o amedrontam. [...] Retirar do objeto tudo o que é estranho à sua cobiça se apresenta a ele apenas como adequado ao seu desejo em todos os aspectos. Deste modo, suas ficções tornam-se ainda mais agradáveis para ele do que as próprias realidades, removendo os defeitos junto às dificuldades [...] e fazendo com que o desejo e a fruição sejam uma e a mesma coisa para ele. É surpreendente que um homem assim constituído não tenha gosto pela vida ativa? (ROUSSEAU, 1990, p. 153).

Talvez Starobinski esteja sendo benevolente com Rousseau ao alegar que há sinceridade em se afirmar o que se deseja ser para simplesmente sê-lo, porém a argumentação se torna compreensível porque a menção à sinceridade realizada no penúltimo excerto culminará na discussão desenvolvida por Starobinski (2011), Damião (2006) e Prado Jr. (2008) sobre a moral do sentimento, a qual de alguma forma absolveria Rousseau porque encontra na sinceridade da força da linguagem o meio de recobrar a inocência do filósofo, a sua integridade e a de sua obra.

A discussão sobre a verdade inventada do autorretrato exprimida por Rousseau em sua autobiografia enseja, através de um “desdobramento inautêntico” (STAROBINSKI, 2011, p. 88) – da criação da imagem fictícia do autorretrato desse eu; de uma linguagem sincera que passa da verdade factual à autenticidade do “eu” na busca por si mesmo e por sua verdade íntima –, a criação de uma autenticidade que fundamenta a “constituição da identidade narrativa como um ‘eu’ que não é idêntico a si mesmo, o mesmo, mas que se desdobra em outro(s) eu(s)” (DAMIÃO, 2006, p. 43). Assim, dizemos que na fusão ou confusão com o personagem na criação de sua persona, Rousseau permanece o mesmo, sendo outros.

### 2.3 SOLIDÃO: ELEGIA E ELOGIO DO “EU”

Na obra autobiográfica de Rousseau, a emergência da solidão contribui para conferir um lirismo a esta escrita de si – sobretudo nos *Devaneios* – pelo modo subjetivo, íntimo, com que Rousseau decide introduzir seu sentimento de solidão radical e definitiva nos textos e, no interior deste lirismo, uma atmosfera, um “sentimento elegíaco” (STAROBINSKI, 2011, p. 126). Ambas as definições serão aqui estendidas ao texto autobiográfico pelo fato de estritamente serem próprias da poesia.

Quanto ao lirismo em Rousseau, podemos percebê-lo de modo geral na concepção romântica de arte que percebe a expressão artística como expressão do sentimento do artista e que terá no desejo de transparência um dos seus fundamentos, o que vai apontar para as implicações entre vida e obra que serão abordadas posteriormente na tese. A escrita lírica lida com o caráter subjetivo de uma vida entendida como uma

sequência de momentos intensamente sentidos, ao invés de uma estrutura de experiências inter-relacionadas e avaliadas, tende a encorajar o uso da primeira pessoa, imagens vívidas e ‘vida local’ em detrimento da arquitetônica, da narrativa anedótica e da abstração intelectual (CLUYSENAAR, 2006, p. 133).

Em Rousseau, as emoções líricas mais emblemáticas associadas à solidão seriam a mágoa, o pesar, a tristeza por um presente infeliz devido ao isolamento a que foi submetido em consequência do complô; a melancolia de momentos felizes perdidos no passado – alguns também relacionados à infância e à adolescência – ou não realizados, como amores não-correspondidos ou impossíveis, pensamentos sobre o abandono dos filhos; e a nostalgia de um sentimento e um fundamento originário encontrado por ele no conceito de uma natureza metafísica. Do interior do lirismo rousseauiano desponta o elegíaco, um tom lamentoso na reflexão sobre a existência, o qual, se não é sistemático na maioria das vezes, ainda assim é solene devido à profundidade do mergulho que nosso personagem Rousseau acaba realizando dentro de si mesmo. O sentimento elegíaco é introspectivo, pessoal. Nele, há uma contemplação triste e melancólica acerca da transitoriedade da vida.

Rousseau tenta recuperar a integridade do seu “eu” através da constante reconstituição das lembranças, elaborada tanto para a construção da autobiografia quanto na simples nostalgia e no devaneio de um momento anterior mais feliz do que o presente. Entretanto, isso se torna uma armadilha que o mantém preso ao passado,

fazendo do seu presente um degredo. Desse modo, se, por um lado, era-lhe impossível regressar ao passado, tampouco o presente era um lugar acolhedor, o que torna a vida de Rousseau um tormento:

Na nostalgia elegíaca, o ser descobre que uma parte essencial dele mesmo pertence a um mundo desaparecido. Ele se sente fascinado pelo que foi; mas nem o presente, nem o passado podem oferecer um apoio real. O passado não é por isso menos findo, e o presente se torna um lugar de exílio (STAROBINSKI, 2011, p. 126-127).

Se, por um lado, o presente se torna lugar de exílio, por outro, a adesão total do “eu” a si proporcionada pela solidão o incita a recuperar sua integridade, a unidade perdida através do intensivo labor empreendido por Rousseau para compreender a si mesmo e, mais do que isso, ser compreendido pelos outros. Essa integridade na solidão se inicia a partir de uma “[...] feroz recusa, essencial em Rousseau, de ser assimilado pela Filosofia ou pelo Saber” (PRADO JR., 2008, p. 46): “Aliás, todos estavam [...] acostumados a confundir a sabedoria com o saber” (ROUSSEAU, 2006b, p. 58-59). Dessa maneira, quando o genebrino renuncia a participar dos círculos compostos pelos filósofos do seu tempo – devido à antifilosofia encarnada por eles, representada, segundo Jean-Jacques, pelo teor de corrupção, intrigas e males envolvidos nas relações que estabeleciam entre si e com o conhecimento –, ele constrói a sua solidão e busca a sua felicidade a qual, para ele implicava no afastamento do exterior para melhor se aproximar de si mesmo:

Irritado pelas injustiças que experimentara, pelas que testemunhara, frequentemente afligido pela desordem em que o exemplo e a força das coisas me haviam a mim mesmo arrastado, passei a desprezar meu século e meus contemporâneos e, sentindo que não encontraria entre eles uma situação que pudesse contentar meu coração, separei-o da sociedade dos homens e criei uma outra, em minha imaginação, a qual me encantou tanto mais por podê-la eu cultivar sem dificuldade, sem risco e encontrá-la sempre segura e tal como me era necessária (ROUSSEAU, 2006b, p. 26-27).

Starobinski esclarece que o exílio também se configura como uma tentativa de retornar à felicidade do estado de infância:

Esse momento de crise [...] marca o começo de uma perturbação na felicidade infantil de Jean-Jacques. Então começa uma nova época, uma outra era da consciência. E essa nova era se define por uma descoberta essencial: pela primeira vez a consciência tem um passado. Mas, ao enriquecer-se com essa descoberta, ela [a consciência] descobre também uma pobreza, uma falta essencial. [...] A consciência se volta para um mundo anterior, do qual percebe

simultaneamente que ele lhe pertenceu e que está para sempre perdido. No momento em que a felicidade infantil lhe escapa, ela reconhece o valor infinito dessa felicidade proibida. [...] Na biografia pessoal assim como na história da humanidade, esse tempo está situado mais próximo do nascimento, na vizinhança da origem. Rousseau foi um dos primeiros escritores [...] a retomar o mito platônico do exílio e do retorno para orientá-lo em direção ao estado de infância, e não mais a uma pátria celeste (STAROBINSKI, 2011, p. 22).

A crise, então, ocorre quando Rousseau conhece o “mal”, a desconfiança nas relações ao perceber que a transparência e a sinceridade seriam impossíveis a partir de então, o que acaba por cindir a consciência do filósofo entre um “eu” anterior a essa descoberta e um “eu” descoberto após tal revelação. A tentativa de retorno seria mais aproximada de um sentimento de infância no que ela possui de originário do que a uma infância propriamente dita. Assim, se “[...] a infância é o sono da razão”, conforme Rousseau (2004, p. 119) nos alerta em *Emílio*, e se a razão desnatura o homem, há uma tentativa de recuperar uma infância da alma, o movimento de um sentimento que se distancia de uma razão discursiva – em direção a uma razão intuitiva, mais profunda, conciliável com o sentimento –, a qual tanto aborrece e entristece Rousseau que nela não encontra alento algum para sua infelicidade.

O olhar de Rousseau sobre o passado é matéria-prima essencial para definir o “estado de alma elegíaco”, junto ao estremecimento e ao “encantamento de uma nostalgia sorridente”. Starobinski (2011, p. 126) dirá que a lembrança revela ao genebrino “que [ela] está irrevogavelmente separada de seu passado”, visto que aquela, ao relembrar de algo que ela não é – o passado –, torna-se, ao mesmo tempo, o lembrete dessa separação. E essas rememorações costumam ser bastante tortuosas para o nosso personagem envolvido num ciclo de lamentação da culpa e do pecado associado às suas condutas e motivações pretéritas, algumas delas, fontes de sofrimento para o filósofo:

A arte de Rousseau consiste em indicar constantemente o que custa ser virtuoso: a vertigem da culpa e do pecado acompanha continuamente suas personagens. A transparência não reina de maneira espontânea: edifica seu reino sobre a recusa de uma opacidade cujo risco se renova a todo momento (STAROBINSKI, 2011, p. 128).

O lamento advém também do sentimento que Rousseau possui de sua desvirtude, muito embora ele tente a todo o momento persuadir os leitores e o público do contrário ao alternar esse sentimento com laivos de superioridade moral. O

sentimento elegíaco em Rousseau transparece igualmente como um lamento da perda de uma inocência espontânea e primeira, atrelada ao conceito de natureza – inocência cuja perda ocorreria devido à destruição dos caracteres naturais do indivíduo que, segundo Rousseau, se corromperiam de modo irreversível a partir de sua inserção na sociedade degenerada – e à obsessão do genebrino pela transparência:

Sente-se aflorar a pureza de um tempo original, mas ela aflora como uma ficção. [...] Nessa paisagem admiravelmente límpida, quase se acredita que se redescobriu a inocência primeira. Mas dela se permanece separado para sempre. A virtude, que é conhecimento do bem e do mal, e vitória voluntária sobre o mal, não pode retroceder e tornar-se violência, isto é, ignorância do bem e do mal, plenitude indivisa. As almas virtuosas atravessaram a experiência do desacerto, que doravante não podem mais renegar. A confiança das 'belas almas' [virtuosas] restaura o reino da limpidez; mas elas [as almas virtuosas] sabem que se trata de uma transparência que haviam perdido, e que restabeleceram. Na felicidade que reencontram, não podem esquecer o tempo da desventura e da divisão. Conservam, assim, a lembrança de sua tribulação entre a transparência inicial e a transparência restaurada [...]. Sabem também que sua felicidade atual é o resultado de sua força e de sua livre decisão, e que, em consequência, é precária (STAROBINSKI, 2011, p. 128).

Assim, na impossibilidade de recuperar esse sentimento e lugar originários, a pureza do tempo original pode emergir somente de modo ficcional, recriada como autobiografia, arte e devaneio. É impossível retornar à inocência da transparência total. A felicidade não é permanente, pois está sempre sob a ameaça da opacidade, a antítese da transparência, pois é constantemente aturdida pela lembrança dos males e do infortúnio outrora vivenciados pelo indivíduo.

A imersão em si mesmo propiciada pela solidão, aliada ao recurso às lembranças para recuperar a integridade do “eu” cindido são um esboço “de uma síntese que restabeleceria a unidade perdida” (STAROBINSKI, 2011, p. 51). Entretanto, a síntese não se concretiza, pois há uma impossibilidade de resgatar tal unidade no plano da redenção individual, no recolhimento da solidão:

[...] para pensar pacientemente as condições históricas de um retorno à unidade, seria preciso que Rousseau fosse capaz de esquecer de si mesmo [desviar do cultivo de si para pensar na sociedade]. E um Rousseau capaz de desprender de si mesmo não é mais Jean-Jacques Rousseau. Está demasiadamente apressado em alcançar essa felicidade que a história não lhe pode assegurar desde já (STAROBINSKI, 2011, p. 51).



Dessa forma, Rousseau é muito ele mesmo para desejar “ser o outro”. Diante da impossibilidade de resgatar essa unidade perdida, de alcançar a felicidade que a vida social não lhe havia proporcionado, ele se volta para o cultivo de si, para a interioridade. Preso no interior da sua própria linguagem, impossibilitado de veicular sua verdade para seus contemporâneos, não podendo transformar a realidade com base nas utopias que cultivara, a ânsia do filósofo busca uma “solução *imediata*” (STAROBINSKI, 2011, p. 51, grifo do autor) ao transportar o problema para o nível subjetivo tentando empreender uma reforma interior (moral), visando a uma salvação individual. A inação de Rousseau desloca o problema da unidade do “eu” da sociedade para o indivíduo. Por essas e outras razões, torna-se relevante o estudo da solidão na obra do genebrino.

\*\*\*

A solidão é sempre polissêmica e relativa. Assim, ela nunca pode ser pensada sob uma forma absoluta no sentido de ser considerada em si mesma. A esse respeito, por exemplo, Rousseau (2008, p. 337) revelaria nas *Confissões* que não era autossuficiente em sua solidão como o consideravam: “[...] apesar da reputação de misantropia que o meu aspecto e algumas palavras felizes me deram no mundo, é certo que, particularmente, mantive muito mal o meu papel”. Starobinski (2011, p. 190) não considera Rousseau um misantropo: “Não odeia os homens, ama-os, ao contrário, de maneira por demais terna para não ser constantemente ferido em sua presença”. Nos *Diálogos*, Rousseau (1990, p. 99-100) explica que não sofre de misantropia: “Os solitários por gosto e por escolha são naturalmente humanos, hospitaleiros, carinhosos. Não é porque odeiam os homens, mas porque amam o repouso e a paz, que fogem do tumulto e do ruído [...]”. Já em *Cartas a Malesherbes*, Jean-Jacques confia àquele algumas das razões da sua solidão:

Nasci com um amor natural pela solidão, que somente aumentou à medida que conheci melhor os homens. Sinto-me mais à vontade com os seres quiméricos que reúno ao meu redor do que com aqueles que vejo no mundo [...]. Por muito tempo, eu mesmo me enganei quanto à causa desse invencível desgosto que sempre experimentei no comércio com os homens, atribuí-o à mágoa por não possuir um espírito suficientemente presente para mostrar, na conversação, o pouco que possuo e, em consequência, à [mágoa] de não ocupar no mundo o lugar que nele acreditava merecer. [...] Assim, qual é enfim essa causa? Ela não é outra coisa senão este indômito espírito de liberdade que nada pôde vencer e diante do qual as honras, a fortuna e a própria reputação nada significam para mim. É certo que esse

espírito de liberdade origina-se em mim menos do orgulho do que da preguiça [...] (ROUSSEAU, 2006b, p. 18-22).

Nesse excerto, Rousseau confessa que é solitário igualmente porque ama a liberdade e tem preguiça de se submeter aos ditames das convenções sociais. Ainda em *Cartas a Malesherbes*, ele justificaria sua solidão novamente:

[...] ia procurar algum lugar selvagem na floresta, algum lugar deserto, onde nada vindo mostrar a mão dos homens viesse anunciar a servidão e a dominação, algum asilo onde pudesse crer ter sido o primeiro a penetrar e onde nenhum outro importuno viesse interpor-se entre a natureza e mim (ROUSSEAU, 2006b, p. 39).

Em *Meu retrato*<sup>15</sup>, a razão da preguiça retorna, porém adicionada a outra justificativa para o isolamento: “[...] sou solitário somente porque sou doente e preguiçoso” (ROUSSEAU, 2006b, p. 82).

Em Rousseau, a sociedade degenerada é o grande contraponto do qual a solidão necessita para se alimentar e crescer em força e virtude, imagem que sempre o acompanhava em suas reflexões mais hostis sobre a vida citadina e os costumes dos seus contemporâneos das quais ele jamais se desprenderia completamente. O coração de Rousseau não logra uma atitude estoica de inteiro abandono da sociedade e de suas mazelas porque necessita do reconhecimento do outro para atestar a virtude do seu esforço de reforma moral. Rousseau deseja persuadir o público a respeito da sua inocência diante das acusações e reverses que sofreu relativos às suas escolhas pessoais e às suas obras. Jean-Jacques, não raras vezes, encontra-se vinculado à sociedade por afecções de agressividade e revolta que ora se revelam circulares e obsessivas, peculiares à amargura, à decepção e à melancolia de um presente infeliz, ora se transformam em energia geradora para uma mestria de si mesmo e para a criação de uma obra literária. A afirmação radical de si, de sua inocência, de sua transparência emerge e se fortalece nesse perpétuo contraste com o “mal”:

[...] todas as felizes disposições que a natureza colocou em meu coração são transformadas por meu destino e por aqueles que dele dispõem, em prejuízo de mim mesmo ou de outrem, não mais posso olhar uma boa ação que me pedem senão como uma armadilha que me armam e sob a qual está escondido algum mal. Sei que, seja qual for o efeito da ação, não deixarei de ter o mérito de minha boa intenção (ROUSSEAU, 1995, p. 85).

---

<sup>15</sup> Texto integrante da edição brasileira de *Textos autobiográficos e outros escritos*. Esta obra reúne traduções de alguns dos textos que compõem os *Fragments autobiographiques et documents biographiques* presentes no tomo I da edição francesa das *Oeuvres complètes (Obras Completas)* de Jean-Jacques Rousseau publicadas pela editora Gallimard.

Nos *Diálogos*, Rousseau (1990, p. 118) reitera a ideia de que não é feito para viver em sociedade porque não consegue usar máscaras, aquiescer às convenções sociais peculiares à sociedade de corte europeia:

Em primeiro lugar, vi claramente que os limites das sociedades ordinárias, regidos pela aparente familiaridade e por verdadeiro comedimento, não poderiam servir-lhe. A impossibilidade de suavizar sua linguagem e ocultar os movimentos do seu coração colocou-o em enorme desvantagem em relação a todos os outros homens os quais, sabendo esconder o que sentem e quem são, mostram-se apenas como lhes convém serem vistos.

Importa observar que Rousseau não é contrário à sociedade em si, mas à opacidade da mentira e da opinião que nela imperam. Starobinski (2011, p. 65) esclarece que a “sociedade não é má porque nela os homens vivem em comum, mas porque os móveis que os associam os tornam irremediavelmente estranhos à transparência original”, como se houvesse algo na vida social que estimulasse a máscara, o que Rousseau esclareceria em pormenores no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e no *Discurso sobre as ciências e as artes*<sup>16</sup>. No tocante à análise social empreendida por Rousseau, vale destacar a afirmação de Starobinski (2011, p. 65), segundo a qual a “crítica da sociedade se transmuta [...] em uma epifania da consciência pessoal” porque ela, ao opor radicalmente o filósofo à sociedade, abria para este a consciência da sua própria solidão, do seu “eu”, ao passar de uma crítica empreendida no plano social e político para o individual em direção à salvação imediata de Rousseau, dada a impossibilidade de efetiva comunicação com a sociedade do seu tempo.

Tzvetan Todorov (2005, p. 94), em seu livro *O jardim imperfeito: o pensamento humanista na França*, comenta que Rousseau considerava que a causa da sua solidão não estava nele e sim nos demais. Esses outros, que o “privaram” de uma comunicação autêntica e recusaram o pacto social; o “obrigaram” a substituir convívios desqualificados pelo convívio com a natureza, pela evasão no imaginário, pela escrita... são também os outros que o “acompanham”, que dele exigem explicações, que o julgam, podendo fazer um mau uso dos seus escritos, levando-o a

---

<sup>16</sup> O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é também conhecido como *Segundo Discurso*. O *Discurso sobre as ciências e as artes* é também intitulado *Primeiro Discurso*. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as Ciências e as Artes** [1750]. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, XXIV).

preocupar-se com sua recepção pela posteridade: “Estou persuadido de que importa ao gênero humano que meu livro seja respeitado” (ROUSSEAU, 2006b, p. 77). Estaria o genebrino realmente só? Tal pergunta pode ser estendida a todos aqueles que escolhem a escrita como trabalho e acabam por caracterizá-la como “atividade paradoxal que exige que se fuja dos outros para melhor encontrá-los” ou, dito de modo semelhante, a “solidão é ainda uma maneira de viver com outros” (TODOROV, 2005, p. 108).

Nos *Devaneios*, “experiência privada e extrema” – na expressão de Todorov (2005, p. 99) – e que “aspira a um puro sentimento de ser” (Ibid., p. 98), a solidão aparece como um retorno ao ideal rousseauiano de transparência total alheio a qualquer sujeição a máscaras sociais. Entendemos por máscaras sociais o que Rousseau considera uma espécie de jugo da vida social (moral) advindo das relações entre as pessoas e da necessidade que tinham umas das outras devido à sua inevitável dependência entre si. Assim, ele afirma que, em sociedade, os indivíduos assumem máscaras porque dependem uns dos outros para atingirem seus objetivos, pois não podem prover de tudo que precisam para viver como é o caso do homem natural, o qual vivia na solidão do estado de natureza e se bastava a si mesmo. Daí a constante menção do filósofo às relações baseadas na mentira, na inveja, na cobiça, na maldade, na comparação que os indivíduos realizavam entre si e os demais – originando a competição motivada pela inveja –, no egoísmo, entre outras inclinações artificiais emergentes da vida civil. A solidão surge igualmente como resposta vivida à sua negação da sociedade e efeito de uma crítica contundente à cultura, visto que, conforme explica Starobinski (2011, p. 49), para Rousseau, a “sociedade é coletivamente negação da natureza”, o que torna Jean-Jacques “solitária e individualmente negação da sociedade”:

Esforcei-me por expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas [...]. Conclui-se [...] que, sendo quase nula a desigualdade no estado de natureza [na solidão do isolamento do homem natural], deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis (ROUSSEAU, 1973a, p. 288).

“A veemência e o absoluto de sua crítica arrastam Rousseau à solidão” (STAROBINSKI, 2011, p. 48). Em outras palavras, quanto mais o filósofo bradava contra a degeneração moral e a transparência perdida da sociedade de seu tempo,

mais distanciado dela e errante ele se tornava, tanto porque se considerava deslocado e inepto para a convivência com os demais, e igualmente porque, de fato, como já indicado, fora perseguido devido ao conteúdo de sua obra considerada transgressora, sendo censurada em alguns países europeus à época. No tocante à perseguição à pessoa de Jean-Jacques, Starobinski (2011, p. 55, grifo do autor) observa: ao ter afirmado que a sociedade é contrária à natureza, Jean-Jacques colocou-se conseqüentemente como um opositor da sociedade, comunicando a seguinte mensagem: “*eu me oponho à sociedade*”. Assim, retirar-se da vida social significava para Rousseau um modo de poder direcionar sua crítica à sociedade com a legitimidade de um homem que se colocava externamente a ela na posição de um paradigma de virtude para os outros. Rousseau quis assumir a imagem da antítese do mal aos olhos da sociedade, fazendo-a recordar o bem que ela havia esquecido ou porventura ignorado. Segundo Starobinski, a

[...] tensão trágica, em Rousseau, não resulta apenas da própria separação e ruptura, mas da necessidade de fazer coincidir a todo momento sua solidão com o bem e a verdade essenciais, tais como os reconhece em seu foro íntimo (STAROBINSKI, 2011, p. 60).

Assim, Rousseau falha na tarefa de justificar sua solidão. Gradualmente, dá a impressão de deixar de lutar pelo reconhecimento da sociedade e até mesmo da posteridade:

Logo que comecei a entrever a trama [referência ao complô universal que julgava terem urdido contra ele] em toda a sua extensão, perdi para sempre a ideia de, ainda em vida, trazer de volta o público para a minha pessoa (ROUSSEAU, 1995, p. 25).

Ao fim de sua vida, para isso só contará com o auxílio de deus e da sua consciência (STAROBINSKI, 2011), sem desistir, contudo, de perseguir sua própria justificação e reconhecimento através de uma relação imediata que a subjetividade poderia construir com ela mesma, com a ideia do imediato associada ao desejo de transparência que sempre acompanhou o genebrino. Nesse aspecto, a solidão é necessária porque permite o acesso à razão, à liberdade e à natureza (STAROBINSKI, 2011). A razão defendida por Rousseau representa um espaço de clareza de ideias – não vislumbrado por ele na sociedade – o qual, num estado de isolamento pode auxiliá-lo a compreender o sentido da sua existência. Trata-se de uma “razão intuitiva, [mais profunda], capaz de iluminação ‘imediata’” (STAROBINSKI, 2011, p. 61), conciliável com o sentimento, porém oposta à ideia de uma razão

discursiva e instrumental. Bento Prado Jr. (2008, p. 57) declara que “[...] a solidão provisória [inicial, do filósofo que se descobre contrário à sociedade] descobriu o valor absoluto da solidão” porque em Rousseau ela é um valor e condição para calar a voz do mundo e deixar emergir a voz da natureza.

Se fosse possível localizar o tema da solidão em Rousseau, poderíamos captar seus primeiros sinais naquela constatação de que a sociedade é contrária à natureza, vivida como um sentimento de existência no sentido de uma profunda experiência de solidão. Diante disso, o filósofo, homem entre os homens, se levanta como legítimo intérprete de uma verdade maior relacionada a valores universais de liberdade, virtude e natureza os quais, segundo ele, deveriam ser comunicados aos demais por meio de uma palavra forte, dissonante e até mesmo profética por um lado (STAROBINSKI, 2011), mas, por outro, observa-se que esta mesma palavra inaugurava uma vida de errância na medida em que sua existência tornava-se inconciliável com os ditames e as decepções advindas de suas frustrações com a sociedade. Apesar disso, o interesse desta reflexão volta-se para a errância rousseauiana que irrompe em obra. Intenta-se descobrir como a errância presente nos devaneios e desmesuras de Rousseau é ressignificada de modo a, de posse desse sentimento fundamental de solidão, irromper em uma escrita de si cuja expressão literária afirmará radicalmente a existência de Jean-Jacques. Lembramos que o outro objetivo deste capítulo tratou de compreender como, em Rousseau, a solidão irremediável do filósofo-artista, ancorada sob um profundo sentimento de existência, atuaria nos *Devaneios*, nas *Confissões* e nos *Diálogos* como energia autoformativa, corroborando para um perpétuo e inesgotável exercício de conhecimento do “eu” que apareceria sob a forma de obra literária autobiográfica.

#### 2.4 ESCRITA DE SI, SOLIDÃO E EXISTÊNCIA

As relações entre autobiografia e solidão contemplam outro sentido relevante para a compreensão do que chamaremos “a solidão da obra”, ou seja, a solidão necessária para a sua composição, e os silêncios que permeiam a obra tanto no sentido do que é incomunicável pelo escritor quanto as incompreensões e repúdios concernentes à recepção da obra pelo público. É preciso admitir que, a despeito da grave conspiração urdida contra Rousseau ao longo de anos, o genebrino igualmente fabrica sua solidão: “Rousseau não é só, ele se isola, cria sua solidão [...]. No entanto,

Rousseau não se reconhece responsável, e [...] a situação se enuncia como situação *sofrida*, e não desejada” (STAROBINSKI, 2011, p. 486, grifo do autor). Desse modo, Rousseau se aliena dos demais em um exílio forçado, mas igualmente voluntário, utilizando a escrita tanto como um artifício terapêutico para se comunicar consigo mesmo – visando a uma terapêutica da alma, tentando esclarecer, através da escritura, a consciência de si mesmo – quanto para encorajar a liberdade de concretizar o seu *projeto de dizer*.

Prado Jr. (2008) menciona um segredo referente à obra e a este podemos associar a solidão da obra. Há algum segredo na solidão pelo que ela abriga de particular, de subjetivo, de íntimo e, por extensão, na solidão da obra porque ela partilha com o autor – por vezes solitário no ato de criar – algo que os demais não acessam. O autor de *A retórica de Rousseau* comenta as análises de Starobinski acerca da escrita de si em Jean-Jacques:

[...] [o] segredo da obra [...] [é] um lugar ele mesmo exterior à obra e que precede o projeto de escrever. A leitura deve ultrapassar a obra em direção ao silêncio que a precede e de onde extrai seu sentido mais profundo. Pois a experiência da ruptura é também a experiência que explica o próprio projeto de escrever: para Rousseau, afirma Starobinski, escrever torna-se necessário justamente com a experiência da impossibilidade da comunicação imediata. [...] [A] escrita é o meio que, ao suprimir o imediato, torna possível um retorno futuro à mediação. A obra é, então, apenas uma mediação efêmera entre dois silêncios, a solidão provisória de alguém que, tendo perdido o paraíso, ainda aspira voltar a ele. E se Rousseau finalmente é condenado à solidão, se está aprisionado para sempre em sua obra não é por uma decisão própria, mas pela ‘obra’ do véu e do obstáculo que o complô dos Messieurs acaba por lançar entre ele e a humanidade (PRADO JR., 2008, p. 56, grifo do autor).

A escrita suprime o imediato porque ela é mediação, porque ela “aponta para”, porque é signo, e ao suprimi-lo ela retorna à mediação quanto mais se aproxima da transparência ansiada por Rousseau. Os dois silêncios, a que se refere Prado Jr. (2008), correspondem ao precedente e ao ulterior à obra. A experiência da ruptura elucida o projeto de escrever, pois é a partir da ruptura com a “impossibilidade da comunicação imediata” e da transparência entre Rousseau e os demais que irrompe o desejo da escrita. Apesar disso, é preciso considerar que a transparência total jamais se concretizaria para o filósofo aprisionado em si mesmo na incompreensão da sua linguagem, embora o afã de transparência oriente o impulso da escrita. Talvez o desejo rousseauiano por uma comunicação imediata, ensejado pelo desejo de

transparência seja a ilusão de uma presença, de um encontro com o outro sem dor, uma manifestação imediata, ausente de ruídos e incompreensão do pensamento-sentimento.

Vimos que uma escrita de si – igualmente compreendida como a arte de traduzir um puro sentimento de ser – é um lugar de solidão na autobiografia rousseauiana e que, apesar de todo o apelo ao convencimento público marcante nas *Confissões* e nos *Diálogos*<sup>17</sup>, a escrita das meditações dos *Devaneios* é, sobretudo, um encontro do “eu” consigo mesmo na tentativa de encontrar o sentido de sua existência. Nas palavras de Starobinski:

O devaneio de Rousseau trabalha para apagar essa exterioridade [entre a consciência conhecente e o ser conhecido] [...]. Conversar consigo mesmo [...] será o fim supremo, o objetivo insuperável. E a escrita que fixa o devaneio será o suporte desse encontro do mesmo com o mesmo (STAROBINSKI, 2011, p. 490, grifo do autor).

Ao se mencionar a solidão, não se designa apenas sua feição trágica, mas igualmente o sentido de um exercício de um gênero específico de escrita – a autobiografia em sua condição inescapável de uma escrita do “eu” – do qual emerge mais expressamente a solidão como condição existencial humana porque contar a história de um “eu”, em alguma medida, é contar a história da sua solidão, do que ele tem de único, específico, peculiar. E nisso ele está só. Dito de outro modo, a história de um “eu” se confunde com a história da sua solidão. Nessa escrita, Rousseau está a todo o momento autocentrado, autorreferente. O caminhante solitário escreve sobre si mesmo e fala sobretudo para si mesmo. Em meio a um vazio existencial que Jean-Jacques deseja ver preenchido, na impossibilidade de encontro real com os outros, ou melhor, de se reconhecer neles, o livre pensador deseja nutrir-se de sua própria substância.

Segundo ele próprio, sua escrita, em parceria com o silêncio e a solidão, pediria um profundo mergulho na interioridade para se realizar: “A obra que empreendia somente podia ser executada num retiro absoluto; exigia longas e calmas meditações, que o tumulto da sociedade não suporta” (ROUSSEAU, 1995, p. 44). Talvez o maior préstimo que se poderia conceder à escrita de si como lugar de solidão

---

<sup>17</sup> O apelo ao convencimento público marca decisivamente as *Confissões* e os *Diálogos* porque Rousseau intencionava, através de ambas as obras, estabelecer com o leitor uma relação entre este e a verdade do filósofo a fim de afirmar sua inocência e recobrar a dignidade da sua imagem e a de sua obra.



seria considerá-la na verdade o que ela já o é, ou seja, um ato de liberdade do escritor. Portanto, o lugar de solidão insurgente da errância dos devaneios é a liberdade frente a toda e qualquer sujeição, bem ao gosto da personalidade de Rousseau. Como mencionado anteriormente, somente através de um ato de vontade livre se abrem a plenitude e a profundidade do sentimento de existência. Não seria demais repetir que o lugar de solidão na errância dos devaneios é a liberdade.

Se essa liberdade não encontra espaço no mundo exterior, como ocorre no caso de Jean-Jacques, possibilitá-la, mais do que nunca, significa a decisão de procurar em si mesmo e encontrar aí a matéria-prima para escrever sobre si mesmo. Nas palavras do próprio Rousseau:

Reduzido unicamente a mim, alimento-me, é verdade, de minha própria substância, mas ela não se esgota e eu me basto a mim mesmo ainda que rumine [...] sem assunto e ainda que minha imaginação esgotada e minhas ideias extintas não forneçam mais alimento a meu coração (ROUSSEAU, 1995, p. 106).

É Starobinski quem o esclarece:

Resta, no entanto, um refúgio para a liberdade: o sentimento interior, e o próprio ato de escrever. Se a liberdade não é o princípio que Rousseau vê em ação em sua vida, é aquele que lhe tornará possível a expressão literária. Rousseau [...] considera a sua vida como um destino imposto por uma sorte temível; mas a autobiografia será um ato de liberdade; dirá a verdade sobre si mesmo porque se afirmará livremente em seu sentimento, porque não aceitará nenhuma coerção, nenhum embaraço, nenhuma regra (STAROBINSKI, 2011, p. 265, grifo do autor).

O eu, portanto, não é fruto da imaginação, tampouco revelado pelas ideias: é sentimento, ou melhor, sentimento de si. Mas como passar desse sentimento para a sua expressão? Na retórica de Rousseau, a linguagem adquire uma “força moral” (PRADO JR., 2008, p. 134), tendo o critério de verdade migrado de uma ideia de veracidade para a de autenticidade dos fatos narrados, os quais asseguram ao “eu” a legitimidade para narrar a própria existência à sua maneira – porque ele mais do que ninguém a conhece ou sente –, levando em consideração mais uma verdade do sentimento – que ao ser revivido por vezes amplia, recria, acrescenta e adorna as lembranças – do que a verdade dos fatos:

Tomo, portanto, meu partido quanto ao estilo e quanto às coisas. Não me esforçarei, portanto, para torná-lo uniforme; terei sempre o que vier espontaneamente, modificá-lo-ei segundo meu humor, sem escrúpulo, direi cada coisa como a sinto, como a vejo, sem procura, sem

sofrimento, sem embaraçar-me com a miscelânea (ROUSSEAU, 2006b, p. 103).

Conforme Starobinski (2011, p. 266), a “possibilidade de alcançar o verdadeiro reside nessa liberdade da palavra e no movimento espontâneo da linguagem” ou de uma linguagem que se deseja espontânea numa tentativa desesperada e sôfrega de, por meio da palavra, tocar e transformar tudo que esteja em seu poder. Quando exitosa, a palavra erige, institui, cria reinos.

E o que sustentaria uma escrita de si como afirmação radical da própria existência em Jean-Jacques Rousseau? A obsessão do genebrino pela transparência total e pela experiência imediata levou-o à conquista de uma unidade entre o eu e a linguagem, esta última concebida como signo aberto que se dá a superfícies, obra de um “sentimento [que] [...] se manifesta abertamente a partir do instante em que é experimentado” (STAROBINSKI, 2011, p. 247). Há, assim, uma unidade entre sujeito, linguagem e emoção, na qual a palavra encarna ou deseja parecer encarnar o próprio eu:

O sujeito é sua emoção, e a emoção é imediatamente linguagem. Sujeito, linguagem, emoção já não se deixam distinguir. A emoção é o sujeito que se desvela, e a linguagem é a emoção que se fala. Na inspiração narrativa, Jean-Jacques é imediatamente sua linguagem [porque aspira à transparência] (STAROBINSKI, 2011, p. 267).

O que Rousseau pretende ao buscar dizer-se? Reeditar aquele momento primordial no qual a linguagem, originariamente, brota das paixões, conforme conjectura em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*? Acreditamos que sim. Afinal, sua autobiografia de colorações francamente líricas não poderia ser comparada a um canto da alma? A afirmação radical de sua existência inclui, sobretudo, a decisão do genebrino de narrar a própria vida: “[...] [A Rousseau] parece-lhe apenas que é impossível afirmar-se sem se narrar, e que a narração do detalhe de sua vida ‘passará’ melhor que a afirmação global *sou inocente*” (STAROBINSKI, 2011, p. 258, grifo do autor). Como explica Starobinski, escrever uma autobiografia poderia ter sido para Jean-Jacques um modo de, ao contar com detalhe e *autenticidade*<sup>18</sup> a sua experiência de vida, poder transmitir ao leitor uma informação mais ampliada e completa de como se tornou quem é para tentar direcionar o julgamento do leitor a seu favor ou que

---

<sup>18</sup> No quarto capítulo, distinguiremos a autenticidade da narração de sua veracidade. Esta última está ligada a um confronto realizado pelo leitor entre a narração de um fato e sua ocorrência na realidade; já a autenticidade corresponde a um fato cuja verdade é afirmada pelo sentimento. Algo como: tal fato ou acontecimento é verdadeiro porque assim o sinto e, por essa razão, o conto.

espécie de vida por viver fora exigida desta obra que se perfaz no momento da leitura diante do leitor. Resta a este último o problema de ser apresentado a um “eu” que, por sua vez, apresenta-se como a própria projeção do real...

Maior do que a ânsia de narrar a própria vida, a afirmação radical da existência desse “eu” errante estaria expressa, segundo Starobinski, na necessidade de

[...] conquistar a certeza de uma relação essencial com a verdade, isto é, confundir a existência pessoal com a própria essência da verdade, produzir uma palavra em que o eu se afirmaria apenas para desaparecer numa transparência impessoal, através da qual valores eternos se manifestariam: liberdade, virtude... (STAROBINSKI, 2011, p. 64).

Além disso, em relação às lembranças – matérias-primas não do devaneio primeiro (a experiência em si), mas do “devaneio segundo” –, uma vez que adquirem forma literária mediante a escrita, passado e escritura se fundem para conferir autenticidade à obra. Esta recupera os elementos do devaneio primeiro e de uma imaginação criadora, porém difusa, a fim de dominá-los e, unificando-os, transpô-los para a escrita com o intuito de fabricar um ritmo semelhante ao do pensamento e inventar um discurso homogêneo, unificador “no seio do qual tudo viria a compensar-se e igualar-se” porque entremeado por uma verdade do sentimento, conforme preconizava Rousseau (STAROBINSKI, 2011, p. 482). O passado é recontado e ressignificado na escrita do presente e ao mesmo tempo é substância para que ela aconteça. Dessa maneira, a unidade reconquistada projeta-se “retrospectivamente sobre a existência inteira”, reestruturando-se de forma a assemelhar-se à própria obra. Assim, obra e existência quase não se distinguem mais porque se fundem motivadas por um infindável desejo de transparência que se exaure em si mesmo e extrai do próprio esgotamento a sua energia criadora<sup>19</sup> (STAROBINSKI, 2011, p. 482).

## 2.5 TRANSMUTAÇÃO PURIFICANTE E ESCRITA DE SI

De que maneira, em Rousseau, a solidão irremediável do errante caminhante, ancorada sob um profundo sentimento de existência, atuaria nos *Devaneios*, nas *Confissões* e nos *Diálogos* como energia autoformativa, corroborando para um

---

<sup>19</sup> A respeito do desejo de transparência que extrai do próprio esgotamento a sua energia criadora, Lejeune (2014, p. 84) observa sobre a retórica de Rousseau: “[...] é de fato meio repetitiva, mas é como a retórica do amor: nessas situações, sempre se imprime nova força a palavras que já foram usadas”.

perpétuo e inesgotável exercício de conhecimento e afirmação radical do “eu”, da existência que apareceriam sob a forma de autobiografia? A ideia de *transmutação purificante* nos pareceu promissora para refletir acerca do processo criador da escrita de si, ou seja, sobre a potência criadora que emerge ressignificada em devaneios e que atua como energia autoformativa do caminhante-escritor, tendo como ponto de partida o sentimento de uma solidão fundamental. Starobinski considera transmutação purificante

[...] o trabalho psíquico do devaneio [que] consiste sempre em passar de um estado de perturbação e de conflito a um estado de simplicidade límpida [transparência]. Temos aqui o elemento invariável, o denominador comum das formas mais diversas do devaneio. Sob esse aspecto, o devaneio segundo equivale ao devaneio primeiro; não lhe é inferior, com a diferença de que o devaneio primeiro opera em plena crise, no instante presente, enquanto que o segundo opera a frio, no universo das ‘segundas intenções’, isto é, na lembrança ou na nostalgia das imagens amadas, na representação diferida dos sentimentos. Aliás, essa distinção não é absoluta, pois o devaneio primeiro, em seus transportes mais intensos, recorre constantemente à reflexão para tomar recuo em relação às etapas inferiores da aventura mental; é preciso abolir e reprimir no passado as imagens e os sentimentos acima dos quais o pensamento se eleva para ter acesso à transparência: então, é preciso continuar a pensar o que foi, para melhor provar, por contraste, do êxtase presente. Em compensação, o devaneio segundo não se desenvolveria se não tivesse em sua origem um sentimento atual (de inquietação, de angústia, de incerteza, etc.) que o incite a buscar socorro em uma realidade distante: o passado fora de alcance, os êxtases findos, as delícias impossíveis, o fantasma das emoções, o antigo projeto de escrever. Ele não se desenvolveria se não tivesse por objetivo criar aqui mesmo, nas palavras que encadeia, a convicção doce-amarga da serenidade reconquistada (STAROBINSKI, 2011, p. 483, grifo do autor).

Importa destacar que tal serenidade – ainda que relativa, na medida em que a escrita dos *Devaneios* se faz mediante um jogo expressivo de luzes e sombras – Rousseau a conquistaria na referida obra quando já não mais possuía esperança de ser compreendido por seus contemporâneos, constatação que não valeria para o Rousseau das *Confissões* e dos Diálogos, o qual ainda nutria tal expectativa.

O comentador apresenta, em pouquíssimas palavras, uma fórmula para a compreensão do fenômeno da transmutação purificante: “Converter a dor em volúpia”, algo como um trabalho de significar outra vez essa dor, de modo a convertê-la em criação de algo inaudito, inovador, atribuindo novo sentido a essa primeira vivência negativa. Vimos que, na escrita dos *Devaneios*, Rousseau vive esse processo de forma exemplar, ainda que tenha consciência dos próprios limites:

Reduzido unicamente a mim, alimento-me, é verdade, de minha própria substância, mas ela não se esgota e eu me basto a mim mesmo ainda que rumine [...] sem assunto e ainda que minha imaginação esgotada e minhas ideias extintas não forneçam mais alimento a meu coração (ROUSSEAU, 1995, p. 106).

Como anteriormente mencionado, o trabalho de transmutação precisa do elemento essencial, isto é, o conflito, a sombra, a dor que se metamorfoseia em criação. Tal processo necessita desses abismos para crescer e se propagar em uma energia vital que contrastará com a opressão da qual o genebrino tenta se libertar. E muitos artistas creem tão intensamente na necessidade da dor para impulsionar a criação que, por vezes, fabricam a própria dor como o diria Pessoa nos célebres versos de “Autopsicografia”: “que chega a fingir que é dor/ a dor que deveras sente”, quando não alçam seus “sintomas” a formas de vida eles mesmos<sup>20</sup>. Segundo Starobinski (2011, p. 492), “Rousseau tem necessidade de mergulhar novamente na dor para elaborar ativamente, voluptuosamente sua libertação da dor”. A transmutação purificante é uma forma de ressignificação da experiência do sofrimento a qual, na autobiografia, assume um valor estético que “arrasta a consciência sonhadora” (STAROBINSKI, 2011, p. 483), visando à elaboração de uma escrita e um aprendizado de si.

Podemos ainda pensar que essa escrita de si abre portas para um exercício de originalidade na medida em que se contrapõe aos outros, às suas vãs opiniões e aos seus falsos valores. Aqui, a solidão, longe de ser temida, é “companhia” benfazeja que exerce sobre o eu um trabalho secreto e lento orientado, sobretudo, pelas promessas envolvidas na autodescoberta que é sempre continuada e realizada na feitura de uma obra. Ainda que suas resultantes demorem, seria preciso, lembrando Rainer Maria Rilke, confiar nela e alegrar-se com o crescimento dela advindo. Em *Cartas a um jovem poeta*<sup>21</sup> (1903-1908), Rilke compreende a solidão como um repouso e um lar: é preciso habitá-la para, inclusive, recuperar-se da multidão pretenciosa que fala e tagarela. Em Rilke, a solidão assume valor de grandeza, de

---

<sup>20</sup> A despeito do comentário sobre alçar um sintoma como forma de vida, gostaríamos de observar que nossa abordagem sobre a autobiografia rousseauiana não privilegia uma patologização do comportamento de Rousseau e a utilização desse olhar para influir no entendimento de sua obra, muito embora por vezes seja impossível não considerar a condição mental do filósofo para compreender alguns aspectos da obra. Entretanto, contrariamente a isso, acreditamos que as agruras vividas por Rousseau atuam na obra como verdadeiras potências criadoras e conferem a esta a identidade que ela possui.

<sup>21</sup> RILKE, Rainer Maria. *Cartas a um jovem poeta*. In: **Cartas a um jovem poeta e a canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke**. Trad. de Paulo Rónai e Cecília Meireles. 4. ed. São Paulo: Globo, 2013.

fármaco, de um labor sobre um acontecimento íntimo, de uma comunhão com as coisas e, graças a ela, o indivíduo solitário estaria irremediavelmente submetido a leis profundas.

As considerações de ambos os poetas não seriam, de modo algum, estranhas a Rousseau, ainda que misturadas, no seu caso, a um tom de lamento que por vezes resvala em vitimização e que, certamente, carrega os acentos patológicos que sempre retornam em meio à ilusão de uma estabilidade que se prolongaria infinitamente aos moldes de sua aprazível estada na ilha de Saint-Pierre (“Quinta Caminhada” dos *Devaneios*), na qual o filósofo – que tem a si mesmo como matéria-prima de não-pensamento – se disse de fato feliz e em paz.

Na verdade, Rousseau (2006b, p. 31) pensava, desejava ser lido, não queria ser esquecido (“[...] faço frente ao ridículo, mas não suportaria tão bem o desprezo”), e mais, gostaria de ser lembrado com a distinção que julgava merecer a despeito de todo o seu discurso que proclamava a destruição da glória comum dos homens. Mas ele também era um homem e, sobretudo, um homem de paradoxos: “[...] meu coração estava continuamente em contradição com o meu espírito” (ROUSSEAU, 2006b, p. 27). O filósofo não queria ser desmentido ou pior ainda, aniquilado. Escreveu para continuar falando, às vezes para os outros dele mesmo, outras vezes para si, a fim de defender sua integridade ou o que dela restou. Contudo, nas suas palavras por vezes transparece uma dignidade tão inabalável que a existência mais detestável jamais pareceria derrubar e nisso também residia a sua grandeza retórica. E sua escrita é a convicção concomitantemente artificiosa e genuína desse pensamento.

A escrita de Rousseau está imersa nessa tensão por um obsessivo desejo de transparência que jamais se realizaria, pois a linguagem é por natureza cifrada, sempre indireta porque sua expressão é simbólica, arbitrária. Felizmente, enquanto o artista se utiliza de sua capacidade de superação como a um vício para vencer a si mesmo, ser maior do que o seu deus ou o deus das coisas, aos leitores resta o produto desse labor: as obras.

De acordo com Marlene Dozol (2015), o desejo pela transparência encontrado por Rousseau somente nas águas cristalinas das margens do lago de Bienne ou nas ínfimas estruturas de uma folha ou de uma flor; nos córregos que banham a superfície do Eliseu – jardim à moda inglesa que Rousseau nos dá a conhecer numa das cartas que compõem o romance epistolar *Júlia ou a Nova Heloísa* – ou ainda numa criança, quer dizer, em naturezas que se dão a ver sem reservas e se metamorfoseiam, na

escrita autobiográfica de Rousseau, em “espelhos” de si mesmo, tudo isso é irrealizável na sociedade dos homens<sup>22</sup>. Mas é o seu afã pela transparência que sustém o perpétuo impulso do recomeçar da escritura. Em outras palavras, ele mantém o escritor no labor da escrita, trazendo esse horizonte em mente. Se, por um lado, tal desejo de manifestação tornam infindáveis a escritura de si e a reflexão sobre a própria existência, por outro, o desejo de transparência garante a permanência de um “eu” que não pode deixar de dizer de si na esperança sempre malograda de dizer o indizível e, de algum modo, prolongar-se, existindo fora de si mesmo, nos outros.

---

<sup>22</sup> Tais naturezas que se dão a ver sem reservas e se metamorfoseiam, na autobiografia rousseuniana, em “espelhos” do próprio Rousseau auxiliam na criação do que Marlene Dozol denomina uma “poética da superfície”, constituindo, devido à falência das utopias sociais, políticas e educacionais elaboradas pelo filósofo, o que chamaremos aqui de “utopias de superfície”. Para compreender a poética da superfície em Rousseau, cf. DOZOL (2015).

### 3 A EXISTÊNCIA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO NA OBRA ROUSSEAUNIANA

A obra rousseauiana encarna o que chamamos aqui de sentimento de existência quando a solidão – simultaneamente problema e solução – aparece da forma pungente e peculiar que observamos em *Os Devaneios do caminhante solitário*, nas *Confissões* e nos *Diálogos*. Entretanto, o tema já apareceria, por exemplo, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e em *Emílio ou Da Educação* de maneira distinta porque refletida do ponto de vista social, político e educativo<sup>23</sup> na esperança de uma correção de rumo. Diante da impossibilidade histórica de recuperar a unidade perdida na máscara das relações sociais e, conseqüentemente, de alcançar a felicidade que a vida mundana não lhe havia proporcionado, Jean-Jacques volta-se para sua interioridade ao escolher o isolamento como condição existencial. Não sendo possível transformar o mundo exterior, o seu recurso é a reforma interior (moral), visando à redenção individual, o que resulta numa filosofia da existência deveras particular.

Apesar da peculiaridade assumida pelo problema da solidão na autobiografia rousseauiana, considerando-se os exemplos citados, no *Segundo Discurso*, a solidão do estado de natureza é condição para a realização do experimento mental e conjectural visando o “encontro” com o homem natural. No *Emílio*, essa condição alia-se ao esforço de eliminar todas as variáveis que possam comprometer a “infância-constructo”, arquétipo do homem natural passível de reedição mesmo numa

---

<sup>23</sup> No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau (1973, p. 264) reflete sobre a solidão ao contrastar o hipotético estado de natureza do homem pré-social com o estado civil considerado por ele degenerado: “Depois de ter provado ser a desigualdade apenas perceptível no estado de natureza, e ser nele quase nula sua influência, resta-me ainda mostrar sua origem e seus progressos [da desigualdade] nos desenvolvimentos sucessivos do espírito humano. [...] Resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos”. Em *Emílio ou Da Educação*, o problema do contraste entre natureza e cultura é retomado. Porém, no excerto a seguir, tal questão ganha maior dramaticidade e complexidade quando Rousseau (2004, p. 301), além de admitir que o destino humano é inexoravelmente social, confessa – contrariamente aos seus comentários habituais a respeito do tema – que um indivíduo solitário seria fatalmente infeliz vivendo em sociedade porque não estaria ligado a nenhum vínculo afetivo: “A fraqueza do homem torna-o sociável e nossas misérias comuns levam nossos corações à humanidade [...]. Todo apego é um sinal de insuficiência; se cada um de nós não tivesse nenhuma necessidade dos outros, não pensaria em se unir a eles. Assim, de nossa mesma imperfeição nasce nossa frágil felicidade. Um ser realmente feliz é um ser solitário; só Deus goza de uma felicidade absoluta; quem de nós, porém, tem alguma ideia do que seja isso? Se algum ser imperfeito pudesse bastar a si mesmo, de que gozaria ele? Estaria só, seria miserável. Não posso conceber que quem de nada precisa possa amar algo; não consigo conceber que quem nada ama possa ser feliz”. Em *Emílio ou Da Educação*, a problemática da solidão também desponta no elogio à educação solitária do jovem Emílio preconizada até o momento propício para a sua socialização.



sociedade degenerada, bem como de uma condução especificamente pedagógica que deverá desdobrar uma natureza inicial e virtual em virtudes sociais. Em ambos os casos, e não se levando em conta os belíssimos arranjos que a prosa do autor nos dá a fruir, a solidão em parceria com o silêncio aparecem como uma espécie de “energia” impressionista que, ao evoluir da paisagem, permitem os “experimentos” referentes a ambas as obras se refletirmos sobre a generosa porção de racionalidade aí implicada.

Ainda que não possamos afirmar que a filosofia da existência em Rousseau inicia com a escritura dos textos literários e autobiográficos – pois a ideia de existência, pela própria abrangência do conceito, paira sobre toda a sua filosofia além de fornecer alguns nexos entre a biografia e a obra do filósofo quando possível –, nosso interesse na obra de Rousseau se concentra no próprio deslocamento desta, obra começada como uma filosofia da história universal em direção a uma literatura que imprime uma “experiência existencial”<sup>24</sup> (STAROBINSKI, 2011, p. 52).

Acompanhando as teses de Burgelin (1978), Starobinski (2011) e Prado Jr. (2008), as quais consideram Rousseau um precursor<sup>25</sup> do que posteriormente encontraria ambiência para o surgimento da filosofia da existência – inicialmente com Schelling e Kierkegaard<sup>26</sup>, e depois continuaria em Nietzsche, Bergson, Heidegger, Sartre<sup>27</sup>, entre outros –, intencionamos destacar essa abordagem para a *existência* na

---

<sup>24</sup> A esse propósito, Rossatti (2014) evoca o pensamento de Hannah Arendt (1994) para explicar a mudança de paradigma que os conceitos de ser e pensar adquirem quando são revistos pela abordagem de uma filosofia da existência, como parece ser a de Rousseau. Diferente do olhar direcionado a eles na metafísica clássica, a unidade anteriormente vislumbrada entre esses conceitos pelos pré-socráticos passa a ser mediada pela existência, e esta passa a ser concebida como fundamento para o filosofar. Assim, “[...] um rele acidente de rua com um cão passa a ser trazido para dentro da filosofia ou, [...] do pensamento, no que se converte em trampolim, em *carne para ele*”, tornando o filosofar um “*pensamento encarnado, visceral*” como deve ser toda filosofia que é também uma forma de vida. (ROSSATTI, 2014, p. 107, grifo do autor).

<sup>25</sup> Pierre Burgelin (1978) é mais enfático na constatação de Rousseau como um filósofo da existência de tal modo que a obra referenciada é intitulada *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*.

<sup>26</sup> No artigo *Leur philosophie est pour les autres; il m'en faudroit une pour moi: Rousseau, Kierkegaard e o desenvolvimento da filosofia da existência*, Gabriel Guedes Rossatti (2014) discute a posição de Rousseau como precursor da filosofia da existência e o impacto que sua obra obteve na Europa a partir da segunda metade do século XVIII, o que posteriormente tornou-se herança indireta na filosofia da existência de Kierkegaard de modo a configurar um parentesco entre ambos em termos de uma filosofia da existência, apesar de ele ter lido o *Emílio* e as obras autobiográficas de Rousseau entre 1850 e 1851 após sua própria obra estar praticamente acabada, cinco anos antes de sua morte.

<sup>27</sup> Como pensar a existência e quais as abordagens que o conceito adquire ao longo da tradição filosófica? No texto “O que é filosofia da existência?” (em trad. livre), Hannah Arendt (1994) expõe o modo como o problema da existência é abordado através do tempo pela filosofia. O conceito adquire raízes na ontologia desde a Antiguidade, tomando-se o ser como ponto de partida para a reflexão, e por vezes também deus. A partir de Kant, a filosofia romperia com a crença na ideia de

obra literária e autobiográfica rousseauiana, colocando-a como problema filosófico para daí extrair um problema filosófico-educacional que diz respeito à autoformação. Em outras palavras, pretendemos enfatizar a visão de um autor-personagem examinador de sua experiência vital e que, ao identificar situações cruciais e banais, transforma-as em carne e matéria-prima para seu pensamento, para o filosofar – transformador e transformado por esse existir – e para a própria confecção de um si mesmo ao ritmo de suas próprias inquietações, anseios e possibilidades expressivas...

Mas temos, nesse caso, uma filosofia da existência que considera uma vida em particular em sua conexão com o universal. Eis o pensamento-arte de Rousseau. A propósito, Prado Jr. (2008, p. 52) lança uma interrogação pertinente que de algum modo mostra a reciprocidade da relação singular-universal que abriga o pensamento em torno da filosofia da existência rousseauiana: “[...] a existência é o objeto da reflexão de Rousseau ou a reflexão de Rousseau é a expressão de sua existência?”. De nossa parte, quando é uma e quando é outra? Ou seriam ambas inseparáveis na obra do pensador em exame? Soma-se a isso um elemento complicador: a linguagem utilizada para exprimir essa existência, ainda que precise estar respaldada na realidade por ser autobiográfica, por ser igualmente literária é também obra do artifício, da ficção, da construção de um si mesmo...<sup>28</sup> Contudo, no caso de aceitarmos tais hipóteses, por que em Rousseau a experiência existencial é tão importante a ponto de ser digna de análise e expressão?

---

unidade entre pensamento e existência e, após Kierkegaard, a filosofia existencial consideraria o ser do indivíduo ao invés do ser universal e ontológico. Acreditamos que a ideia de existência expressa em Rousseau se aproxima, de um certo ponto de vista, do olhar de Kierkegaard quando privilegia o ser do indivíduo, sobretudo nos estudos autobiográficos nos quais a emergência do “eu” é matéria-prima para nosso estudo. Contrariamente aos existencialistas franceses como Camus e Sartre e apesar do pessimismo do nosso filósofo, Rousseau ainda acreditava numa mágica das pequenas coisas (“the magic of little things”, para utilizar a expressão de ARENDT, 1994, p. 166), num encantamento do mundo apesar do desencanto em que vivia, o que se revela na relação estabelecida por ele com a natureza, com as paisagens, e nas “amizades” que cultivou com seres vegetais nas suas atividades de herborização. Para se ter um breve panorama da filosofia da existência, cf. ARENDT (1994). Sobre a magia das pequenas coisas em Rousseau, cf. os exercícios de herborização em ROUSSEAU (1995) na Quinta e Sétima Caminhadas dos *Devaneios*; DOZOL (2015).

<sup>28</sup> Nas *Confissões*, Rousseau (2008, p. 493-494) aborda a confusão entre ficção e realidade feita pelos leitores de *Júlia ou a Nova Heloísa*, sublinhando o caráter ficcional da obra, comentário aplicável aos seus textos autobiográficos: “Todo o mundo estava convencido de que não se poderia exprimir tão vivamente sentimentos que não tivessem sido experimentados, nem descrever daquele modo os transportes do amor, a não ser o próprio coração. Nisso tinham razão, e é certo que escrevi o romance durante os mais ardentes êxtases; porém, enganavam-se ao pensar que fora preciso a realidade para produzi-los; longe estavam de imaginar que eu sou capaz de me inflamar por seres imaginários. [...] Não quis confirmar nem destruir um erro que me era vantajoso”.

Inicialmente porque vida e obra são indissociáveis na obra do filósofo genebrino apesar da presença do artifício inerente à linguagem literária. Em segundo lugar, é preciso pensar no ineditismo e na originalidade representados pela figura humana de Rousseau à época, rechaçada em certa medida por suas extravagâncias. De fato, trata-se de um filósofo que, se não inaugura uma tradição autobiográfica, radicaliza a exposição da vida íntima e dos sentimentos do seu autor-personagem que “[...] traria para [...] [o] âmbito da filosofia e da literatura uma noção [...] intensificada de interioridade” (ROSSATTI, 2014, p. 112). Tais atitudes poderiam ser consideradas como iniciadoras do que posteriormente se consolidaria como Romantismo em uma de suas tantas facetas. Além disso, uma existência específica adquire relevância pelo modo singular como ela é vivida e, no caso de Rousseau, como essa “experiência subjetiva” pôde influenciar a história das ideias e a literatura ocidental, expondo novas possibilidades de formas de vida, de arte e de pensamento cuja singularidade “é reveladora de uma verdade universal” (BURGELIN, 1978, p. 131). Mas é Starobinski quem melhor resume a importância da existência de Rousseau:

[...] esse recolhimento na singularidade, longe de enfraquecer a influência histórica de Rousseau, ao contrário, reforçou-a. Se Rousseau mudou a história (e não apenas a literatura), essa ação não se operou apenas sob o efeito de suas teorias políticas e de suas concepções sobre a história: resulta, numa porção talvez mais considerável, do mito que se elaborou em torno de sua existência excepcional. Ele era sem dúvida sincero ao afastar-se do mundo, ao desejar tornar-se nulo para os outros: mas sua maneira de se distanciar do mundo transformou o mundo (STAROBINSKI, 2011, p. 66).

Ao discutir o problema da existência na coletânea de ensaios *A retórica de Rousseau*, Bento Prado Jr. (2008, p. 43) afirma ser Jean-Jacques o pensador profético que antecipa os temas *existência* e *discurso*, *sociabilidade* e *linguagem*, *natureza* e *cultura*, notáveis na Modernidade. Além disso, ele aponta o lugar estratégico ocupado pela figura de Rousseau no pensamento moderno e na história ocidental, provavelmente pelo caráter visionário do seu pensamento que abriu caminhos em diversas áreas do conhecimento. Entre elas podemos citar a sociologia, com a elaboração da hipótese sobre a gênese da desigualdade e do mal presente no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; a literatura francesa, inaugurando a tônica romântica tanto da afirmação radical do “eu” no trabalho autobiográfico das *Confissões* quanto do modelo de romance surgido com

*Júlia ou a Nova Heloísa*, que muito inspiraria o movimento pré-romântico representado nas figuras de Schiller, Goethe, entre outros ilustres leitores românticos de Rousseau; e a filosofia da existência como vimos.

No subcapítulo “A existência” d’*A retórica de Rousseau*, Prado Jr. (2008) aproxima o pensamento do filósofo do pensamento contemporâneo através do nexo de ambos com a filosofia da existência. Sem a intenção de considerá-lo contemporâneo, sua atitude é solidária à herança deixada pelo genebrino no sentido de posicionar sua filosofia nas raízes do que mais tarde seria denominado pensamento contemporâneo. Em relação a isso, Rossatti menciona o comentário de Charles Taylor que é de certo modo semelhante ao de Prado Jr. (2008):

Rousseau está na origem de grande parte da cultura contemporânea, das filosofias de autoexploração, assim como dos credos que fazem da liberdade autodeterminante a chave para a virtude. Ele é o ponto de partida de uma transformação da cultura moderna no sentido de uma interioridade mais profunda e de uma autonomia radical (TAYLOR, 1997, p. 464).

### 3.1 ROUSSEAU E O CONHECIMENTO DE SI

É possível conhecer o “eu” ou, em meio a tamanho mal-entendido, incompreensão e ruído proveniente da conspiração da qual foi alvo, o conhecimento de si seria mesmo uma quimera para Rousseau? É possível o conhecimento ou a “posse” de si, recobrar a integridade do “eu” através da escrita? O conhecimento de si dependeria, então, de uma vinculação com a sociedade, com o exterior? Rousseau considerava o conhecimento de si independente da relação com o outro, realizando-se, portanto, completamente em si mesmo:

[...] descrever-me-ei sem disfarces, sem modéstia, mostrar-me-ei a vós tal como me vejo e tal como sou, pois, vivendo minha vida comigo mesmo, devo conhecer-me e vejo, pela maneira pela qual os que julgam conhecer-me interpretam minhas ações e minha conduta, que delas não conhecem nada. Ninguém no mundo me conhece a não ser eu mesmo (ROUSSEAU, 2006b, p. 23).

Para Starobinski (2011, p. 246), o conhecimento de si não é um problema para Jean-Jacques, pois aquele é intuitivo, e é efetivamente na solidão que o filósofo poderia exacerbar o sentimento de sua existência<sup>29</sup>:

---

<sup>29</sup> Para compreender a consciência de si que se alimenta da solidão para concentrar e exacerbar o si mesmo, veja neste capítulo a subseção “O ‘eu’, a consciência, o sentimento de existência na escrita de si”.

Quem sou eu? A resposta a essa pergunta é instantânea. ‘Sinto o meu coração’. [...] Para Jean-Jacques, o conhecimento de si não é um problema, é um dado: ‘Passando minha vida comigo, devo conhecê-me’<sup>30</sup>.

No entanto, Carla Damião e Franklin Leopoldo Silva (2006) nos mostram que a solidão de Rousseau se torna destrutiva porque, ao perder a capacidade de comunicação com seus contemporâneos, seu “eu” se desintegra, o que apontaria o germe para uma posterior crise da narrativa devido à “fragilidade do conceito de sujeito” (DAMIÃO, 2006, p. 42). Tal crise se iniciaria no século XVIII e atingiria o ápice nos séculos XIX e XX ao manifestar a dificuldade do indivíduo de compreender a si mesmo, “[d]a capacidade de autoexame, já que desfia a trama de uma possível organicidade entre o indivíduo e seu contexto” (SILVA, 2006, p. 13). Franklin Leopoldo Silva (2006, p. 12) indica que, na Modernidade na qual Rousseau despontava, começaria “a dissolução do ideal clássico de harmonia entre o sujeito e o mundo” devido à “perda da coesão interna que propiciou a transformação da intimidade em estranhamento”. De fato, Franklin Leopoldo aponta Rousseau como o precursor desse problema na Modernidade. O curioso é que, se por um lado, através da autobiografia, Rousseau aprofunda a noção de intimidade ao revelar-se tão intensa e radicalmente, por outro, a partir da emergência do “eu” em um relato tão íntimo, o vínculo do indivíduo com o mundo passa a se desintegrar, o que parecia negar as ambições de comunicação do filósofo com os demais. E como ninguém é uma ilha, tal desintegração e desarmonia não ocorreriam sem prejuízo para Rousseau.

Ao considerar que a sociedade e os costumes o afastavam do seu “eu” verdadeiro e que a transparência buscada por ele seria impossível de ser encontrada em meio ao convívio, Rousseau constata que o mergulho em si mesmo precisaria ser realizado em um estado de solidão. Todavia, quando se opõe definitivamente à sociedade, encara como um mal quase tudo o que é exterior a ela:

O ‘outro’ torna-se o inimigo; em Rousseau, a sociedade e seus costumes o afastaram em direção contrária ao impulso mais profundo do seu ‘eu’ verdadeiro. Depositar no outro as razões do desconhecimento de si faz com que o verdadeiro ‘eu’ permaneça oculto e não questionado (DAMIÃO, 2006, p. 39).

---

<sup>30</sup> Trataremos desta questão mais detidamente no quarto capítulo na subseção “O conhecimento de si e sua relação com a sinceridade”.

A reflexão de Damião problematiza a atitude rousseauniana de oposição à sociedade, como se, ao responsabilizar o outro pelo desconhecimento de si – o qual, neste caso, relacionaríamos ao seu isolamento proveniente da sua dificuldade de comunicação com os outros, fonte de angústia e desordem para o nosso personagem –, o “eu” rousseauniano permanecesse oculto e não questionado, dado que a fonte dos males seria sempre externa a ele. Se, por um lado, a solidão que propicia a escrita serviria como meio para o autor afirmar sua existência de modo radical, inegavelmente, precisamos admitir que toda obra autobiográfica enseja algum esforço de compreensão do “eu” ou apenas que o próprio “fazer” autobiográfico já implicaria essa pretensão.

Apesar disso, a problematização empreendida por Damião e Silva (2006) significa que o conhecimento de si passa necessariamente por uma relação com o outro. Ademais, conforme a autora aponta, o conhecimento de si em Rousseau, não se completaria porque

a afirmação de substancialidade do ‘eu’ cartesiano alimentava-se do pressuposto de que a reflexão, possuindo um caráter universalmente objetivante, paralelo à certeza, poderia objetivar o ‘eu’ levando a um conhecimento absolutamente claro de si mesmo. Mas, quando somos forçados a admitir a temporalidade e a contingência como condições da experiência subjetiva, vemos que a reflexão sobre si se desdobra em sombra e opacidade (DAMIÃO, 2006, p. 14).

Portanto, entendemos que a crise do conhecimento de si corresponde a uma crise do pensamento cartesiano cuja primazia será destronada para a compreensão do “eu” a partir do século XVIII.

Rousseau cria ser necessária a solidão para viver e compor sua obra. E, assim, ele mergulha em si mesmo, volta-se para dentro, refugiando-se em sua consciência. Em *As fontes do self: a construção da identidade moderna*, Charles Taylor (1997, p. 464) relaciona este voltar-se para dentro à definição rousseauniana de “consciência como um sentimento interior”, disposição natural, voz interior que define o bem para o indivíduo e na qual o sujeito deve buscar sua unidade. No texto sobre a “Profissão de fé do vigário saboiano” presente no *Emílio*, Rousseau (2004, p. 409) exprime seu conceito de consciência:

Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência.

A conotação de consciência enquanto sentimento interior aparece novamente na carta de Rousseau a Jacob Vernes: “Deixei, pois, de lado a razão e consultei a natureza, isto é, o sentimento interior que dirige a minha crença independentemente da razão” (ROUSSEAU, 1974, p. 54). O genebrino considera ser o sentimento a medida da interioridade do indivíduo e, sendo assim, igualmente a medida da sua identidade, pois somente através dos sentimentos a razão adquiriria sentido, além de ser no viver e no sentir que o humano é plenamente ele mesmo de modo espontâneo e livre (BORNHEIM, 2013).

Como, de acordo com Rousseau, a sociedade representa o mal e a corrupção, todo o conhecimento de si passa a se basear unicamente em uma noção de natureza metafísica – com cuja conformidade depende a felicidade do indivíduo – manifesta na consciência. Localizada no interior do “eu”, é na consciência onde se deveria buscar a integridade, a unidade do sujeito: “o bem é descoberto em parte através de um voltar-se para dentro” (TAYLOR, 1997, p. 463) ao invés de haver um critério objetivo de conhecimento de si e do mundo como preconiza o pensamento cartesiano. Assim, a “afirmação da subjetividade”, do “eu”, dessa existência implica um “conhecimento de si baseado no sentimento” (DAMIÃO, 2006, p. 26).

Contudo, nos parece que o genebrino encarou muito obcecadamente a tarefa de mergulhar em si próprio a ponto de esse mergulho no interior tornar-se um delírio e Starobinski (2011, p. 246) declarar que “à medida que Jean-Jacques mergulhar em seu delírio e perder seus vínculos com os homens, o conhecimento de si lhe parecerá mais complexo e mais difícil”. Era como se tudo fosse sobre ele e, sem outro parâmetro que não fosse o si mesmo, ele perdesse a imagem do contraponto ao seu pensamento que seria fornecido pelo exterior como afirma Damião (2006, p. 76): “Sem a revelação de si pelas condições do mundo ao redor, há incerteza e desconfiança de que o conhecimento de si mesmo seja possível”. Diante disso, como garantir que a confiança de Rousseau em seu juízo não era uma teimosia, uma obsessão ou uma loucura? No plano retórico e teórico, a saída encontrada por ele para garantir a sinceridade da sua obra ocorre a partir da força da linguagem, mas no plano da personalidade permanecem o delírio e a obsessão com o próprio eu<sup>31</sup>.

Parece-nos que o exercício de conhecimento de si em Rousseau restou inconcluso, muito embora ele certamente tenha sido a tarefa de uma vida, porque

---

<sup>31</sup> Abordaremos a força da linguagem mais detalhadamente no quarto capítulo.

aquele só é válido, conforme adverte Starobinski (2011, p. 248-249), caso haja “a tradução da consciência de si em um reconhecimento de fora”:

o que os escritos autobiográficos vão colocar em discussão não será o conhecimento de si propriamente dito, mas o reconhecimento de Jean-Jacques pelos outros. [...] Por que é tão difícil fazer concordar o que se é para si e o que se é para os outros?

Damião marca uma diferença de atitude em relação ao conhecimento de si no tocante ao Rousseau dos *Devaneios* provavelmente intencionando trazer um contraponto com o Rousseau das *Confissões*, obra mais comentada pela autora em seu estudo. Levando isso em consideração, podemos imaginar nas *Confissões* uma feição mais propositiva e afirmativa de Rousseau concernente ao conhecimento de si, inclusive porque o objetivo primordial da obra era resgatar a imagem da inocência de Rousseau e o conseqüente reconhecimento público da obra. Ao passo que nos *Devaneios*, último dos seus escritos, o pensador, já não mais desejando se comunicar com seu século e tampouco com a posteridade, apenas acolhe o isolamento e o devaneio ameno propiciado pela natureza como um de seus últimos refúgios antes da morte.

### 3.2 O “EU”, A CONSCIÊNCIA, O SENTIMENTO DE EXISTÊNCIA NA ESCRITA DE SI

Rossatti (2014, p. 98, grifo do autor) afirmará que “[...] a questão do surgimento da autoconsciência na Modernidade [...] *necessariamente também* passa por Rousseau”<sup>32</sup>, muito embora a interioridade, atitude subjetiva característica da

---

<sup>32</sup> Devemos conectar o surgimento da autoconsciência a um longo processo de “privatização” ou interiorização ocorrido nas sociedades europeias durante os séculos XVI e XVII, o qual se consolidaria no século XVIII. Presgrave (2015, p. 12) cita *História da vida privada 3: da Renascença ao Século das Luzes* para expor a respeito do capítulo “Formas da privatização” que Jacques Revel et al. apontam as três mudanças que modificaram radicalmente o modo de vida no Ocidente nesse período. São elas: “o novo papel do Estado, a difusão do letramento em meio à sociedade europeia e as diferentes doutrinas religiosas consolidadas nos séculos XVI e XVII”. Destacamos principalmente os dois últimos fatores como fundamentais para o surgimento desta autoconsciência: “[...] a disseminação do letramento nas sociedades da Ilustração, fato que contribuiu expressivamente para instaurar uma nova visão do homem em relação a si mesmo e aos demais, além de provocar uma atitude de tornarem privadas estâncias da vida anteriormente públicas ou que sequer existiam. [...] Surge a noção de intimidade individual e o gosto pela meditação solitária aparecendo nas formas do cultivo da leitura e da escrita ou com a quietude de um momento de oração, entre outras. Por último, outro traço que assinala a mudança de comportamento naquelas sociedades manifesta-se no âmbito religioso com o advento da Reforma, que incita uma atitude de olhar do indivíduo para si mesmo, seja através da forma católica do exame de consciência provocado pelas confissões, seja por meio da escritura do diário íntimo dos protestantes”.



filosofia rousseauiana seja um ponto de partida não apenas desta, mas de todo o pensamento moderno desde o racionalismo cartesiano (BORNHEIM, 2013). Marcel Raymond em *Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie* relata o interesse que o conhecimento de si passa a atrair desde o Medieval e a intensificação que adquire na Modernidade:

Desde o fim da Idade Média, desde a época na qual se começou a se olhar nos belos espelhos polidos dos venezianos, desde Petrarca, desde Montaigne, mais precisamente desde Rousseau – através do romantismo, do simbolismo, do existencialismo, de Baudelaire, Amiel, Kierkegaard, Nietzsche, Mallarmé, Valéry, Kafka – uma parte essencial da aventura do homem moderno é a da consciência de si como obsessão – e também como paixão<sup>33</sup> (RAYMOND, 1962, p. 193).

Pensar a consciência de si na obra literária de Rousseau significa refletir acerca de uma filosofia que se nutre da solidão para concentrar e exacerbar o si mesmo, alçando-o a um parâmetro para pensar e conduzir uma existência solitária enquanto condição existencial na sua relação com o restante, sejam pessoas ou a natureza em forma de plantas e flores tão ao gosto do herborizador Rousseau. Dito de outro modo, Pierre Burgelin (1978, p. 126) declara que a “consciência da existência como valor se transforma no princípio de nossa vida moral”, o que talvez nos remeta à relevância do conceito de amor de si em Rousseau para compreendermos a relação entre consciência de si como valor e o instinto primeiro de conservação emergente do amor de si que teria o eu como referência para pensar e agir<sup>34</sup>.

Ora, se concordarmos que “existir é uma arte”, um pensador dedicado a refletir sobre a existência não é exatamente um homem de ciência e sim um artista

<sup>33</sup> Na obra rousseauiana, o conceito de consciência adquire o estatuto de *sentimento* inato, o que representa uma novidade para o leitor contemporâneo (PRESGRAVE, 2015). Como todo sentimento inato para Rousseau, a consciência representa uma das formas de manifestação de uma natureza metafísica, e igualmente uma espécie de parâmetro ou valor que parte do interior do indivíduo e o auxilia na distinção do que é obra da natureza (sentimento inato, natural) e do que é atribuição do artifício. Em *Emílio*, Rousseau (2004, p. 409) define a consciência como “princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual [...] julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más”. Ao invés de considerar a consciência como voz da razão, o filósofo a caracteriza como voz interior ou voz da natureza. A esse respeito, Rousseau é categórico ao afirmar [...]: “Veze demais a razão nos engana [...], mas a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem; [...] quem a segue obedece à natureza e não tem medo de se perder” (ROUSSEAU, 2004, p. 405). Desse modo, Rousseau “elege um lugar privilegiado para a natureza na conduta do indivíduo no sentido de esse ideal de natureza auxiliá-lo na conexão com a porção mais genuína do seu ser e no estabelecimento de relações mais autênticas com os outros” (PRESGRAVE, 2015, p. 69).

<sup>34</sup> Presgrave (2015, p. 65-66) esclarece que sendo a “[p]rimeira paixão nascente na pessoa e originária de todas as demais, o amor de si [é] considerado o instinto ou a necessidade natural de autoconservação de cada indivíduo, [...] um princípio de manutenção da espécie humana [...] [que] representa a vigorosa vontade de vida do ser humano expressa no seu desejo de continuação”.

(ROSSATTI, 2014, p. 115). Além disso, a linguagem adequada para exprimir o sentimento de existência é mais próxima da literatura do que de um repertório conceitual fundamentado na ordem da razão. Sendo assim, poderíamos pensar que o sentimento de existência, que tem a consciência da existência como valor, apontaria para uma criação de si em Rousseau.

A ênfase em uma pesquisa sobre a filosofia da existência de um autor embasada em seus escritos literários e autobiográficos é uma tentativa de investigar os desdobramentos dessa autoconsciência tanto internamente a tais textos quanto num movimento diacrônico. Além disso, tal ênfase se fortalece com a tese de Burgelin (1978, p. 118), segundo a qual a filosofia de Rousseau “é, sobretudo, doutrina da consciência e da manifestação de si”<sup>35</sup>. Burgelin (1978, p. 144) continua a detalhar a autoconsciência, relacionando-a ao sentimento de existência: “A concentração da consciência produz intensidade, exalta o sentimento de si em detrimento da sensação e da reflexão que nos dispersam”. A conotação maléfica atribuída por Rousseau à ação de refletir – que não se confunde com a ideia de consciência nele encontrada, ou seja, a de um princípio inato ditado pelo sentimento – aparece devido à sua crença de que a reflexão, como artefato exclusivo da abstração, é fonte de engano ou sofrimento porque lança o indivíduo para fora de si mesmo, como se isso de algum modo dispersasse a concentração do sentimento de existência. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Rousseau (1974, p. 247, grifo nosso) é contundente:

[...] a maioria de nossos males é obra nossa e [...] teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.

---

<sup>35</sup> A despeito disso, resta sempre a certeza de que esse “eu” nunca se revela plenamente por algumas razões: porque possui intenções em permanecer velado em diversos momentos: “[...] e como nos fariam conhecer esse modelo interior [...] que aquele que o vê em si mesmo não quer mostrar?” (ROUSSEAU, 2006b, p. 94); porque a escrita, devido à sua forma mediada, indireta de expressão que é a linguagem, jamais conseguirá dizer tudo que se pretende dizer ou traduzir um sentimento, o que nos leva a concluir que esse “eu” é obstáculo até quando o seu desejo é o de transparência. Nos *Esboços das Confissões*, Rousseau (2006b, p. 94) aborda os não-ditos e silêncios da escrita: “Ninguém pode escrever a vida de um homem a não ser ele mesmo. Sua maneira interior de ser, sua verdadeira vida só ele a conhece; mas ao escrevê-la ele a disfarça; com o nome de sua vida, faz sua apologia; mostra-se como quer ser visto, mas de forma alguma tal como é. Os mais sinceros são verdadeiros no máximo no que dizem, porém mentem com suas reticências [no que não dizem]”.

Ademais, a atitude da qual aflora o sentimento de existência em alguns dos textos a serem por nós examinados mais detidamente no andamento da pesquisa é mais a da contemplação do esteta vivendo dentro do instante e desfrutando dos prazeres descortinados pelo momento do que a do filósofo refletindo muito racionalmente sobre sua condição existencial. Afinal, Jean-Jacques nos mostra que é preciso um tanto de ilusão para se cometer e proferir belos equívocos. Posteriormente nos *Devaneios*, o filósofo reitera o seu aborrecimento relacionado à reflexão:

[...] o devaneio me descansa e me diverte, a reflexão me cansa e me entristece; pensar foi sempre para mim uma ocupação penosa e sem encanto. Algumas vezes, meus devaneios acabam pela meditação, mas, mais frequentemente, minhas meditações acabam pelo devaneio e durante tais divagações minha alma vagueia e plana no universo sobre as asas da imaginação, em êxtases que ultrapassam qualquer outro gozo (ROUSSEAU, 1995, p. 92).

Não é demais repetir que, em Rousseau, o conceito de consciência equivale a um sentimento inato. Todavia, ele não corresponde apenas a um sentimento. Ao longo de sua explanação sobre o sentimento de existência, observaremos a diferenciação realizada por Burgelin entre a estrita reflexão e a consciência de si que exalta o sentimento de existência. Este último é um pensar e uma atitude diversos da “pura” reflexão porque também é composto de sentimento, o que instauraria uma relação de reciprocidade entre pensamento e sentimento, portanto não excludentes na obra de Rousseau, o que exige do pesquisador certas sutilezas e meneios de natureza interpretativa.

Rousseau expressa o sentimento de existência de uma forma um tanto hiperbólica ao longo de sua obra, talvez para realçar a ideia de que a existência é, antes de tudo, um sentimento ou que deve haver uma primazia do sentimento para fazer surgir o sentimento de existência. Em *Emílio* ele diz na “Profissão de fé do vigário saboiano”: “Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos antes de ter ideias” (ROUSSEAU, 2004, p. 410-411). Retoma noção semelhante nas *Confissões*: “Senti antes de pensar: é a sorte comum da humanidade” (ROUSSEAU, 2008, p. 31). A respeito do primado do sentimento em relação ao pensamento, o romantismo de Rousseau desvelado na “Quinta Caminhada” dos *Devaneios* nos fornece exemplos do que seria essa compreensão e criação de si apoiadas nas sensações e no sentimento ao expor a

natureza como conteúdo da consciência de um “eu” que desliza nas águas de um lago, que no caso é o próprio personagem Rousseau:

[...] esquivava-me e ia me atirar, sozinho, num barco, que conduzia ao centro do lago, quando a água estava calma, e lá [...] deixava-me estar e derivar lentamente ao sabor da água, algumas vezes durante várias horas, mergulhado em mil devaneios confusos, mas deliciosos, e que, sem nenhum objeto bem determinado nem constante, não deixavam de ser, [...] cem vezes preferíveis a tudo o que encontrara de mais doce no que chamam os prazeres da vida (ROUSSEAU, 1995, p. 74).

Ou ainda:

O fluxo e refluxo dessa água, seu ruído contínuo, mas crescente por intervalos, atingindo sem repouso meus ouvidos e meus olhos, supriam os movimentos internos que o devaneio extinguiu em mim e bastavam para me fazer sentir com prazer minha existência sem ter o trabalho de pensar. De tempos em tempos, nascia alguma fraca e curta reflexão sobre a instabilidade das coisas deste mundo do qual a superfície das águas me oferecia a imagem: mas, em breve, essas impressões leves se apagavam na uniformidade do movimento contínuo que me embalava [...] (ROUSSEAU, 1995, p. 75).

Neste último excerto dos *Devaneios*, apesar de virem à mente do personagem breves reflexões existenciais sobre a instabilidade do mundo, a *experiência* da fusão romântica do “eu” com a natureza importa muito mais do que qualquer tipo de reflexão realizada por ele. A indistinção entre fantasia e realidade provocada pelo devaneio, além de promover tal fusão, proporciona uma identificação do “eu” com a totalidade:

Saindo de um longo e doce devaneio, vendo-me rodeado de verdura, de flores, de pássaros e deixando vagar meus olhos ao longe sobre as romanescas margens que rodeavam uma vasta extensão de água clara e cristalina, assimilava às minhas ficções todos esses amáveis objetos e, enfim, voltando pouco a pouco a mim mesmo e ao que me rodeava, não podia marcar o ponto de separação entre ficções e realidades [...] (ROUSSEAU, 1995, p. 77).

Totalidade essa que pode igualmente ser denominada natureza:

Nunca medito, nunca sonho mais deliciosamente do que quando me esqueço de mim mesmo. Tenho êxtases, arroubos inexprimíveis a ponto de me fundir [...] no conjunto dos seres, de me identificar com a natureza inteira (ROUSSEAU, 1995, p. 95).

No excerto da página 75, transcrito anteriormente, Rousseau declara que a vivência prazerosa de instantes como aquele caracterizam o sentimento de existir. Mas apenas experiências desfrutáveis e apaziguadoras incitariam em nós a *plenitude* do sentimento de existência? A princípio, nos parece que sim... Nos *Devaneios*,

Rousseau nos mostra como a felicidade simples vivida na plenitude de um eterno presente, a exemplo dos devaneios infantis, pode traduzir o sentimento de existência:

[...] se há um estado em que a alma encontra um apoio bastante sólido para descansar inteiramente e reunir todo o seu ser, sem precisar lembrar o passado nem avançar para o futuro; em que o tempo nada é para ela, em que o presente dura sempre [...], sem nenhum outro sentimento de privação nem de alegria, de prazer nem de dor, de desejo nem de temor, a não ser o de nossa existência e em que esse único sentimento possa preenchê-la completamente, enquanto esse estado dura, aquele que o vive pode ser chamado feliz, não de uma felicidade imperfeita, pobre e relativa, como a que se encontra nos prazeres da vida, mas de uma felicidade suficiente, perfeita e plena, que não deixa na alma nenhum vazio que sinta a necessidade de preencher (ROUSSEAU, 1995, p. 76, grifo nosso).

Dessa maneira, Rousseau exprime como o sentimento de existência pode ser profundo, paradoxalmente e também em sua superfície, proporcionando genuína felicidade e o sentimento de harmonia entre o indivíduo e o todo:

[...] enquanto este estado [de felicidade] dura bastamo-nos a nós mesmos como Deus. O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz (ROUSSEAU, 1995, p. 76).

Entretanto, convém irmos além, formulando outra pergunta: a nós, bastaria existir para sentirmos nossa própria existência pelo simples fato de estarmos vivos e disso sabermos ou o sentimento de existência requer algo mais para ser experienciado, a exemplo de uma atitude estética em relação à própria vida como nos mostra o genebrino? Na “Profissão de fé do vigário saboiano”, Rousseau (2004, p. 378) apresenta seus questionamentos acerca da existência: “Terei um sentimento próprio de minha existência, ou só a sinto por minhas sensações?”. Acerca desse comentário, Burgelin (1978, p. 124) expõe que, embora haja “estreita relação entre o sentimento e a ideia”,

a ação de um objeto sobre mim é ideia se me ocupo primeiro do objeto [...]. O sentimento é minha presença vivida como tal em face de um objeto, e ousar-se-ia quase formular: ‘Eu sou porque penso mal, [...] porque não penso’ (BURGELIN, 1978, p. 124, grifo nosso).

Assim, o comentador nos mostra que o sentimento de existência é peculiar a quem o experimenta porque é uma presença vivida do indivíduo diante de algo e não apenas a ação de um objeto sobre ele.

Burgelin segue o raciocínio comparando o conceito de existência de Descartes com o de Rousseau, informando que, enquanto no primeiro

o pensamento revela a existência, mas nos fixa no ser, em Rousseau o sentimento de existência nos instala no ser como presença no mundo e de si, e mesmo o pensamento é um modo secundário que tende a encobrir o feito original por meio de palavras (BURGELIN, 1978, p. 124).

Para compreender o sentimento de existência, partimos, por conseguinte, do “Penso, logo existo” cartesiano em direção ao “Sinto, logo existo” rousseauniano. Diante disso, podemos admitir que a existência em Rousseau se comparada a Descartes é um fenômeno mais dinâmico do que no caso deste último em cuja filosofia o pensamento determina o ser. A presença no mundo abordada por Burgelin refere-se a uma densidade de presença que sente e pensa a si mesma – não significando somente estar no mundo, “existir” –, o que, para Rousseau, significaria o sentimento de existência. A presença de si, por seu turno, representa a aquisição da consciência de si, a “posse de si”, o conhecimento de si ou autoconhecimento, tarefa sempre inacabada que o próprio Rousseau (1995, p. 23) exprimirá nos seus *Devaneios*: “Mas eu, afastado deles e de tudo, que sou eu mesmo? Eis o que me falta procurar. Infelizmente, essa procura deve ser precedida por um exame da minha situação”. Mais adiante, o genebrino enfatizaria a dificuldade deste aprendizado: “[...] vim com a opinião já bem confirmada de que o conhecer-te a ti mesmo do Templo de Delfos não era uma máxima tão fácil de seguir quanto o julgara nas minhas *Confissões*” (ROUSSEAU, 1995, p. 55, grifo do autor).

A ideia de consciência de si nos remete ao papel fundamental da memória na construção do sentimento de existência, cuja compreensão é importante para o estudo da autobiografia que incorpora aspectos das lembranças do nosso autor-personagem na elaboração do seu texto literário. Nesse caso, não mais a experiência direta, mas essa mesma experiência mediada pelas mãos da memória que a escreve, constituindo, portanto, uma experiência estética:

Escrevia minhas *Confissões* já velho e entediado com os vãos prazeres da vida [...]. Escrevi-os de memória; essa memória me falhava muitas vezes ou somente me fornecia lembranças imperfeitas e eu preenchia suas lacunas com detalhes que imaginava, como complemento dessas lembranças, mas que nunca lhe eram contrárias. [...] Dizia coisas que esquecera, como me parecia que deviam ter sido, como talvez realmente tivessem sido, nunca o contrário do que lembrava terem sido. Algumas vezes, conferia à verdade encantos

estranhos, mas nunca a substituí pela mentira para paliar meus vícios ou para me atribuir virtudes (ROUSSEAU, 1995, p. 64, grifo do autor).

Segundo Burgelin, em Rousseau, a memória unifica o sentimento de existência, conferindo individualidade ao ser:

Existência individual e unidade estão assim indissoluvelmente ligadas. Eu sou [alguém único, singular] deve se traduzir imediatamente por: Eu sou uno. A unicidade é ao mesmo tempo unidade [...]. Consciência de si é consciência de uma organização, não unicamente de um ser físico, mas de um ser psíquico: a memória estende o sentimento de identidade sobre todos os momentos de sua existência, tornando-o [esse sentimento] verdadeiramente uno (BURGELIN, 1978, p. 126, grifo do autor).

Dessa maneira, observamos que, se por um lado, a recorrência à memória provoca a reflexão que pode causar a infelicidade e a dor, por outro, a memória organiza as lembranças do indivíduo de tal modo que ele possa dizer “Esta foi/é a minha vida” diferente de todas as outras. Daí advém seu caráter de unidade e unicidade. O auxílio à memória é igualmente um traço da melancolia<sup>36</sup> de Rousseau que o leva a buscar

---

<sup>36</sup> Em *A tinta da melancolia*, ao traçar um panorama histórico sobre a melancolia e sua representação na literatura, na filosofia e na psiquiatria, Starobinski considera ser histórico, portanto mutável, o surgimento de determinado mal e o modo de vivenciá-lo. Dessa maneira, para ele, as doenças humanas, bem como a constituição da melancolia enquanto doença mental, não possuem causas puramente naturais. Assim, o doente sofreria com o seu mal, porém o indivíduo teria um papel tanto na própria construção daquele mal quanto no sentido de sofrer a influência do meio na constituição da doença. O filósofo preconiza a doença como um fato cultural variante conforme as condições culturais. A medicina menciona a melancolia desde o século V anterior à Era Cristã. O autor inicia a argumentação esclarecendo que a melancolia dos antigos se distingue do que hoje denominamos depressão, sendo a primeira um estado de alma mais abrangente do que a noção moderna de depressão. Segundo Starobinski, desde o tempo de Hipócrates até o século XVIII, a linguagem médica tratava praticamente toda a patologia mental – aqui inclusa a melancolia – como sendo originada a partir da existência da “atrabilis” ou “bile negra”, uma espécie de humor natural (não-patogênico), substância líquida secretada pelo fígado designada literalmente por “melancolia” e à qual também se imputava o estado de alma melancólico, humor cuja desarmonia, alteração ou excesso poderia ocasionar o estado melancólico no indivíduo e igualmente outras doenças como “epilepsia, loucura furiosa (mania), tristeza, lesões cutâneas etc.” (STAROBINSKI, 2016, p. 20). A novidade trata-se da desnaturação desse humor concernente à bile negra “quando ele se interessa principalmente pela ‘inteligência’” (STAROBINSKI, 2016, p. 22). Provavelmente, notou-se que o temperamento melancólico ocorria com frequência em pessoas possuidoras de “vocações heroicas” e de “gênio poético ou filosófico” (STAROBINSKI, 2016, p. 22) o que, ao conferir superioridade ao espírito acometido por esse mal, contribuiu efetivamente para glamourizar a doença, o que influiu consideravelmente sobre o imaginário do Ocidente. A partir do século XVIII – com o advento da filosofia sensualista, “dando à percepção e à sensação papel determinante no desenvolvimento das nossas ideias ou das nossas paixões” (STAROBINSKI, 2016, p. 65) e conferindo maior responsabilidade ao sistema nervoso pela ocorrência da doença –, a teoria humoral gradativamente se enfraquece, concedendo aos nervos e ao cérebro o comando do comportamento intelectual e físico do indivíduo, constituindo-se a doença mental, doravante, em uma desordem das operações nervosas. A partir de então, a melancolia passaria a ser encarada como “uma doença do ser sensível”, caracterizada “por alternâncias de hiperestesia [um aumento da sensibilidade à dor ou a estímulos] e hebetismo [estupidez, imbecilidade, letargia, torpor dos sentidos]” (STAROBINSKI,

em um tempo perdido sua própria salvação, e isso através dos êxtases de um devaneio regulado que, além de conferir unidade e sentido à sua existência, reconstrói as lembranças conforme a força e as intenções da moral do seu sentimento:

A única verdadeira ruptura em nós é a de nossos erros. Todas as outras desaparecem na unidade da lembrança que restaura a existência. Êxtase e lembrança são dois caminhos de nossa saúde (BURGELIN, 1978, p. 147-148).

Diante disso, podemos afirmar que o “recuo da memória” de algum modo liberta, redime a existência de Rousseau:

[...] minha existência está toda em minha memória, não vivo senão de minha vida passada [...]. Nesse estado, é natural que me agrade voltar os olhos para o passado do qual retiro doravante todo o meu ser; é então que meus erros se corrigem e que o bem e o mal se apresentam a mim sem mistura e sem preconceitos (ROUSSEAU, 1969b, p. 1103, trad. nossa).

Embora alguns conceitos rousseauianos possam revelar colorações metafísicas, a exemplo das próprias noções de natureza e de existência, o filósofo, costumeiramente, foge desse terreno. Tal fuga certamente se relaciona à posição “marginal” ambicionada por ele em relação aos pensadores da época e à parte de uma tradição filosófica que considerava a filosofia atividade eminentemente intelectual, levando-o à crítica a uma filosofia que, segundo o próprio, era insuficiente para levar a alma e a razão das pessoas a sentirem e agirem conforme a natureza, o que se revela perfeitamente coerente com sua defesa de uma filosofia como forma de vida. No caso da existência, observamos que o genebrino não intenta discutir o ser, a existência sob uma perspectiva ontológica justamente para se descolar da metafísica tanto quanto possível e desejável por ele. Daí advém igualmente o relevo conferido ao sentimento de existência e à “consciência da existência como valor [...] transforma[da] no princípio d[a] [...] vida moral” (BURGELIN, 1978, p. 126), ou seja, a existência particular apreendida como critério para avaliar todas as coisas, e também fundamento para o filosofar.

---

2016, p. 66). O autor, enfim, relata que a definição predominante de melancolia na Modernidade será a de um mal no qual há a preponderância desmedida de uma ideia fixa que ocupava o espírito do sujeito e “num *falso julgamento* que o doente faz sobre o estado de seu corpo, que ele acredita estar em perigo devido a causas leves, em que ele teme que seus problemas tenham um desfecho desagradável” (PINEL *apud* STAROBINSKI, 2016, p. 66, grifo do autor).



Desse modo, o conceito de existência em Rousseau só adquire a devida relevância se entendido na concretude de um sentimento de existir no contexto da condição humana de estar no mundo e vivenciá-lo de forma singular, mas que também se indaga sobre sua própria existência, pois tal ideia tomada isoladamente é deveras abstrata. Burgelin define sua compreensão do sentimento de existência rousseauiano:

A existência é, portanto, propriamente, consciência de existir, existência por si. Ela é também experiência vivida, ou seja, vinculação ao puro sentimento que se poderia conceber anônimo e como flutuante em qualquer duração informe em um centro pronominal [eu] e em um enriquecimento progressivo devido ao fato de que se trata sempre de uma presença no mundo que assume a forma pessoal (BURGELIN, 1978, p. 125).

Neste excerto, o filósofo equiva existência à consciência de existir. Tal equivalência trata a “existência por si” como consciência de existir somada à existência enquanto verdade factual (presença no mundo). Em *Emílio*, Rousseau (2004, p. 16) nos oferece uma definição mais categórica ao nos informar que o sentimento de existência transcende o estar no mundo: “Viver não é respirar, mas agir; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência”.

Burgelin (1978, p. 125) explica que o sentimento de existência é inicialmente “uma presença no mundo antes de ser presença de si”. Entretanto, ele igualmente defenderá que “[...] a consciência de existir é reflexiva e não imediata”, pois o pensamento se volta sobre si mesmo para refletir acerca da existência desse “eu”, o que nos faz duvidar de um sentimento de existência que surja no indivíduo tão espontaneamente sem a necessidade de pensar. Em face disso, podemos concluir que a existência – quando pensada de modo acontecimental, definida como fenômeno irrepetível na ocasião do surgimento de cada pessoa e tomado o fato de uma existência singular – é imediata, mas o sentimento de existência não o é, já que este, para Burgelin cuja análise admitimos, equiva à consciência de existir, a qual, abrangendo razão e sentimento, significa intenção e atitude que encontram na linguagem (por natureza mediada) sua possibilidade mais recorrente de expressão do pensamento.

O sentimento de existir instaura nossa existência no sentido de que dele emerge a consciência de si:

Quem não tem plena lucidez do sentimento de existir [...] jamais contemplou [...] sua própria presença no mundo. Não uma presença anônima, mas justamente a minha neste exato momento. Toda a existência humana na sua realidade repousa, então, em última análise, sobre a precisão da consciência de si (BURGELIN, 1978, p. 135).

A dimensão literária de parte da obra de Rousseau comporta uma filosofia fundada sobre a subjetividade, ou seja, “[...] é um perpétuo retorno à experiência interminável do ‘Eu existo’”. Interminável porque essa experiência é incessante ao longo da existência do filósofo devido ao caráter obsessivo e necessário da “análise interminável” – para utilizar o termo de Starobinski – que Rousseau faz de si mesmo, produto da intensificação da consciência de si que exalta o sentimento de existência (BURGELIN, 1978, p. 125).

### 3.3 SENTIMENTO DE EXISTÊNCIA: ELEMENTO NORTEADOR DAS RELAÇÕES ENTRE A ORDEM (NATUREZA) E O EXISTIR

Bento Prado Jr. (2008) sumariza o conceito de sentimento de existência elaborado por Burgelin (1978) em *La Philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, conectando-o à ideia de felicidade e de natureza enquanto perfeição ou ordem:

Na expressão sentimento de existência, [...] ela não indica a maneira pela qual a existência ou a realidade se reflete no interior da subjetividade, como poderia supor uma leitura ‘psicologista’; é realmente a própria existência e, com ela, o ser que é desvendado por e nesse sentimento. Visão em Deus? De todo modo, ‘único modo de adesão ao ser’. Pode-se falar de uma experiência direta do ser – e não apenas de um ‘choque’ com a realidade ou de uma experiência bruta –, pois este sentimento que se dá no modo da felicidade o apreende [o ser] como valor; no sentimento da existência, a natureza se mostra como *perfectio* ou como *ordo* (PRADO JR., 2008, p. 48, grifo do autor).

No capítulo “L’Existence”, Burgelin (1978, p. 48) considera o sentimento de existência o “único modo de adesão ao ser”. Ademais, a maneira como enfatiza a ideia de felicidade na sua relação com a existência desde o início do capítulo, além da recorrência com a qual o termo aparece nesta parte apresentam indícios da relação intrínseca entre a felicidade e o sentimento de existência. Finalmente, ele esclarecerá nesta seção que a felicidade corresponde à *plenitude* do sentimento de existência. Assim, o que é desvendado por e nesse sentimento é a descoberta de si, a consciência de si, que é igualmente consciência do outro e do mundo exterior em

geral, como já explicitado sobre esses opostos complementares. E no bojo dessas descobertas, o indivíduo também descobre a ordem da natureza ou deus conforme a múltipla compreensão de natureza em Rousseau<sup>37</sup>. Desse modo, na abertura para uma adesão ao ser suscitada somente pelo sentimento de existência, a existência singular – que doravante abrange o si mesmo, o outro<sup>38</sup> e a natureza – é apreendida como valor, passando a ser a medida, critério de avaliação de todas as coisas, sendo também concebida como fundamento para um filosofar que “não surge em absoluto de alguma dúvida metódica, mas da aflição do homem diante da complexidade, do dilaceramento e da infelicidade da vida”, pois a filosofia é, antes de tudo, uma forma de vida para Rousseau e não apenas uma atividade reflexiva ou trabalho intelectual (PRADO JR., 2008, p. 49).

Para Prado Jr. (2008), Burgelin aponta um dos grandes problemas filosóficos na obra de Rousseau, o qual trata da conciliação entre ordem e existência:

[...] como unificar a ordem e a existência? Uma me remete à minha modesta posição no todo em que Deus reina e na cidade que a lei rege, a outra me coloca no centro. Uma orienta para uma filosofia da razão, a outra para uma exploração do sentimento. Conciliá-las é a meta: fui feito para ser feliz num mundo ordenado (BURGELIN, 1978, p. 572).

Apesar do seu sentido metafísico, “ordem” também aponta para a sociabilidade (“fui feito para ser feliz num mundo ordenado”) ainda que esta última devesse, de acordo com Rousseau, ser regida pelos valores emanados da natureza. De algum modo, o

<sup>37</sup> Importa observar que o conceito de natureza possui diversas acepções na obra de Rousseau. Ele pode veicular: a) as disposições naturais humanas anteriores à experiência e ao contato do indivíduo com a sociedade; b) uma noção de natureza oposta a toda artificialidade, traço fictício ou corrupção (WALLON, 1968); c) a acepção, conforme Paiva (2007, p. 62), de “natureza física abrangendo todos os seres cuja origem é o criador”; d) um princípio ativo e imanente nesta própria natureza, causa primeira das coisas, providência. Na obra rousseauiana, a natureza é a medida de todas as coisas, um guia para orientar a conduta humana, possuindo, portanto, uma função apriorística no pensamento de Rousseau. Para compreender o conceito de natureza na obra do filósofo cf. ROUSSEAU (2004), Livros I e IV; PAIVA (2007); WALLON, Henri. *Écrits et souvenirs: Introduction à l'Émile. Enfance*, Paris, Tome 21, n. 1-2, p.53-89, 1968. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/enfan\\_0013-7545\\_1968\\_num\\_21\\_1\\_2449](https://www.persee.fr/doc/enfan_0013-7545_1968_num_21_1_2449). Acesso em 24 jan. 2020.

<sup>38</sup> No sentido de considerar a moralidade nas relações com o outro, embora tenhamos mencionado em outra ocasião as nuances que a moralidade adquire na obra autobiográfica quando Rousseau incorpora a noção de moral do sentimento para avaliar a própria conduta no decorrer de sua vida. O excerto a seguir expõe a ideia de compensação de um erro pela moral do sentimento que a tudo absolve, isto é, não importa o mau resultado, o malfeito de Rousseau e sim seu sentimento, sua boa intenção no momento em que procedia. Isto se refere à percepção que o filósofo possuía dos seus mais graves erros: “[...] porque por mais sincero que seja o nosso amor à virtude, cedo ou tarde se enfraquece sem se perceber, e nos tornamos injustos e maus de fato, sem havermos deixado de ser justos e bons na alma” (ROUSSEAU, 2008, p. 73).

excerto sugere algumas das tensões patentes, opostos complementares na obra rousseauiana, a saber: singular-universal, solidão-multidão, natureza-cultura.

Refletindo sobre algumas importantes sínteses elaboradas por ambos os comentadores na análise de Prado Jr. (2008) acerca da interpretação existencialista de Burgelin (1978) sobre a obra rousseauiana, observamos que aquele conclui que Burgelin define os limites da reflexão sobre o sentimento de existência. Tais limites trafegam entre os polos da ordem e da existência, expondo tanto a abrangência dessa reflexão e também, por essa razão, sua relevância para a nossa pesquisa que elege a primazia da existência como questão essencial que confere coesão e sentido à obra de Rousseau. Prado Jr. assegura que Burgelin supõe o sentimento de existência como elemento norteador das relações entre existência e ordem:

No universo que o sentimento instaura, esses dois polos – o universal e o singular – estão estreitamente ligados: é na experiência direta de si mesmo que a consciência singular obtém a ideia de ordem universal e de Deus, que é o seu princípio [dessa ordem universal] (PRADO JR., 2008, p. 50).

Por conseguinte, reiteramos que o sentimento de existência unifica esses extremos.

Ainda que não resolva um problema estabelecido por Rousseau em diversas obras – sobre como ser feliz vivendo conforme as orientações da natureza num mundo cujo desenvolvimento, além de ser inescapavelmente produto do artifício para que ele exista como tal, exige que o indivíduo exista de modo artificial para que tenha, segundo a moral da sociedade, um trânsito facilitado na mesma –, o sentimento de existência previne Rousseau do total desencanto niilista. Isto ocorreria porque tal sentimento, ainda que numa condição solitária, conecta o indivíduo singularmente a si mesmo e à natureza, bem como concretiza a ordem natural no interior do próprio Jean-Jacques, visto que “esse sentimento já abre a subjetividade para aquilo que a ultrapassa [...] [, sendo] em si mesmo [...] uma espécie de ‘visão em Deus’” (PRADO JR., 2008, p. 48).

No exílio voluntário da solidão, Rousseau (1995, p. 26) muitas vezes é autorreferente para avaliar a si mesmo e também se coloca como referência para muito do que externamente observa e julga na tentativa de afastar quase tudo que é exterior a si, considerado por ele ameaçador em seus momentos de delírio: “De agora em diante, tudo o que é exterior a mim me é estranho”. Somado a isso, a tripla descoberta desse eu se encontra na relação da consciência consigo mesma no êxtase

da fusão romântica do “eu” com deus e com o mundo. Prado Jr. (2008, p. 50, grifo do autor) confessa ser “o narcisismo da consciência de si [...] o *lugar* da manifestação da ordem da natureza”.

Em vista disso, seria tal narcisismo um pressuposto para a ambientação de um “egoísmo estético” necessário para a solidão e para fazer emergir o sentimento de existência? Ainda não o sabemos. Entretanto, até agora compreendemos ser a solidão uma atitude existencial e que, ao se excluir do “mundo da mediação e da maldade” (PRADO JR., 2008, p. 51), a reflexão reconstitui a humanidade do homem natural anterior à mediação e ao mal. A solidão seria igualmente um recurso, condição que possibilitaria o procedimento filosófico necessário para fazer aflorar tal reflexão sobre a gênese e os lugares do mal dos quais partirão os valores para definir o que é ou não natural. Diz Rousseau n’*Os Devaneios*:

[...] minha inteira renúncia ao mundo e esse gosto vivo pela solidão que não mais me abandonou [...]. A obra que empreendia somente podia ser executada num retiro absoluto; exigia longas e calmas meditações, que o tumulto da sociedade não suporta. Isso me forçou, por algum tempo, a uma outra maneira de viver, na qual, depois, me senti tão bem, que, tendo-a interrompido desde então, somente por necessidade [...], retomei-a com muito gosto [...] e, quando [...] os homens me reduziram a viver só, [...] isolando-me para me tornar infeliz, tinham feito mais para a minha felicidade do que o soubera fazer eu mesmo (ROUSSEAU, 1995, p. 44-45).

Rousseau se vale da solidão tanto numa tentativa de marcar sua “superioridade moral” em relação aos demais, quanto no sentido de estar numa posição “marginal”, alheia à sociedade e, por essa razão, sentir-se autorizado a criticar a degeneração daquela. Como alguém cujo caráter não se degenerou precisamente em virtude de ter escolhido estar ausente da vida social, a partir de então, ele testemunha e prescreve preleções cujo discurso, nesse caso específico, se coaduna com sua forma solitária de vida. Mas Rousseau escreve e, como quase toda escrita, nutre o desejo de dizer ao outro, ainda que reste somente falar sobre si mesmo. Até que ponto não seria oportuno afirmar que a solidão de Rousseau está “acompanhada”?

Prado Jr. (2008, p. 51) afirma que a “intuição dos valores” naturais, ao ultrapassar os obstáculos presentes na sociedade degenerada, possibilita o conhecimento do princípio e da origem – uma ânsia de Rousseau, além de ser interesse recorrente no século XVIII –, o qual “pode também guiar a missão prática e

mostrar o caminho da salvação”, tentativas empreendidas pela sabedoria de Rousseau em recomendar aos outros melhores formas de existência em termos políticos, pedagógicos e morais, “e outras tantas maneiras de subordinar a anarquia da subjetividade e da existência à calma ordenação da natureza”. Por um lado, a redenção do indivíduo comporta os caracteres naturais de uma espontaneidade em oposição à máscara e graça do sentimento que impelem o eu a amar o bem por virtude, seguindo em direção ao natural. Por outro, Burgelin (1978, p. 515-516) aponta que, para reconhecer deus nessa ordem natural, o indivíduo necessita “reencontr[ar] sua humanidade”, o que restaurará sua razão, “[n]ão a arte de argumentar, mas a pura visão dos valores eternos e das situações concretas, a razão iluminada por esta voz [da natureza]” que, apesar de só poder ser ouvida silenciando o mundo à nossa volta, nunca se cala e sempre nos traz de volta a essa ordem que é nossa destinação. Em Rousseau, da natureza emana uma verdade à qual a subjetividade do genebrino deve se subordinar a fim de melhor expressar sua existência singular de um modo autêntico, genuíno, verdadeiro em seu sentimento (PRADO JR., 2008, p. 52).

Por fim, podemos dizer que, apesar das perseguições e dos banimentos que sofreu por parte da sociedade europeia de sua época e que o levaram a tal estado de isolamento, a solidão é também um recurso para a fabricação do “eu” tanto na vida quanto na obra rousseauiana. Nos *Devaneios*, assim como nas *Confissões* e em outros textos autobiográficos, a solidão é um meio para o indivíduo empreender o exame estético de consciência com o intuito de melhor compreender a si mesmo:

Tal sentimento [de que não fora feito para viver em sociedade], alimentado desde a minha infância pela educação, e reforçado, durante toda a minha vida, por esse longo encadeamento de infelicidades e de infortúnios que a preencheu, me fez procurar conhecer, em diferentes épocas, a natureza e o destino de meu ser, com maior interesse e cuidado do que jamais encontrei em nenhum outro homem (ROUSSEAU, 1995, p. 42).

E o que nós, leitores de Rousseau, sabemos de nós mesmos? E o que ainda podemos “fabricar” a nosso respeito?

#### 4 A VIDA COMO CORAGEM E ESCÂNDALO DA VERDADE: ENTRE A FORÇA E A OPACIDADE DA LINGUAGEM

As ideias de verdade e sinceridade são bastante caras ao universo da autobiografia, pois, enquanto objeto literário – apesar da liberdade do escritor para se desvincular de rígidos padrões de veracidade relacionados à obra –, nessa espécie de texto o leitor procura critérios para atribuir-lhe veracidade em alguma medida. Isto ocorre porque parte da matéria-prima utilizada para compor o texto autobiográfico considera igualmente o factual, ou seja, a biografia do seu autor-narrador-personagem e o contexto social e político no qual estava inserido, o que o próprio Rousseau (2006b, p. 74) afirmaria em *Meu retrato*: “Sou suficientemente conhecido para que se possa facilmente verificar o que digo, e para que meu livro se levante contra mim se eu estiver mentindo”. Diante disso, as reflexões sobre verdade e sinceridade são cruciais para a compreensão da defesa empreendida por Rousseau de sua inocência no tocante às acusações que sofrera, sobretudo nas *Confissões*, nos *Diálogos* e nas *Cartas escritas da montanha*, obras nas quais sua defesa aparece como um projeto que intencionava justificar sua imagem pública e a de sua obra devido à forma contundente e estruturada pela qual se defende a ponto de se transformar em obra literário-filosófica.

A relação entre autobiografia e filosofia é pertinente quando tal associação se atém aos aspectos relacionados ao conhecimento de si, à constituição da identidade narrativa, à verdade do relato e sua sinceridade (DAMIÃO, 2006). Carla Damiano considera toda autobiografia como inerentemente filosófica quando propõe o eu como um problema para seu autor. Assim, questionamentos recorrentes em textos autobiográficos são a ânsia pelo conhecimento de si e, muito além do clássico “Quem sou eu?” e o que fez esse eu, é direcionada à autobiografia a pergunta “Como me tornei o que sou?”, ou seja, quais as razões motivaram a conduta do personagem, indagações que orientam a narrativa autobiográfica.

Se a noção de sinceridade importa para o gênero literário em questão, no caso de Rousseau, esse conceito paira por todos os momentos de sua obra tanto no âmbito político quanto no estético, intentando encadeá-lo ao conceito de natureza no sentido do primado de uma transparência no homem e nas coisas de uma verdade somente emanada do sentimento. O conceito de verdade atrelado ao sentimento autêntico – porque natural, segundo Rousseau e, na obra literária, ligado à ideia de força de uma

linguagem sincera que move a alma do leitor – é o que será considerado neste capítulo.

Na autobiografia rousseuniana, tal verdade transita simultaneamente no interior e no exterior do conceito clássico de verdade atrelado à justiça amplamente difundido pela filosofia moral da qual Rousseau figura como expoente na porção mais estritamente filosófica de sua obra. Desse modo, pode-se afirmar, conforme Damião (2006, p. 75), que

Rousseau é, sem dúvida, aquele que, mesmo sendo criticado por não ser absolutamente sincero, foi quem mais aprofundou o entendimento do valor da sinceridade associada ao relato autobiográfico em geral

pelo modo como ele radicaliza na escrita de si ambas, a experiência e a inteligibilidade do “eu”, fundamentando-as na noção de verdade. Em Rousseau, sobretudo em sua faceta literária, as ideias de sinceridade e verdade ligam-se às verdades originadas do sentimento. Portanto, este capítulo trabalhará com três dimensões da verdade: a da recepção, o juízo do leitor diante da obra; a verdade de Rousseau, uma verdade íntima, subjetiva, cambiante conforme os movimentos assumidos pelo sentimento e, por fim, a verdade de sua linguagem, o que não significa absolutamente que as duas últimas estejam dissociadas uma da outra.

Em toda sua obra, Rousseau assume posição deveras excêntrica ao se posicionar como paradigma de verdade e virtude para os demais, a exemplo das *Confissões*:

Dou começo a uma empresa de que não há exemplos, e cuja execução não terá imitadores. Quero mostrar aos meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza; e serei eu esse homem (ROUSSEAU, 2008, p. 29).

Desse modo, Rousseau não ambicionava apenas revelar-se para a sociedade do seu tempo. Ele realmente acreditava que sua obra auxiliaria as pessoas a experimentarem melhores formas de vida, de educação, de política como se ele possuísse alguma sabedoria inteira ou verdade essencial a ensinar-lhes:

Quero fazer com que, para aprender a apreciar nós mesmos, possamos pelo menos ter um ponto de comparação; que cada um possa conhecer a si e a um outro, e este outro serei eu. Sim, eu, somente eu (ROUSSEAU, 2006b, p. 92-93).

Nos *Diálogos*, declararia algo semelhante: “Se todos os homens [...] fossem como eu [...], eles não teriam muita atividade [...], mas viveriam juntos em uma sociedade muito



agradável” (ROUSSEAU, 1990, p. 130). Na mesma obra, o filósofo mencionaria o que, segundo ele, vinha realizando a fim de aperfeiçoar a vida moral:

Esse flagelo da raça humana [...] aprisionado por dez a doze anos no decorrer da escrita de quinze volumes, falando a mais doce, mais pura e vigorosa linguagem da virtude; apiedando-se dos mistérios humanos; mostrando sua fonte nos erros e preconceitos dos homens; mostrando-lhes o caminho da verdadeira felicidade; ensinando-os a voltar aos seus corações para descobrir a semente das virtudes sociais que eles reprimem sob uma falsa aparência no mal-entendido progresso da sociedade; sempre consultando sua consciência para corrigir os erros da sua razão; e atentar, no silêncio das paixões, àquela voz interior [natureza] que todos os nossos filósofos têm tanto interesse em reprimir e que eles tratam como uma quimera porque ela já não lhes fala. [...] Ele devotou seu grande e melhor livro [*Emílio*] a mostrar como as paixões nocivas entram em nossa alma, como a boa educação deve ser puramente negativa, que deve consistir não em curar os vícios do coração humano, pois tais vícios não existem naturalmente, mas em preveni-los de nascer e em manter bem fechadas as passagens pelas quais eles entram. Por fim, ele estabeleceu tudo aquilo que uma claridade tão luminosa, um encanto tão tocante, uma verdade tão persuasiva que uma alma não depravada não pode resistir ao apelo de suas imagens e à força de suas razões (ROUSSEAU, 1990, p. 22-23).

O sentimento de diferença sentido por Jean-Jacques em relação às outras pessoas, além de fazê-lo enxergar-se como um homem excepcional, conduziu-o a um vívido estado de solidão – igualmente em virtude das inúmeras perseguições sofridas devido à censura às suas obras, vale lembrar – o qual, se por um lado contribuiu para irromper em obra, por outro, afastou-o decisivamente de seus contemporâneos:

Eu só. Sinto meu coração e conheço os homens. Não sou feito como nenhum dos que já vi; e ousa crer que não sou feito como nenhum dos que existem. Se não sou melhor, sou, pelo menos, diferente (ROUSSEAU, 2008, p. 29).

Ou ainda:

Depressa [...] só vi erro e loucura na doutrina dos nossos sábios, e opressão e miséria na nossa ordem social. Na ilusão do meu tolo orgulho, supunha-me feito para dissipar tais erros; e, pensando que para me fazer ouvir seria preciso pôr minha conduta de acordo com os meus princípios, tomei aquela singular atitude que não permitiu que me acompanhassem, cujos exemplos meus pretensos amigos não me perdoaram, que a princípio me tornou ridículo, e que afinal me tornaria respeitável, se me fosse possível perseverar nela (ROUSSEAU, 2008, p. 380).

Igualmente movida por esse sentimento de excepcionalidade de Jean-Jacques, a escrita de si possui o propósito de iluminar as mentes com uma verdade peculiar ao filósofo ou algo que somente ele poderia acessar e comunicar ao seu tempo a fim de que as pessoas não vivessem no erro (STAROBINSKI, 2011).

#### 4.1 SINCERIDADE: UMA VERDADE ÍNTIMA

##### 4.1.1 O conhecimento de si e sua relação com a sinceridade

O conhecimento de si, apesar de ser questão filosófica pertinente à autobiografia, não é considerado um problema crucial para a compreensão do valor da verdade e da sinceridade em Rousseau; logo, não o enfatizaremos neste capítulo. No entanto, a abordagem do problema da sinceridade nos conduz a tratá-lo ainda que brevemente, pois o problema do conhecimento de si reside no da sinceridade presente ou ausente na relação do indivíduo com o outro como destaca Franklin Leopoldo Silva (2006, p. 16) ao mencionar a necessidade de “[...] compreender a crise da sinceridade como a crise do conhecimento de si”, pois o “desvelamento da verdade é essencialmente o desvelamento de uma consciência” que somente encontraria paz e integridade na constatação da sua inocência perante os outros (STAROBINSKI, 2011, p. 110). O autor de *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo* (2011, p. 246) considera que o conhecimento de si não é um problema para Rousseau porque ele é um aprendizado intuitivo, um dado, “presença imediata para si mesmo, e que se constitui inteiramente em um ato único do sentimento”, visto que, conforme o genebrino afirma em *Emílio*, não há diferença entre existir e sentir: “Para nós, existir é sentir” (ROUSSEAU, 2004, p. 410-411).

Além disso, Starobinski igualmente aponta que, em Rousseau, mais importante do que o conhecimento de si é o seu reconhecimento pelos outros. Para o cidadão de Genebra, o conhecimento de si não é um obstáculo até mesmo porque as causas dos seus males estão comumente direcionadas a elementos externos: à sociedade, aos seus inimigos e detratores, entre outros. A origem do mal para Rousseau (1990, p. 22-23) é exterior a ele:

Ele tem sido desprezado por eles e por toda essa época por ter sempre sustentado que o homem é bom, embora os homens sejam maus, que suas virtudes vieram de dentro de si e seus vícios de fora.

Ele afirmaria igualmente em *Cartas a Malesherbes*: “[...] meus males e meus vícios vinham muito mais de minha situação do que de mim mesmo”.

Damião (2006) considera que a definição rousseuniana de conhecimento de si delineada por Starobinski exclui a noção de uma escrita como resultante de um processo de autoconhecimento, pensamento recorrente ao se tratar da autobiografia. Em nossas análises, compartilhamos do entendimento deste último, pois entendemos que, na autobiografia rousseuniana, o “eu” transforma e é transformado pela escritura, ocorrendo uma relação mútua entre ambos.

O recurso à apologia pessoal presente na autobiografia rousseuniana torna-se necessário, segundo Starobinski, pois a Rousseau não lhe é suficiente ter clareza sobre a consciência de si enquanto ela não for um reflexo aos olhos dos outros, ou seja, enquanto não for traduzida em reconhecimento público:

O que é problemático aos seus olhos [...] não é a clara consciência de si [...], mas a tradução da consciência de si em um reconhecimento vindo de fora. As *Confissões* são essencialmente uma tentativa de retificação dos erros dos outros [acerca dos julgamentos considerados por Rousseau equivocados que foram dirigidos a ele], e não a busca de um ‘tempo perdido’ (STAROBINSKI, 2011, p. 248-249, grifo do autor).

Disso advém a importância de análises da autobiografia rousseuniana que possam simultaneamente potencializar a diferença de Rousseau no sentido de encará-la como propulsora de um sentimento agônico o qual, aliado ao seu gênio, irrompe em obra por um lado, mas que por outro não desconectem este sentimento da necessidade de uma “ancoragem social” (DAMIÃO, 2006, p. 13) da qual a solidão de Rousseau não prescindirá, muito embora ele dissimule frequentemente o contrário: “[...] mas onde está o homem a quem se perdoa por dizer a verdade? É necessário, pois, esconder-se para dizê-la” (ROUSSEAU, 2006a, p. 296). Apesar disso, tal ancoragem é aqui compreendida no sentido de que o reconhecimento público do valor da obra e da figura de Rousseau importam para que se faça justiça quanto à sua memória.

#### 4.1.2 *Dizer tudo para dizer a verdade*

“Minha tarefa é dizer a verdade e não fazer com que nela acreditem” – declara o genebrino no “Livro Quinto” das *Confissões* (ROUSSEAU, 2008, p. 196). A presente afirmação apresenta um indício da relação que o filósofo estabelece com a verdade, esta muitas vezes cambiante como já afirmamos. Isso significa que, se de fato, por

um lado, o reconhecimento de sua inocência por seus contemporâneos é um propósito perseguido por Rousseau em sua autobiografia, por outro, esse ideal pode ser relativizado, sobretudo a partir do momento em que ele introduz a moral do sentimento, na qual sua inocência e virtude são enxergadas apenas por indivíduos virtuosos possuidores do dom de vislumbrar sua verdade íntima que, de qualquer modo, independeria do conhecimento da obra.

Em *Emílio*, Rousseau delinea na *Profissão de fé do vigário saboiano* um dos seus entendimentos sobre a verdade:

a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, e que, quanto menos coloco de meu nos juízos que faço sobre elas, mais estou seguro de me aproximar da verdade. Assim, minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão (ROUSSEAU, 2004, p. 381).

Dito desse modo, parece que, em certa medida – movido por um sentimento de revolta na velhice quando Rousseau já possuía poucas esperanças de ser compreendido por seus contemporâneos –, o julgamento do leitor não será considerado para atribuição de valor à obra e à inocência de Rousseau. É como se houvesse uma verdade anterior subjacente às coisas independente do julgamento público sobre a obra; como se a própria verdade da obra transparecesse, não importando o juízo do leitor a seu respeito: “De resto, não me cansarei de protestar minha sinceridade: se ela não se percebe nesta obra, se ela não der testemunho de si mesma, é preciso acreditar que ela aqui não se encontra” (ROUSSEAU, 2006b, p. 79). Vale mencionar que a sinceridade, para Rousseau, é apriorística, pois ela se localiza nos sentimentos e intenções do filósofo, sendo, portanto, anterior à palavra. Aqui saímos do domínio da verdade factual e passamos ao da “autenticidade”, para utilizar o termo de Starobinski (2011), o qual Damião (2006) denomina “sinceridade”. Não obstante, é preciso admitir que, tanto nos *Diálogos* quanto nas *Confissões*, Rousseau busca a remissão dos erros dos quais foi *a priori* julgado, apesar de incessantemente propagar a autossuficiência desse eu encerrado em si mesmo. Em *Rousseau, juiz de Jean-Jacques*, o filósofo diria em referência a esta mesma obra: “[...] ele escreveu uma espécie de julgamento deles [dos seus detratores] e de si mesmo na forma de um diálogo” (ROUSSEAU, 1990, p. 136).

A noção de sinceridade é sempre relacional. Segundo Damião (2006, p. 74) seu caminho filosófico “tem em vista a relação com a verdade e com a constituição da

subjetividade que, ao narrar, se expõe ao outro”. A sinceridade deve ser encarada tanto no plano da relação do “eu” consigo próprio – a intensa solidão de Rousseau abriria espaço para cultivar com bastante diligência esse terreno – e de sua associação com os demais, estando ambas definitivamente interligadas. Na primeira relação, Starobinski (2011, p. 90) destaca que a

sinceridade é reconciliação [do ‘eu’] consigo mesmo: é uma saída [...] da divisão interna. Mas essa divisão interna [...] é apenas o eco interiorizado da revolta pela qual Jean-Jacques se opõe a uma sociedade inaceitável.

Dessa maneira, a reconciliação do “eu” consigo mesmo é motivada por um desejo de verdade ou de transparência total, o qual, em Jean-Jacques, equivaleria a um “expressionismo da verdade total” no qual o filósofo procura exprimir na escritura os momentos de sua existência não objetivamente como ocorreram, mas como foram percebidos por sua subjetividade. A despeito do compromisso factual da autobiografia – que não pode ser inteiramente abandonado sob pena de se descaracterizar o texto como uma escrita de si –, a atitude rousseauiana de proceder a essa escrita do “eu” é mais a de valorizar a intensidade da expressão de si conforme uma verdade do sentimento do que se prender a motivações racionais e encadeamentos factuais relacionados à sua existência.

O desejo de transparência total e a revolta impressos na alma de Rousseau manifestaram-se, no plano do “eu”, em seu projeto de reforma moral com a afirmação do seu isolamento geográfico e psíquico na solidão, passando a mudanças na vestimenta e desprendimento das convenções sociais a fim de se desassociar do que considerava terrível – no caso, a sociedade de corte europeia, sobretudo a francesa – e de expor tal mudança de forma cristalina aos olhos dos outros. Jean-Jacques, então, declara nas *Confissões*:

Comecei a reforma pelos trajos; deixei os dourados e as meias brancas; passei a usar uma peruca redonda; abandonei a espada. Vendi o relógio, dizendo com uma alegria incrível: ‘Graças ao céu! Não precisarei mais saber que horas são!’ (ROUSSEAU, 2008, p. 333).

Nos *Devaneios*, Rousseau (1995, p. 44) retoma igualmente a contundência da sua reforma pessoal:

Deixei a alta sociedade e suas pompas, renunciei a qualquer adorno, renunciei à espada, ao relógio, às meias brancas, aos ornamentos dourados, aos cabelos frisados; uma peruca muito simples, um bom

trajo de pano grosso e, melhor do que tudo isso, arranquei de meu coração as paixões e a cobiça que dão valor a tudo o que abandonava.

Desse modo, observamos que a reforma moral está profundamente relacionada ao desejo de verdade, havendo, por parte de Rousseau, uma obsessão por uma verdade imediata que ele desejaria ver impregnada na exterioridade, isto é, nas coisas, nas pessoas e em tudo que o rodeava. E esse desejo de verdade, por sua vez, envolve também uma tentativa de retratação por meio da escrita autobiográfica além da construção da defesa e da imagem da inocência de Rousseau, esta última sendo para o genebrino uma garantia de restauração da sua paz e do justicamento do seu nome e da sua memória perante a posteridade.

Entretanto, qual a relação que esse afã pela verdade teria com o estado psíquico de Rousseau? O ímpeto de se despir das mentiras e convenções sociais o transforma em um “ébrio”, possuidor de um furor de verdade o qual, ainda que sincero, ao radicalizar sua virtude, como todo excesso, transforma-se em seu avesso quando tal embriaguez contribui à sua revelia para a destruição de sua figura pública no sentido de todo o esforço de sinceridade tornar Rousseau tão incompreensível e distanciado aos olhos dos outros a ponto de ser considerado louco. Assim, toda essa desmesura da virtude que tanto o cegou, contribuiu igualmente para “bestializar” sua figura aos olhos do público, tornando-o ainda mais solitário. Reparem, por exemplo, o modo como o personagem “Francês” se refere a Jean-Jacques nos *Diálogos*: “Encontrei-o apaixonado pela virtude, pela liberdade e pela ordem, porém com uma veemência que frequentemente o levava para além dos seus objetivos” (ROUSSEAU, 1990, p. 211).

No âmbito da relação de Jean-Jacques com a sociedade de seu tempo, Starobinski (2011) considera ser a sinceridade uma resposta parcial de Rousseau no plano do “eu” à sua revolta por uma sociedade inaceitável. Para aquele, a revolta é anterior ao problema da sinceridade. A sinceridade estaria no plano do “eu”, enquanto a revolta suplantaria o eu e corresponderia às relações de Rousseau com o social. Como sugerimos inicialmente acerca do caráter relacional da sinceridade, ainda que voltada para os problemas íntimos, ela desembocaria no social, isto é, apesar de atingido por diversos ataques à sua pessoa, Rousseau ainda tentava se mostrar sinceramente na esperança de encontrar na sociedade – julgada terrível por ele – alguém capaz de compreendê-lo. Nesse sentido, *Confissões* exprime “a nostalgia da unidade perdida e a espera ansiosa de uma reconciliação final” (STAROBINSKI, 2011,

p. 263), sendo uma expressão da sinceridade enquanto *esboço* da “restauração de uma relação social, não no plano da ação política, mas no da compreensão humana” (STAROBINSKI, 2011, p. 90). Nos *Diálogos*, mesmo ao final da obra após lamentar repetidamente os opróbrios sofridos, a mesma intenção reconciliatória apareceria quando Rousseau (1990, p. 243) afirma que as gerações futuras finalmente conheceriam a verdade a seu respeito:

[...] o primeiro a suspeitar que J.-J. pudesse não ter sido culpado estará quase convencido disso e, se desejar, poderá convencer seus contemporâneos os quais, uma vez que o complô e seus autores não mais existirem, não terão interesse algum além de serem justos e conhecerem a verdade.

Apesar disso, a existência de Rousseau vacila entre a expectativa da verdade total que precisa ser proferida e o peso da carne da linguagem – agravado pelo tempo que “pode erguer muitos véus” com seus inúmeros lapsos de memória (ROUSSEAU, 2008, p. 258) – cuja opacidade instala o indivíduo no epicentro de um perpétuo mal-entendido que, quanto mais se adensa, mais corrobora com o complô e a consequente rejeição ao filósofo. Bento Prado Jr. diria que “longe de ser o maravilhoso espelho da Razão, o lugar da verdade, a linguagem seria sempre o lugar do mal-entendido e do engodo, um biombo interposto entre os homens” (PRADO JR., 2008, p. 117). Seu temor então se confirma: sua palavra é sufocada ao final das *Confissões* quando a reação silenciosa dos ouvintes à leitura pública de partes do manuscrito demonstra a nítida recusa das pessoas à linguagem sincera de Rousseau:

Deste modo, terminei a minha leitura e todos ficaram calados. A Sra. D’Egmont foi a única que me pareceu comovida, estremeceu de modo visível, porém, depressa se refez e guardou silêncio, como todos da companhia. Tal foi o fruto que colhi dessa leitura e de minha declaração (ROUSSEAU, 2008, p. 591).

Entre o final de 1770 e o começo de 1771, Rousseau termina as *Confissões* e lê alguns dos seus excertos nos salões, porém a obra é censurada, sendo sua leitura pública proibida pela polícia. No tocante a essa obra, da qual decorrem sete anos entre o começo e o término de sua produção, observamos que há diferenças no tom da escrita rousseauiana entre o primeiro e o último parágrafo das *Confissões*. Ao vigor inicial se sobrepõe uma profunda desesperança, um

[...] niilismo linguístico. Entre a primeira e a última página das *Confissões*, alguma coisa mudou: abrindo, pela primeira vez na

história ('Formo um empreendimento que nunca teve exemplo, e cuja execução não terá nenhum imitador'), a verdade total de uma alma, ele não encontra nenhum olhar compreensivo, nenhum ouvinte que o possa acolher. O último parágrafo do livro [cujo excerto foi reproduzido imediatamente acima] já traduz [...] o reconhecimento de sua própria impotência (PRADO JR., 2008, p. 116, grifo do autor).

Mas Rousseau não desesperançou completamente. Em 1772, se pôs a escrever os *Diálogos*, obra na qual o “silêncio do complô” também impera. Num sábado, dia 24 de fevereiro de 1776, após ir à Catedral de Notre Dame depositar o manuscrito da obra no altar a fim de que este chegasse ao conhecimento do Rei Luís XV da França, a verdade sobre o filósofo fosse transmitida às gerações futuras e sua imagem fosse enfim inocentada, Rousseau não conseguiu cumprir seu propósito, pois, ao chegar ao interior da catedral, encontrou uma grade separando o coro do restante da igreja, o que o impediu de depositar o manuscrito no altar da catedral. Após outras tentativas malogradas de resguardar o manuscrito para que na posteridade ele fosse publicado e tivesse desfeito o mal-entendido a respeito de Jean-Jacques, Rousseau resolveu encaminhar uma carta integrante dos *Diálogos* endereçada “a todos os franceses que ainda amam a justiça e a verdade”, e se pôs a distribuí-la aos passantes. Sua palavra foi mais uma vez suprimida, pois quase todos rejeitaram a carta, alegando que esta não fora endereçada a eles. O desespero e a revolta surgidos em Rousseau em decorrência das injustiças provenientes da conspiração, aliadas à sua condição mental agravada devido à sua mania persecutória instauraram o filósofo num estado em que ele parecia estar preso dentro de si mesmo, dada sua incomunicabilidade com o mundo exterior. Em outras palavras, quanto mais falava e se justificava, a sensação era a de ser cada vez menos compreendido. Como se a desmesura desse dizer, ao invés de colaborar para um entendimento entre ele e os outros, calasse a sua voz em meio a um emaranhado de palavras, como ocorre quando repetimos uma mesma palavra à exaustão e o verbo perde o seu significado porque o som penetra na palavra, atordoando o seu sentido.

No interior do desejo de sinceridade total, há o desejo de dizer tudo para melhor dizer a verdade. No artigo, *O mote “Vitam impendere vero”<sup>39</sup> e a questão da mentira*, Starobinski<sup>40</sup> afirma que a convicção de inocência impulsiona Rousseau (2006b, p. 25) à pretensão de tudo revelar: “Continuo [...] a dar contas de mim, visto

---

<sup>39</sup> Consagrar a vida à verdade.

<sup>40</sup> STAROBINSKI, Jean. The motto “Vitam impendere vero” and the question of lying. In: RILEY, Patrick. **The Cambridge companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.



que comecei a fazê-lo; pois o que me é mais desfavorável é ser conhecido parcialmente”. Assim, a certeza da inocência motivaria a busca de Rousseau pelo reconhecimento de sua virtude – poder se justificar e ser inocentado – e, conseqüentemente, do valor de sua obra pelo público. No decorrer da obra, Jean-Jacques admite *precisar dizer*. Não escreve somente para se comunicar com os outros, o que em parte seria uma quimera, dado o vívido estado de solidão em que se encontrava: “Sei bem que o leitor não tem grande necessidade de saber tudo isso; eu é que a tenho de o dizer” (ROUSSEAU, 2008, p. 43).

Dizer tudo também significa, no projeto autobiográfico rousseauiano, esgotar esse dizer numa escrita que se consome em si mesma. A pretensão de dizer tudo por vezes torna o texto prolixo, excessivo como a persona de Rousseau mergulhada no drama pessoal que o acometeu. Rousseau frequentemente se desculpa por relatar tantas minúcias ao leitor. Dono de uma escrita hiperbólica e arrebatada, transmite a impressão de estar narrando todos os detalhes de sua vida tanto pela “energia da fala” – para utilizar o termo de Prado Jr. (2008) – quanto pelos pormenores fornecidos pelo filósofo em sua narrativa:

Antes de ir mais longe, devo ao leitor minhas escusas ou minha justificação por tantas minúcias em que entrei ou que ainda entrarei, e que nada têm de interessante aos seus olhos. Na tarefa que empreendi de me mostrar todo em público, é preciso que nada de mim fique obscuro ou escondido. É preciso que, incessantemente, me coloque sob os seus olhos. Que ele me siga em todos os meus desvios do coração, em todos os recantos da vida. Que não me perca de vista um só instante, sob pena de, ao encontrar na história a menor lacuna, o menor vazio, dizer: ‘Que fez ele nesse tempo?’ e me acuse de não ter querido dizer tudo. Dou, por minhas narrações, muitos pretextos à malignidade dos homens, e não lhos quero dar pelo meu silêncio (ROUSSEAU, 2008, p. 76).

Se considerarmos a riqueza de detalhes oferecida por Rousseau inclusive em sua atitude de narrar diversas lembranças desagradáveis e embaraçosas, podemos imaginar o quão polêmica foi essa obra para sua época. No tocante a tais memórias, Damião (2006, p. 72) considera que “[...] sua função no relato seria aliviar o peso da ‘censura interior’ [consciência] e afirmar a procura por se mostrar completamente ‘sincero’ e poder ‘dizer tudo’”.

Retornando à prolixidade do texto, Rousseau incorpora essa característica à escrita para, ao pretender dizer toda a verdade, obrigar as pessoas a traçarem uma imagem verídica dele e tentar direcionar o julgamento dos outros, visando à absolvição

dos erros pelos quais se julgava culpado (STAROBINSKI, 2011). Tal atitude é mais marcante nos *Diálogos*, obra na qual a defesa da verdade de Rousseau adquire um significado capital para a reconstrução da integridade e a construção de sua inocência porque o complô ganha contornos ainda mais dramáticos do que nas *Confissões* pelo fato de, na primeira obra, aquele ser a tônica do texto junto à apologia pessoal de Rousseau. Em diversos momentos, observamos que o filósofo utiliza o percurso do pensamento realizado pelo Francês – personagem interlocutor de Rousseau que, ao longo da obra, modifica sua avaliação a respeito de Jean-Jacques ao ler seus livros – para tentar encontrar uma maneira de ensinar o público a ler suas obras. Ele o faz deixando diversas recomendações como a seguinte:

Não pense no autor enquanto lê, e sem qualquer preconceito a favor ou contra, deixe sua alma experimentar as impressões que receberá. Assim, você se assegurará da intenção subjacente à escrita desses livros (ROUSSEAU, 1990, p. 31).

Na introdução da edição inglesa dos *Diálogos*, os editores reiteram a ideia de que esta seja uma obra de reeducação dos leitores e que, de modo geral, ela possuiria uma espécie de “efeito corretor” tanto no sentido de, através dela, Rousseau ensinar aos leitores a melhor julgá-lo e a melhor reler suas demais obras como igualmente no sentido de consertar os erros provenientes da conspiração da qual o filósofo julgava ter sido vítima:

O reconhecimento de um fracasso das *Confissões* e de seu público não é uma crítica da substância das *Confissões*. Ao mostrar a maneira correta de julgar Jean-Jacques, os *Diálogos* podem ser considerados como uma espécie de manual de treinamento para os leitores das *Confissões* ou, de fato, para qualquer um dos outros trabalhos de Rousseau. Uma vez que aprenderam com Rousseau como julgar, eles podem voltar aos outros trabalhos e lê-los corretamente. Em vez de ser simplesmente as anti-*Confissões*<sup>41</sup>, o *Diálogo* é a cura para seus defeitos (KELLY; MASTERS, 1990, p. xvii, grifo dos autores).

Todavia, quanto aos possíveis erros na interpretação da verdade contida em suas *Confissões*, o genebrino astutamente afirma que estes ficariam a cargo do leitor. Todo erro é sempre exterior a Rousseau. No caso de haver uma interpretação divergente por parte daquele, ela seria renegada, pois, conforme vimos, Rousseau crê haver uma verdade subsistente nas coisas antes da própria razão:

---

<sup>41</sup> A alusão dos editores ao epíteto de “anti-*Confissões*” é um diálogo intertextual com a introdução dos *Diálogos* elaborada por Michel Foucault para a edição da obra publicada pela editora Armand Colin na Coleção Bibliothèque de Cluny em 1962, na qual Foucault intitulara a obra “anti-*Confissões*”.

Mas relatando-lhe com minúcias tudo que me aconteceu, tudo que fiz, tudo que pensei, tudo que senti, não o [o leitor] posso induzir em erro, a menos que o queira. [...] A ele [ao leitor] cabe reunir esses elementos e determinar o ser que os compõe: o resultado deve ser obra sua. E se ele então se enganar, fica todo o erro por sua conta. E para esse fim não basta apenas que minhas narrações sejam fiéis; é preciso que sejam exatas. [...] Só tenho uma coisa a temer nessa empreitada: não é dizer demais ou dizer mentiras, mas não dizer tudo ou calar verdades (ROUSSEAU, 2008, p. 176).

Starobinski (2011, p. 85) diria: “Ele não sabe, ou não quer saber que simula”. Rousseau age como se as informações, os sentimentos e as sensações chegassem até ele sob uma forma pura, transparente e ele fosse apenas o reflexo dessa transparência proveniente da natureza. Rousseau não admite ser responsável por atribuir sentido à realidade. Frustra-se e desespera-se com o sentido que ele considera emanar das próprias coisas, ao invés de perceber que por vezes sua interpretação dos fatos é paranoica:

[...] Rousseau recusa-se a admitir que a significação depende dele e que seja em grande parte obra sua. Quer que ela pertença inteiramente à coisa percebida. Não reconhece como seu problema a resposta que o mundo lhe remete. Desapossa-se, assim, da parcela de liberdade que existe em cada uma de nossas percepções. Tendo feito uma escolha entre os sentidos *possíveis* anunciados pelo objeto exterior, põe essa escolha na conta do próprio objeto e vê no sinal uma intenção peremptória e sem equívoco. Chega a atribuir à coisa uma vontade decisiva, enquanto a decisão está em seu próprio olhar. No contato com o mundo, Rousseau interpreta instantaneamente, mas não quer saber que interpretou (PRADO JR., 2008, p. 161, grifo do autor).

Há uma relação entre a dificuldade de Rousseau em assumir a autoria da sua interpretação e seu desejo por transparência. Vítima do próprio delírio, ele se recusa a admitir que interpretou porque no seu desejo de transparência absoluta cria que as coisas se mostrassem espontaneamente – como se isso fosse possível –, naturalmente, como se fosse obra dele apenas deixar transparecer, através da escrita, essa ordem natural das coisas. Todavia, como pensar na escrita como um veículo de manifestação de uma verdade excelsa, escrita que por sua natureza é convencional, que em sua constituição já abriga o artifício? Este é um problema com o qual Rousseau precisou lidar. Para Starobinski (2011, p. 257), Rousseau age como se detivesse o “privilégio unilateral” da verdade visto que, considerando-se o paradigma da verdade para os outros, estes deveriam conhecê-lo para melhor conhecerem a si próprios. A fim de concretizar essa empresa, as atenções do público deveriam

prender-se ao filósofo e ao seu drama pessoal causado inclusive pelas acusações e perseguições sofridas contra ele, porém Rousseau para ser absolvido nada precisaria fazer além de narrar a si mesmo.

Rousseau não fala apenas aos seus contemporâneos. Ao perceber sua palavra sufocada diante do público, o desejo dos demais de silenciá-la e fazê-la desaparecer, a total desconexão entre sua convicção e a dos outros em relação à sua figura, o filósofo, obstinado com sua verdade, e possivelmente consciente de seu gênio, apela para um reconhecimento da obra pela posteridade: “Meu nome deve viver”, diz Rousseau (2008, p. 365). O genebrino temia “desaparecer”, ser esquecido pelos outros e pelo destino dos seus escritos que poderiam ser corrompidos ou falseados por detratores e inimigos. Nos *Devaneios*, expõe esta preocupação:

Escrevia minhas primeiras *Confissões* e meus *Diálogos* numa constante preocupação quanto aos meios de os furtar às mãos ávidas de meus perseguidores, para transmiti-los, caso fosse possível, a outras gerações (ROUSSEAU, 1995, p. 27).

Convenhamos que, para alguém que possuía um projeto literário tão extravagante de expressão de si mesmo, o “silêncio da obra” representaria a morte simbólica de um “eu” que se confunde ou se deseja parecer confundir com sua própria linguagem.

#### 4.2 A IMPOSSIBILIDADE DE REEDITAR UM SENTIMENTO POR MEIO DA ESCRITA

Conforme comenta Starobinski (2011, p. 261), ao fim, a intenção de tudo dizer não ocorrerá para “satisfazer as exigências do leitor, mas para desafiar a hostilidade universal”. Apesar da sublevação de Rousseau em, através das *Confissões* e dos *Diálogos*, bradar contra uma conspiração que julgava universal, foi-lhe impossível dizer tudo. A esse respeito, se questiona Rousseau (2008, p. 219-220) nas *Confissões*:

Se ao menos tudo consistisse em fatos, palavras, poderia descrevê-los de algum modo. Mas como dizer o que não foi dito, nem pensado sequer, mas saboreado, sentido, sem que eu possa nomear outro objeto de minha ventura senão esse próprio sentimento?

Dessa maneira, a linguagem literária é incapaz de *ser* o sentimento, de “dizê-lo” por meio da escrita. Esta é uma questão que ronda a autobiografia rousseauniana: a de a linguagem nunca poder *ser* o que é retratado por ela, pois ela é sempre mediação de algo e cria um universo inteiramente novo regido por leis próprias que, se por um lado

funda a autonomia das letras e das artes literárias, por outro, de acordo com Rousseau, é responsável por “uma sintaxe que torna impossível a transparência entre as almas” porque a própria estrutura da língua colaboraria com a mentira (PRADO JR., 2008, p. 112).

Daí pensarmos na armadilha representada pelo desejo de transparência de Rousseau – o qual Prado Jr. precisamente elevou a uma *hybris* tamanha sua desmesura – em ver na linguagem um meio para tentar concretizá-la. Agora podemos divisar a presunção rousseuniana de desejar uma espécie de linguagem originária que traduziria a transparência nas relações entre os indivíduos. Todavia, se a ânsia de Rousseau é a de que o eu seja a sua própria linguagem – “O sujeito é sua emoção, e a emoção é imediatamente linguagem. Sujeito, linguagem, emoção já não se deixam distinguir” –, conforme vimos anteriormente (STAROBINSKI, 2011, p. 267), apesar disso, notamos que a linguagem imediata da emoção, muito embora seja matéria-prima para a composição dos escritos autobiográficos de Rousseau, não é a mesma linguagem que constitui o texto literário.

Pelo fato de a linguagem literária ser insuficiente para ser o sentimento, Rousseau invoca uma norma *ética* da verdade em contraposição a uma “norma *lógica* da verdade” – para utilizar o termo de Prado Jr. (2008, p. 112, grifo do autor) – regida por uma moral do sentimento incorporada à reflexão sobre sua autobiografia para conferir-lhe autenticidade. O sentimento teria, então, um papel de preencher as lacunas deixadas pela linguagem que é, em si mesma, cifrada, codificada, convencional, oblíqua. E a linguagem, por sua vez, é sempre a *tradução* de um sentimento: “A primeira felicidade não existe mais em sua plenitude” (STAROBINSKI, 2011, p. 263). E ainda que Rousseau reviva os sentimentos por meio das lembranças utilizadas para compor sua autobiografia, estas já não mais representam o momento vivido, e sim a emoção revivida proveniente da lembrança – muitas vezes entremeada por lacunas – de tais momentos:

Pensava com satisfação em todas as afeições de meu coração, nessas amigas tão ternas, mas tão cegas, nas ideias menos tristes, mas consoladoras, de que meu espírito se alimentara havia alguns anos, e me preparava para lembrá-las o suficiente para as descrever com um prazer *quase* igual ao que tivera entregando-me a elas (ROUSSEAU, 1995, p. 19, grifo nosso).

Retomando a relação mais específica entre linguagem e verdade, Bento Prado Jr. considera que é

o próprio ato de escrever que está em questão nessa nova articulação entre a Filosofia e a Não-Filosofia, que deve, assim, ser levada em consideração na organização da leitura. A força que provoca a reflexão sobre a linguagem é, de fato, o escândalo de um perigo intrínseco ao uso dos signos. De onde vem o que há de impuro na linguagem, este escândalo de uma falha no próprio coração do diamante? Por que se afasta sempre a linguagem em relação à verdade? Como explicar que, no jogo da linguagem, a vontade de verdade seja condenada a uma crise que acaba por opô-la à boa vontade? (PRADO JR., 2008, p. 112).

Neste excerto, Prado Jr. aponta na escrita rousseuniana uma articulação entre o que ele chamará “Filosofia”, que se trata do espaço de reflexão próprio da razão, e a “Não-Filosofia”, o espaço da arte por excelência, neste caso a Literatura, na qual o engano, o logro, o inesperado e a ficção têm o seu lugar, espaço do qual nasceria uma “situação insuportável” (PRADO JR., 2008, p. 111) de sofrimento que compele o indivíduo a filosofar, a refletir sobre sua condição. E dessa tensão nascerá a filosofia rousseuniana. Acompanhando a análise de Prado Jr., nossa abordagem legítima absolutamente os vínculos entre um universo e outro e, tampouco, julga menos filosófica a porção autobiográfica da obra de Rousseau. Pelo contrário, nossas reflexões se fortalecem nesses recônditos e limiares onde os limites entre as áreas não são demasiadamente delimitados. Há uma inteligência peculiar no pensamento de nuance que usufrui do melhor de cada domínio em benefício da expressão.

Retomando a reflexão sobre a linguagem, o fato de ela fatalmente se afastar da verdade em algum momento possui indubitavelmente um fundo moral no qual, a consciência do indivíduo (um ser de linguagem), auxiliada pela liberdade, seleciona a todo momento o que este deseja, pode ou deve dizer em determinada ocasião, para um público e com propósito específicos. Isso ocorre igualmente porque há na liberdade de consciência algo de fugidio, ou melhor, a própria liberdade contém o fugidio. Após a constatação rousseuniana da destruição das utopias, a moral não é mais um destino infalível para o humano como outrora: em nossas relações impregnadas de linguagem, além do caráter ambivalente da liberdade, há “o escândalo de um perigo intrínseco ao uso dos signos” que pautam essa linguagem *impura* – como nos informa Prado Jr. (2008, p. 112) imbuído de um léxico rousseuniano –, há igualmente o “escândalo de uma falha no próprio coração do diamante”, no coração da linguagem e, por extensão, no coração da verdade.

Com relação à escrita e à interpretação, o que orientaria a liberdade de escrever e de interpretar? Neste ponto, nos referimos à liberdade do autor na

elaboração da obra e à liberdade relativa do leitor na construção da compreensão do texto. Poderíamos pensar que a liberdade na escrita é a ausência de sujeição e constrangimento da linguagem, o que não é totalmente realizável, pois a autobiografia possui uma pretensão mínima de veracidade porque afirma necessariamente uma identidade entre autor, narrador e personagem. Apesar disso, Rousseau foi exitoso a esse respeito ao postular uma vida e uma filosofia como coragem e escândalo da verdade, embora precisasse sofrer profundamente por esta. Já a liberdade na interpretação por parte do leitor possuiria alguns limites no interior de um horizonte de compreensão a fim de não se violentar o entendimento dos sentidos possíveis do texto. A menção de Prado Jr. (2008, p. 112) à “organização da leitura” poderia remeter inicialmente à leitura acadêmica da obra do filósofo, porém a reflexão seguinte sobre o “perigo intrínseco ao uso dos signos” e a uma suposta impureza na linguagem e seu afastamento da verdade apontam para o perpétuo desentendimento das autoridades, sobretudo francesas, dos filósofos e do senso comum – conduzido por estes dois primeiros grupos – que superinterpretaram<sup>42</sup> a obra de Rousseau num desvio da liberdade de interpretar, usando-a em favor dos seus preconceitos, censurando-a, e, com base nisso, fabricaram uma conspiração contra ele a fim de aviltar sua reputação e a de sua obra.

#### 4.3 A MORAL DO SENTIMENTO: UMA VERDADE DO SENTIMENTO EXPRESSA PELA FORÇA DA LINGUAGEM

Rousseau se sabe inocente, ou melhor, sente sua inocência, pois, para ele, o conhecer e o sentir não se distinguem um do outro. Starobinski (2011, p. 257) dirá que “[...] em Rousseau, o sentimento decide imediatamente da inocência essencial do eu”. Porém, ao filósofo não basta possuir essa certeza. Ela precisaria germinar em verdade nos corações das pessoas. E, se a sociedade não ouve o seu clamor por inocência, o silêncio significaria reconhecer sua culpa e aceitar a condenação do complô em liberdade. Por essas razões, Rousseau precisa encontrar “um *meio* de traduzir em linguagem eficaz uma evidência interior que ele não se resigna em considerar como incomunicável” (STAROBINSKI, 2011, p. 258, grifo do autor):

Para o que tenho a dizer, precisaria inventar uma linguagem tão nova quanto meu projeto: pois que tom, que estilo escolher para destrinçar

---

<sup>42</sup> Alusão ao termo “superinterpretação” cunhado por Umberto Eco. Cf.: ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

este caos imenso de sentimentos tão diversos, tão contraditórios, frequentemente tão vis e algumas vezes tão sublimes pelos quais fui incessantemente perturbado? Quantas ninharias, quantas misérias não me é necessário expor, em que detalhes, revoltantes, indecentes, pueris e tantas vezes ridículos não devo entrar para seguir o fio das minhas disposições secretas, para mostrar como cada impressão que marcou minha alma entrou nela pela primeira vez? Enquanto me ruborizo pensando apenas nas coisas que me é necessário dizer, sei que homens duros chamarão ainda de impudência a humilhação das mais penosas confissões; mas é preciso trazer tais confissões ou dissimular-me; pois, se calo alguma coisa, não me conhecerão mais, de tal forma está ligado ao todo, de tal forma tudo é uma coisa só em meu caráter e de tal forma esse bizarro e singular conjunto precisa de todas as circunstâncias de minha vida para ser bem revelado (ROUSSEAU, 2006b, p. 102-103).

Desse modo, conforme Rousseau, uma linguagem nova corresponderia a uma linguagem confessional que radicaliza a experiência da intimidade ao exprimir desde os seus estados de alma, reflexões filosóficas, e até mesmo histórias vulgares sobre detalhes comezinhos de sua biografia a exemplo das suas enfermidades, estas últimas as quais posteriormente muito revelariam acerca do temperamento do filósofo.

Para tentar compensar a opacidade da linguagem, Rousseau constrói um caminho teórico e retórico, ou seja, a fim de compensar opacidade do “eu” que é a própria linguagem da sua emoção, tentando conhecer a si mesma e transmitir ao exterior a sua verdade com vistas ao reconhecimento pelos outros. Starobinski dirá que Rousseau forja uma unidade entre sujeito, linguagem e emoção:

[...] a relação entre o sujeito falante e a linguagem deixa de ser uma relação instrumental, análoga à do trabalhador com sua ferramenta; agora o sujeito e a linguagem não são mais exteriores um ao outro. O sujeito é sua emoção, e a emoção é imediatamente linguagem. Sujeito, linguagem, emoção já não se deixam distinguir. A emoção é o sujeito que se desvela, e a linguagem é a emoção que se fala. Na inspiração narrativa, Jean-Jacques é imediatamente sua linguagem (STAROBINSKI, 2011, p. 267).

O caminho teórico encontrado por Rousseau para afirmar a sinceridade da sua linguagem ou, nas palavras de Starobinski, uma “autenticidade da linguagem” é considerar a moral do sentimento que se afasta da fixidez do conceito de verdade preconizado pela filosofia moral, o qual corresponderia a uma verdade “que possui utilidade na instrução e na prática, constituindo um bem devido”, “a verdade que interessa à justiça” (DAMIÃO, 2006, p. 93). É válido apresentar aquela distinção a fim de compreendermos, neste contexto, a diferença entre a verdade da justiça e a verdade do sentimento, a qual no contexto da autobiografia rousseauiana equivale a



uma verdade da natureza. A assunção da moral do sentimento admite o “nomadismo da verdade” (PRADO JR., 2008, p. 371) no qual “a concepção de verdade como função reguladora” (PRADO JR., 2008, p. 372) se torna doravante circunstancial, localizada, efêmera, variando conforme as contingências da sociedade e da história. Rousseau, portanto, assume este nomadismo, no qual a verdade se deslocaria também conforme o sentimento do genebrino, no sentido de preconizar a força da linguagem – no caso, sua opção “velada” pela retórica – para valorar o sentimento autêntico em vez de se ater à veracidade de um fato ou sentimento. Não seria demais repetir que para a autobiografia rousseauiana importa mais “a autenticidade do relato e não sua fidelidade” (DAMIÃO, 2006, p. 35), o que Rousseau (2006b, p. 95) confirmaria: “[...] escrevo menos a história desses acontecimentos em si mesmos do que a do estado de minha alma, à medida que se deram”.

Assim, Rousseau arroga para si o direito de narrar a si mesmo com uma verdade do sentimento, intentando mostrar como se tornou quem é:

Rousseau vai mostrar ‘todas as sinuosidades’ de sua ‘alma’; vai exibir na duração biográfica uma verdade global que o sentimento possui de imediato. Sua unidade, sua simplicidade, ele vai deixá-las desfazer-se em uma multiplicidade de instantes vividos sucessivamente, para melhor mostrar a lei segundo a qual tudo é coeso e se liga em seu caráter; vai mostrar como se tornou o que é (STAROBINSKI, 2011, p. 258).

Desse modo, a força dessa linguagem do sentimento é o que irá absolver o filósofo. Segundo Prado Jr. (2008, p. 138), a ideia de força marca “ao mesmo tempo, uma diferença no nível da linguagem e uma diferença no nível da moral”. Uma linguagem “pura”, “transparente”, que renuncia a uma comunicação direta própria do discurso prosaico (PRADO JR., 2008), linguagem cujo autor é capaz de mover a alma do leitor, de encantá-lo devido à virtude daquele. Isto contribui tanto para o entendimento de que, para Rousseau, mesmo quem possui acusações contra si pode ser virtuoso devido à força de sua linguagem e igualmente para a convicção da inocência de Rousseau por parte do leitor movido pela força dessa mesma linguagem. O que Prado Jr. dirá a respeito dos *Diálogos* se estende a toda obra de Rousseau:

No texto dos *Diálogos*, [...] é menos a oposição entre conhecimento e sentimento do bem do que a oposição entre duas formas de linguagem, entre duas formas de expressão relativas ao Bem, que está em jogo. [...] A alma sem virtude é capaz apenas de uma linguagem quantitativamente diferente, mera elevação de grau que pode provocar uma admiração fria e estéril, mas que é incapaz de

encantar. Aquele que é capaz de pintar os encantos e a beleza do Bem é necessariamente virtuoso – eis o nervo da argumentação de Rousseau – e a diferença da linguagem é, imediatamente, uma diferença moral (PRADO JR., 2008, p. 137, grifo do autor).

Com relação à virtude *necessária* de quem consegue retratar os encantos e a beleza do bem, neste caso por meio da escrita, permanece a dúvida sobre se Rousseau realmente acreditava nisso porque se referia apenas a si mesmo ao realizar essa reflexão ou se ele desejava apenas nos persuadir dessa ideia. Na introdução aos *Diálogos*, Kelly e Masters (1990) apontam uma questão, a qual permeia a obra e envolve a condenação e a busca de Rousseau por sua inocência que é a necessidade da existência de identidade entre a personalidade do autor e a virtude exposta nos seus escritos. Essa era uma questão tanto para Rousseau, quanto para a recepção da obra. Em outras palavras, um dos enigmas que rondavam a obra era descobrir como ou se um autor maldito conseguiria transmitir a virtude em sua obra. Essa pergunta, sobretudo no “Primeiro diálogo” remeteria a outra sobre se Jean-Jacques seria de fato o autor dos livros virtuosos atribuídos a ele, já que sua imagem perante a sociedade era execrável:

Se os livros estão repletos de virtude, como poderiam ter sido escritos por uma ‘alma de lama’? O monstro ‘Jean-Jacques’ é um plagiador e, caso o seja, quem é o verdadeiro autor desses livros? (KELLY; MASTERS, 1990, p. xviii).

Em conversa com o Francês nos *Diálogos*, Rousseau alude à imposição do público, o qual detratava a imagem do genebrino para que houvesse identidade entre o autor e sua obra. A pergunta que rondava a questão era: o caráter do autor deveria influir no conteúdo da obra? Ao que Rousseau (1990, p. 13) responde ao seu interlocutor: “[...] você combina coisas que eu separo. O autor dos livros e dos crimes parece ser a mesma pessoa. Eu acredito que estou certo em vê-los como dois. Esta, senhor, é a chave do enigma”. Por um lado, Rousseau inicia a argumentação presente nos *Diálogos* explicando que o autor – cujo caráter era considerado execrável pelo Francês até pelo menos o fim do “Segundo diálogo” – e a obra deveriam ser avaliados de modo distinto. Todavia, ao longo da obra, como o Francês modifica seu ponto de vista a respeito do caráter de Jean-Jacques acreditando ser este vítima da conspiração, Rousseau tenta persuadir o leitor e o Francês da impossibilidade de um escritor maldito escrever uma obra virtuosa como aquela atribuída a Jean-Jacques. Pelo fato de esse texto tratar-se de uma autobiografia, preocupações como essa são

recorrentes no decorrer da obra. Talvez estas não sejam mais preocupações contemporâneas relativas à autobiografia, mas é preciso lembrar que Rousseau foi em sua época um precursor desse gênero autobiográfico que explora tão profundamente a intimidade de um autor. Além disso, a autobiografia para ser considerada como tal necessita da identidade entre autor, narrador e personagem, o que de algum modo pode suscitar tais indagações devido à sua pretensão de verdade, ainda que esteja entremeada por diversos elementos ficcionais.

Possivelmente, para distinguir entre belas letras estereis e belas letras virtuosas, Rousseau tenta encontrar uma vereda ao postular que a ideia de *força* marcaria uma diferença na linguagem e uma diferença moral. Rousseau, então, opera uma descontinuidade entre a razão (discurso racional) e a moralidade. Diante disso, a razão deve ser substituída por um sentimento real<sup>43</sup> para levar o indivíduo à moralidade. E é esse sentimento real que vai incitar a força da linguagem:

[...] essa continuidade entre razão e moralidade desaparece no interior da humanidade 'patológica' desviada da Ordem pelos efeitos da História. A razão se torna impotente e não pode mais, por suas próprias forças, abrir caminho e levar à moralidade, devendo ser suprida por uma outra instância, um sentimento real que vem substituir o conhecimento (PRADO JR., 2008, p. 135).

A diferença na linguagem proposta por Rousseau (1990, p. 8) nos *Diálogos* – que distinguirá uma linguagem lustrosa, porém inócua, da força moral de uma linguagem que move a alma do leitor e o transforma – também é determinada pelos respectivos conceitos de *fausto* e *força* conforme sugere o genebrino: “O fausto provoca no máximo uma admiração fria e estéril e, com certeza, jamais me encantaria. Escritos que elevam a alma e inflamam o coração merecem outro nome”.

---

<sup>43</sup> O papel do sentimento na conduta do indivíduo é fundamental para o aprendizado moral em Rousseau. Desse modo, para alguém agir moralmente não é suficiente que conheça o bem; precisa aprender a amá-lo: “Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva-o a amá-lo: é este sentimento que é inato” (ROUSSEAU, 2004, p. 405). Para Rousseau, é necessário ir além. Conseqüentemente, ele cria a noção de um sentimento inato que impele o indivíduo ao bem. E como todo sentimento benfazejo em Rousseau, ele é natural. Essa noção de moral proposta por Rousseau guarda, sem dúvida, algumas semelhanças com a ideia de força da linguagem, como se o sentimento que compelissem a pessoa ao bem fosse uma força, algo quase orgânico – porque natural – do mesmo modo como se a força da linguagem fosse um sentimento provocado no leitor do qual emanasse a virtude da obra e, então, movesse a alma do leitor.

#### 4.4 O PARADIGMA MUSICAL NO ENTENDIMENTO DA IDEIA DE FORÇA DA LINGUAGEM

Há no “fator de comoção” contido na força da linguagem alguma anterioridade que escapa à reflexão:

[...] a diferença entre as duas formas de linguagem é determinada menos pela clareza da representação do que pela ação de um tipo de causalidade que escapa ao poder da reflexão. É nesses efeitos que se manifesta a diferença da linguagem: é [...] no movimento da alma do leitor que se mostra a força: [...] se a alma se transforma, quando é comovida pela força da linguagem, é porque é levada a atualizar 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 JR., 2008, p. 134-135).

E o que seria essa anterioridade? Para chegarmos a tal resposta precisamos traçar um percurso com o intuito de compreender o vínculo fundamental que a reflexão rousseuniana sobre a música teria com sua teoria da linguagem. Prado Jr. (2008, p. 151, grifo do autor) aponta que, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau define “o campo propriamente linguístico da ideia de força e sua articulação no interior de uma teoria da *imitação*” musical, mas que pode ser igualmente estendida para à ideia de imitação na linguagem ou linguagem imitativa. Começamos, então, a vislumbrar que, em Rousseau, o paradigma musical é estendido à teoria da linguagem a fim de justificar e de algum modo restaurar, na escrita rousseuniana, a noção de linguagem indireta e de força da linguagem que movem a alma do leitor. Explicaremos isso paulatinamente, iniciando com a relação entre música e linguagem na teoria “linguística” de Rousseau:

Qual é o lugar da música no quadro da teoria da linguagem? [...] [O] laço que une a genealogia da música à genealogia das línguas é, essencialmente, interior. O *Ensaio* não reúne duas ‘matérias diferentes’, [...] descreve uma gênese única e constitui uma única estrutura. [...] No nível da origem, na identidade entre fala e canto, no nascimento da linguagem explicado pelas paixões, e não pelas necessidades, é a descontinuidade entre a linguagem dos gestos e a fala que é dada, a irredutibilidade do sentido à pura indicação [representação]. No nível da reflexão sistemática, no privilégio concedido à melodia, é tanto a gênese quanto a estrutura da linguagem que são ordenadas a um *telos* que não é o da Gramática, essa dimensão ‘harmônica’ da linguagem. Em sua ubiquidade, ao

longo do *Ensaio*, a música se apresenta como o *paradigma* segundo o qual a história e a essência da linguagem são pensadas (PRADO JR., 2008, p. 152-153, grifo do autor).

Rousseau considera que, na história da gênese das línguas, algo foi perdido com a dissociação entre o gesto e a fala e com o desenvolvimento da fala no indivíduo, isto é, quando a fala se dissociou do gesto, o sentido se reduziu à pura representação. Isso porque, para ele, o nascimento do discurso enquanto linguagem comunicativa e representativa, ou seja, possuidora dos apelos pragmáticos da necessidade, peculiares às relações humanas – como se nas paixões as quais, segundo ele, motivaram o nascimento das línguas não houvesse necessidades – retirou a energia da fala em cuja linguagem indireta, oblíqua, localizava-se até então a “essência da imitação musical” (PRADO JR., 2008, p. 158). Não podemos deixar de mencionar que um paradoxo a respeito da teoria sobre a origem das línguas em Rousseau está no fato de que a mesma língua que é corrompida ao se desenvolver estrutural e culturalmente é a língua cujo aprendizado é necessário para lermos um texto e eventualmente termos a alma movida, modificada por sua leitura. Retomando a teoria sobre o desenvolvimento das línguas, observem que na construção deste argumento ele novamente procura por algo primordial, essencial, natural desta vez na linguagem:

À medida que a língua se aperfeiçoou, a melodia, impondo-se a si mesma novas regras, insensivelmente perdeu algo de sua antiga energia [...] e, à medida que se multiplicavam as regras da imitação, a língua imitativa se enfraquecia (ROUSSEAU, 1973b, p. 202).

À medida que se multiplicavam as regras da imitação próprias do uso cotidiano da linguagem, a língua imitativa (essa linguagem originária, indireta) perdia força, pois “a língua só tem força se é capaz de uma imitação espontânea”, não regrada, sendo força e imitação inseparáveis (PRADO JR., 2008, p. 153).

E o que seria esta linguagem imitativa defendida por Rousseau? É uma espécie de linguagem que move a alma do leitor apenas quando é indireta, quando não pretende designar nem representar como a linguagem própria da interação cotidiana, por exemplo. Na imitação, a força da linguagem, quando afeta e move a alma, dá a ver a natureza:

A linguagem é imitativa apenas quando é indireta, quando afeta a alma, a disposição do coração, sem necessariamente representar as coisas que são apenas a ocasião destas afecções. 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 [a linguagem] restitui, no interior da humanidade, a ordem que seu nascimento [da linguagem] tinha contribuído para apagar (PRADO JR., 2008, p. 161, grifo do autor).

A ideia de imitação refere-se a uma linguagem que imita a natureza verdadeira das coisas quando restitui, no interior da humanidade, a ordem, a qual, em Rousseau, é sinônimo de natureza. Nesse sentido, a linguagem apenas restitui essa ordem natural quando é indireta, ou seja, quando não é representativa, denotativa, figurativa.

Vale mencionar que a ordem rousseuniana é pré-racional. Por essa razão, ela corresponde à natureza até mesmo porque o advento da razão no indivíduo vai marcar o aparecimento da desigualdade, do mal, de toda corrupção ou traço artificial como prevê Rousseau em *Emílio* e nos *Discursos*. Talvez esse pendor não-figurativo da força da linguagem seja conforme a natureza – nesse contexto sendo sinônimo de ordem – porque o não-figurativo não alude ao mundano. E, como sabemos, para Rousseau, o mais longe que se estiver do mundano, mais próximo se estará do natural. E, excluído o mundo exterior corrompido, onde Rousseau recomendaria que o indivíduo pudesse encontrar a natureza? A resposta está no sentimento, no interior de si mesmo. A esse respeito, conectando o sentimento à linguagem, Prado Jr. (2008, p. 160) afirmará que

quando Rousseau atribui à linguagem uma natureza essencialmente imitativa, constrói uma noção *não-figurativa* da imitação: é no coração do homem, e não diante de seu olhar, que se anima o espetáculo da natureza. É assim que o ato de *mostrar* nunca é simples em Rousseau, mesmo quando parece preceder, em sua mais pura simplicidade, toda forma de discurso (PRADO JR., 2008, p. 160, grifo do autor).

Traçado o percurso com o intuito da compreensão do vínculo fundamental entre a teoria rousseuniana da música e sua teoria da linguagem, retornamos à nossa questão inicial que é a de descobrir o significado dessa anterioridade que escapa à reflexão sobre o “fator de comoção” contido na força da linguagem e que determina a diferença entre as duas formas de linguagem, a do fausto e a da força. Nas palavras de Prado Jr.:

Mas, se a música tem também [...] uma função representativa, esta função é sempre transgredida em direção ao ‘irrepresentável’. Cingido ao universo do visível, o pintor não tem acesso ao invisível, enquanto o músico, através de sua linguagem indireta, é capaz de dar voz até ao silêncio (PRADO JR., 2008, p. 157).

Em suma, o filósofo brasileiro conclui ser essa anterioridade correspondente ao irrepresentável da música que Rousseau transpôs para a sua reflexão sobre a linguagem, sendo, então, o irrepresentável a causalidade atuante na força da linguagem que escapa à reflexão. Se na música o irrepresentável estaria, por exemplo, no silêncio, na escrita ele estaria além da própria linguagem – ou talvez aquém, se pensarmos no movimento verticalizante de Rousseau à procura dessa natureza contida na força de uma linguagem indireta, e que por ser natural é pré-social: “É sempre no invisível que se torna possível a visão, é apenas além do representável que se torna possível a representação” (PRADO JR., 2008, p. 161).

Rousseau não explica exatamente o motivo pelo qual a força de sua linguagem não foi capaz de mover a alma da maioria dos seus leitores. Para fazê-lo, ele utilizará alguns subterfúgios como a solidão ao se colocar como um ser de exceção, moralmente superior, cujo pensamento não poderia ser compreendido pelos demais que viviam na sociedade degenerada e possuíam a alma corrompida pelos preconceitos e paixões reinantes na vida social. E qualquer erro de interpretação que porventura ocorresse na leitura de sua obra ficaria a cargo do leitor, conforme mencionamos anteriormente. Nos *Diálogos*, por exemplo, Rousseau coloca a possibilidade de compreensão da sua obra por parte do público no âmbito singular da subjetividade. Assim, o que Rousseau observou ao longo dos seus “estudos sobre Jean-Jacques” deve ser visto, portanto sentido, para ser acreditado, revelando a importância da singularidade da percepção para o julgamento a respeito do genebrino:

O que eu vi é melhor se visto do que dito. O que eu vi é suficiente para mim que o vi, para determinar o meu julgamento, mas não para você chegar ao seu com base no meu relato, pois isso precisa ser visto para se acreditar (ROSSEAU, 1990, p. 105-106).

Nos *Diálogos*, o longo processo de convencimento do personagem Francês operado por Rousseau seria, de acordo com Prado Jr. (2008), uma amostra do poder da linguagem imitativa presente na obra, a qual se utilizaria da força de uma linguagem do sentimento para convencer o leitor da inocência de Jean-Jacques. Dessa maneira, a educação, ou seja, a lenta condução do leitor dos *Diálogos* e do Francês por Rousseau, para que aqueles tivessem o coração disponível para a compreensão de sua defesa do filósofo, corresponde a um trabalho de interpretação realizado entre Rousseau e o Francês, entre Rousseau e o leitor. A força da linguagem imitativa dos inúmeros discursos rousseauianos de defesa de Jean-Jacques, para ser exitosa,

requer um leitor que abandone a primazia de julgamentos morais e da razão convencionais para avaliá-lo. O genebrino persuade o Francês pelo sentido que se localiza na força de sua linguagem, lugar onde toda condenação pode se tornar perdoável, remível, inocentável:

Rousseau escreve os Diálogos justamente porque o poder contagioso da linguagem imitativa – a linguagem de Jean-Jacques – encontrou um auditório sensível. Provar a inocência do autor – tal é o objetivo do livro – é também refazer idealmente o trabalho que a obra não pôde fazer, forçar seu movimento; mas para fazê-lo, e como a falha não vem do livro, é preciso educar o leitor, guiar sua leitura, ensinar-lhe a arte da interpretação. Essa educação do leitor é possível apenas se ela lhe impõe uma verdadeira reforma moral, se é capaz de mudar a ‘disposição’ de seu coração: é neste distanciamento entre o entendimento e a ‘disposição do coração’ que o trabalho da interpretação encontra seu lugar. Assim, no julgamento de Jean-Jacques, todo fato e todo texto é posto entre parênteses, nenhum sentido é admitido sem o desvio da interpretação (PRADO JR., 2008, p. 167-168, grifo do autor).

Dessa forma, sendo a verdade rousseauiana contingente e localizada, é justamente o desvio da interpretação que contribuirá para a absolvição de Jean-Jacques por parte do público. Podemos dizer que o sentido, presente neste desvio da interpretação, é a força dessa linguagem:

Em Rousseau, a interpretação e a eloquência, a força da linguagem, são os dois termos que fazem mútuo eco em profundidade e atravessam a superfície monótona e horizontal da escrita e da gramática. Em duas palavras: o sentido é a força (PRADO JR., 2008, p. 171).

Em termos teóricos e retóricos, as noções de moral do sentimento e de força da linguagem contribuintes para a afirmação da inocência e da absolvição de Rousseau atuam, senão como soluções, como veredas para nos auxiliar a sair da encruzilhada da interpretação moralizante que poderia recair sobre sua obra autobiográfica. Essa astúcia rousseauiana nos auxilia a refinar e a enriquecer a interpretação sobre sua autobiografia, e mais: nos faz acreditar que, quando Rousseau diz a verdade sobre si, está, ao fim e ao cabo, à procura dela.

\*\*\*

Prado Jr. coloca Rousseau entre dois polos ao mencionar o paradoxo do escritor instalado entre o perigo das astúcias da linguagem e o desejo de transparência almejado por meio daquela:



Como, de fato, conciliar a imagem do teórico, que descobre um perigo intrínseco no próprio coração da linguagem, com a imagem do escritor que procura a transparência das almas através de uma linguagem que se quer pura e inocente? (PRADO JR., 2008, p. 112-113).

A indagação que nos fazemos é se a conciliação entre ambas as imagens é factível. Possivelmente, a ideia de força da linguagem tenha sido uma tentativa de “recobrar” a pureza e a inocência jamais obtidas pela escrita. Para compreendermos a dimensão do desejo de transparência rousseauiano, importa saber que Rousseau é profundamente atraído pela ideia de vislumbrar a *natureza* nas coisas, natureza cujo conceito é um instrumento apriorístico para compreender sua obra. Seu pensamento era obcecado pelas ideias de origem, anterioridade, começo. A desilusão vivenciada por Rousseau devido à incompreensão que sofrera dos seus contemporâneos em virtude da má recepção de sua obra evidencia que tal transparência jamais se concretizara, embora isso não signifique a diminuição ou perda do valor teórico da ideia de transparência para compreender a autobiografia e toda a obra rousseauiana.

A crítica direcionada a Rousseau realizada por diferentes comentadores – tais como Foucault (1962) em prefácio aos *Diálogos*, e até mesmo Starobinski (2011) e Prado Jr. (2008) de modo mais sutil – é a de que Rousseau é excessivamente autoindulgente, o que é preciso admitir<sup>44</sup>. Foucault e Damião (2006) igualmente abordam a necessidade de uma síntese rousseauiana com o social. Em *Sobre o declínio da “sinceridade”: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin*, Damião (2006, p. 14) aponta tal necessidade de forma mais contundente. A autora afirma que a individualidade de Rousseau, não mais sustentada na coesão social, apaga-se porque a sinceridade envolve necessariamente uma relação com o outro. Assim, falar de si a outro não é mais um ato de sinceridade quando ocorre a “perda do sentido social e político da alteridade”, na qual o “eu” se enclausura e se inebria, confundindo-se com a imagem do personagem que criou para si mesmo:

E isso acontece também porque a sinceridade é uma relação com o outro. De alguma maneira, a perda do sentido social e político da alteridade impossibilita que falar de si a outro seja um ato de sinceridade. Não posso deixar de ser sincero quando me confesso a Deus; quando me dirijo a outro homem, é difícil resistir à tentação de

---

<sup>44</sup> Como exemplos da autoindulgência de Rousseau, ambos mencionados anteriormente, Starobinski (2011, p. 85) e Prado Jr. (2008, p. 161), respectivamente, proferem declarações semelhantes: “Ele não sabe, ou não quer saber que simula” e “Rousseau interpreta instantaneamente, mas não quer saber que interpretou”.

projetar uma imagem de mim, aquela mesma que formo para mim mesmo, menos com a intenção de mentir do que com o propósito de me justificar (DAMIÃO, 2006, p. 14).

Embora não seja esta a ênfase da nossa tese, acreditamos ser uma crítica pertinente já que, como mencionamos, além de o problema do conhecimento de si envolver o problema da sinceridade na relação com o outro – sendo, portanto, “[...] a crise da sinceridade [...] a crise do conhecimento de si” (SILVA, 2006, p. 16) –, a solidão (neste caso, encarada por Damião como um problema) é sempre relativa, sendo, então, um modo de conviver com os outros. E como tal, a solidão do desterrado é assombrada e alimentada ao mesmo tempo pelo pavor e pelo desejo do convívio social. Nos *Diálogos*, Rousseau (1990, p. 98), ao se referir a Jean-Jacques, menciona uma das razões para ter escolhido a solidão:

Ele não foge dos homens porque os odeia, mas porque tem medo deles. Ele não foge deles para causar-lhes nenhum mal, mas para tentar escapar do mal que eles desejam fazer-lhe.

Nas *Cartas a Malesherbes*, Rousseau (2006b, p. 49-50) expõe outras justificativas à sua solidão:

Tenho o coração muito amoroso, mas que pode bastar-se a si mesmo. Amo por demais os homens para ter a necessidade de escolher entre eles; amo-os a todos, e é porque os amo que odeio a injustiça; é porque os amo que fujo deles, sofro menos com seus males quando não os vejo.

Retomando o convívio social mencionado anteriormente, Foucault é mais sutil ao denominá-lo “os outros”:

[...] essa linguagem faz nascer um desenho que é ao mesmo tempo um e único: ‘Só eu’. O que significa: inseparável proximidade a si mesmo e absoluta diferença com os outros. [...] E, no entanto, esta maravilhosa e tão diferente unidade, apenas os outros podem reconstituí-la como a mais próxima e a mais necessária das hipóteses. É o leitor que transforma essa natureza sempre exterior a ela própria em verdade (FOUCAULT, 1962, p. 155).

Neste excerto, Foucault aponta a incoerência de Rousseau o qual, se por um lado, afirma e consolida o eu na solidão, por outro, relega ao público leitor a tarefa de reconstituir sua integridade na expectativa de que este, em sua avaliação da obra de Rousseau, o absolvesse, libertando uma consciência que somente encontraria paz e integridade na confirmação da sua inocência perante os outros.

Damião admite ser, na autobiografia rousseauiana, a busca pela sinceridade mais relevante do que a intenção de narrar a própria existência, e relaciona esta procura a uma necessidade interior de elaboração de um inventário pessoal, parte do imperativo de uma educação moral que abrigava uma anterioridade advinda do sentimento:

[...] sua busca pela sinceridade talvez tenha ido mais longe do que a própria narrativa de sua vida e de seu desejo de ser reconhecido em sua sinceridade. [...] Não houve durante todo o século XIX [*sic*] alguém que pudesse rivalizar com Rousseau em sua pretensão de ser sincero. [...] [P]ara ele, estar próximo da sinceridade significava educar-se moralmente. [...] Um ‘dever ser’ que não se impõe como imperativo racional, mas que surge da sensibilidade<sup>45</sup> – anterior à inteligência – e da reaproximação com a natureza via consciência (DAMIÃO, 2006, p. 99-100).

Para melhor compreendermos a autobiografia em Rousseau, é preciso reconhecer a imbricada relação entre verdade, felicidade, sentimento de existência e autenticidade. Desse modo, dizer a *sua* verdade era, para Rousseau, uma das condições para ser feliz, ou seja, sentir a plenitude do “eu” que busca afirmar sua existência de modo autêntico. A felicidade confere sentido à moralidade, satisfação e plenitude que alguns sentem quando agem moralmente. E, para Rousseau, agir bem era, neste contexto, exprimir sua verdade. A felicidade em Rousseau significava dizer (ou poder dizer) a verdade, o que constrói a integridade do ser autêntico, uma das faces da transparência tão buscada pelo genebrino:

Só tenho um guia fiel com o qual posso contar: é o encadeamento dos sentimentos que marcaram a sucessão do meu ser, e por eles os acontecimentos que foram seus efeitos ou suas causas. Esqueço facilmente a desgraça; mas não posso esquecer meus erros, e esqueço ainda menos meus bons sentimentos. A lembrança deles me é muito cara para que se possam jamais apagar do coração. Posso fazer omissões nos fatos, transposições, erros de datas; mas não posso me enganar sobre o que senti nem sobre o que os sentimentos

---

<sup>45</sup> O que Damião denominou *sensibilidade*, indicaremos como *sentimento*. É preciso notar que há certa confusão no tocante ao sentido desses vocábulos tanto em português quanto em francês. No dicionário on-line de francês Reverso (<https://dictionnaire.reverso.net/>), dentre os significados encontrados para *sensibilité* aparece o seguinte: “aptidão para emoção”. Para o significado de *sentiment* encontramos, por exemplo: 1) “consciência mais ou menos realizada com elementos intuitivos e emocionais”; 2) “capacidade de apreciar uma ordem das coisas por instinto”; 3) “estado mental relacionado a certas emoções”; 4) “sensibilidade em oposição à razão”. Já no dicionário on-line de português Caldas Aulete, encontramos *sentimento* como sinônimo de *sensibilidade*, como também a ideia de *sentimento* como “tudo o que se refere ao coração em contraposição à razão; afecção, paixão, emoção”, sentido julgado por nós mais adequado em português para o entendimento da passagem analisada. Para ver discussão semelhante entre ambos os conceitos em inglês e em francês, conferir as notas dos editores (“Editorial notes to *Dialogues*”) Kelly e Masters (1990) à edição inglesa dos *Diálogos*.

me levaram a fazer. [...] E o verdadeiro objetivo das minhas *Confissões* é fazer conhecer exatamente o meu íntimo em todas as situações da vida. Foi a história da minha alma que prometi; e para escrevê-la fielmente não preciso de outras memórias. Basta-me, como o fiz até agora, penetrar em mim mesmo (ROUSSEAU, 2008, p. 260, grifo do autor).

Nos *Diálogos*, Rousseau, ao fornecer um dos seus inúmeros testemunhos sobre Jean-Jacques, enfatiza a relação entre felicidade e a capacidade de distinção entre realidade e aparência, ou seja, entre natureza e artifício:

Somente ele me pareceu mostrar aos homens o caminho para a verdadeira felicidade, ensinando-os a distinguir a realidade da aparência e o homem da natureza do homem factício e quimérico que nossas instituições e nossos preconceitos substituíram por aquele [pelo homem da natureza] (ROUSSEAU, 1990, p. 53).

Se nas *Confissões* e nos *Diálogos* a intenção era a de conquistar, sobretudo, o reconhecimento de sua obra e de sua virtude, e o conseqüente justicamento da sua imagem perante o público e a posteridade, nos *Devaneios*, Rousseau, perdendo a esperança de educar o público e de ser compreendido, se entrega ao silêncio:

Escrevia minhas primeiras *Confissões* e meus *Diálogos* numa constante preocupação quanto aos meios de os furtar às mãos ávidas de meus perseguidores, para transmiti-los, caso fosse possível, a outras gerações. Quanto a este escrito [os *Devaneios*], a mesma inquietação não me atormenta mais, sei que ela seria inútil, e como o desejo de ser mais bem conhecido pelos homens se apagou no meu coração, deixa ele apenas uma indiferença profunda pelo destino de meus verdadeiros escritos e dos monumentos de minha inocência, que talvez já tenham sido todos aniquilados para sempre. Que espiem o que faço, que se preocupem com estas folhas, que as roubem, que as suprimam, que as falsifiquem, tudo isso agora me é indiferente (ROUSSEAU, 1995, p. 27-28, grifo do autor).

Nenhuma ânsia de linguagem supera o desenredo e o ruído de cada um porque ela termina por calar o que fala. Contudo, para chegar a silenciar é preciso *dizer*, embora a medida ou a desmedida do silêncio se faça cada vez mais necessária numa existência repleta de discursos derramados. Mas isso Rousseau somente aprenderia um pouco tardiamente nos *Devaneios*. Esse “estar preso” em si mesmo, no interior de sua própria linguagem, se, por um lado, instalou Rousseau no impasse perpétuo da incompreensão, do mal-entendido e da incomunicabilidade, os quais seriam causa de tamanha infelicidade e agonia sentidas por ele, por outro lado, conduziu Rousseau a um estado de solidão que exacerbou o seu “eu” e, por

consequente, o sentimento de existência necessário para que ele construísse a narrativa sobre si mesmo, a qual se confunde com a narrativa da sua própria solidão.

## 5 “O PESO DA CARNE”: TUDO É GRAVE NO TRÁGICO PENSAMENTO DO MAL

Ao analisarmos a obra filosófica de Rousseau, percebemos que uma certa dimensão do trágico permeia sua existência de modo sensível. No tocante à filosofia rousseauiana, esse sentimento emerge do denso conflito entre natureza e cultura (ideal e real, respectivamente) desdobrado no esmorecimento das utopias político-educacionais quando cotejadas com o estado de corrupção constatado por Rousseau nas sociedades de corte europeias do século XVIII. A descoberta e a denúncia desse conflito no *Primeiro Discurso* abrem na filosofia de Rousseau uma perspectiva que se aproxima da dimensão supracitada – embora saibamos que tal dimensão acomete a existência do genebrino muito antes disso<sup>46</sup> –, porém é de fato com as publicações de *Emílio ou Da Educação* e *Do Contrato Social*, ambas em 1762, que a censura às obras e a perseguição à pessoa de Rousseau se intensificam. A partir de então, a grande infelicidade de Rousseau inicia devido às perseguições aliadas à sua consequente paranoia de uma “conspiração universal” que adensa e dramatiza o sentido do complô arquitetado contra ele. A essa altura, Rousseau, do alto do seu delírio, considerava o complô um projeto tão prodigioso que, segundo ele, somente poderia ser obra de deus:

O conjunto de tantas circunstâncias fortuitas, a elevação de todos os meus mais cruéis inimigos favorecida e facilitada [...] pela sorte, por todos os que governam o Estado, por todos os que dirigem a opinião pública, por todas as pessoas que ocupam funções elevadas, por todos os homens acreditados, cuidadosamente escolhidos entre os que têm contra mim alguma animosidade secreta, para concorrer ao complô comum, este acordo universal é por demais extraordinário para ser puramente fortuito. Um único homem que tivesse recusado sua cumplicidade, um único acontecimento que lhe tivesse sido desfavorável, uma única circunstância imprevista que lhe tivesse servido de obstáculo bastariam para fazê-lo malograr. Mas todas as vontades, todas as fatalidades, o destino e todas as transformações consolidaram a obra dos homens, e uma cooperação tão surpreendente [...] não pode me deixar dúvidas de que seu completo sucesso não esteja escrito nos decretos eternos. Inúmeras observações particulares, seja no passado, seja no presente, confirmaram de tal maneira essa opinião que não posso deixar de olhar, agora, como um desses segredos do Céu, impenetráveis à razão humana, a mesma obra que até agora considerava apenas como um fruto da maldade dos homens (ROUSSEAU, 1995, p. 37).

<sup>46</sup> Falaremos mais adiante acerca da descoberta do trágico por Rousseau na infância, quando do seu gradual despertar do “sono da razão”, metáfora criada por ele para definir a infância no *Emílio*.

A dimensão que estamos caracterizando provisoriamente como “trágica” transparece igualmente na insolubilidade dos conflitos vivenciados por Jean-Jacques ou numa resolução que não ocorre de maneira inteiramente justa e satisfatória para ele, visto que, sendo a oposição entre natureza e cultura inconciliável, em termos ideais, para o genebrino, a incapacidade do convívio na esfera social e a recusa em contemporizar e se ajustar aos códigos morais do seu tempo conduziram o filósofo a um isolamento parcialmente voluntário. Após tudo isso, Rousseau (1995, p. 38) lamenta: “Deus é justo; quer que eu sofra; e ele sabe que sou inocente”. Assim, o elemento trágico na existência de Rousseau aparece também na sua convicção da existência de uma ordem divina no mundo, na qual, por vezes, o inocente é responsabilizado por um erro cometido por outros; está no fato de ninguém considerar sua palavra verdadeira. Ninguém acredita nele. Tudo ocorre como se ele falasse para ninguém ou para um público futuro ainda não existente:

Porém, contava ainda com o futuro e esperava que uma geração melhor, examinando com maior cuidado seus julgamentos sobre a minha pessoa e seu procedimento para comigo, viesse esclarecer facilmente a fraude dos que a dirigem e me visse finalmente como sou. Foi essa esperança que me fez escrever meus *Diálogos* e que me sugeriu mil loucas tentativas para as fazer chegar à posteridade (ROUSSEAU, 1995, p. 25, grifo do autor).

Diante dessa situação dilemática, Rousseau elabora a volúpia na dor, alçando seu martírio a um mérito, e divisa nas sombras do trágico a possibilidade de transmutar o caráter terrificante da existência por meio da arte, no caso a literatura e, mais precisamente, a autobiografia, elemento autoformativo da obra rousseauniana. Em seu delírio persecutório, o “eu” conclui ser a conspiração contra ele tão violenta e universal que esta somente poderia ser obra de deus. Dessa maneira, ele se resigna diante do sofrimento esperando a morte, o que, se por um lado, nos oferece essa dimensão de tragicidade da sua existência – quando ele aponta o infortúnio ao longo da obra autobiográfica quase como uma injustiça imanente em sua vida –, por outro, tal certeza de um destino maléfico elimina o conflito constitutivo do trágico. Isto ocorre igualmente porque a tragédia, em sua acepção mais ampla, possui um teor de surpresa presente na ocorrência do acontecimento terrível que poderia acometer inesperadamente a vida do indivíduo, o que a resignação de Jean-Jacques diante do complô soube habilmente dissipar.

O conflito entre o real e o ideal, que se abre para a perspectiva trágica na filosofia rousseuniana, é recorrente na psicologia romântica. Em *Rousseau and romanticism*, Irving Babbitt<sup>47</sup> (1919, p. 307) afirma o caráter paradoxal característico do Romantismo ao dizer que “[...] um movimento que iniciou afirmando a bondade do homem e o encanto da natureza terminou por produzir a melhor literatura de desespero que o mundo já viu”. Nesse sentido, é razoável fazermos uma conexão entre a dimensão trágica e o prenúncio do romantismo na obra de Jean-Jacques.

### 5.1 A URGÊNCIA ROMÂNTICA DE UMA CONSCIÊNCIA AGUDA DE SI MESMA

Para efeito de lograr uma vinculação convincente entre Rousseau e o Romantismo<sup>48</sup>, encontramos, primeiramente, uma definição bastante esclarecedora deste último por Benedito Nunes (2013, p. 53, grifo do autor):

A essa concepção do mundo, preponderantemente idealista e metafísica, percorrida por um afã de totalidade e de unidade, próprio da sensibilidade conflitiva que a impulsionou, e polarizada por sentimentos extremos e atitudes antagônicas, comportando uma vivência da Natureza física, um senso do tempo e um poder mitogênico; a essa concepção do mundo, que separou do universo cultural a literatura e a arte, transformando-as na instância privilegiada de uma só atividade poética [...] ligada à afirmação do indivíduo e ao conhecimento da Natureza [e também ligada a uma espécie de mística e de religiosidade]; a essa concepção do mundo corresponde o Romantismo estritamente considerado, que conjuga e solidariza as duas categorias, a *psicológica* [no sentido de uma atitude existencial, um comportamento espiritual e um modo de sensibilidade os quais, segundo Nunes, extrapolam o tempo específico em que o movimento surgiu] e a *histórica* [na acepção de um movimento surgido num contexto sócio-histórico determinado] [...].

Nunes (2013) alerta que, apesar de a psicologia romântica extrapolar o momento histórico do Romantismo e seu acontecimento modificar sobremaneira as sensibilidades das épocas que lhe foram posteriores, somente neste período tal sensibilidade se concretiza num projeto literário e filosófico definido, refletidos numa

---

<sup>47</sup> Todas as traduções referentes a *Rousseau and romanticism* foram realizadas por mim.

<sup>48</sup> O Romantismo propriamente dito surge na Alemanha por volta de 1800, logo conquista a Inglaterra e, a partir de 1820, a França. Posteriormente, alcança as literaturas europeias e americanas, terminando no contexto dos conflitos das revoluções de 1848 (CARPEAUX, 2013). Articulado em torno da oposição ao pensamento iluminista, o Romantismo se desenvolve nos primórdios das mudanças estruturais das sociedades europeias, entre as quais a Revolução Industrial, que apontavam para o surgimento do capitalismo (NUNES, 2013).

atitude existencial e numa visão de mundo, recordação importante para evitarmos anacronismos e análises inadvertidas a respeito do movimento:

A categoria psicológica do Romantismo é o sentimento como objeto da ação interior do sujeito, que excede a condição de simples estado afetivo: a intimidade, a espiritualidade e a aspiração do infinito [...]. Sentimento do sentimento ou desejo do desejo, a sensibilidade romântica, dirigida pelo ‘amor da irresolução e da ambivalência’, que separa e une estados opostos – do entusiasmo à melancolia, da nostalgia ao fervor, da exaltação confiante ao desespero – contém o elemento reflexivo de ilimitação, de inquietude e de insatisfação permanentes de toda experiência conflitiva aguda, que tende a reproduzir-se indefinidamente à custa dos antagonismos insolúveis que a produziram. [...] Mas somente na época do Romantismo, esse modo de sentir concretizou-se no plano literário e artístico, adquirindo a feição de um comportamento espiritual definido, que implica uma forma de visão ou de concepção do mundo (NUNES, 2013, p. 51-52).

O destaque conferido ao “eu” durante o Romantismo passa do individualismo – ponto de partida de todo o pensamento moderno desde Descartes – racionalista do Iluminismo representado pela visão neoclássica ao individualismo egocêntrico:

Precursor da hegemonia da subjetividade no Romantismo – da dominância da experiência individual subjetiva –, esse avultamento do sujeito, em que a direção epistemológica do pensamento da época clássica se inverte, demitiu o individualismo racionalista da Ilustração, substituindo-o por um *individualismo egocêntrico*, que vinculou o lastro idealista e metafísico da visão romântica à capacidade expansiva e à força irradiante do Eu. Ponto cêntrico da realidade e passagem para o universo [...], o Eu, assim configurado, assegurou um primado ontológico à interioridade, à vida interior, que foi sinônimo de *profundeza, espiritualidade, elevação e liberdade* no vocabulário do Romantismo, quando não significou também o ‘solo sagrado’ da verdadeira vida, o recesso do ideal, de onde o sentimento religioso brota, onde a perfeição moral se abriga e a arte começa (NUNES, 2013, p. 58, grifo do autor).

Em termos artísticos, o Romantismo foi menos um movimento literário, conforme orienta Carpeaux (2013), e mais um movimento poético tanto no sentido da criação cujas obras de maior destaque estão na poesia, e igualmente no de uma atitude em relação à arte, mais orientada para a incomunicabilidade da solidão do poeta cuja pretensão não é inteiramente dialógica como a suposta pela prosa; para um discurso lírico, místico e até mesmo obscuro e, por fim, para o devaneio, apenas para mencionar alguns exemplos. Dessa maneira, o Romantismo “possibilitou a ascendência da forma conflitiva de sensibilidade enquanto comportamento espiritual definido” (NUNES, 2013, p. 52).



Nunes pondera ainda que a visão romântica é organizada não apenas como uma cosmovisão, mas igualmente de maneira sistemática de modo a fundar a filosofia do Romantismo cujo teor crítico transparecia na “[...] autonomia intelectual dilemática da consciência artística [...] em cumprimento de um dever apostólico, de uma missão espontânea para com a arte” (NUNES, 2013, p. 53 e 55). Tal consciência artística se concretizava também no caráter coletivo assumido pelos primeiros românticos, o que não ocorreu – é preciso que se diga – no contexto de Rousseau. Baseado nisso, compreendemos a importância da ambiência do grupo para determinar a centralidade na primazia do Romantismo alemão. Além de terem desfrutado de uma intensa vivência coletiva, como relata Pedro Duarte (2011, p. 23), os românticos tinham um “projeto consciente, explícito e programático de atuar como grupo no contexto da arte e da filosofia de seu tempo”. Essas especificidades diferenciam o Romantismo alemão da arte produzida por Rousseau, pois o teor crítico no sentido específico da preocupação tanto em se debruçar sobre a filosofia da arte quanto em apresentar um projeto artístico-filosófico coletivo consciente e explícito não parecia estar no horizonte de Jean-Jacques.

No caso de Rousseau, Prado Jr. (2008, p. 47-48) trará à tona a hipótese da existência de uma “mística existencial” na obra do genebrino, a qual associamos à relação de devoção estabelecida por Rousseau com a natureza; ao olhar dadivoso exercido sobre ela, fosse através da observação da natureza realizada durante as caminhadas e a herborização; bem como por meio da divinização e fusão com a natureza empreendidas pelo filósofo através do devaneio. No entanto, vale observar que Rousseau não busca refúgio no mistério como os românticos alemães o fizeram, pois sua poética é “de superfície”, e sim em si mesmo, na sua solidão, no devaneio e no descobrimento da natureza, esta última participante do que Dozol (2015) denominou “poética da superfície”, uma das traduções possíveis para o desejo de transparência do genebrino que se cumpre na sua exploração da natureza por meio das atividades botânicas, as quais revelavam seres (vegetais) que se davam a ver sem reservas. Dessa maneira, Rousseau não pretende ser hermético em sua filosofia. Recordemos que o genebrino, se não abomina a metafísica, ao menos na porção literário-filosófica de sua obra, tenta passar ao largo dela sempre que possível, embora lhe seja inviável abandoná-la completamente em virtude do teor dos problemas que aborda.

O Romantismo alemão, interesse de natureza digamos “metodológica” desta tese – pelos vínculos que possui com Rousseau – marcou profundamente os modos de produzir literatura e filosofia ao esmaecer as fronteiras entre os gêneros, fundindo poesia com filosofia e ao fundir oposições na sua apreciação dos extremos, tomando sua insatisfação com o real para transmutá-la em literatura e teoria estética (NUNES, 2013). Todas essas razões, somadas ao tratamento diferenciado na expressão da subjetividade por meio da arte-pensamento, nos convenceram ser necessário recorrer aos valores românticos a fim de descobrir quais deles já se manifestavam na autobiografia rousseuniana ainda que embrionariamente. Em outras palavras, abordamos o conteúdo romântico da filosofia rousseuniana na intenção de descobrir – mais através do entendimento da visão romântica do que exatamente da filosofia do Romantismo<sup>49</sup>, em que pesem os momentos nos quais ambas fatalmente se entrecruzam – os anúncios românticos existentes na autobiografia rousseuniana com cujo contato o pré-romantismo alemão pôde se inspirar para a criação do movimento *Sturm und Drang*<sup>50</sup> ocorrido aproximadamente entre 1765 e 1780.

Os jovens criadores do *Sturm und Drang*, segundo Bornheim, encararam com tanta seriedade a oposição rousseuniana entre natureza e cultura a ponto de se rebelarem freneticamente contra todos os valores estabelecidos. Contudo, Bornheim observa que tal influência não pode ser compreendida como mera ou descuidada importação da filosofia rousseuniana para o contexto alemão. Ademais, entre as influências de Rousseau, o protestantismo<sup>51</sup> foi um fator significativo, além da valorização do sentimento, atitude que se coadunava com as tendências religiosas alemãs da época. Apesar disso, vale destacar que o Romantismo propriamente dito não é influenciado diretamente por Rousseau, e sim pelo criticismo transcendental de Kant e pelo idealismo de Fichte. Mesmo considerando-se a distância entre o contexto

---

<sup>49</sup> Benedito Nunes (2013, p. 52, grifo do autor) alerta para a importância de não se confundir a visão romântica com a filosofia do Romantismo: “Não se deverá [...] identificar a visão romântica do mundo com a *filosofia do Romantismo*, que designa o conjunto dos sistemas idealistas e das doutrinas posteriores a Kant, inclusive a teologia sentimental de Schleiermacher, o realismo mágico de Novalis, menos o idealismo de Hegel”.

<sup>50</sup> Podemos considerar o *Sturm und Drang* um importante movimento de vanguarda artística no Ocidente devido ao conteúdo de rebeldia e ruptura advindos de sua reação aos valores neoclássicos presentes na arte e no pensamento europeus do século XVIII. Carpeaux (2013) declara ser justamente o anticlassicismo a marca definidora do pré-romantismo no qual a crítica ao neoclássicismo correspondia à crítica ao racionalismo imperante na Modernidade (BORNHEIM, 2013).

<sup>51</sup> Apesar de uma possível influência calvinista em sua formação inicial, visto ser essa a religião professada pelo pai de Rousseau, seu cristianismo era uma espécie de deísmo racionalista.

de Jean-Jacques e a ambiência do pré-romantismo e, ainda mais longa, a do Romantismo, um dos nossos desafios nesta tese no tocante à abordagem da visão encarnada por tais movimentos para a compreensão do romantismo em Rousseau é o cuidado de não incorrerem em anacronismos ao longo da transposição da visão romântica e igualmente do conceito de gênio para o entendimento da potência artística do filósofo. De qualquer modo, invocamos tais ideias, pois acreditamos que o avultamento, a emergência absoluta da subjetividade e da singularidade de Rousseau seriam prenúncios tanto do gênio quanto de outros caracteres românticos rousseauianos desdobrados no pré-romantismo e no Romantismo alemão.

Agora, a evocação do Romantismo na sua conexão com a dimensão trágica ocorre, em nosso ponto de vista, devido à urgência do sentimento de um “eu” possuidor de uma consciência aguda de si mesma, a qual transforma em tragédia a vida para aqueles que sentem tudo em demasia, a exemplo do nosso personagem Jean-Jacques ao invocar Saint-Preux na *Nova Heloísa*:

[...] uma alma sensível é um fatal presente do céu! Aquele que o recebeu deve esperar ter apenas pesar e dor na terra. Vil juguete do ar e das estações, o sol ou a névoa, o ar coberto ou sereno regularão seu destino e ele estará contente ou triste ao sabor dos ventos. Vítima dos preconceitos, encontrará em absurdas máximas um obstáculo invencível para os justos desejos de seu coração. Os homens o punirão por ter sentimentos íntegros sobre cada coisa e por julgá-la antes pelo que é verdadeiro do que pelo que é convenção. Sozinho ele bastaria para ocasionar sua própria miséria, entregando-se irrefletidamente aos divinos atrativos da honestidade e do belo, enquanto os pesados grilhões da necessidade o prendem à ignomínia. Procurará a felicidade suprema sem lembrar que é um homem: seu coração e sua razão estarão constantemente em guerra e desejos sem limites preparar-lhe-ão eternas privações (ROUSSEAU, 1994, p. 92).

A contundência do discurso virtuoso de Rousseau irrompe como uma embriaguez. “Embriagado de virtude”, Rousseau se percebe “incompreendido na virtude de sua requintada faculdade de sentir” (BABBITT, 1919, p. 108). Lembremos que a moralidade romântica é um culto à embriaguez do sentimento, o qual busca no delírio, na vertigem e na embriaguez a tentativa de reposicionar a existência – inicialmente fundamentada na razão – numa base emocional:

[...] virtude [...] não é apenas uma sensível, imperiosa e voluptuosa paixão, mas é até mesmo uma embriaguez. ‘Era, senão virtuoso’, diz Rousseau, ‘ao menos embriagado de virtude’. Em suas manifestações extremas, a moralidade romântica é realmente apenas um aspecto, e certamente o aspecto mais singular do romântico culto à embriaguez.

Nenhum estudante do romantismo pode deixar de ser tocado por sua busca pelo delírio, pela vertigem e pela embriaguez por eles mesmos. É importante perceber como todas essas coisas estão intimamente relacionadas umas as outras e como todas elas derivam da tentativa de colocar a vida numa base emocional (BABBITT, 1919, p. 180).

O culto à embriaguez, ao delírio e à vertigem livram, assim, a imaginação do indivíduo das limitações do real, e quanto mais indômita fosse tal imaginação, maior era a medida da grandiosidade do gênio do artista.

A imaginação introduz na psiquê romântica o sentimento de nostalgia tão recorrente em Rousseau, o qual, filosoficamente, pode ser traduzido na criação do estado de natureza, experimento mental, hipótese de trabalho, instrumento apriorístico e paradigma criados pelo autor do *Contrato Social* para elucidar a gênese do mal no *Segundo Discurso*, e mesmo para compreender a obra rousseauiana. No tocante à visão romântica tomada de modo mais generalizado, a nostalgia conduz o artista a uma busca imprecisa do que ele não possui, além de auxiliar no devaneio. Conforme Nunes (2013, p. 68), tal procura representa a aspiração ao infinito identificada com a “infinitude do desejo insatisfeito” no perpétuo esforço para apreender o evanescente como bem expõe Rousseau (2006b, p. 41):

Mesmo que todos os meus sonhos se tivessem tornado realidade, eles não me teriam bastado; eu teria imaginado, sonhado, desejado ainda. Encontrava em mim um vazio inexplicável que nada teria podido preencher, um certo ímpeto do coração para um outro tipo de gozo do qual não tinha a menor ideia e do qual, contudo, senti a necessidade.

Babbitt (1919, p. 92) definirá a nostalgia romântica do seguinte modo:

[...] o infinito e indeterminado desejo do romântico – sua eterna busca pelo sempre fugaz objeto do desejo [...]. Nostalgia romântica não é ‘saudades de casa’ [...], mas é o desejo de fugir de casa.

Dessa maneira, o nostálgico romântico, paradoxalmente à sua procura por uma terra perdida, necessita na realidade de nunca se “sentir [...] em casa”, acolhido, pois deseja ardentemente o desconhecido, o estremeamento das emoções, a sensação de inquietude, “[...] essa infinidade, essa busca por algo que deve sempre escapar de alguém, [e que] é, ao mesmo tempo, considerada a medida do seu idealismo” (BABBITT, 1919, p. 93).

Benedito Nunes (2013, p. 69) esclarece que, subjacente à busca pelos “[...] recantos solitários que tranquilizam, [...] [pelas] paisagens remotas que acendem o desejo da terra paradisíaca, [...] que despertam a nostalgia da terra perdida” e ao “culto

da Natureza”, está o romântico no seu “confronto dramático com o mundo”, na sua “insatisfação com o todo da cultura, misto de afastamento desencantado e de reprovação à sociedade”. Diante da ausência de uma realidade melhor, ele inventa uma ou várias para si próprio. Foi justamente o idealizado por Rousseau no *Segundo Discurso* – com o esboço do estado de natureza contrastante com a sociedade corrompida –, no *Contrato Social*, em *Emílio*, na *Nova Heloísa* e nos *Devaneios* para citar alguns exemplos. Nas *Confissões*, vejamos, a título de ilustração, o recurso utilizado por Rousseau a fim de atenuar a embriaguez das emoções, imaginar a si mesmo e os seus personagens – no caso da elaboração da *Nova Heloísa* – em um universo idílico distinto do real:

A impossibilidade de atingir os seres reais lançou-me no país das quimeras; e não vendo nada existente que fosse digno do meu delírio, transportei-o para um mundo ideal, que minha imaginação criadora depressa povoou de seres de acordo com o meu coração (ROUSSEAU, 2008, p. 390).

Outras descrições acerca dos “mundos fictícios” povoados pelos personagens quiméricos criados por Rousseau aparecem igualmente nas *Cartas a Malesherbes*:

Minha imaginação não deixava por muito tempo deserta a terra assim ornada. Povoava-me logo de seres segundo o desejo de meu coração, e, expulsando bem longe a opinião, os preconceitos, todas as paixões factícias, transportava para os asilos da natureza homens dignos de habitá-los. Formava com eles uma sociedade encantadora da qual não me sentia indigno. Criava um século de ouro segundo minha fantasia e enchia aqueles belos dias com todas as cenas da minha vida que me haviam deixado doces lembranças, e com todas aquelas que meu coração podia ainda desejar, enternecia-me até às lágrimas com os verdadeiros prazeres da humanidade, prazeres tão deliciosos, tão puros, e que estão agora tão longe dos homens (ROUSSEAU, 2006b, p. 40).

Retomando o culto à natureza, vale recordar que na obra rousseuniana ele inicia desprovido desse afastamento desencantado, o qual se atrelava ao *Contrato Social* que “incluía um princípio de esperança política” na expectativa de uma correção de rumo da sociedade (NUNES, 2013, p. 69). Mergulhada em misantropia, a solidão de Rousseau – somada ao seu elogio ao ócio e ao devaneio – é interpretada pela sociedade do seu tempo como afronta e traição. Nunes (2013, p. 69) também destaca que

[a] aspiração arcádica de Rousseau, implícita nos dois *Discursos*, em *A Nova Heloísa* e no *Contrato Social*, consumou [...] a politização do

conceito idílico da Natureza, que Schiller assimilou e transmitiu à primeira geração dos românticos alemães [...].

Dessa forma, o conceito foi, a partir de então, politizado uma vez que a natureza se transforma no contraponto a toda corrupção existente na sociedade.

Conforme Babbitt expõe, Rousseau alcança a unidade não através da conformação a uma ética disciplinadora dos impulsos e desejos, e sim por meio do mundo onírico peculiar à nostalgia, no qual a natureza para onde retorna é irreal:

O rousseuista<sup>52</sup> não alcança a unidade do homem cujos impulsos e desejos são controlados e disciplinados em direção a algum centro ético. Ele não [...] alcança a unidade do instinto. [...] [Ele] alcança a unidade somente na terra dos sonhos, pois a natureza para a qual ele retornaria [...] não é real, mas mero esforço nostálgico da imaginação fora do real. [...] É apenas na terra dos sonhos que, na ausência de um controle interior e exterior, ‘tudo’ ‘flui para tudo, como os rios para o mar’. Essa unidade não passará de uma unidade dos sonhos, mesmo que se a denomine ideal e sofisticada em favor de todos os termos tradicionais da religião e da moralidade. Uma pergunta que se impõe [...] é: qual o valor da unidade sem a realidade? [...] Primeiro, esse romantismo, no seu aspecto filosófico, é um protesto em nome da unidade contra a análise desintegradora do racionalista [sic] do século XVIII; segundo, o que o primitivista deseja em troca da análise não é a realidade, mas a ilusão. Rousseau, como outros estetas – inclinado a identificar o verdadeiro com o belo –, costumava [...] exclamar: ‘Não há nada belo, exceto o que não é’ (BABBITT, 1919, p. 185).

Na esteira do pensamento de Rousseau, se a verdade é somente encontrada numa natureza onírica e ideal e a beleza é identificada com a verdade, o belo corresponde ao irreal, pois, conforme esse pensamento, perfeito é o que não se realiza.

Tentando responder às perguntas propostas pelo filósofo no excerto acima, qual seria o valor da unidade sem a realidade? Podemos dizer que o protesto da atitude romântica em nome da unidade contra a análise desintegradora da razão no século XVIII visa, entre outros objetivos, recuperar, por meio da imaginação e da nostalgia, a ilusão, a qual também possibilita o desenvolvimento da singular imaginação genial, o acesso ao devaneio, e possivelmente até mesmo a elaboração da hipótese rousseuniana do estado de natureza tanto no sentido filosófico quanto

---

<sup>52</sup> Ao longo da obra, Babbitt utiliza o termo “Rousseauist” de forma um tanto imprecisa, ora com a acepção de “relativo a Jean-Jacques Rousseau” – nosso equivalente em português de “rousseauiano” –, ora em referência à tradição de artistas inspirados nos caracteres românticos presentes na obra do filósofo cuja apropriação posteriormente viria auxiliar na gestação do pré-romantismo e do Romantismo em diversos países europeus, sobretudo França, Inglaterra e Alemanha. Vale recordar que em inglês existe a palavra “Rousseauian”, correspondente a “rousseauiano” em português.

no sentido da busca por uma arcádia enquanto lugar destinado à felicidade e isento do mal.

Arcádica é a imaginação de Jean-Jacques (BABBITT, 1919). Isso significa afirmar que a tentativa de opor a sociedade à artificialidade, esforço do qual “todo o trabalho de Rousseau é um protesto, é, em grande parte, uma criação pastoral” (BABBITT, 1919, p. 75). Dozol e Eccel (2017, p. 1245) esclarecem o comentário de Hauser acerca do “primitivismo” rousseauísta expondo que este corresponderia a um mal-estar com a cultura, “que clama por um ‘sonho de redenção’, [...] sentimento que, com Rousseau, tornou-se consciente pela primeira vez”. Ao anseio arcádico que surge como protesto contra a sociedade, se somaria o elogio da vida simples no campo – aproximação mais óbvia de um estado de natureza na concretude do real –, a visão bucólica, ingênua exprimida por Rousseau da vida campestre e dos camponeses, os quais, comparados na *Nova Heloísa* aos cidadãos, são percebidos pelo genebrino como indivíduos mais moralizados que os habitantes das cidades. Nesta obra, o camponês representa o arquétipo da virtude e do homem natural, educado conforme os desígnios da natureza e desprovido de artifícios na sua personalidade como nos mostra a descrição a seguir:

[...] Wolmar encontra na ingenuidade camponesa caracteres mais definidos, maior número de homens que pensam por si mesmos do que sob a máscara uniforme dos habitantes das cidades, onde cada um se mostra antes como são os outros do que como é ele mesmo. [...] Nem seus corações nem seus espíritos são educados pelo artifício, não aprenderam a formar-se segundo nossos modelos e não se tem medo de encontrar neles o homem do homem em lugar do [homem] da natureza (ROUSSEAU, 1994, p. 479-480).

Jean-Jacques diz que “não se tem medo de encontrar neles o homem do homem em lugar do [homem] da natureza” porque, segundo ele, este último estaria presente no caráter dos camponeses de modo absoluto. Posteriormente, esse “primitivismo” afirmador do desejo de retorno a uma arcádia consagraria um tema tipicamente romântico.

O anseio arcádico associa-se à ideia de busca por uma infinitude na qual o “culto à natureza assume o aspecto de uma religião” (BABBITT, 1919, p. 282), pensamento razoável considerando que, na filosofia rousseauiana, o termo natureza, quando adquire sentido metafísico, também equivale à ideia de deus. Todavia, Babbitt critica a arcádica visão da vida defendida por Rousseau pelo fato de ele tentar atribuir-lhe um status de sabedoria ao que, para o comentador, seria apenas a máscara para

o que chamamos “egoísmo estético da solidão”, uma atitude de estetização da vida – a qual se torna ao mesmo tempo o caminho e a tragédia para a criação do “eu” – assumida pelo artista Rousseau:

[...] o rousseuista procura identificar a visão arcádica da vida com a sabedoria. O resultado é uma série de disfarces extraordinariamente sutis para o egoísmo. Pensamos que vemos o rousseuista prostrar-se diante da mulher ideal, da natureza ou do próprio Deus, porém, quando olhamos mais de perto, vemos que ele está apenas ‘em perpétua adoração diante do sagrado sacramento de si mesmo’. O fato de ele encontrar na natureza apenas o que colocou ali parece ser para o próprio Rousseau uma fonte de satisfação (BABBITT, 1919, p. 304-305).

Desse modo, Babbitt (1919) critica Rousseau ao sustentar o argumento de que o devaneio panteísta (outra faceta do sentimento arcádico), a fusão do indivíduo com a natureza – aqui “compreendida a partir da interioridade” (BORNHEIM, 2013, p. 81) na sua união com deus e todos os demais seres através do devaneio – popularizou-se ao oferecer um substituto indolor ao esforço espiritual genuíno, pois o devaneio não envolveria o esforço e as agruras da prática da virtude, não sendo, portanto, uma experiência religiosa e sim uma experiência estética, a qual Rousseau intenta divinizar. Apesar disso, no tocante à solidão panteísta dos pré-românticos, Minois (2019, p. 315-316) observa que aqueles não aspiravam à solidão para nela encontrar deus, e sim para “imprimir suas paixões em uma natureza viva, de acordo com seu estado de alma”.

A fusão rousseuniana com a natureza associa-se à melancolia romântica (BABBITT, 1919). As formas, encontradas pelo indivíduo, de comunhão alternativas à sociedade – com a natureza física (no caso de Rousseau, no contato com plantas e flores por meio da herborização, através das caminhadas em meio à natureza) e metafísica (com deus), com o sentimento arcádico expresso no devaneio – ligam-se à melancolia romântica, pois é a partir da recusa de Rousseau em se conformar ao jogo social e da recusa da sociedade em absorver sua diferença e singularidade que nele surge uma melancolia que o conduz à solidão e, posteriormente, a tentativa de buscar na fusão com a natureza o acolhimento não encontrado no convívio social.

A melancolia romântica – tristeza difusa cujo maior sintoma é a solidão devido à saudade, ou seja, um sentimento de perda ou privação que por vezes acompanha a solidão – surge do descompasso entre o sonho e o fato (BABBITT, 1919), entre o ideal e o real, entre a natureza e a cultura. De posse desse sentimento, a “bela alma”



– a qual, conforme Rousseau, seria capaz de “preservar a bondade original do sentimento” no seio da sociedade corrompida (BABBITT, 1919, p. 314) – do artista romântico sentia-se incompreendida pelos filisteus, pessoas consideradas por ela possuidoras de uma sensibilidade vulgar. Essa distinção entre a alma do artista e a do senso comum atua no intuito de demarcar a singularidade e a superioridade daquele cuja “sobrenatural delicadeza de sensação assim o predestina ao sofrimento” (BABBITT, 1919, p. 132). Esta última descrição diz respeito à noção de gênio, concepção crucial para a compreensão da psicologia romântica, e à amplamente popularizada ideia do “gênio incompreendido”.

Babbitt aponta que a característica distintiva e genuína da melancolia romântica refere-se à preocupação do rousseuísta e do indivíduo moderno em geral com seu “eu” separado e privado. Por essa razão, não seria demais repetir que o comentador afirma ser a solidão o maior sintoma da melancolia romântica. Esta contém o isolamento do “eu”, sobretudo em decorrência do enfraquecimento das formas de comunhão tradicionais com a profusão da análise crítica proveniente dos embates de pensamento presentes em inúmeros agrupamentos, a saber: conselhos, salões, parlamentos, academias, sociedades dotas ou esotéricas, clubes, reuniões, companhias, conferências, os quais traduziam a necessidade do encontro num século que, se não era social, ao menos era incontestavelmente sociável (MINOIS, 2019):

O rousseuísta, como o homem moderno em geral, está mais preocupado com seu ‘eu’ separado e privado do que o classicista. A melancolia moderna quase sempre tem esse toque de isolamento não simplesmente por causa da propensão do ‘gênio’ a se deter em sua própria singularidade, mas igualmente devido ao enfraquecimento das comunhões tradicionais pela análise crítica. A forma mais nobre do ‘mal da época’ é certamente a que sobreveio com a perda da fé religiosa. [...] A ‘Elegia’ pertence ao movimento moderno<sup>53</sup> pela observação humanitária, o interesse compreensivo pelo humilde [o camponês, por exemplo], no entanto, em sua melancolia aquela não vai muito além das formas mais brandas da meditação clássica sobre a inevitável tristeza da vida – o que se pode chamar de meditação melancólica (BABBITT, 1919, p. 323).

A elegia mencionada por Babbitt concerne ao tom lamentoso da subjetividade romântica a respeito da vida, o qual se consumaria numa reflexão e numa arte de índole melancólica, nostálgica e, não raro, trágica como pudemos constatar

---

<sup>53</sup> Esse tipo específico de elegia pertence à Modernidade no sentido de ser característico dessa época, embora a primeira aceção do termo na literatura tenha nascido durante a Antiguidade grega.

anteriormente tanto na obra de Rousseau quanto nas tradições pré-romântica e romântica que a sucederam. O lamento oriundo da perda da fé religiosa abriria para a personalidade romântica o vislumbre da possibilidade de transpor a religiosidade para o âmbito da experiência estética do devaneio, o que transparece na atitude de Rousseau e de outros artistas-filósofos de divinizar o devaneio na tentativa de alçá-lo ao patamar de uma experiência religiosa, a qual também envolvia o recolhimento no “eu”, a quietude e o retorno para o interior de si mesmo peculiares aos exercícios espirituais<sup>54</sup>.

A respeito da transposição da religiosidade para a experiência estética do devaneio, Nunes (2013, p. 64) destaca que

[n]os limites do individualismo egocêntrico e organicista da visão romântica, a vivência da Natureza física e exterior, incorporou não apenas o poder intuitivo da imaginação, mas também a disposição religiosa da ‘interioridade absoluta’ [...] pela qual Hegel caracterizou o estado de espírito correspondente ao Romantismo.

Tal disposição religiosa, encontrada no recolhimento e no olhar dadivoso do indivíduo diante da natureza, pode ser traduzida igualmente pelo “senso do infinito”, ou seja, um “afã de integridade e de totalidade” (NUNES, 2013, p. 65). Para Rousseau, o mergulho na interioridade nos possibilita a compreensão da natureza, um “entendimento interno da natureza” (NUNES, 2013, p. 58) alcançado pelo romântico sob o efeito da poesia, mas que, no caso de Rousseau, seria atingido como resultado do recolhimento na solidão e do devaneio. A imersão na interioridade possibilita também o conhecimento de si e do mundo circundante, pois a natureza é a medida de todas as coisas – sendo, portanto, o “eu”, deus e o exterior na fusão romântica – e a busca pelo absoluto é a “regra”:

[...] da superfície da terra, eu elevava as ideias a todos os seres da natureza, ao sistema universal das coisas, ao ser compreensivo que enlaça tudo. Então, com o espírito perdido naquela imensidão, eu não pensava, não raciocinava, não filosofava; sentia-me, com uma espécie de volúpia, esmagado pelo peso daquele universo, entregava-me com arrebatamento à confusão daquelas grandes ideias, gostava de perder-me, em imaginação, no espaço; meu coração, encerrado nos limites dos seres, sentia-se por demais apertado, eu sufocava no universo, teria desejado lançar-me no infinito (ROUSSEAU, 2006b, p. 41-42).

---

<sup>54</sup> Embora possa haver algum paralelo com a longa tradição dos exercícios espirituais realizados na Antiguidade grega pelo teor de mergulho na interioridade requerido por tais práticas, o termo não é aqui utilizado com esta acepção.

Bornheim explica essa imersão na interioridade visando a uma procura pelo absoluto em Rousseau:

Trata-se, como se vê, de uma natureza com a qual o espírito tende a confundir-se, desenvolvendo uma espécie de volúpia cósmica. E essa interiorização da natureza [no sujeito] permite, segundo Rousseau, um mergulho na própria interioridade humana, um alargamento da humanidade do homem. Quando, na *Profissão de Fé*, o vigário saboiano diz: 'Entremos novamente em nós mesmos', resume toda a filosofia de Rousseau porque a partir dessa interioridade podemos compreender a natureza, e uma natureza isenta ainda da mácula de mãos humanas, estranha e anterior à cultura, de uma pureza divina e que nos pode revelar o Absoluto (BORNHEIM, 2013, p. 81).

Vale lembrar que, durante os êxtases do indivíduo com a natureza, o contato com o absoluto ocorre relativamente (ou contraditoriamente) no nível da aproximação, pois é impossível atingi-lo plenamente. Quanto às contradições, o pensamento de amálgama e de fusão característicos do Romantismo resolveria esses conflitos através da arte na qual "as oposições e diferenças, bem e mal, amigo e inimigo, Cristo e Anticristo, podem se tornar contrastes estéticos" (SCHIMITT *apud* DUARTE, 2011, p. 14).

Retomando a melancolia romântica, o melancólico é inapto para a ação, atuando por vezes conforme uma "moral de abstinência" reguladora de algumas de suas condutas. Ele foge da ação tornando-se altamente sensível e consciente de si mesmo (BABBITT, 1919), uma vez que encontra na solidão a possibilidade de exacerbar o sentimento de sua existência, do seu "eu", o que contribuiria para a elaboração de uma consciência aguda de si aprimorada por meio da autobiografia. Através da escrita de si, Rousseau revela para o público sua intimidade na vã esperança de ser visto como era ou como acreditava ser. Na consciência aguda de si mesmo ou de sua solidão, o genebrino rejeita a máscara, porém se vê impedido de arrancá-la, pois a sociedade e as instituições político-religiosas da época haviam-no julgado de antemão, retirando-lhe qualquer possibilidade de defesa:

Amargurado pelo que considera cegueira ou má-fé dos outros, que o rejeitam enquanto ele queria ser amado, ele se aborrece com todo mundo e multiplica nos últimos anos os escritos de autojustificação abrindo para todos os segredos mais íntimos de seu coração na esperança de ser enfim visto tal como é: a *Carta a Malesherbes* (1762), as *Confissões* (1765-1770), *Rousseau juiz de Jean-Jacques* (1772-1776), *Os Devaneios do caminhante solitário* (1776- 1778). Trabalho perdido. Ele acaba por se resignar: o indivíduo é irremediavelmente só. A sinceridade não é melhor do que a mentira: não importa o que se diga sobre si mesmo, somos impotentes para

modificar a imagem que os outros têm de nós. Cada um está confinado em sua solidão. O drama de Rousseau é ter tomado uma consciência aguda disso, como ser hipersensível e lúcido, enquanto a imensa maioria dos homens imagina que os outros os veem tal como eles creem ser. Aceitam a máscara e a incorporam. Rousseau recusa a máscara, mas descobre que é impossível tirá-la (MINOIS, 2019, p. 319, grifo do autor).

Assim, a consciência individual, dilacerada pela recusa da sociedade em acolher a singularidade do artista, elege a solidão como meio de retorno do indivíduo a si mesmo e afirmação do “eu” como potência inquebrantável que repele o mundo que a rejeita (NUNES, 2013).

Seria interessante perguntar se a melancolia do indivíduo – incompreendido por se considerar superior aos outros – como resultante dessa recusa auxiliaria na gestação do gênio original. A propósito, lembremos que o vínculo inseparável entre a melancolia romântica e a concepção de gênio original (BABBITT, 1919) assumirá sua expressão definitiva no Romantismo propriamente dito, levando o individualismo egocêntrico a aprimorar a própria ideia de gênio (NUNES, 2013).

O chamado “período do gênio” é uma noção gestada no fim do século XVIII durante o pré-romantismo alemão com o surgimento das primeiras obras de Goethe e Schiller. “Talento originário para arte, faculdade e dom inato, intuição e predestinação, o gênio tornou-se, no Romantismo, o mediador entre o Eu e a Natureza exterior” (NUNES, 2013, p. 61), significando a ruptura com a anuência aos valores classicistas na arte, abrindo caminho para a liberdade de criação (DUARTE, 2011). Para conceber o conceito de gênio, o *Sturm und Drang* desloca a fonte da inspiração, até então localizada nos deuses, como o queria Platão, para o “eu”, “expressão natural da criação na arte e na vida” (DUARTE, 2011, p. 71) em virtude do predomínio da emoção do artista sobre sua reflexão.

Para o caso de Rousseau, embora o reconheçamos como um romântico *avant la lettre*, pensamos ser mais prudente acomodá-lo na acepção de gênio do seu próprio tempo. Tal acepção encontra-se já formulada na *Enciclopédia*, no volume dedicado à sociedade e às artes. No verbete, escrito por Saint-Lambert, lemos que o gênio é sinônimo de amplidão do espírito, de força da imaginação e de atividade da alma:

O homem de gênio é aquele cuja alma mais grandiosa, tocada pelas sensações de todos os seres, interessada por tudo o que está na natureza, não recebe uma ideia que não desperte um sentimento, tudo a alma e tudo nela conserva (SAINT-LAMBERT, 2015, p. 323).

E continua,

Ainda que afetada pelo próprio objeto, a alma o é ainda pela lembrança. Mas, no homem de gênio, a imaginação vai mais longe: ele se lembra das ideias com um sentimento mais vívido do que quando as recebeu, pois a essas ideias ligam-se mil outras, mais apropriadas a fazer que surja o sentimento (SAINT-LAMBERT, 2015, p. 323).

Para o autor, o homem de gênio não se limita a ver; é comovido, e suas palavras parecem ter sido escritas sob medida para o nosso melancólico pensador:

[...] ela [a alma] vê nos acontecimentos mais trágicos apenas as circunstâncias mais terríveis, e nesse momento o gênio espalha as cores mais sombrias, as expressões enérgicas do lamento e da dor: ele anima a matéria, colore o pensamento. No calor do entusiasmo, ele não dispõe da natureza, nem da sequência de suas ideias, ele é transportado para a situação dos personagens que põe em ação, ele toma o caráter deles [...] (SAINT-LAMBERT, 2015, p. 324).

Saint-Lambert (2015, p. 328) comenta ainda que o homem de gênio – à frente de seu tempo por todos os seus gostos, aversões, distrações, excessos, suas licenças para subtrair ou acrescentar – é mais talhado para “derrubar ou fundar os Estados do que para mantê-los, mais adequados para restabelecer a ordem do que para segui-la”.

A julgar por tais asserções, o que nos restaria a dizer mais sobre Jean-Jacques Rousseau que, dentre tantas outras obras, foi o autor do *Contrato Social*, de *Júlia ou A Nova Heloísa*, das *Confissões* e dos *Devaneios*, sem esquecer de *Emílio ou Da Educação*?

## 5.2 A RAZÃO DESPERTA DO SONO: INFÂNCIA E DESCOBERTA DO MAL

Imbuído de um extremo senso de gravidade, Rousseau sente a tragicidade do mal bastante cedo ainda na infância, quando do seu gradual despertar do “sono da razão”, metáfora utilizada por ele em *Emílio* para definir esse estágio da existência humana. A esse respeito, Starobinski (2011, p. 233) menciona inicialmente que há nele um “sentimento do pecado de existir” devido ao fato de o início da sua vida coincidir com a morte de sua genitora, o que acabaria por privá-lo do amor materno: “Custei a vida à minha mãe e o meu nascimento foi a primeira das minhas desgraças” (ROUSSEAU, 2008, p. 31). A partir desse acontecimento na vida de Rousseau,

Starobinski (2011) aponta o surgimento de um masoquismo no genebrino atrelado a uma culpa por ter nascido e a necessidade de reparação desta última.

Uma das primeiras situações de injustiça vivenciadas por Rousseau ocorre também nesta fase quando jovem, ainda em Genebra, ele é acusado injustamente de ter quebrado o pente da senhorita Lamercier, filha do ministro Lamercier, encarregado da educação de Rousseau naquela ocasião. Desse modo, o episódio do pente quebrado ensina ao genebrino a noção de injustiça, fazendo surgir para ele, a partir de então, a destruição da transparência e “o malefício da aparência” (STAROBINSKI, 2008, p. 17), nos quais algo da natureza se rompe, se macula, já que ele se declara inocente ao narrar o fato nas *Confissões*, porém ninguém crê em sua palavra:

Esse primeiro sentimento da violência e da injustiça ficou-me tão profundamente gravado na alma que todas as ideias que com ele se relacionam me despertam a primeira emoção [...]. Foi esse o final da serenidade da minha vida infantil. *Desde esse instante*, deixei de gozar uma felicidade pura, e sinto ainda hoje que param aí as lembranças dos encantos da minha infância (ROUSSEAU, 2008, p. 41-42, grifo nosso).

Para Rousseau, reconhecer e recordar esta situação de injustiça é revivê-la, tamanho o impacto da vivência em seu coração. Lecercle (1969) afirma que, em alguns relatos da vida do genebrino nas *Confissões*, tudo se passa como se estivéssemos diante de um momento e de toda a sua existência simultaneamente. Tal noção de acontecimentos irrompendo como decisivos – e por vezes trágicos – divisores de águas, conectando diferentes partes da existência de Rousseau é recorrente em sua autobiografia, ou melhor, nas palavras de Starobinski (2011, p. 180): “[...] a necessidade de atribuir a certos acontecimentos um valor fatal, que marca o início de uma infelicidade e de um feitiço catastrófico”. A partir daquele acontecimento fatídico, a descoberta da injustiça “destrói a pureza da felicidade infantil” (STAROBINSKI, 2011, p. 17), abrindo para o jovem Jean-Jacques o horizonte da infelicidade que passa a ser presente ou possível. Starobinski (2011, p. 18) afirma ter essa lembrança o valor de um arquétipo, a saber, o “encontro da acusação injustificada”, no qual Rousseau parecia culpado sem sê-lo de fato, ou seja, ao ser sincero parecia mentir e, aqueles que o puniam agiam injustamente, falando a “linguagem da justiça”. Essa experiência seria posteriormente revivida de forma intensa com o advento do complô.

Dessa forma, logo na infância, Rousseau descobre a solidão e a separação ao perceber que sua verdade e inocência não são imediatas, transparentes aos outros

como ele o desejou que fossem ao longo de toda a sua vida. Jean-Jacques compreende também que a palavra, meio do qual ele se utilizaria para comunicar sua verdade, era insuficiente para, vencendo as aparências, revelar “o sentimento interior da inocência” (STAROBINSKI, 2011, p. 168). A separação refere-se à descoberta do isolamento da consciência do “eu” da consciência do outro, pois o episódio acima mencionado mostra a Rousseau a impossibilidade de comunicar a evidência imediata dessa verdade ou sentimento interior experimentado em si mesmo (STAROBINSKI, 2011). Aqui, um véu se interpõe entre as consciências, algo fatalmente se transformaria no interior do jovem Rousseau, pois, diante dessa descoberta, a confiança nos outros desaparece a partir de então. Starobinski (2011, p. 19) é categórico: “Desde então, o paraíso está perdido: pois o paraíso era a transparência recíproca das consciências, a comunicação total e confiante”.

### 5.3 O PROBLEMA DA ORIGEM DO MAL

A crítica rousseuniana à civilização iniciada nos dois *Discursos* aponta a história como “um estado de doença” (STAROBINSKI, 2011, p. 498) ou, dito de outro modo, como um “progresso da mentira e da violência” (PRADO JR., 2008, p. 12). Conforme Rousseau, a falsidade reinante nas relações sociais acarretava a perda da transparência, ou seja, da sinceridade tão almejada por ele, cedendo lugar, portanto, ao obstáculo, e assegurando à existência uma infelicidade essencial. No nível da coletividade, isso implicava na compreensão da história – equivalente à “aventura da reflexão, da imaginação e do trabalho humanos” (STAROBINSKI, 2011, p. 498) – enquanto obscurecimento (oposto ao “Esclarecimento”) ao invés de progresso<sup>55</sup>:

O tempo histórico [...] permanece carregado de culpabilidade; o movimento da história é um obscurecimento [...]. Rousseau apreende

---

<sup>55</sup> A discussão acerca da ideia de progresso era questão cara ao Iluminismo. Presgrave (2015, p. 18) indica que uma das críticas que envolvia a matéria era concernente à noção de “progresso automático, linear e ascendente que tem lugar na Modernidade. Nesse período, ocorre uma mudança de paradigma, a qual passa a considerar o progresso intermitente e lacunar, após os pensadores modernos concluírem que a marcha do progresso nem sempre conduziria a humanidade necessariamente para um estado [moralmente] melhor. A partir de então, filósofos como Montesquieu, Voltaire, Diderot e Rousseau cogitam a hipótese de um progresso rumo à decadência ao observarem os retrocessos da história sobretudo na Idade Média e, naquele momento, o panorama político da França do Antigo Regime. [...] Consequentemente, no século XVIII, a concepção de progresso gradualmente mudaria de um ‘conceito de perfeição absoluta no sentido de uma temporalização dos progressos possíveis da humanidade, capaz de perfectibilidade’”. A respeito do significado assumido pelo conceito de progresso no século XVIII, cf. SCHLOBACH, Jochen. Progrès. *In*: DELON, Michel (org.). **Dictionnaire européen des Lumières**. Paris: PUF, 2010.

a mudança como uma corrupção; no curso do tempo, o homem se desfigura, se deprava. Não é apenas sua aparência, mas sua própria essência que se torna *irreconhecível*. Essa versão severa [...] do mito da origem, Rousseau a propõe em diversos momentos de sua obra. Descobre-se, na origem dessa ideia, uma angústia muito real, avivada pelo sentimento do irreparável (STAROBINSKI, 2011, p. 29, grifo do autor).

O mito da origem abordado por Starobinski refere-se à elaboração conceitual da gênese rousseuniana do mal, a qual, no *Segundo Discurso*, correspondente à gênese da desigualdade. Diante disso, haveria cura para tamanho mal? Não haveria, visto que a tensão entre cultura e natureza jamais é desfeita na filosofia rousseuniana – eis o “sentimento do irreparável” mencionado por Starobinski (2011, p. 29) –, pois esses opostos são complementares e, por essa razão, se alimentam e se fortalecem no contraste entre ambos. Além disso, a total recusa à história certamente não seria a retirada perfeita desse mundo ainda que o indivíduo vivesse em completa solidão, já que esta é também um modo de conviver com os outros. Em virtude disso, foi necessário inventar, senão a cura, o fármaco, o alento, filosoficamente vislumbrado na ficção do estado de natureza, e artística e “romanticamente” na imagem do devaneio.

A contradição entre natureza e cultura é irresolúvel. Rousseau considera obra do artifício tudo o que não significa natureza, estando, então, associado ao mal. Nesse sentido, a própria reflexão é porta de entrada para o mal, visto ser ela uma faculdade não-natural, surgida a partir do nascimento da razão no indivíduo após seu ingresso no convívio social. A reflexão “é o ato pelo qual uma consciência descobre-se diferente de uma *outra* [...], com a qual se compara e se pretende superior” (STAROBINSKI, 2011, p. 339, grifo do autor), atitude motivada pelo amor-próprio<sup>56</sup>. Ora, se a capacidade de razão é o que nos torna efetivamente humanos e, se bem conduzida

---

<sup>56</sup> Presgrave (2015, p. 67) esclarece acerca do amor-próprio: “sentimento característico do ser moral [...] concernente a um senso de autovalor que o indivíduo possui. Como o amor-próprio não é neutro do ponto de vista moral, o excessivo autocentrismo do indivíduo no estado social torna-se problemático na medida em que o conduz ao egoísmo e à infelicidade igualmente oriundos da geração de necessidades artificiais na vida social. O amor-próprio é o sentimento que leva o homem a considerar as crenças da opinião, as quais, segundo Rousseau [...], não aprovam as ações virtuosas em si mesmas, mas o que é valorado pela maioria. O amor-próprio também estimula o indivíduo a comparar-se aos demais, decorrendo daí a competição, a inveja, a cobiça que, se por um lado, movem os progressos do conhecimento, das ciências e das tecnologias, tanto mal podem causar no interior das relações humanas, por outro. [...] [E]ssa comparação impulsionaria a pessoa a perceber tanto as suas próprias desvantagens como a sua superioridade em relação aos demais, podendo originar sentimentos e relações perniciosas de controle e domínio. Assim, o genebrino situa este sentimento como origem das paixões nocivas do homem e, portanto, da maldade humana, ao contrário do amor de si que produziria as paixões benéficas”.



por meio de uma formação apropriada, aquela pode nos auxiliar, juntamente à consciência – esta última um sentimento natural esclarecido pela razão que impele o indivíduo ao bem – a agir moralmente, temos nessa tensão um problema insolúvel. Se, por um lado, conforme Rousseau, a reflexão nos desvia de nossa verdadeira finalidade (STAROBINSKI, 2011), qual seja, a de viver uma existência genuína à luz dos ditames da natureza, por outro, a reflexão nos humaniza, diferenciando-nos dos demais seres vivos, pois ela nos lança no terreno da ética, das relações humanas, enfim, dos inúmeros problemas daí advindos que envolvem o humano.

Prado Jr. (2008, p. 76) aponta outra ambiguidade envolvendo a ideia de reflexão no pensamento de Rousseau. Dessa maneira, se a reflexão representa o perigo a ser condenado pelo filósofo enquanto uma espécie de abuso da razão, “como condenar a reflexão sem refletir”? O comentador admitirá que a descoberta dos perigos da reflexão nos permite quase ultrapassá-los, porém isso não significa eliminá-los. Ademais, expomo-nos a tais perigos, pois a nós é impossível agirmos com a espontaneidade da natureza, visto que somos seres sociais, sendo, por conseguinte, praticamente impossível dissociar esta natureza humana pré-social e essencial de nosso ser social. É impraticável distinguirmos quando uma termina e a outra começa, se é que isso realmente deva ser considerado. A conclusão atingida por Prado Jr. (2008, p. 76, grifo do autor) é igualmente a da insuperabilidade dessas contradições, as quais, segundo ele, são “sempre vivas, pois [são] [...] sobretudo *vividas*”.

Se o obstáculo é o mal, o conflito, o desequilíbrio proveniente de toda espécie de desigualdade – aqui considerada de modo abrangente – e a reflexão surge no contato com o obstáculo, o que fazer dele já que este é condenável? O caminho encontrado por Rousseau é ignorá-lo ou considerá-lo intransponível, dado que lidar com ele significa transigir com o mundo da norma. O desprezo deliberado ao obstáculo, o genebrino o cumpre inventando “mundos encantados”, utilizando-se de uma imaginação, um “poder mágico” – para utilizar o termo de Starobinski (2011, p. 300) – “capaz de suprimir todos os obstáculos e de abrir-lhe por magia um espaço ilimitado” (STAROBINSKI, 2011, p. 299). Assim, tais mundos aparecem em sua filosofia tanto na forma do conjectural estado de natureza quanto dos devaneios arcádico e panteísta. A inserção no mundo encantado ocorre através da obstrução ao mundo ordinário – por parte da sociedade que persegue e condena Rousseau, assim, excluindo-o da sociedade, e igualmente por ele próprio que, conseqüentemente,

rejeita esse mundo – na qual, fora do espaço livre do imaginário, da memória, da sensação “pura” e do devaneio, tudo é obstáculo e resistência, ainda que o genebrino se recuse a imaginar que, não raro, sua interpretação dos fatos os transforma em obstáculos:

Tudo [...] que impede as coisas e os seres de mostrarem-se espontaneamente transparentes ao seu desejo adquire o valor de um sinal nefasto, que esconde uma interação hostil, e que a revela ao ocultá-la. Tudo que não é o imediato torna-se esgar de máscara e se volta contra Jean-Jacques (STAROBINSKI, 2011, p. 302).

Já a segunda atitude, a de considerar os obstáculos insuperáveis, Rousseau a concretiza por meio da inação, da indolência, as quais traduzem a moral de abstinência que comumente orienta sua conduta.

Na obra de Rousseau, a recorrência à história ocorre apenas objetivando a explicação da gênese do mal, pois este nasce da paixão do homem por tudo que não é essencial, natural, além de ser resultante do desenvolvimento das paixões malfazejas ensejadas pelo amor-próprio, do progresso e do aprimoramento das relações sociais:

A culpa da sociedade não é a culpa do homem essencial, mas a do homem em relação. Ora, com a condição de [...] separar sociabilidade e natureza humana [...] [, o] mal, a partir daí, poderá confundir-se com a paixão do homem por aquilo que lhe é exterior, [...] o prestígio, o parecer, a posse dos bens materiais (STAROBINSKI, 2011, p. 34-35).

Daí advém a contundente defesa rousseauiana da solidão, meio escolhido para a redenção do genebrino, embora na porção político-educacional de sua obra o filósofo considere a possibilidade de o indivíduo converter sua bondade natural em ética, mesmo vivendo numa sociedade corrompida diante de seu inevitável processo de socialização, o que deveria ocorrer em decorrência de uma efetiva educação moral, exposta por Jean-Jacques em *Emílio*. Assim, o recurso à bondade natural é um meio encontrado por Rousseau a fim de não culpabilizar deus (sinônimo de natureza, o bem supremo) pela origem do mal e tampouco o indivíduo cuja natureza benéfica encontraria na consciência um sentimento natural capaz de mover a pessoa a agir moralmente, conforme prevê Rousseau. Starobinski (2011, p. 36) conclui admitindo que o “retorno [do indivíduo] ao bem coincide, [...] com a revolta contra a história”, isto é, quando ele se lança na aventura de uma vida solitária, imergindo num conseqüente refúgio numa natureza tanto física quanto interior. Em outras palavras, a rebelião de Rousseau contra a história, apesar de iniciar fundamentada no estado de degradação

moral observado por ele na sociedade, torna-se paradoxalmente um movimento insular cujo lastro moral é enfraquecido devido ao recolhimento do indivíduo na solidão.

#### 5.4 ÓCIO, INAÇÃO, CONTEMPLAÇÃO E DEVANEIO: UMA MORAL DE ABSTINÊNCIA

Chegada a velhice e malogradas as utopias, Rousseau escolhe a liberdade da inação:

Desde minha juventude, fixara essa idade de quarenta anos como o termo de meus esforços para vencer na vida e o de minhas pretensões de qualquer espécie. Plenamente resolvido, ao chegar a essa idade e em qualquer situação que me encontrasse, a não mais lutar para sair dela, e passar o resto de minha vida vivendo o dia-a-dia, sem mais me preocupar com o futuro (ROUSSEAU, 1995, p. 44).

A importância de retomarmos a liberdade rousseauiana desprovida de lastro moral surge pelo fato de que, segundo Starobinski (2011), a liberdade de Jean-Jacques é inativa, sendo, portanto, somente um sentimento, uma presença de si, localizando-se fora do horizonte da ação. O filósofo escolhe a inação por diversas razões: uma delas é em virtude do seu desencanto em relação à sociedade quando da falência das suas utopias; outro motivo decorre do fato de sentir que suas ações o deixavam à mercê do julgamento alheio.

No auge do desespero e dos delírios persecutórios, Rousseau sentia-se desapossado de si mesmo como se não fosse dono de suas ações, e seus inimigos tivessem o domínio sobre tudo o que lhe ocorria fora do “refúgio do sentimento imediato” (STAROBINSKI, 2011, p. 304), e as implicações das ações ocorressem necessariamente à sua revelia, fugindo ao seu controle: “Sei [...] que o único bem que, de agora em diante, tenho o poder de fazer é o de me abster de agir por medo de proceder mal sem o querer e sem o saber” (ROUSSEAU, 1995, p. 82). Assim, a solução encontrada para lidar com esses problemas corresponde à inação. Nos *Devaneios*, o genebrino lamenta a letargia decorrente do seu deslocamento da sociedade:

[...] nada sou agora entre os homens e isso é tudo o que posso ser, pois com eles não tenho mais relações reais, de verdadeira convivência. Não podendo mais fazer nenhum bem que não se torne um mal, não podendo mais agir sem prejudicar os outros ou a mim mesmo, abster-me tornou-se meu único dever e o cumpro na medida de minhas possibilidades (ROUSSEAU, 1995, p. 27).

A inação era igualmente estratégia utilizada por Jean-Jacques a fim de afastar de si qualquer angústia decorrente de culpa ou responsabilidade que pudesse subjugar-lo ou submetê-lo de algum modo tanto no sentido de precisar responder por seus feitos ou no do possível surgimento de alguma obrigação proveniente de interação social que pudesse torná-lo dependente de outrem. Rousseau (1995, p. 88) relata nos *Devaneios* sua inércia, o constrangimento proveniente de qualquer nível de dependência entre ele e os demais e o quanto abominava esse sentimento:

[...] não fui realmente feito para a sociedade civil onde tudo é opressão, obrigação, dever, e que meu natural independente me tornou sempre incapaz das sujeições necessárias a quem quiser viver com os homens. Enquanto ajo livremente sou bom e somente faço o bem; mas, logo que sinto o jugo, seja da fatalidade, seja dos homens, torno-me rebelde, ou melhor, insubmisso, então sou inexistente. Quando é preciso fazer o contrário do que desejo, não o faço, aconteça o que acontecer; da mesma forma, não faço minha própria vontade porque sou fraco. Abstenho-me de agir: pois toda a minha fraqueza se revela diante da ação, toda minha força é negativa e todos os meus pecados são de omissão, raramente de comissão [*sic*]. Nunca acreditei que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer, mas sim em nunca fazer o que não quer, é esta liberdade que sempre reclamei, e muitas vezes conservei e pela qual provoquei maior escândalo entre meus contemporâneos.

Dito isso, concluímos estar o espaço da ação em Rousseau restrito ao próprio eu, limite no qual algo poderia ser realizado ou transformado, deixando o mundo exterior fora da sua capacidade de ação.

A lógica a orientar a inação do filósofo seria a seguinte: se não ajo, logo não pratico o mal. Starobinski (2011) considera que a liberdade de ação expõe Rousseau aos riscos da culpa, e o recurso encontrado pelo filósofo a fim de evitar tal constrangimento foi o de renunciar à liberdade de agir para forjar a imagem da inocência e da consciência ociosa, a qual não reflete e nem age. Jean-Jacques agia desse modo porque acreditava que as consequências dos seus atos escapavam ao seu controle e regularmente traíam suas intenções o que, segundo ele, poderia transformar o bem num mal e expô-lo à incompreensão do julgamento alheio. A respeito de si próprio, Rousseau (1990, p. 150-151) nos informa nos *Diálogos*:

Sua moralidade é menos uma moralidade de ação do que de abstinência. [...] Nunca fazer o mal parece-lhe máxima mais útil, mais sublime e muito mais difícil até mesmo do que fazer o bem [...]. Frequentemente, não há outra maneira de se abster de prejudicar do que se abstando de agir.

Pierre Burgelin (1978, p. 141) explica que na filosofia de Rousseau existem dois tipos de ociosidades: “a do tédio e a da sabedoria, a da consciência infeliz – dilacerada entre sua aspiração à unidade e sua nostalgia do coletivo que faz a solidão pesada – e a da unidade reconquistada” no devaneio panteísta, na fusão romântica do indivíduo com o todo. Importa elucidar que o ócio em si não significa devaneio, porém trata-se de um portal, uma condição de possibilidade para ele. Dentre as “inações do esteta”, podemos elencar o devaneio e a contemplação. Starobinski (2011, p. 318) dirá que, se a ação do devaneio apresenta alguma finalidade é apenas a de sustentar a “passividade sonhadora”, no qual Rousseau goza sem agir.

A contemplação, por sua vez, juntamente ao exílio na solidão serviriam para afugentar o mal – adverte Jean-Jacques na *Nova Heloísa*:

A única maneira que a razão encontrou para subtrair-nos aos males da humanidade não será a de nos afastar dos objetos terrestres e de tudo o que há de mortal em nós, de nos recolher dentro de nós mesmos, de nos elevar às sublimes contemplações e [...] com que ardor devemos desejar um estado que nos liberte de ambos! (ROUSSEAU, 1994, p. 334).

Dessa maneira, segundo Rousseau, à semelhança do devaneio, a contemplação libertaria o indivíduo da realidade concreta, ao lançá-lo para fora de si quando aquele se abandona a tal observação esquecendo-se de si mesmo e, concomitantemente, conduzindo o sujeito a si próprio, pois, conforme a psicologia romântica, a natureza é também o conteúdo da consciência, o que Jean-Jacques ilustra no excerto a seguir:

O campo ainda verde e vicejante, porém desfolhado em parte e já quase deserto, oferecia por toda parte a imagem da solidão e da aproximação do inverno. De seu aspecto resultava uma impressão ao mesmo tempo doce e triste, por demais análoga à minha idade e ao meu destino, para que não a aplicasse a mim. Via-me no declínio de uma vida inocente e infortunada, com a alma ainda cheia de sentimentos fortes e o espírito ainda ornado de algumas flores, mas já murchas de tristeza e dessecadas pelos desgostos (ROUSSEAU, 1995, p. 32).

Com a prática da contemplação e do devaneio provenientes do ócio fecundo, Rousseau nos oferece um ensinamento valoroso, qual seja, o da glorificação da vivência do presente na plenitude do instante, atitude do esteta, refratário a procurar

a essência das coisas e mais preocupado com os sentimentos e as sensações experimentados diante delas<sup>57</sup>:

Percebi o céu, algumas estrelas e um pouco de vegetação. Essa primeira sensação foi um momento delicioso. Sentia a mim mesmo apenas através dela. Nascia para a vida naquele instante e me parecia preencher com minha leve existência todos os objetos que percebia. Por inteiro no presente, não lembrava de nada; não tinha uma noção distinta de meu indivíduo [...]; não sabia quem era ou onde estava; não sentia nem dor, nem medo, nem inquietude. Via meu sangue correr como teria visto correr um riacho, sem sequer pensar que aquele sangue me pertencia de alguma forma. Sentia em todo meu ser uma calma maravilhosa (ROUSSEAU, 1995, p. 20).

Burgelin (1978, p. 134) aponta outras duas atividades das quais Rousseau era adepto em seu ócio, a caminhada e a herborização, retratadas mais detidamente nos *Devaneios*:

[a] caminhada responde [à] [...] necessidade [de seguir em todas as coisas apenas o capricho do momento], seu olhar livre permite nossos desejos mais profundos se manifestarem, a botânica será precisamente 'o estudo ocioso', o pretexto que ocupará nosso espírito sem fatigá-lo.

No tocante às atividades botânicas, o próprio Rousseau nos informa o motivo pelo qual dirige sua atenção à herborização:

[...] A botânica é o estudo de um ocioso e preguiçoso solitário [...]. Há, nessa ociosa ocupação, um encanto que somente é sentido na completa calma das paixões, mas que, sozinho, basta então para tornar a vida feliz e doce (ROUSSEAU, 1995, p. 98).

Em suma, há um componente terapêutico nessa prática, na qual a intensa solidão de Jean-Jacques decorrente inclusive de um anseio vão de encontrar amor e amizade desprovidos de ameaças na sociedade, o fez buscar na natureza um objeto para direcionar esse amor – no caso, as plantas e as flores –, declarando sua devoção à natureza através da disposição dádiva com que costumava contemplá-la:

Flores brilhantes, coloridos dos prados, sombras frescas, regatos, bosquezinhos, verdura, vinde purificar minha imaginação maculada por todos esses hediondos objetos. Minha alma, morta para todas as grandes emoções, não pode mais ser impressionada senão por objetos sensíveis; nada mais tenho exceto sensações e é somente através delas que a dor ou o prazer podem me atingir na terra. Atraído

---

<sup>57</sup> Rousseau era indubitavelmente um pensador-artista multifacetado. Logo, vale mencionar que “nos momentos em que não era esteta”, por assim dizer, seu pensamento filosófico era deveras obcecado com a essência e as origens das coisas.

pelos agradáveis objetos que me rodeiam, considero-os, contemplo-os, comparo-os, aprendo enfim a classificá-los e eis-me de repente tão botânico quanto precisa sê-lo aquele que quer estudar a natureza somente para encontrar continuamente novas razões para amá-la (ROUSSEAU, 1995, p. 97-98).

Rousseau desejava, portanto, encontrar na natureza uma transparência, uma verdade que se dava a ver sem artifícios, o que ele não costumava testemunhar na vida social.

A inação é um recurso utilizado por Rousseau para apaziguamento de uma alma constantemente atribulada pelas angústias que o afligiam. Nesse sentido, ela teria o objetivo precípua de proporcionar felicidade ao genebrino. No entanto, Burgelin (2011, p. 139) alerta que tal felicidade conseguida no repouso “não é um abandono qualquer” ao ócio, sobretudo em relação ao devaneio, pois neste último (ou seria na escrita mesma do devaneio?) há um esforço, algo como um ócio disciplinado que “comporta uma sorte de ascetismo” (BURGELIN, 1978, p. 132), uma intenção em se atingir um estado de devaneio posteriormente regulado pela escrita para florescer em autobiografia.

Em verdade, Burgelin (1978) admite que Rousseau, como esteta que era, em sua “fase literária”<sup>58</sup> pretendia nos oferecer uma filosofia repleta de repouso e contemplação ao invés de construção e esforço. Sob o ponto de vista da lógica da bondade natural do indivíduo, a inação não seria execrável, já que ele abrigaria de antemão em si os caracteres da benevolência, o que, conforme esse raciocínio, o excluiria da necessidade de agir. Não esqueçamos que Rousseau, do alto da sua megalomania, arvora-se a ser o homem natural vivendo no mundo, o arquétipo da natureza, a “tornar-se Deus” (PRADO JR., 2008, p. 77). Portanto, de acordo com essa tese, sua inocência estaria salva ainda que no interior do obstáculo:

[...] [S]e o obstáculo é todo-poderoso, Rousseau renuncia a agir, recolhe-se em si mesmo, consola-se pelo sentimento de suas boas intenções que, por serem ineficazes, são mais puras (STAROBINSKI, 2011, p. 300).

Eis Rousseau com a argúcia peculiar ao filósofo retórico no intuito de tramar tais ideias de modo que elas se conectem, ou seria apenas a nossa interpretação a elaborar tais

---

<sup>58</sup> Empreendemos essa distinção por vezes apenas com o objetivo didático de distinguir o período estritamente filosófico do literário da obra de Rousseau, embora nosso posicionamento seja o de considerar que toda a obra rousseauniana opera com uma ruptura entre os gêneros, a nós, no universo desta tese, não importando exatamente se essa filosofia se apresentaria de forma mais ou menos “filosófica” em um momento ou em outro.

conclusões? De qualquer modo, a respeito da moral de abstinência do genebrino, Burgelin (1978, p. 131) esclarece que “a ética de Jean-Jacques se apoia sobre uma metafísica do ócio, do repouso, um epicurismo refinado, o qual coloca a alegria da inação na natureza mais primitiva<sup>59</sup> e estável do homem”. O comentador prossegue observando que a experiência subjetiva de Rousseau revela uma verdade universal segundo a qual “[n]ada fazer constitui a primeira e a mais forte paixão do homem, depois da de se conservar” (ROUSSEAU, 1973b, p. 185).

## 5.5 A APOTEOSE DO DESESPERO

Talvez possa parecer dispensável a ideia de abordar o desespero de um autor cuja vida é repleta de angústias, sobretudo quando o que fizemos nesta tese, mais do que tudo, foi acompanhar o curso dessa aflição. Entretanto, nosso objetivo nesta seção, além de continuar tal percurso, é identificar na obra autobiográfica de Rousseau determinadas energias sombrias de modo a compreender o lugar que elas possuem na autobiografia rousseauiana, e descobrir em que medida essas sombras que orientam a existência trágica de Rousseau atuam como forças propulsoras na criação de si, ou seja, na sua autoformação, a qual igualmente se desdobra em escrita de si.

A infelicidade rousseauiana é a glória da dor. Starobinski (2011, p. 64-65) diria que ela é mesmo “uma consagração”, uma espécie de apoteose de si – e, como tal, carregada de egotismo – pela via do sofrimento e ao sabor da fusão romântica entre os opostos como nos mostra Rousseau (2006b, p. 41): “[...] mesmo aquilo era gozo, visto que me sentia penetrado por um sentimento muito vivo e uma tristeza sedutora que eu desejaria não ter”. Dessa maneira, sobre o fundo da infelicidade, estava a felicidade, preocupação constante de Rousseau, bem como do século XVIII, e recorrente em toda a sua obra. Contudo, em *Ébauches des Rêveries*<sup>60</sup>, a respeito da felicidade, ele confessa em tom pesaroso distinto dos seus usuais comentários acerca do tema: “A felicidade é um estado excessivamente constante e o homem um ser demasiado mutável para que um convenha ao outro” (ROUSSEAU, 1969d,

---

<sup>59</sup> Burgelin também associa a inação à natureza primitiva do indivíduo possivelmente porque, no excerto de Rousseau sobre a inação a que aquele se refere – reproduzido logo a seguir –, o filósofo trata de uma tendência ao repouso reconhecida por ele no homem em estado de natureza, ao contrário do homem civil, o qual tenderia a ação impulsionado pela vida em sociedade.

<sup>60</sup> *Esboços dos Devaneios* em tradução livre. A obra não apresenta edição em português.



p. 1166). Em assertivas como essa, observamos que Rousseau percebe a felicidade como sendo, de fato, um ideal e a infelicidade uma realidade (PHILONENKO, 1984). O filósofo igualmente pressupõe com essa afirmação os momentos de infelicidade característicos dos seus estados de ânimo modificados pelo tormento. Reconhecer que o discurso de Rousseau está sempre posicionado “sobre o fundo da aflição” (PHILONENKO, 1984, p. 288)<sup>61</sup> é relevante para admitirmos que, a bem da verdade, ele nunca escapa à angústia do mal, pois a iminência do mal-entendido, ou seja, de ser julgado e condenado erroneamente por algo não correspondente às intenções do seu coração, e do encontro com a resistência aos obstáculos impedidores da realização dos seus anseios são problemas que sempre atormentam (STAROBINSKI, 2011) sua ânsia de transparência e satisfação imediata.

O desespero de Jean-Jacques é alimentado por uma energia fundamental: a má imaginação relatada por Rousseau (2006b, p. 19) em *Cartas a Malesherbes*:

A extrema agitação que acabo de experimentar [...] tem sua origem [...] em uma imaginação desregrada, pronta em assustar-se em qualquer coisa e levar tudo ao extremo.

Philonenko (1984) aborda a boa e a má imaginação e o impulso que a coloca em movimento, ocorrendo à revelia do indivíduo. Desse modo, a imaginação também pode ser fonte da miséria e do infortúnio humanos. Em sua versão benéfica, a imaginação contribuiria para a ocasião da meditação e o surgimento do devaneio, no qual o filósofo, em meio à natureza, funde-se com o sistema dos seres, atingindo seu afã de totalidade ainda que fugazmente. Com a má imaginação, esses doces momentos desaparecem para ceder lugar à loucura e à paranoia exacerbada pelo complô e intensificada pelo próprio Rousseau, as quais acentuam o seu tormento. Jean-Jacques se queixa nos *Devaneios*:

Os males reais têm pouco poder sobre mim; resigno-me facilmente com os que sofro, mas não com os que temo. Minha imaginação assustada os associa, os examina, os dilata e os aumenta (ROUSSEAU, 1995, p. 24).

A inconstância, a instabilidade da alma de Rousseau é outra energia que, além de conferir um ritmo turbulento à escrita, representa o caráter extremado do

---

<sup>61</sup> Todas as traduções referentes a *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* foram realizadas por mim.

indivíduo romântico cuja sensibilidade necessita das oposições e as entrelaça numa personalidade ora amena e terna, ora implacável:

Mas há alguma virtude nessa doçura? Nenhuma. Existe apenas a inclinação de uma natureza amorosa e terna que, repleta de visões deliciosas, não pode se afastar delas para se concentrar em ideias terríveis e sentimentos destrutivos. Por que sofrer quando se pode espalhar-se? Por que afogar o coração em rancor e bile quando alguém pode inundá-lo com boa vontade e amor? No entanto, essa escolha muito razoável não é feita pela razão e tampouco pela vontade. É o trabalho do puro instinto. Nele, está ausente o mérito da virtude, sem dúvida, mas também não tem a sua instabilidade (ROUSSEAU, 1990, p. 150).

No tocante ao excerto acima reproduzido, ao discorrer sobre a solidão nos *Diálogos*, Jean-Jacques confessa não haver virtude alguma na solidão, pois conforme o próprio Rousseau (2004) menciona em *Emílio*, a virtude só existe com o esforço peculiar ao realizado na moral reguladora das relações sociais e, por esse motivo, Rousseau afirma que a virtude é instável, pois ela abriga os dilemas concernentes à moral. Ademais, o genebrino admite que não está sob seu controle a possibilidade de sentir felicidade e serenidade ou tristeza e melancolia, e sim sob o poder do instinto, impulso cuja oscilação e variabilidade vão determinar a instabilidade do ânimo de Rousseau.

Um momento no qual Rousseau percebe a inconstância da sua alma ocorre quando da sua decisão pela reforma pessoal. Nesse momento, ele sofre ao constatar a incoerência de toda a sua vida e, assim, se esforça para dominá-la. Com essa conduta, o filósofo é austero consigo mesmo, visando a uma atitude virtuosa que objetivava conquistar a unidade do seu “eu” e estabelecer suas ideias. Starobinski (2011) observa que o conflito rousseauiano é exacerbado a partir do esforço da reforma moral, visto que tal transformação não é suficiente para destruir a natureza inconstante do filósofo. Mesmo antes da realização dessa transformação do genebrino, ele já afirmara n’*O zombador (Le persifleur)*:

Nada é tão dessemelhante de mim quanto eu mesmo [...]. Algumas vezes sou um duro e feroz misantropo, em outros momentos, entro em êxtase em meio aos encantos da sociedade e às delícias do amor. [...] [U]m proteu, um camaleão, uma mulher são seres menos inconstantes que eu. O que deve de imediato tirar dos curiosos toda esperança de me reconhecer algum dia por meu caráter [...]. É essa irregularidade mesma que forma o fundo de minha constituição (ROUSSEAU, 1969e, p. 1108-1109).

Em síntese, além da malograda tentativa de domar os ímpetos de uma personalidade instável, a dificuldade de realização do projeto da reforma moral expôs ainda mais algumas contradições insolúveis da obra rousseauiana. Dessa maneira, Starobinski (2011) adverte sobre os perigos da reforma pessoal, quais sejam: a Rousseau, só lhe é possível opor-se à mentira do mundo lançando mão dos recursos da sociedade corrompida, no caso a linguagem literário-filosófica proveniente da reflexão contundentemente execrada por ele; por fim, o entendimento segundo o qual “os valores severos sobre os quais deseja fundar doravante sua existência são ameaçados internamente pela instabilidade, pela fraqueza, pela tentação dos gozos imediatos” (STAROBINSKI, 2011, p. 80).

Outra questão da qual precisamos tratar no tocante às “trevas essenciais” – para utilizar o termo de Starobinski (2011) – de Rousseau diz respeito à doença. Para tanto, tomamos como base a interpretação psicanalítica de Starobinski acerca das enfermidades do nosso personagem. De acordo com o comentador, em Rousseau a doença adquire a função de expressar um sentimento de “recusa, reprovação, autopunição, afastamento” (STAROBINSKI, 2011, p. 190). Ela, então, não configura um pretexto para ensejar certos sentimentos, mas se manifesta ela mesma como um sentimento. Sendo assim, nos momentos em que a doença é mencionada em sua autobiografia, pelo fato de ela se confundir com os sentimentos que motiva, torna-se complexo discernir a doença da sua reação contra ela (STAROBINSKI, 2011). A despeito dessas dificuldades, Starobinski (2011) busca saber em que medida a obra rousseauiana afirma, revela ou agrava sua doença e, reciprocamente, em que medida esta representaria um meio encontrado pelo genebrino a fim de resistir à angústia da perseguição.

Rousseau inicia o “Livro Primeiro” das *Confissões* relatando uma fragilidade física presente desde a sua vinda ao mundo:

Nasci quase moribundo. Pouca esperança tinham de me salvar. Trazia o germe de um incômodo que os anos aumentaram e que agora só me dá tréguas para me fazer sofrer cruelmente de outra maneira (ROUSSEAU, 2008, p. 31).

A dificuldade mencionada por Rousseau que se agravava ao longo do tempo tratava-se de uma doença na bexiga com a qual ele precisou conviver durante toda a sua vida, precisando inclusive utilizar sondas urinárias por bastante tempo. No *Emílio*,

Rousseau expõe críticas ferozes à medicina<sup>62</sup> e podemos perceber a aversão que adquirira em relação aos médicos e a todo esse universo. Inicialmente, a intensidade da crítica não é tão óbvia, porém quando compreendemos o significado da doença em sua existência ao traçarmos tais julgamentos com seus dados autobiográficos, é possível absorver a força da crítica de Rousseau à medicina.

Starobinski (2011, p. 510) esclarece que, com a doença, o filósofo exprime sua recusa à sociedade, às convenções sociais, aos médicos, às relações com as mulheres e a toda espécie de dependência intolerável, sentimento que se materializaria na solidão:

[...] a doença urinária [...] Rousseau a utiliza para exprimir sua recusa e a sua angústia. Deseja bater em retirada diante da sexualidade 'normal', e a doença, providencialmente, o obriga a isso [...]: é no 'mundo', e sobretudo em presença das mulheres que sua poliúria o faz sofrer mais.

Em *Cartas a Malesherbes*, por exemplo, Rousseau nos dá a dimensão da sua repulsa a essa dependência intolerável, do enfado e do incômodo que as interações sociais representavam para ele:

É certo que esse espírito de liberdade [proveniente do desgosto de Rousseau nas suas relações com as pessoas] origina-se em mim menos do orgulho do que da preguiça, mas esta preguiça é incrível; tudo a assusta; os menores deveres da vida civil lhe são insuportáveis.

---

<sup>62</sup> Em uma de suas discussões sobre a natureza humana em *Emílio*, Rousseau (2004, p. 34-35) declara, por exemplo, que a fraqueza física de um indivíduo acarretaria uma debilidade moral, crítica esta associada à medicina: “Um corpo fraco debilita a alma. Vem daí o poder da medicina, arte mais perniciosa para os homens do que todos os males que pretende curar. De minha parte, não sei de que doenças nos curam os médicos, mas sei que nos dão algumas bastante funestas: a covardia, a pusilanimidade, a credulidade, o terror da morte; se curam o corpo, matam a coragem”. Trata-se de comentário no mínimo curioso ao descobrirmos o quão frágil era a saúde de Rousseau, como se, de algum modo, ele direcionasse sua raiva e ressentimento em relação à medicina a si mesmo. Logo em seguida, Rousseau (2004, p. 35) continua seu raciocínio ao afirmar: “Assim, não discuto que a medicina seja útil para alguns homens, mas afirmo que ela é funesta para o gênero humano”. Na verdade, o filósofo defendia a tese segundo a qual os progressos proporcionados pela medicina no campo da saúde debilitariam a espécie humana que, a partir de então, tornava-se dependente deles como se fossem uma segunda natureza, o que acabaria por obliterar a primeira. Tomemos agora a crítica rousseauiana à técnica, a qual vale igualmente para a medicina, visto que uma se articula a outra. O genebrino acreditava que o desenvolvimento das ciências e das artes tornava os homens menos hábeis e, logo, mais débeis, crítica que ele tentava vincular à educação no *Emílio*: “Quanto mais engenhosos são nossos instrumentos, mais grosseiros e desajeitados tornam-se nossos órgãos; de tanto juntar aparelhos ao nosso redor, já não os achamos em nós mesmos. Quando, porém, utilizamos na fabricação dessas máquinas a mesma habilidade de antes, quando empregamos para fazê-las a sagacidade que precisaríamos para poder dispensá-las, ganhamos sem perder nada, juntamos a arte à natureza, e tornamo-nos mais engenhosos, sem nos tornarmos menos hábeis. Se, em vez de colar uma criança aos livros, eu a ocupar numa oficina, suas mãos trabalharão em proveito de seu espírito; tornar-se-á filósofa acreditando ser apenas uma operária” (ROUSSEAU, 2004, p. 231).

Uma palavra a dizer, uma carta a escrever, uma visita a fazer, desde que seja preciso fazê-lo, são suplícios para mim. Eis por que, embora o comércio ordinário com os homens me seja odioso, amizade íntima me é tão cara, porque para ela não há mais deveres. Segue-se o próprio coração e tudo está feito. Eis ainda porque temi tanto os benefícios. Pois todo benefício exige reconhecimento; e sinto meu coração ingrato somente por ser o reconhecimento um dever. Numa palavra, o tipo de felicidade de que preciso não é tanto a de fazer o que desejo, mas a de não fazer o que não desejo (ROUSSEAU, 2006b, p. 21-22).

Assim, os sentidos da solidão – esta última quando tomada como sintoma da “atopia” de Rousseau – abrigam as doenças do filósofo, a perseguição real do complô, bem como sua incapacidade de se ajustar às convenções sociais conforme prevê Safatle (2012)<sup>63</sup> ao exemplificar a neurose, o que potencialmente valeria para os delírios persecutórios do genebrino:

As dimensões do sofrimento psíquico são muitas vezes modelos distorcidos de demandas de exigências sociais que não se realizam. [...] A maneira com que o sujeito entra numa neurose [...] diz também, entre outras coisas, sobre o tipo de desencanto que ele tem com as potencialidades de organização da vida no interior da vida social. Ou seja, há uma força de crítica no interior da doença. [...] [O] processo de adoecer não é simplesmente um processo que não nos diz nada, que deve ser esquecido o mais rápido possível.

Nas *Confissões*, por exemplo, Rousseau admite o constrangimento sentido por conta da sua doença ao precisar interagir socialmente:

Essa enfermidade era a principal razão do meu afastamento de todas as rodas, e que me impedia de me ir trancar em casa de senhoras. Só o pensamento da situação em que essa necessidade me poria era o bastante para a produzir a ponto de me sentir mal, ou então dar um escândalo a que eu preferiria à morte. Só as pessoas que conhecem esse estado podem imaginar o pavor de lhe correr os riscos (ROUSSEAU, 2008, p. 347).

Retomando o que foi dito anteriormente, apesar da dificuldade manifesta por Rousseau no excerto acima, a alma sensível do filósofo vislumbra na doença um pretexto para o seu isolamento e para protegê-lo dos atos condenáveis que porventura cometesse (STAROBINSKI, 2011). Além disso, os sintomas mórbidos manifestos por Rousseau revelariam, na verdade, desejos e vontades os quais, não podendo vir à luz

---

<sup>63</sup> CAFÉ FILOSÓFICO: Falar de si mesmo lá onde não há mais si mesmo. Palestra: Vladimir Safatle. Campinas: Instituto CPFL, 5 out. 2012. **Podcast**. Disponível em: [https://vimeo.com/126836884?fbclid=IwAR2U6xqjQ6bvp5wVmRsEWf6JAtP8\\_G2H7\\_IMPIZX4BKeHohcNri2Fva2w7l](https://vimeo.com/126836884?fbclid=IwAR2U6xqjQ6bvp5wVmRsEWf6JAtP8_G2H7_IMPIZX4BKeHohcNri2Fva2w7l). Acesso em: 5 jan. 2020.

sob a forma de ação objetiva e pensamento explícito, concretizam-se em condutas tornadas doentias apenas porque atingiram o excesso e a ruptura manifestos no desenvolvimento da doença que destaca questões existenciais não dominadas pela consciência (STAROBINSKI, 2011).

De modo geral, Rousseau admite a doença física, mas não a mental. Embora na maioria dos relatos ele agisse como se não desconfiasse da natureza patológica dos seus pensamentos, não enfatizando os delírios da má imaginação se comparados ao enfoque atribuído por ele à doença física, algumas vezes ele o confessa:

Eu estou sujeito [...] a duas disposições principais, que mudam constantemente [...] e que chamo de minhas almas hebdomadárias: por uma, encontro-me sensatamente louco; pela outra, loucamente sensato, [...] prevalecendo a loucura sobre a sensatez em um e no outro caso [...]. Quanto à minha alma louca, [...] põe tanta arte, tanta ordem, e tanta força em seus raciocínios e em suas provas que uma loucura assim disfarçada não difere quase nada da sensatez (ROUSSEAU, 1969e, p. 1110).

A assunção da doença física, conforme Starobinski (2011), provém de uma fantasia exibicionista ligada à intenção rousseuniana de construir uma imagem sincera de si mesmo através da autobiografia, exibicionismo que lhe custou o menosprezo da sociedade, pois falar de si radicalizando a experiência da intimidade do modo como ele o fez não era conduta aceitável no século XVIII até então. A esse respeito, diria Rousseau (2006b, p. 77-78) em *Meu retrato*: “Não é preciso corrigir os homens por falarem sinceramente de si mesmos”. Então, Rousseau exaure, esgota sua palavra a fim de construir a imagem desse “eu” que ele gostaria de proteger da “morte moral” no presente e no futuro ao conseguir, por meio da escrita, perpetuar seu discurso, o qual para ele equivaleria à sua imagem ou à imagem de si que gostaria de imortalizar na posteridade:

E que ninguém venha me dizer que me furto aos meus engajamentos, ao obstinar-me em defender aqui minhas ideias. [...] Absolutamente, não são minhas ideias que defendo, mas minha pessoa. Se apenas meus livros tivessem sido atacados, teria permanecido em silêncio, seria um assunto encerrado. [...] Mas quando me perseguem, quando me punem, quando me desonram por ter dito aquilo que não disse, é necessário, para me defender, provar que não o disse. São meus inimigos que, contra minha vontade, novamente me põem a pena na mão. Ora! Que me deixem em paz, farei o mesmo em relação ao público. Sinceramente, dou minha palavra (ROUSSEAU, 2006a, p. 235).

A “morte moral” acima mencionada refere-se à dignidade do autor ultrajada por seus conspiradores, como nos informa Rousseau (2006a, p. 295): “[...] o julgamento que qualifica e avilta o livro ainda não atacou a vida do autor, mas já matou a sua honra”.

Em relação ao nosso estudo, interessa-nos menos saber o diagnóstico da doença de Rousseau, e sim como o filósofo com ela conviveu, como a suportou e como ela influenciou em sua existência e em sua escrita. Para a análise da obra, importa certo equilíbrio na investigação da enfermidade do personagem. Dessa forma, Starobinski (2011) destaca que não se deve observá-la remetendo tudo o que diz respeito ao caráter sombrio do genebrino à sua doença e, tampouco, ofuscando sua influência na têmpera e na obra do autor. O comentador, então, instrui os leitores de Jean-Jacques:

Tanto é ingênuo afirmar que se trata de um ser destinado ao delírio por sua *constituição* ‘sensitiva’ quanto seria inútil procurar o ‘verdadeiro Rousseau’ aquém de seu mal. É demasiadamente cômodo decidir que tudo, em seu comportamento, é determinado por um ‘caráter’ mórbido ou por um desequilíbrio inato do humor. E é não menos fácil minimizar o distúrbio mental para celebrar um grande escritor cujo pensamento e cujo gênio literário souberam manifestar-se perante a inumeráveis inimigos, antes da doença, a despeito da doença (STAROBINSKI, 2011, p. 276, grifo do autor).

Vale mencionar o cuidado dessa interpretação em não patologizar a avaliação sobre o autor e a obra, pois é necessário reconhecer que ambos são o que são, por todos os fatores benéficos e maléficos que os atravessaram.

Diante do exposto, percebemos que a doença assumiria um valor autoformativo para o genebrino, uma vez que, ao torná-la um recurso para resistir à angústia da perseguição, a doença assume para ele um significado transformador no sentido de o filósofo utilizá-la como estratégia de sobrevivência psíquica à sua “morte moral” arquitetada por seus detratores na forma de difamações, acusações e acoissamentos inúmeros. A enfermidade pode igualmente ter sido utilizada também como pretexto para recorrer à solidão a fim de evitar ataques mais violentos, a exemplo do apedrejamento de sua residência em Moûtiers. Em suma, a enfermidade seria em Rousseau uma potência autoformativa por meio da qual a doença orientaria um modo de vida, um modo de ser, uma conduta que revelam um desejo de solidão alimentado igualmente pela presença da doença num ciclo infundável.

O desespero de Rousseau abriga outra força potente para a obra, a saber: a perseguição empreendida contra ele. Jean-Jacques a descreve como um aprisionamento no qual ele, atingido pela resistência das coisas, pelo obstáculo –

oposto a toda transparência e satisfação imediata do seu desejo – considera do alto do seu delírio ser essa resistência um sinal de que é perseguido. Segundo Starobinski (2011), a perseguição corresponde a um secreto desejo do filósofo, uma energia necessária na dinâmica da obra autobiográfica, pois a perseguição abre espaço para o devaneio e para a afirmação da inocência de Rousseau. No caso do devaneio, é em decorrência da perseguição que a consciência se volta para seu interior, transformando “uma solidão desejada em solidão sofrida” (STAROBINSKI, p. 277). Já no tocante à inocência de Rousseau, ela se fortalece com a perseguição, ou seja, quanto mais ele é acossado, mais contundente e ardente se torna a declaração da sua inocência sob a forma de prosa autobiográfica. Por essa razão, observamos que o genebrino cria a ideia de ter sido vítima de uma espécie de conspiração e hostilidade universais que governam sua existência a ponto de torná-lo completamente solitário. Rousseau deseja ignorar o fato de que sua decisão pelo exílio é parcialmente voluntária a fim de criar a narrativa de que sua solidão foi causada por outrem e não construída por ele.

Portanto, Rousseau “necessitava” da perseguição para alardear aos quatro ventos sua inocência e encarnar o papel do “justo perseguido” (STAROBINSKI, p. 68). Assim, com a vivência da perseguição, o ideal abstrato da verdade rousseauiana se concretiza:

Graças à perseguição, o ideal abstrato da verdade torna-se valor vivido [...]. Ser alvo de uma adversidade *constantemente* nefasta lhe vale, em troca, a *constância* de seu desafio. A perseguição parece [...] esperada como um socorro que permitiria à consciência fortalecer-se em si mesma (STAROBINSKI, p. 69, grifo do autor).

Starobinski (2011) observa que a tentativa de resguardar a inocência na solidão causa em Rousseau um sentimento de culpa infundável. Vendo-se eternamente culpado, sentia a perseguição como se ela fosse interminável. Em virtude disso, a inocência, a purificação e a redenção ansiadas pelo filósofo jamais se completariam, pois faltou-lhe o componente moral, o esforço do convívio. Assim, somente os conflitos decorrentes da vida social (e não da existência solitária), caso fossem resolvidos de forma dialógica em termos de uma opção pela coexistência na sociedade, poderiam talvez colaborar para tornar Rousseau virtuoso.

Em meio ao drama, é notória a habilidade de Rousseau para adensar o próprio mal. Por essa razão, mencionamos a imaginação como fonte de um dos males do genebrino, cuja fertilidade aumenta o seu infortúnio. Starobinski (2011, p. 173) afirma



que Jean-Jacques “[...] agrava o mal-entendido até fazer dele uma situação de ruptura”. E a energia do conflito é tudo o que essa persona romântica (ou *protorromântica* para sermos mais exatos) necessita para expandir qualquer mal-estar, agravar a separação e intensificar sua tragédia e, através disso, dramatizar uma vida e uma obra ao nível de uma intimidade e interioridade jamais vistas na literatura ocidental antes de Rousseau.

Rousseau menciona sua loucura em alguns momentos da obra, a exemplo de uma confissão sincera realizada por ele em *Cartas a Malesherbes*:

Se fosse necessário suprimir, no mundo, os traços de todas as minhas loucuras, haveria demasiadas cartas a serem retiradas e não moveria a ponta do dedo para isso. A meu favor ou contra mim, não temo ser visto tal como sou. Conheço meus grandes defeitos e sinto profundamente todos os meus vícios (ROUSSEAU, 2006b, p. 23-24).

Apesar disso, de modo geral, o filósofo nega sua doença mental, recusando-se a vislumbrar na estranheza dos seus atos

a expressão de uma parte obscura de sua consciência ou de sua vontade. Seus atos insólitos não lhe pertencem senão parcialmente; bastar-lhe-á narrá-los, declará-los estranhos, como se a confissão esgotasse seu mistério (STAROBINSKI, 2011, p. 247).

Portanto, tudo se passa como se a obra autobiográfica e outros escritos de justificação (cartas, romances, diálogos) fossem de algum modo substitutos ao convívio de Jean-Jacques na sociedade. Todavia, sabemos que isso não é verdadeiro, pois Rousseau paga o preço amargo da solidão, a saber, o empobrecimento da sua experiência com a alteridade, que provoca nele o desespero da má solidão de uma consciência jamais liberta da culpa e inteiramente encerrada em si mesma a ponto de selar entre o eu e os outros um mal-entendido fundamental.

A respeito da má solidão de Rousseau, Philonenko (1984, p. 291, grifo do autor) adverte que ela precisa ser substituída pela boa, ou seja, a solidão arcádica própria da vida campestre, a qual “contém ou supõe toda uma filosofia que conhecemos [...] [, mas que] [...] implica, mais fortemente ainda, uma *escrita poética*”. Tal escritura seria o elo entre o delírio e a razão em Rousseau, pois aquela tenta exprimir esse pensamento atormentado de um modo inteligível por meio de uma obra filosófico-literária, conferindo-lhe organicidade.

A organicidade da obra transparece, entre outros modos, na manifestação do afã romântico de unidade expresso por Rousseau tanto através do devaneio quanto

por meio da autobiografia que tenta, em vão, fixar essa existência. Isso Prado Jr. nos informa ao comentar sobre a interpretação de Starobinski acerca do anseio de unidade em Rousseau:

Mas a unidade então é apenas o sonho que essa existência persegue, o projeto sempre irrealizável de tornar-se um e de expulsar do mundo e de si todo conflito e toda a contradição, o projeto, enfim, de tornar-se Deus. E é por isso que Starobinski nega a Rousseau o direito de dizer, no fim da vida, que finalmente atingira a unidade e a calma da consciência apaziguada: 'ele ainda está no meio do caminho'. Se a unidade da obra é a unidade da existência, ela é sempre futura e impossível, unidade desejada no seio de uma existência sempre contraditória (PRADO JR., 2008, p. 77, grifo do autor).

No fim de sua vida, Rousseau não atinge a unidade almejada, pois descobre que a transparência buscada por ele nas relações não é espontânea uma vez que a opacidade da mentira e do mal regeira os vínculos em sociedade. Com base nesse desencanto, refugia-se para sempre no sonho de uma felicidade fictícia no intuito de se libertar do mal. Starobinski esclarece:

As passagens mais delirantes dos *Diálogos* e dos *Devaneios* podem ser consideradas alternadamente como a própria marca do mal e como um mecanismo de defesa tendo em vista exorcizar o medo. A fuga na solidão, os ímpetos de imaginação idílica, o refúgio buscado nas ocupações maquinais, os grandes arrazoados patéticos, tudo isso pode [...] ser [...] a expressão do mal e uma terapêutica espontaneamente improvisada. Os refúgios encantados que Rousseau se proporciona no sonho não existiriam sem a desconfiança patológica (que o faz experimentar 'a impossibilidade de alcançar os seres reais'), mas esses encontros com os 'seres segundo o seu coração' são momentos de repouso em que a angústia parece ter cessado, em que a perseguição não o atinge mais e já não lhe diz respeito. As alegrias de uma comunicação simulada, a felicidade fictícia experimentada entre personagens inventadas representam a respiração artificial de uma consciência que a obsessão da hostilidade universal teria provavelmente asfixiado e imobilizado no meio de um mundo morto (STAROBINSKI, 2011, p. 275-276, grifo do autor).

Portanto, fictícia é a felicidade de Rousseau, pois conforme afirma Philonenko (1984, p. 288), Jean-Jacques “não fala da felicidade senão sobre o fundo da aflição”. Apesar disso, ao filósofo foi melhor encontrar abrigo no idílio do devaneio e do hipotético ideal de natureza do que permanecer no “mundo morto” da vida social.

A “apoteose do desespero” seria, ao mesmo tempo, o encerramento total do indivíduo em si mesmo – o qual, no auge de sua desconfiança patológica e descrente de qualquer forma de comunhão, Rousseau confessaria que até mesmo deus sabia de sua inocência, mas desejou seu sofrimento – e o momento em que ele atinge a

plenitude de quem pouco ou nada deseja, sentimento peculiar à resignação característica do Rousseau ancião ao vislumbrar o horizonte da morte:

A apoteose do desespero floresce num espírito que se refugia do mundo, que encontra a *plena quietude* e não deseja mais escrever para os outros, mas somente para conversar consigo mesmo. A apoteose do desespero consiste em encontrar somente em si, 'a consolação, a esperança e a paz'. A esperança torna-se consolação e a consolação esperança ao longo da vida interior. [...] [N]a última caminhada, no último passeio, a apoteose do desespero encontra sua verdade. Apoteose certamente, desespero seguramente, mas uma neutralização se efetua na paz, tão decididamente obtida com todas as suas forças (PHILONENKO, 1984, p. 288, grifo do autor).

Desse modo, no interior do desespero, Rousseau (1995, p. 72) implora às autoridades de Berna pela reclusão perpétua na ilha de Saint Pierre onde viveu seus momentos mais felizes, desejando esquecer-se do mundo e por ele ser esquecido:

Nos pressentimentos que me inquietavam, teria desejado que me tivessem feito, desse refúgio, uma prisão perpétua, que nela me tivessem confinado por toda a vida, e que, retirando-me todo o poder e toda a esperança de a deixar, me tivessem proibido toda espécie de comunicação com a terra firme, de maneira que, ignorando tudo o que acontece no mundo, tivesse esquecido sua existência como teriam esquecido também a minha.

Na adesão total do "eu" a si mesmo própria da solidão, Jean-Jacques afirma que atinge a felicidade por já "não esperar nada fora de si" (STAROBINSKI, 2011, p. 325), além de alcançar a glória da paz no abandono do complô e na resignação na solidão com a iminência da morte: "[...] aprendamos a sofrer sem murmurar; tudo deve por fim, voltar à sua ordem e cedo ou tarde minha vez chegará" (ROUSSEAU, 1995, p. 38). Dessa maneira, o genebrino esclarece que esquecer o complô e ocupar-se de si mesmo era uma forma de ele se vingar dos seus inimigos, e uma atividade encontrada por ele para concretizar tal intento é a herborização, a qual menciona a seguir num excerto dos *Devaneios*:

Não procuro justificar a decisão que tomo de seguir essa fantasia; [...] na situação em que me encontro, entregar-me aos divertimentos que me encantam é uma grande sabedoria e mesmo uma grande virtude: é a maneira de não deixar germinar em meu coração nenhum fermento de vingança ou de ódio [...]. Isso significa vingar-me de meus perseguidores à minha maneira, não poderia puni-los mais cruelmente do que ser feliz apesar deles (ROUSSEAU, 1995, p. 92).

É o que nos diz também Philonenko (1984, p. 299, grifo do autor):

[...] Jean-Jacques, encantado com este ramo de cerefólio, não tem tempo para deixar germinar em seu coração ‘nenhum fermento de vingança ou ódio’. E, em certo sentido, ele se vinga dos homens por não pensar mais nisso. É a *apoteose do desespero*. A paz e a salvação [...] muito longe dos homens que ele desejava curar.

A despeito do desespero, Philonenko (1984, p. 301) informa que Rousseau suportava dignamente seu fardo, pois acreditava existir uma vida celestial à sua espera após a morte:

Através das oposições entre a boa e a má imaginação, a boa e a má solidão, da morte ruim e da boa<sup>64</sup>, o homem finalmente escapou do domínio do mundo. [...] Ele não termina a ‘Décima Caminhada’ [dos *Devaneios*] e morre pouco depois, acreditando na imortalidade da alma, mas também inexplicavelmente confiante na ideia de que sua vida terrena e celestial começariam.

A esse respeito, Rousseau (2006b, p. 171) afirmaria em *Esboço dos Devaneios*: “A espera de outra vida suaviza todos os males desta e torna os terrores da morte quase nulos”.

## 5.6 DO FUNDO DA AFLIÇÃO, O APAZIGUAMENTO E A REDENÇÃO

Felizmente, pela via tortuosa do recolhimento, há salvação na perdição da queda. Entretanto, é do fundo da aflição latente que surge a redenção no apaziguamento do desespero. Quando Rousseau passa a nada exigir do mundo, este perde o domínio sobre ele. Por fim, “tudo está acabado – tudo começa”, diria Philonenko (1984, p. 301). Doravante, o afã de infinitude rousseauiano se prolongaria na esfera divina – assim acreditava o genebrino. Declara, então, Jean-Jacques nos *Devaneios*:

Tudo está acabado para mim sobre a terra. Não me podem mais fazer bem nem mal. Nada mais me resta esperar nem temer neste mundo e eis-me tranquilo no fundo do abismo, pobre mortal infeliz, mas impassível como o próprio Deus (ROUSSEAU, 1995, p. 26).

No fim da vida, cessada até mesmo a expectativa do reconhecimento de sua obra e sua inocência pela posteridade, Rousseau, doravante, esperava somente que deus e sua consciência lhe fizessem justiça e nada mais. Assim, aquele que pretendia

---

<sup>64</sup> Conforme Philonenko (1984), a boa preparação para a morte, de acordo com Rousseau, decorria de uma vida pautada na sinceridade, prática que deveria se prolongar no decorrer da existência do indivíduo.

ser o “médico do mundo” e das almas é salvo pelo “médico sagrado”. Vale mencionar a metáfora criada por Philonenko (1984) ao denominar Rousseau “o médico do mundo”, relacionando-a com a sua aversão à medicina. Jean-Jacques abominava os médicos e, mesmo recusando submeter-se aos seus cuidados, paradoxalmente, desejava ser o médico da humanidade inteira, ou seja, cumprir o papel de repreender, exortar, “salvar” as pessoas, peculiar à tradição moralista à qual pertencia.

Contudo, se é deus o responsável pela redenção de Jean-Jacques, o genebrino, imbuído da sua “vocação médica” (PHILONENKO, 1984), igualmente encontra maneiras de cuidar de si visando afastar o mal. Portanto, como “médico de si mesmo” almejava operar, no recolhimento da solidão que possibilitou a escrita autobiográfica, uma espécie de terapêutica da alma, ou seja, um cuidado de si que se confunde e implica numa criação de si, isto é, numa autoformação. É necessário recordar que a solidão, em Rousseau, equivale a uma cura, porém igualmente um degredo, isto é, a redenção se encontra onde está o perigo, parafraseando Hölderlin<sup>65</sup>: “[...] Deus, ao conceder-lhe força, curou Jean-Jacques submetendo-o à tortura de estar isolado” (PHILONENKO, 1984, p. 295). Desse modo, ocupar-se de si mesmo adquire um sentido curativo no qual, ao fazê-lo, o filósofo esquecia os tormentos relativos à perseguição do complô, não se deixando aniquilar por pensamentos mórbidos: “Sozinho pelo resto de minha vida, visto que somente em mim encontro a consolação, a esperança e a paz, não devo nem quero mais ocupar-me senão comigo mesmo” (ROUSSEAU, 1995, p. 26), ou ainda: “[...] entregando-me à impressão dos objetos, porém sem pensar, sem imaginar, sem fazer nada além de sentir a calma e a felicidade da minha situação” (ROUSSEAU, 2006b, p. 42). Esse estado reparador Jean-Jacques o atingia por meio da herborização, dos devaneios, da contemplação da natureza e do ócio. A caminhada, tema dos *Devaneios*, era também umas das práticas recorrentes no cuidado de si:

Ocupar-se de si será, essencialmente, restabelecer a continuidade interna. Um dos deslocamentos capitais operados pela transmutação purificante consiste em afastar-se do espaço hostil, em que o ser é atacado de todos os lados, para buscar refúgio em uma temporalidade pessoal [...], um *novo espaço* [...] temporalizado, centrado pelo [sic]

---

<sup>65</sup> “Próximo e / difícil de apanhar é o Deus. / Mas, onde há perigo, cresce / também o que salva”. Esses são versos de *Patmos*, hino de autoria de Friedrich Hölderlin, poeta romântico alemão e ilustre leitor de Rousseau. O conjunto da obra de Hölderlin inclui um poema cujo título leva o nome do filósofo genebrino.

eu, animado e povoado pela expansão do sentimento. Esse é o espaço do passeio... (STAROBINSKI, 2011, p. 489, grifo do autor).

A herborização também aparece na obra rousseuniana como terapêutica bastante eficaz. Nela, o genebrino buscava perder-se em si mesmo ao longo da realização daquela atividade minuciosa:

Ela [botânica] reúne e lembra à minha imaginação todas as ideias que mais a lisonjeiam. Os prados, as águas, os bosques, a solidão, a paz, sobretudo, e o repouso que se encontram entre tudo isso são continuamente retraçados por ela à minha memória. Ela me faz esquecer as perseguições dos homens, seu ódio, seu desprezo, seus ultrajes e todos os males com que pagaram minha terna e sincera afeição por eles (ROUSSEAU, 1995, p. 102).

Starobinski elucida o significado da herborização para Rousseau:

A herborização, no próprio momento, é uma ocupação ociosa, que permite à consciência distrair-se [...] de seu próprio vazio e do horizonte da perseguição [...]. E quando a planta seca reconstitui a presença da lembrança, a estrutura objetiva da planta se apaga e se esvaece para ceder lugar ao fluxo subjetivo da reminiscência feliz (STAROBINSKI, 2011, p. 323-324).

Na herborização, Starobinski (2011) o esclarece, tudo ocorria como se o mero contato de Rousseau com a natureza o contagiasse com a sua inocência e transparência. E não esqueçamos que o personagem Rousseau desejava embriagar-se de virtude. Logo, a virtude e a amizade não encontradas por ele na sociedade ele as descobriu no universo botânico das plantas e flores. Na herborização, a transparência das plantas surgia sem esforço. Nessa atividade, o genebrino atinge algo da transparência almejada por ele, auxiliado por naturezas que se revelavam sem subterfúgios. No caso da sua apropriação por Rousseau, a herborização é atividade desprovida de qualquer utilidade específica, configurando um fim em si mesmo pelo qual Rousseau se deixa absorver:

Rousseau pede à natureza [...] imagens que parecem eclodir por si mesmas, e que basta acolher sem esforço. Através do vazio e da pureza de uma consciência profundamente ociosa, os objetos naturais podem inocentemente transparecer, tornar-se aparentes sem que nada os tenha desfigurado. [...] [E]ssa atividade não visa alcançar nenhum saber, nem nenhum poder prático. Rousseau não se interessa pelo uso das plantas, recusa-se a ver nelas [...] algum fim exterior. [...] Aos olhos de Rousseau a planta é por si mesma seu fim imediato (STAROBINSKI, 2011, p. 321).

Assim, a angústia de Rousseau cessa quando ele se abandona à herborização a qual, segundo Starobinski (2011), não corresponde à perdição do mergulho na interioridade proporcionada pela má reflexão, e tampouco à exterioridade da ação que busca uma finalidade fora de si mesma.

Ao fim e ao cabo, todas as tentativas de apaziguamento do desespero realizadas por Rousseau conectam-se a um problema bastante caro à sua filosofia, a saber: a felicidade, a qual, na autobiografia de Jean-Jacques, corresponde à plenitude do sentimento de existência, podendo ser resumida numa genuína satisfação em existir não atrelada a aquisições materiais de um indivíduo que operou uma adesão completa a si mesmo em direção à solidão:

[...] na feliz solidão, seguindo as últimas lições dos *Devaneios*, não existimos *nem mais e nem menos*. Nós apenas existimos [...]. A existência é sentida em sua *pureza* [...] e isso é suficiente para curar as feridas do coração. [...] Mas ainda há algo mais estranho para o homem do mundo: esse sentimento precioso é um sentimento de *contentamento*. Na vida cotidiana, só se é feliz se [...] se adiciona algo ao seu ser. [...] [P]ode-se ser feliz *consigo mesmo* pensando no grande sucesso que se alcança [...] ou [...] porque se aumenta [...] *o seu possuir*. Mas o que é o contentamento que não aumenta nem meu ser e nem meu possuir? [...] Nada a *pedir*: tal é o contentamento por excelência que proporciona a paz. A vida e o pensamento não desmoronam mais, e a filosofia da tragédia não sabe por onde se insinuar (PHILONENKO, 1984, p. 297, grifo do autor).

O próprio Rousseau (2006b, p. 36-37) esclarece a felicidade proveniente da solidão e do devaneio:

Mas, de que gozava eu, enfim, quando estava só? De mim, do universo inteiro, de tudo o que é, de tudo o que pode ser, de tudo o que tem de belo o mundo sensível, e de imaginável o mundo intelectual: reunia ao meu redor tudo o que podia afagar meu coração, meus desejos estavam na medida de meus prazeres. Não, jamais os mais voluptuosos conheceram tais delícias, e gozei cem vezes mais com minhas quimeras do que com a realidade.

Inicialmente, importa deslocar o problema da felicidade na filosofia rousseuniana, o qual adquire sentidos distintos conforme o universo em que esteja inserido: seja no âmbito da tríade moral-educação-política em que Jean-Jacques procura a felicidade no mundo real por meio dos ditames da moral clássica que vai orientar as condutas, ainda que fundamentadas no seu ideal de natureza; seja na seara do devaneio, doravante procurando a felicidade nas quimeras do ideal, do estado inebriante provocado pela contemplação e fusão com a natureza física que vai desembocar no sentimento de uma natureza metafísica. No caso do segundo gênero

de felicidade, embora mergulhado no idílio, o filósofo encontra meios tangíveis de, se não atingir, ao menos se aproximar de uma felicidade surgida na sabedoria do cuidado de si<sup>66</sup>:

Meus males são obra da natureza, mas minha felicidade é minha obra. Digam o que disserem, fui sábio, visto que fui feliz tanto quanto minha natureza mo permitiu: não fui procurar longe minha felicidade, procurei-a perto de mim e lá a encontrei (ROUSSEAU, 2006b, p. 35).

O cuidado de si em Rousseau assume, sem dúvida, um caráter autoformativo. Das obras do filósofo, *Devaneios* seria a expressão máxima dessa prática na qual a diligência do indivíduo com o próprio “eu” ocorreria mais enfaticamente do que em todas as outras obras autobiográficas, pois, nessa obra, o genebrino parece não ter outra intenção senão falar de si mesmo num círculo reiterativo infundável no qual o “eu” se alimenta de sua própria substância. Nesse estágio, o ancião Rousseau quer dar a perceber que nada exige, nada solicita ou implora para nenhum governo, pessoa ou autoridade como se não houvesse interlocução alguma. Poderíamos dizer que *Devaneios* seria uma espécie de “apoteose do ‘eu’”, cuidado de si que seria apenas um belo mergulho egotista – que não deixa de sê-lo, é preciso admitir – caso não possuísse uma finalidade curativa:

Ocupar-se de si. O devaneio apodera-se dessa ideia para desenvolvê-la e esclarecê-la de diversas maneiras. [...] O pensamento sonhador [...] vai considerar as múltiplas finalidades que a conversação consigo mesmo pode atribuir-se. Em primeiro lugar, o conhecimento de si: examinar-se, estudar-se. Mas o conhecimento de si [...] é [...] subordinado a uma escatologia pessoal: vai permitir estabelecer [...] a conta exigida pelo juiz supremo. O devaneio vai se deter aqui? Rousseau vai esboçar outras intenções. Uma finalidade moral [...]: emendar-se, corrigir suas disposições internas (STAROBINSKI, 2011, p. 489-490).

É na ideia de escatologia pessoal que o cuidado de si se vincula à procura pela felicidade. Assim, ao refletir sobre o destino último do humano, Rousseau medita

---

<sup>66</sup> No tocante à expressão “cuidado de si”, é inegável que ela tenha chegado à Modernidade ainda influenciada pela tradição dos exercícios espirituais e das técnicas de vida propaladas pelas artes de viver ensinadas durante a Antiguidade grega. Reconhecemos, inclusive, que a filosofia rousseauiana é inspirada no estoicismo e no epicurismo, mais por este último, é verdade. Todavia, torna-se complexo realizarmos uma transposição direta dessas práticas para a Ilustração devido ao enorme lapso temporal entre uma era e outra. É necessário, então, compreender que permanências existem, mas muitas lacunas igualmente surgem no decorrer de séculos, inviabilizando a aplicação do conceito de cuidado de si de uma época a outra. Para maior aprofundamento da questão relativa aos cuidados de si difundidos durante a Grécia Antiga, cf. *Paideia: a formação do homem grego* de Werner Jaeger cuja referência citamos anteriormente e FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. de Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.



sobre sua própria sorte, sua conduta durante a vida e a respeito do seu destino após a morte, conduta essa que, a depender de como fosse orientada, poderia proporcionar ou não a felicidade nesta vida e na morte respectivamente. Ademais, o indivíduo ocupa-se consigo por meio do devaneio tentando aperfeiçoar o conhecimento do “eu”.

Ainda tratando acerca da autoformação, no artigo *Rousseau e uma filosofia da paisagem*, Marlene Dozol (2017, p. 130) esclarece o caráter autoformativo do devaneio de Rousseau com a paisagem:

[...] ela [a montanha] é também a superfície que [...] oferece as condições para um devaneio ‘seguro’ e que podemos definir como um mecanismo que regula as próprias sensações impedindo o caos e abrindo os portais de acesso à uma Ordem imanente, pela qual homem e natureza comungam uma só e mesma existência. Podemos considerar o devaneio com a paisagem como uma estratégia peculiar de acesso a essa Ordem. Contudo, [...] esse modo de ‘transcender’ não dispensa os sentidos que [...] não constituem apenas ‘portas de entrada’ [para o devaneio], mas que [...] projetam impressões e significados ao que apreendem de imediato e ‘decantam’.

Vale mencionar que esses devaneios controlados por Rousseau – sendo menos exercícios espirituais, a exemplo das práticas de cuidado de si presentes na Filosofia Antiga, e mais ligados a um ócio curativo e a uma errância – cujas paisagens são “de superfície”, aliados à ausência de pensamento rigoroso devido à própria natureza do devaneio, ao orientar as sensações, conforme Dozol esclarece, são regulados a fim de impedir o caos. Como, para Rousseau, pensar é tarefa penosa, sendo toda reflexão, nesse sentido, fatal, tudo ocorreria como se no devaneio, nesse movimento de se apaziguar o sentimento interior na superfície das coisas, ao esvaír o excesso e a intensidade do indivíduo, o pensamento devaneante representasse um lugar psíquico minimamente seguro, o qual, além de regular as próprias sensações, frearia as possíveis reflexões de uma mente atormentada.

Rousseau busca a felicidade na livre fruição das emoções, mas sobretudo na livre fruição da imaginação, fundamental para o ímpeto romântico de criação característico do seu pensamento-arte. Babbitt (1919, p. 306) afirma que, quanto mais o filósofo buscava a “felicidade emocional” por meio da procura pela “emoção superlativa”, mais a felicidade “se torna[va] mera nostalgia”. No seu afã de infinitude, pelo fato de nenhuma satisfação finita ser suficiente para Jean-Jacques, ele exaure a solidão como exauriu a sociedade. A sensação de exaurimento, de esgotamento é

deveras recorrente em Rousseau devido ao caráter obsessivo, à gravidade, ao rigor que as suas obsessões assumem: eis o peso da carne tão opressivo que, ao perceber ser a conquista dessa felicidade impossível na concretude do real, o filósofo se refugia no devaneio e na imaginação. Dada essa impossibilidade, Rousseau instrui sobre a importância de se desfrutar dos momentos felizes à medida que eles ocorressem:

A felicidade é um estado permanente que não parece ter sido feito, na terra, para o homem. [...] Tudo se transforma ao nosso redor. Nós mesmos mudamos e ninguém pode estar certo de amar amanhã o que ama hoje. Assim, todos os nossos projetos de beatitude para esta vida são quimeras. Aproveitemos a alegria do espírito quando a temos (ROUSSEAU, 1995, p. 117).

Pretendendo obter a felicidade por meio das paixões, a crítica dirigida à felicidade rousseuniana por Babbitt (1919) é a de que a felicidade do devaneio corresponde a uma felicidade passiva própria da inação. Dito de outro modo, a felicidade de inspiração romântica não envolveria esforço moral, ou seja, não possui lastro moral segundo o comentador. O mesmo ocorre com a liberdade adquirida na solidão, a qual igualmente é realizada no terreno da inação. Talvez Rousseau não seja tão passivo como a crítica implacável de Babbitt tenciona indicar, pois a própria atitude de escrever já não seria por si uma forma de ação?

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rousseau, certamente, ocupa um lugar ambíguo no século XVIII. Sua excentricidade e a de sua obra devem-se igualmente à situação paradoxal na qual sua filosofia se inseria perante o pensamento da Modernidade. Se, por um lado, ele e suas teses parecem pertencer ao seu tempo, por outro, ele anuncia novos tempos e parece se dirigir não apenas a um leitor do presente, mas também a um leitor pósteros: “[...] a honra que espero da posteridade e que ela me dará porque me é devida e porque a posteridade é sempre justa” (ROUSSEAU, 2006b, p. 51-52). Prado Jr. (2008, p. 69) afirma que Rousseau esperava por um “recentramento de seu discurso por um comentário futuro”. Nesse sentido, o futuro não lhe foi menos generoso, pois sua obra influenciou desde os ideais fundadores da Revolução Francesa, os primórdios da sociologia até o Romantismo europeu.

Em termos de centramento, há, de fato, uma ausência de centro, de um elemento unificador na obra rousseauiana. Isso se deve também à sua instabilidade que o fazia oscilar entre extremos, traço peculiar à atitude romântica de trânsito entre oposições, a qual transparece no pensamento de Rousseau cujo núcleo é difícil estabelecer. A esse respeito, Prado Jr. (2008, p. 72, grifo do autor) declara:

[...] [A] obra é vista como fundamentalmente contraditória. A excentricidade, interiorizada e transformada em lei da obra, faz-se contradição e seu disfarce se torna *sophistiquerie*. O brilho do estilo esconde as contradições (ou mesmo a loucura) do pensamento [...]. O erro, a infidelidade é, então, resultado de uma falta de centro: a contradição – movimento pendular que leva do sim ao não, que passa da afirmação à negação – é um fruto de um descentramento essencial à obra, de uma secreta enfermidade que reproduz, no plano do discurso, a ‘loucura’ de seu autor.

Considerando tal centramento, Prado Jr. (2008) alerta que pode haver um problema que unifique a obra, o qual, no caso, seria o da existência pela própria amplitude do conceito, mas não existiria um problema unificador do pensamento de Rousseau. Além disso, a ausência de centramento na obra aponta igualmente para a recusa de um modo convencional de fazer filosofia, que terminaria por se tornar a defesa de uma filosofia enquanto forma de vida, na qual se fundem o sensível e o inteligível.

A respeito dos escritos autobiográficos, não é possível localizar neles uma linearidade na ordem das razões, pois tal estrutura equivale ao modelo prototípico do discurso científico, ao passo que o pensamento de Jean-Jacques – até mesmo em

suas outras modalidades escritas – é um conhecimento fundado no absoluto, condição para a compreensão infinita de deus, discurso esse que reproduz a ordem da natureza (PRADO JR., 2008), metrônomo do coração de Rousseau que dita a marcha da sua filosofia. Tal ordem, de acordo com o comentador, é sempre pressuposta, apriorística, porém jamais pode ser reconstruída metodicamente pelo conhecimento ou, ao menos, não de forma demonstrável e evidente. Por conseguinte, a ordem costuma se revelar em experiências privilegiadas como as do devaneio, e na fusão do indivíduo com a natureza, ou seja, em experiências nas quais apenas o sentimento de existência pode aproximar o indivíduo do infinito (PRADO JR., 2008). Sendo assim, o comentador orienta que a descoberta da ordem da leitura não passa pela objetividade, mas sim por uma boa vontade, isto é, uma disposição de alma para compreender Rousseau e se abrir ao seu discurso, à sua palavra, à força da sua linguagem.

A ordem da natureza não assegura a verdade na obra de Rousseau uma vez que a verdade desse pensamento está parcialmente para além da obra, pois esta é animada, sobretudo no concernente à autobiografia, pela moral do sentimento (PRADO JR., 2008), na qual quaisquer lacunas, contradições ou mal-entendidos se dissipam em favor da expressão da afirmação radical do “eu” por meio da escrita. Partindo desse raciocínio, Rousseau não pretendeu dar a sua filosofia o formato de um sistema, conduta a qual poderia até mesmo lançá-lo no universo dos filósofos e homens de letras cuja afetação ele tanto desprezava. A própria forma cambiante dos gêneros dos seus escritos, variando entre romance, textos estritamente filosóficos, políticos, educacionais, cartas, autobiografias, diálogos, teatro, entre outros, os quais certamente se dirigiam a diferentes públicos com distintos propósitos de comunicação, ilustra a variação do seu discurso e o movimento diverso e errático do seu pensamento.

Crítico da ideia de gênero, Rousseau apresenta um pensamento constelar, fundindo filosofia à literatura sem hierarquizar uma em relação à outra, criando filosofia tanto em seus textos mais prototípicos do gênero quanto em sua autobiografia. Esse pensamento de amálgama – que funde diferenças, sendo característico dele e, posteriormente, do Romantismo – realiza-se na obra e na defesa de uma filosofia como forma de vida. O pensamento rousseauiano une oposições e paradoxos que convivem com o caos de uma personalidade atormentada pelo complô e pela doença física e mental por um lado, mas, por outro, preconiza ideais de harmonia, ordem e

leveza de uma existência pautada na simplicidade da natureza. Dessa forma, o gosto por amalgamar opostos bem como a atitude de esmaecer as fronteiras de gênero entre filosofia e literatura revelam o fascínio do genebrino pelo infinito, característica que posteriormente se tornaria uma das marcas da escrita romântica. Além disso, tal esmaecimento traduz-se tanto na forma – de unir a escrita filosófica à literária, a exemplo da autobiografia de Jean-Jacques – quanto no conteúdo – no que respeita os paradoxos e contrariedades dos problemas com os quais Rousseau escolhe lidar em sua obra, a saber: os pares antitéticos complementares natureza-cultura, solidão-multidão, singular-universal, campo-cidade, entre outros.

Prado Jr. (2008, p. 72) considera que a filosofia rousseuniana “é, profundamente, uma obra de reação”, uma resposta ao “outro da obra” que são as sombras de Rousseau e à perseguição do complô tramado contra ele. Sendo assim, conforme Prado Jr., a filosofia da existência de Jean-Jacques nasce de uma experiência de ruptura que justifica o projeto de dizer, no qual escrever é preciso devido à impossibilidade da comunicação imediata entre a consciência de Rousseau e a dos demais, à urgência de provar sua inocência e à necessidade de remissão dos seus erros. A reação que produz a obra é provocada pela dor, contradições e dilaceramento do sujeito, e a criação não existiria como tal se esses entre outros fatores não se impusessem como forças vitais para moverem a obra. Outras energias vitais são igualmente relevantes para movimentar esta escrita de si de tal modo que o pensamento encarnado de Rousseau possa, com o auxílio delas, delinear uma estética desta autobiografia. São elas as pulsões vitais a seguir, abordadas ao longo da tese: o sentimento de existência, a solidão, a transmutação purificante, a transparência – que pode ser traduzida como um ímpeto e um desejo de verdade –, a moral do sentimento, o trágico, o gênio “protorromântico”, a melancolia, a nostalgia, o desespero, a doença, a paranoia da perseguição, o cuidado de si e a felicidade.

Por fim, consideramos que o fato de a obra nascer de algo que é exterior à sua ordem, ou seja, do transbordamento dessas pulsões vitais, pode nos oferecer indícios da primazia de Rousseau por uma filosofia como forma de vida, compreensão cujo ápice será indubitavelmente a porção autobiográfica da obra do genebrino, na qual a filosofia significa também a arte de viver o cultivo de si no intuito de operar a criação de um si mesmo, aqui entendida como autoformação. A filosofia rousseuniana compreendida enquanto forma de vida possui igualmente o sentido de

ser um saber direcionado à felicidade, esta última preocupação de Rousseau e da Modernidade de modo geral.

\*\*\*

O objetivo principal desta tese foi o de apresentar o potencial autoformativo da autobiografia de Jean-Jacques Rousseau. Em outras palavras, pretendemos com esse estudo evidenciar que, ao escrever sobre si mesmo, Rousseau empreende um esforço filosófico-literário num “formar-se”, numa criação de si. Desse modo, constatamos que o vislumbre da autobiografia rousseauiana enquanto expressão de uma filosofia da existência conecta a filosofia rousseauiana à ideia de autoformação, sendo, precisamente, esse elemento autoformativo que insere nossa pesquisa no campo da filosofia da educação, muito embora ele extrapole as fronteiras da pedagogia.

Apesar de ser posterior a Rousseau, o conceito alemão de *bildung* é fundamental para a tese uma vez que corresponde à ideia de formação, a qual, para nós, é estendida à noção de autoformação, capital para esta análise e relacionada, neste contexto específico, à defesa da criação de si proporcionada pela autobiografia em Rousseau. Assim, as transformações decorrentes da autoformação de Jean-Jacques são comprovadas na observação do seu modo de viver, modificado profundamente no decorrer do tempo em virtude da exposição dessa escrita do “eu”. Ele, então, escolheu a solidão para empreender sua reforma moral, o que se refletiu na própria obra nos diferentes momentos em que ela assume e que marcam as etapas da existência do filósofo.

A autobiografia, compreendida nesta tese enquanto expressão escrita do sentimento de existência e elemento autoformativo na vida de Rousseau, implica na transformação de Jean-Jacques, pois tal metamorfose revela elementos importantes para delinear a criação de si nesta filosofia. Portanto, podemos dizer que os escritos autobiográficos rousseauianos sugerem um cultivo de si que indica uma invenção ou criação de si. Através da escrita do “eu”, Rousseau opera uma imersão profunda em si mesmo cujas consequências modificam irreparavelmente sua existência, tanto no sentido de a autobiografia auxiliá-lo numa guinada em direção ao conhecimento de si que o lançou numa irremediável solidão, quanto nas consequências que o filósofo sofreu devido à má recepção da obra no seu tempo e que alteraram inexoravelmente

o conteúdo de seus escritos e o modo como ele precisou conduzir sua existência diante do rumo desses acontecimentos.

Para fundamentar as reflexões presentes na tese, escolhemos a interpretação existencialista da obra rousseauiana – auxiliada sobremaneira por Starobinski (2011), Burgelin (1978), Philonenko (1984) e parcialmente por Prado Jr. (2008) –, princípio que moveu nossas análises. A partir dessa premissa, a pesquisa elegeu a primazia da existência como questão essencial que confere coesão e sentido à obra do filósofo, conectando a defesa de uma leitura existencialista da obra à ideia de uma filosofia como forma de vida, considerando a existência de Jean-Jacques uma espécie de “ficção vivida” (PRADO JR., 2008, p. 14), experiência vivida que serviu de modelo à sua reflexão teórica.

A respeito das relações entre existência e filosofia, em *A filosofia como maneira de viver*, Pierre Hadot (2016, p. 134) comenta:

[No caso dos filósofos] [...] nunca é uma pura reflexão teórica o que determina a escolha de vida. [...] [P]ode haver motivações pessoais que explicam esta ou aquela escolha de vida. A reflexão teórica segue determinado sentido graças a uma orientação fundamental da vida interior, e essa tendência da vida interior se define e toma forma graças à reflexão teórica. [...] Em outras palavras, a reflexão teórica já pressupõe certa escolha de vida, mas essa escolha só pode evoluir e se definir graças à reflexão teórica.

Em certo sentido, com a tentativa de equivalência entre vida e filosofia acompanhada da conseqüente crítica à filosofia moderna, Rousseau, provavelmente inspirado na sabedoria da filosofia antiga, a qual também procurava equiparar ambos os polos, nos mostra que

[...] quando se dizia que a filosofia não era o discurso filosófico, isso não queria dizer que não houvesse discurso naquela vida filosófica, pela simples razão, aliás, de que era preciso ao menos um discurso interior para agir sobre si mesmo [...], pois a filosofia [...] é também um esforço para se pôr em certas disposições interiores (HADOT, 2016, p. 141).

Desse modo, podemos afirmar que, na experiência de Jean-Jacques, a escolha pela solidão, o “encontro” do indivíduo com o devaneio, a contemplação da natureza e o autoexame realizado por ele através da autobiografia são algumas das marcas dessa disposição filosófica interior. E, assim como é possível a vida ser matéria-prima para a filosofia, pode-se justificar filosoficamente uma maneira de viver e, neste caso, os escritos autobiográficos de Rousseau são uma prova da possibilidade de fazê-lo.

A ideia de se valer da vida como matéria-prima principal para a arte e a filosofia, certamente, impôs a Rousseau o problema da coerência entre existência e princípios filosóficos, questão com a qual sua filosofia sempre irá se defrontar. É o que nos informa Starobinski (2011, p. 88):

Um sistema intelectual se torna uma paixão; a ideologia ganha forma de experiência vivida, não apenas porque a moral exige que cada um viva segundo seus princípios, mas porque o sentimento deseja identificar-se com as ideias que prometem uma justificação superior.

E, em certo sentido, a autobiografia rousseauiana é um esforço desesperado e, por diversas vezes, errante a fim de ajustar essa incoerência, tarefa cujo êxito ou malogro impacta o julgamento a respeito do valor da obra e da inocência de Rousseau diante do público.

Na autobiografia rousseauiana, a ideia de “transmutação purificante” – que equivale a uma noção de escrever para se depurar, purgar, livrar – é de suma importância para compreender a filosofia da existência do genebrino. Dessa forma, o conceito de transmutação purificante, observado sob o ponto de vista psicanalítico de Starobinski (2011), é relevante para a compreensão do nosso problema de pesquisa na medida em que evidencia a escrita como ferramenta de transformação, ou melhor, criação de si, aqui igualmente denominada autoformação. Apesar disso, é necessário observar que o sentimento transmutado na experiência da escrita não é aquele experimentado da primeira vez, não é o sentimento primeiro, genuíno, autêntico, o qual nenhuma linguagem conseguiria alcançar.

Conforme Starobinski (2011), existe uma experiência, a vivência do sentimento, porém quando esta passa à escrita, deixa de ser sentimento puro. Por essa razão, a escrita é uma tentativa de “esculpir”, conferir forma ao sentimento. Dessa maneira, por meio da escrita, Rousseau percorre um caminho visando lapidar, examinar, atribuir uma forma expressiva ao sentimento. Assim, a transmutação purificante atua do seguinte modo: existe o sentimento primeiro retomado pela memória, o qual já não é mais o sentimento puro, sendo a memória secundária em relação a este. A memória, por sua vez, reedita o sentimento, porém esta, tomada isoladamente, é insuficiente para expressar o que consegue capturar, sendo, portanto, necessária a escrita a fim de cumprir a tarefa de expressão do sentimento. Igualmente por esse motivo, Rousseau é um retórico, ou seja, porque ele produz do ponto de vista artificial a ilusão de um sentimento puro por meio da autobiografia.



Na busca por confeccionar a ilusão de um sentimento puro através da escrita, transparece o fato de que essa escrita do sentimento não pode prescindir da razão, pois esta participa do esforço rousseauiano de conferir uma forma comunicável ao sentimento, transformando em linguagem aquilo que não o é originalmente e que antes era apenas solidão, sentimento interior. Desse modo, a razão nunca será fiel ao sentimento porque ela, como tal, jamais equivalerá ao sentimento primeiro. Nesse esforço, Rousseau está formando a si mesmo, reeditando suas lembranças, examinando-se, purgando-se dos seus erros, estetizando sua existência de um ponto de vista literário: mais fluido e livre, diferente da estética considerada enquanto disciplina específica. Em suma, na autobiografia rousseauiana, escrita e vida se transformam reciprocamente, uma agindo sobre a outra, uma vez que Rousseau toma sua existência como matéria-prima para criar sua arte-filosofia com vistas a empreender uma criação de si. Disso advém toda a potência autoformadora e também formativa dos escritos de Rousseau.

A ideia de autoformação não deve obrigatoriamente assumir um significado edificante no sentido de o filósofo ser capaz de necessariamente extrair algum aprendizado benéfico de suas experiências, conduzindo sua existência a um estado moralmente melhor. Lembremos que, em Rousseau, suas sombras e enfermidades são potências reveladoras da grandeza da obra, além de tornarem Jean-Jacques quem ele é, marcando concomitantemente a identidade do filósofo e de sua obra. Ainda no tocante ao aspecto sombrio da personalidade do filósofo, a defesa da solidão radicalizada por ele nos *Devaneios* atua como outra potência, sendo tanto uma possibilidade existencial após suas desilusões, e igualmente condição de possibilidade para o surgimento da obra filosófico-literária, a qual, segundo o genebrino, precisaria de isolamento para vir ao mundo.

O mergulho na escrita de si conduz o genebrino à solidão, movimento que, doravante, o diferia do Rousseau otimista da juventude, a do pensador que alimentava a utopia d'O *Contrato Social*, histórica do ponto de vista teórico – na acepção de uma filosofia que exprimia nas utopias métodos de pensamento, ideias reguladoras – e prática, a exemplo dos projetos de constituição para a Córsega e Polônia. Todas as censuras, perseguições e banimentos que sofreu levaram-no à reclusão, a se transformar num caminhante solitário. A solidão torna-se, portanto, alternativa e defesa para Rousseau contra a sociedade corrompida, a qual igualmente o renegava. Ao se recolher no isolamento, o genebrino se despe das utopias políticas e direciona

sua filosofia para um mergulho na interioridade visando um cultivo do “eu”. Dessa maneira, escrever sobre as memórias e acontecimentos de uma vida significava depurar, aperfeiçoar essa existência, objetivando um conhecimento de si e a comunicação dessa descoberta aos outros (“Quem eu realmente sou”, “Quem eu penso que sou”, “Como desejo que pensem que eu sou”), o que corresponderia a um esforço de fazer-se ou constituir-se ao mesmo tempo em que caminha e escreve.

Embora a ideia de autoformação em Rousseau não seja necessariamente edificante, o filósofo exalta a defesa e mesmo busca uma ética fundamentada na paz de uma existência tranquila – contrastante com as aflições que sofria, cabe recordar – na felicidade de um viver conforme um ideal de natureza. A despeito disso, Rousseau é um homem de paradoxos. Ao mesmo tempo em que persegue a felicidade, a autorrealização, um desprendimento dos valores mundanos, na fase tardia de sua obra, defende o devaneio como superior ao próprio pensamento o qual, segundo ele, o entristecia. Podemos dizer então que a autoformação em Rousseau abriga essa ambivalência de conter em si um caráter edificante em que o filósofo acena para a vocação moralizante da sua filosofia inicial, bem como, por outro lado, revela uma faceta sombria, obscura, nas quais ambas atuariam como pulsões, potências e forças que colaboram tanto para a perfectibilidade quanto para a miséria de Jean-Jacques.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. What is existential philosophy? *In*: ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: 1930-1954. Nova Iorque: Schocken Books, 1994.
- BABBITT, Irving. **Rousseau and romanticism**. Boston; Nova Iorque: Houghton Mifflin Company; Cambridge: The Riverside Press, 1919.
- BACZKO, Bronislaw. **Rousseau**. Solitude et communauté. Paris; La Haye: Mouton, 1974.
- BOLLE, Willi. A ideia de formação na Modernidade. *In*: GHIRALDELLI JR., Paulo (org.). **Infância, escola e Modernidade**. São Paulo: Cortez; Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1997.
- BORNHEIM, Gerd. Filosofia do Romantismo. *In*: GUINSBURG, Jacob (org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1977.
- BURGELIN, Pierre. **La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau**. Genève: Slatkine Reprints, 1978.
- CAFÉ FILOSÓFICO: Falar de si mesmo lá onde não há mais si mesmo. Palestra: Vladimir Safatle. Campinas: Instituto CPFL, 5 out. 2012. **Podcast**. Disponível em: [https://vimeo.com/126836884?fbclid=IwAR2U6xqjQ6bvp5wVmRsEWf6JAtP8\\_G2H7\\_IMPIZX4BKeHohcNri2Fva2w7l](https://vimeo.com/126836884?fbclid=IwAR2U6xqjQ6bvp5wVmRsEWf6JAtP8_G2H7_IMPIZX4BKeHohcNri2Fva2w7l). Acesso em: 5 jan. 2020.
- CARPEAUX, Otto Maria. Prosa e ficção do Romantismo. *In*: GUINSBURG, Jacob (org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CLUYSENAAR, Anne. Lyric. *In*: CHILDS, Peter; FOWLER, Roger (org.). **The Routledge dictionary of literary terms**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2006.
- DAMIÃO, Carla Milani. **Sobre o declínio da "sinceridade"**: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT; Jean le Rond. **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 5: sociedade e artes**. Trad. de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- DOZOL, Marlene de Souza. Jean-Jacques Rousseau entre uma poética da superfície e a ideia de infância. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 17-31, jan./mar. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v41n1/1517-9702-ep-41-1-0017.pdf>. Acesso em 24 jan. 2020.
- DOZOL, Marlene de Souza; ECCEL, Daiane. Rousseau e Schiller: elementos para uma formação estética do homem. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 31, n. 62, p. 1227-1248, maio/ago. 2017. Disponível em:

<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/32680>. Acesso em: 24 jan. 2020.

DOZOL, Marlene de Souza. Rousseau e uma filosofia da paisagem. **Educativa**, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 122-137, jan./abr. 2017.

DUARTE, Pedro. **Estio do tempo**: Romantismo e estética moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

DURAS, M. **Escrever**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FAÇANHA, Luciano. O prenúncio da “natureza romântica” na escrita de Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 2, n. 21, p. 43-55, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56548>. Acesso em 24 jan. 2020.

FOUCAULT, Michel. Introduction. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau juge de Jean-Jacques**. Paris: A. Colin (Collection Bibliothèque de Cluny), 1962.

HADOT, Pierre. **A filosofia como maneira de viver**: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson. Trad. de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações (Coleção Filosofia Atual), 2016.

KANT, Immanuel. **Anthropologie d'un point de vue pragmatique**. Traduction par Joseph Tissot. Paris: Librairie Ladrage, 1863. Disponível em: [https://fr.wikisource.org/wiki/Anthropologie\\_d%27un\\_point\\_de\\_vue\\_pragmatique](https://fr.wikisource.org/wiki/Anthropologie_d%27un_point_de_vue_pragmatique). Acesso em 24 jan. 2020.

KELLY, Christopher; MASTERS, Roger D. Introduction. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau, judge of Jean-Jacques**: Dialogues. Trad. de Judith R. Bush, Christopher Kelly e Roger D. Masters. Hanover; New Hampshire: Dartmouth College Press, 1990.

LECERCLE, Jean-Louis. **Rousseau et l'art du roman**. Paris: Librairie Armand Colin, 1969.

LEFEBVRE, Philippe. **L'esthétique de Rousseau**. Paris: SEDES, 1997.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**: de Rousseau à Internet. Trad. de Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

MINOIS, Georges. **História da solidão e dos solitários**. Trad. de Maria das Graças de Souza. São Paulo: UNESP, 2019.

NUNES, Benedito. A visão romântica. *In*: GUINSBURG, Jacob (org.). **O Romantismo**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

PAIVA, Wilson A. de. Natureza e natureza: dois conceitos complementares em Rousseau. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 3, n. 2, p. 60-65, jul./dez. 2007.

Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7048>. Acesso em 24 jan. 2020.

PHILONENKO, Alexis. **Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur: apothéose du désespoir**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. Acesso em 24 jan. 2020.

PRADO JR., Bento. **A retórica de Rousseau**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

PRESGRAVE, Lia. **Perfectibilidade e educação moral no *Emílio* de Rousseau: uma conexão necessária**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UFS, São Cristóvão, 2015. Disponível em: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/4751>. Acesso em 24 jan. 2020.

RAYMOND, Marcel. **Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie**. Paris: Librairie José Corti, 1962.

ROSSATTI, Gabriel Guedes. “Leur philosophie est pour les autres; il m’en faudroit une pour moi”. **Revista Natureza Humana – Filosofia e Psicanálise**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 96-120, 2014. Disponível em: <http://revistas.dww.com.br/index.php/NH/issue/view/10>. Acesso em 24 jan. 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Cartas escritas da montanha** [1764]. Trad. e notas de Maria Constança Peres Pissarra. São Paulo: EDUC; UNESP, 2006a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões** [1813]. Trad. de Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. São Paulo: EDIPRO, 2008 (Clássicos Edipro).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário** [1782]. Trad., introdução e notas de Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** [1755]. Trad. de Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973a (Coleção Os Pensadores, XXIV).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação** [1762]. Trad. de Roberto L. Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas** [1759?]. Trad. de Lourdes S. Machado, introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival G. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973b (Coleção Os Pensadores, XXIV).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a Nova Heloísa** [1761]. Trad. de Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: HUCITEC, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettres à Malesherbes [Fragments autobiographiques et documents biographiques] [1834]. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969a. (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome I).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettres morales [1861/1888]. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969b. (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome IV).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Mon portrait [Fragments autobiographiques et documents biographiques] [1834]. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969c. (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome I).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ébauches des Rêveries [Fragments autobiographiques et documents biographiques] [1834]. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969d. (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome I).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Le persifleur [Fragments autobiographiques et documents biographiques] [1834]. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1969e. (Collection Bibliothèque de la Pléiade, Tome I).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau, judge of Jean-Jacques**: Dialogues [1782]. Hanover, New Hampshire: Dartmouth College Press, 1990. (The Collected Writings of Rousseau, v. I).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Textos autobiográficos e outros escritos** [1834]. Trad., introdução e notas de Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2006b. (Coleção Pequenos Frascos).

SILVA, Franklin Leopoldo. Prefácio. *In*: DAMIÃO, Carla Milani. **Sobre o declínio da "sinceridade"**: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STAROBINSKI, Jean. **A tinta da melancolia**: uma história cultural da tristeza. Trad. de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TODOROV, Tzvetan. **O jardim imperfeito**: o pensamento humanista na França. Trad. de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 2005.