

Recebido em jul. 2013

Aprovado em nov. 2013

**OS MOVIMENTOS DA ALMA NA CONTEMPLAÇÃO DA  
NATUREZA EM ROUSSEAU**

GUSTAVO CUNHA BEZERRA \*

**RESUMO**

Discuto neste artigo alguns temas relacionados à contemplação da natureza em Rousseau. A partir das análises de Henri Gouhier, procuro mostrar que a proximidade entre Deus e natureza, realizada por Rousseau, é fundamentada sempre sobre um Deus transcendente, ainda que os êxtases contemplativos dos *Devaneios do caminhante solitário* pareçam panteístas. O prazer derivado do sentimento de existência, alcançados nos êxtases contemplativos de Rousseau, revelam um duplo movimento da alma que se expande sobre a natureza ao mesmo tempo em que se dobra sobre si mesmo, num movimento de retração.

**PALAVRAS-CHAVE**

Contemplação. Natureza. Rousseau. Sentimento.

---

\* Mestre e doutorando em Filosofia pela UNICAMP. Bolsista do Programa Doutorado Sanduíche no Exterior, pela Capes.

**ABSTRACT**

I discuss in this paper some issues related to the contemplation of nature in Rousseau. Based on the analyzes of Henri Gouhier, I try to show that the proximity between God and nature, performed by Rousseau, is always based on a transcendent God, even if the contemplative ecstasies of the Reveries of the solitary walker seems pantheists. The pleasure derived from the feeling of existence, achieved in contemplative ecstasies of Rousseau, reveal a double movement of the soul which expands on the nature while that folds on itself, in a retraction movement.

**KEYWORDS**

Contemplation. Nature. Rousseau. Feeling.

No final da primeira parte da *Profissão de fé*, depois de expor seu sistema filosófico e antes de formular a defesa da religião natural, o Vigário saboiano faz um breve balanço do seu estado atual e da forma pela qual ele conseguiu, de algum modo, tornar-se “mestre de si mesmo”.

Para elevar-me tanto quanto possível até esse estado de felicidade, de força e de liberdade, exercito-me nas sublimes contemplanções. Medito sobre a ordem do universo, não para explicá-la através de vãos sistemas, mas para admirá-la sem cessar, para adorar o sábio autor que nela se deixa perceber. (OC IV, p. 604)<sup>1</sup>.

Em outra passagem, poucas páginas adiante, o Vigário declara ao seu pupilo: “Vê o espetáculo da natureza, escuta a voz interior. Deus não disse tudo a nossos olhos, à nossa consciência, aos nossos juízos?” (OC IV, p. 607). Contemplar e meditar sobre a ordem do universo e perceber aí a existência de Deus são os exercícios espirituais que permitem a superação dos conflitos vividos pelo padre. Tal processo, portanto, exige a experiência sensorial que revela a ordem da natureza, tanto no universo quanto em si próprio.

São conhecidas as diversas referências feitas por Rousseau a esse tipo de experiência contemplativa, principalmente aquelas que compõem os *Devaneios do caminhante solitário*. Henri Gouhier, nas *Les Méditations*

---

<sup>1</sup> Todas as referências às obras de Rousseau remetem às *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols, 1959-1995. Nas citações indico o número do volume e a página. As traduções para o português são de minha autoria.

*Méthaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, faz uma análise sobre a proximidade dos êxtases contemplativos dos *Devaneios* com a *Profissão de fé* e procura mostrar que nas duas obras Rousseau expressa, de forma diversa, a mesma noção de um Deus transcendente que pode ser percebida a partir da contemplação da ordem da natureza; ainda que, em certas passagens, o Deus do caminhante solitário pareça se aproximar do panteísmo.

Gouhier considera, primeiramente, que a grande diferença entre os *Devaneios* e a *Profissão de fé* consiste na sistematização do pensamento do Vigário, enquanto que o mesmo não ocorre nos *Devaneios*. As ideias do padre saboiano são expostas através de um discurso coerente que se submete “à obrigação de explicar, de provar, de apresentar as ideias em uma certa ordem” (GOUHIER, 2005, p. 85). Mesmo que o Vigário declare sua aversão aos sistemas filosóficos, que ele não tem “nenhum sistema a sustentar” (OC IV, p. 582), seu pensamento será apresentado sob a forma de um sistema, tal como Rousseau aprendeu com Descartes, Locke e Condillac. Pierre Burgelin (1973, p. 7) destaca igualmente esse esforço “desagradável” do genebrino em sistematizar seu pensamento. Sistematização já iniciada na *Carta a Voltaire*, de 1756, na *Peça alegórica sobre a revelação* e nas *Cartas morais*.

Se para o homem do século XX, como sugere Gouhier, “a metafísica nos aparece como uma conquista contínua” (2005, p. 86), na medida em que a precariedade e importância das verdades sobre Deus fazem com que tais questões sejam constantemente revistas, Rousseau, por outro lado, parece seguir aquilo

que Descartes defende na carta a princesa Elisabeth de 23 de junho de 1643. Nessa carta, o autor das *Meditações metafísicas* escreve:

Assim como eu creio que é muito necessário ter bem compreendido, uma vez em sua vida, os princípios da metafísica, porque são eles que nos dão o conhecimento de Deus e de nossa alma, eu creio também que seria muito nocivo de ocupar frequentemente seu entendimento a meditar sobre eles [...] o melhor é se contentar em reter em sua memória e em sua crença as conclusões que foram uma vez tiradas. (apud GOUHIER, 2005, p. 86).

O que move Rousseau na execução dessa árdua tarefa é o seu forte desejo, ditado pela consciência ou pelas “certezas do coração”, de se posicionar frente ao ateísmo de Diderot e outros *philosophes*. Enquanto os sistemas filosóficos que defendem o ateísmo são conduzidos apenas pela razão, Rousseau acrescenta a consciência a fim de demonstrar a verdade daquilo que seu coração conhece de forma imediata. A consciência representa, para o genebrino, a manifestação da natureza no homem, uma natureza que é essencialmente boa; eis o princípio no qual se apoia a metafísica de Rousseau, a identificação da natureza com a ordem, a qual é estabelecida por uma suprema Inteligência.

Na *Profissão de fé*, a transcendência da suprema Inteligência, que rege a ordem da natureza, é claramente defendida pelo Vigário. Nos *Devaneios do caminhante solitário*, entretanto, os êxtases de Rousseau sugerem uma “fusão cósmica”, eles “favorecem um puro sentimento de existir que parece significar uma

comunhão com o universo” (GOUHIER, 2005, p. 91). Na *Sétima caminhada*, Rousseau descreve esse sentimento do acordo com o todo; ao contemplar a natureza, “ele se perde com uma deliciosa embriaguez na imensidão desse belo sistema com o qual ele se sente identificado” (OC I, p. 1062).

Ao analisarmos a relação de Rousseau com a natureza, tal como descrito nos *Devaneios*, assim como na *Carta a Malesherbes*, poderemos entender melhor o papel fundamental que a noção de ordem universal ocupa na metafísica rousseuniana. Como observa Burgelin, “tudo se torna mais claro se prestamos atenção na aproximação frequente das palavras ordem e natureza. A natureza representa um princípio de ordem” (BURGELIN, 1969, p. LXXXIX). Os êxtases de Rousseau, narrados nestes textos, nos remetem exatamente à percepção da existência da ordem na natureza. Sobre essa visão lírica da natureza em Rousseau, Gouhier afirma o seguinte:

Jovem ou velho, quando Jean-Jacques contempla a natureza, em torno da casa de Charmettes ou na beira do lago de Bienne, na floresta de Saint-Germain ou nos bosques de Montmorency, produz-se uma contaminação do pensamento pela forma musical e poética que ele toma imediatamente na palavra interior; o que ele experimenta então é sentido por um canto que, antes de toda conceituação, evoca a união à totalidade cósmica. (GOUHIER, 2005, p. 93).

Para Gouhier, essa é a origem do “monismo espontâneo”, do “movimento panteísta” que pode ser apontado no pensamento de Rousseau, o qual

experimenta assim a aproximação com a natureza nos “instantes privilegiados de sua existência” (GOUHIER, 2005, p. 93). Esse tipo de experiência interior, que nos *Devaneios* não assume a forma de uma teoria, distancia-se um pouco da noção do Deus transcendente elaborada pelo Vigário. A partir dessas observações, o comentador questiona se “existe na vida interior cotidiana de Jean-Jacques um tema *émouvant* do qual a transcendência divina seria a expressão intelectual”, ou ainda, se o Deus do Vigário seria realmente “a transposição filosófica de uma relação da alma com o Ser supremo afetivamente vivida por Rousseau” (GOUHIER, 2005, p. 93). A resposta para essa pergunta, segundo Gouhier, pode ser encontrada no tema do *olhar de Deus*, presente em diversas obras de Rousseau.

A ideia de viver sob o olhar do outro sempre representou para Rousseau uma grande fonte de inquietação. A diferenciação entre o *ser* e o *parecer*, comentada na célebre obra de Starobinski (1991), surge a partir da constatação de que existe um outro semelhante a mim que me olha e me julga. A fim de obter a aprovação da opinião do outro, o homem se mostra diverso daquilo que ele é; eis a causa dos piores males na vida em sociedade. Apesar de banal, esse tema assume, na visão que Rousseau faz da história, um papel filosófico fundamental na educação moral.

Jean-Jacques vive dramaticamente o problema de não ser visto pelos outros tal como ele vê a si mesmo. O que importa para Rousseau, entretanto, é o olhar do “juiz soberano”, ao qual ele apresentará no dia do juízo final suas *Confissões*, um fiel autorretrato onde “eu

desvelei meu interior tal como tu mesmo [Deus] viste” (OC I, p. 175). Segundo Gouhier, apesar de toda retórica desta passagem das *Confissões*, esse pensamento está “perfeitamente conforme a doutrina” e “a experiência vivida de Rousseau”, “ele vai interpretar do seu modo a ideia pauliniana de que apenas Deus conhece os segredos do coração” (GOUHIER, 2005, p. 96), e nessa interpretação, o olhar que o genebrino tem sobre si mesmo coincide com o de Deus sobre ele.

Numa passagem do *Discurso sobre as ciências e as artes*, o tema do olhar de Deus apresenta-se diretamente relacionado ao conflito entre natureza e história. Nessa obra, Rousseau afirma que “quando os homens inocentes e virtuosos amavam ter os Deuses como testemunhos de suas ações, eles moravam juntos sob a mesma cabana; mas logo que se tornaram maus, eles se cansaram desses incômodos espectadores e os relegaram aos Templos magníficos” (OC III, p. 22). Gouhier comenta essa citação e observa que “segundo a natureza, o homem existe sob o olhar de Deus, o que ele esquece ao viver segundo as leis do meio criado por uma certa história” (GOUHIER, 2005, p. 97).

Já na *Profissão de fé*, o Vigário refere-se ao olhar de Deus quando defende que a justiça, se não for realizada neste mundo, será consumada num outro: “Se eu faço uma boa ação sem testemunho, eu sei que ela é vista e eu aceito a outra vida a partir da minha conduta nesta daqui” (OC IV, p. 603). Na versão anterior, a do manuscrito Favre, esse tema é expresso nos seguintes termos:

Não somos pagos do bem que fazemos desde que este é visto? Não nos falta, para sermos sempre justos, senão sermos sempre olhados, e o que é o *olho impotente* de um milhão de espectadores perto do *olho ativo* do Ser supremo que vê, que quer, age de um só ato e torna ativa a vontade do homem, mesmo vendo o que ele quis? (OC IV, p. 227).

É no olhar de Deus que o padre encontra a noção do julgamento verdadeiramente justo de suas ações e consola-se, assim, das injustiças desse mundo ao vislumbrar uma vida futura. Na interpretação de Gouhier, “a eficácia [do olhar de Deus] corresponde ao próprio olhar no instante em que eu o sinto posto sobre mim; o Deus justo que me olha me torna justo pelo simples fato de que eu me sinto visto por ele” (2005, p. 97).

A mesma presença do olhar de Deus e sua relação com a ação moral pode ser encontrada igualmente na *Nova Heloísa*. O conflito interno vivido por Julie no momento de seu casamento tem o “grande Ser” como espectador: “o olho eterno que vê tudo, dizia eu comigo mesma, lê agora no fundo do meu coração, ele compara minha vontade escondida à resposta de minha boca” (OC II, p. 354). O compromisso que ela assume com M. de Wolmar, ao ser visto por Deus, torna-se inviolável: “o Céu e a terra são testemunhos do engajamento sagrado que eu tomo; ele o serão ainda de minha fidelidade” (OC II, p. 354). Percebe-se aqui, novamente, a eficácia do olhar de Deus, que garante agora a transformação irrevogável de Julie d’Etange em Mme. de Wolmar. A consciência de viver sob o

olhar de Deus impede a heroína do romance epistolar de Rousseau de “ser a amante de Saint-Preux sob a aparência de esposa honesta” (GOUHIER, 2005, p. 99).

A diferença entre esse pensamento de Rousseau e a moral pregada nas catequeses, segundo Gouhier, está no fato de que esta última serve-se do interesse em relação ao julgamento de Deus, enquanto que para Rousseau basta que ele seja testemunho. Essa é a mesma ideia presente no *Emílio*, sobre a educação das meninas, ali Rousseau sugere que elas sejam acostumadas “a se sentir sempre sob os olhos de Deus” (OC IV, p. 729).

Mesmo que o tema do olhar de Deus seja apresentado sob a forma de um sermão moralista, ele “representa primeiramente uma verdade da qual Rousseau experimenta a evidência e, na medida em que ele envelhece, mais e mais essa evidência o reconforta, o ajuda a viver” (GOUHIER, 2005, p. 99), existe nele a necessidade desse Deus que olha. Na Carta a Franquières, de 15 de janeiro de 1769, Rousseau afirma que apenas a ideia da existência de um Deus que vê já seria suficiente para encorajar à virtude e consolar o homem de suas misérias (Cf. OC IV, p. 1144). Quando o *Emílio* é condenado em Paris, em 1762, e é decretada a prisão do seu autor, Rousseau escreve a Moulto: “eu me calo diante dos homens, e remeto minha causa entre as mãos de Deus, que vê meu coração” (ROUSSEAU, 1970, p. 81).

Lembremos que a intenção de Gouhier ao abordar a questão do olhar de Deus era a de buscar na vida interior de Rousseau algo que expressasse a

exigência de um Deus transcendente, o qual é defendido através do discurso racional, coerente e sistemático da *Profissão de fé*. “Perguntávamos se o Deus demonstrado pela razão de Rousseau era o Deus sensível ao coração de Jean-Jacques, [...] se esse mesmo sistema [da *Profissão de fé*] não era também a expressão de uma experiência pessoal em que a transcendência seria vivida antes de ser pensada” (GOUHIER, 2005, p. 100). A presença do Deus transcendente na experiência religiosa de Rousseau é percebida então a partir do papel desempenhado pelo sentimento de viver sob o olhar de Deus, um olhar que suprime a diferença entre *ser* e *parecer*.

O Deus que o Vigário demonstra a existência não é apenas uma “vontade inteligente e boa”, o “Primeiro Motor” ou o “Grande Arquiteto”, ele é também o “Testemunho absoluto” (GOUHIER, 2005, p. 101). Poderíamos dizer, assim, que o Deus dos *Devaneios* é o mesmo da *Profissão de fé*, na medida em que a crença íntima de Rousseau é aquela que tem como princípio o Deus transcendente.

Esclarecida a questão sobre a existência ou não de duas filosofias em Rousseau, podemos agora seguir a análise da forma como Rousseau narra seus momentos privilegiados em que a contemplação da natureza o conduz ao êxtase. Na *Carta a Malesherbes*, Jean-Jacques relembra os dias em que ele passava “completamente sozinho [...] com os pássaros do campo e os bichos da floresta, com a natureza inteira e seu inconcebível autor” (OC I, p. 1139). A paisagem natural ao seu redor apresenta-se aos olhos de

Rousseau na forma de um espetáculo que convida sua alma à pura contemplação:

[...] da superfície da terra eu elevava minhas ideias a todos os seres da natureza, ao sistema universal das coisas, ao ser incompreensível que abarca tudo. Então, o espírito perdido nessa imensidão, eu não pensava, eu não raciocinava, eu não filosofava; eu me sentia, com uma espécie de volúpia, esmagado com o peso desse universo, eu me entregava com alegria à confusão dessas grandes ideias [...] eu queria me lançar no infinito. Eu acredito que se eu tivesse desvelado todos os mistérios da natureza, eu teria me sentido numa situação menos deliciosa que esse atordoante êxtase ao qual meu espírito se entregava sem reserva, e que, na agitação de meus transportes, me fazia gritar algumas vezes: Oh grande ser!, oh grande ser, sem poder dizer nem pensar nada mais. (OC I, p. 1141).

Gouhier salienta que não existe aqui um “desaparecimento do eu”, mas uma interrupção das “operações da inteligência”; quando Rousseau menciona a “confusão das grandes ideias”, isso significa que “a alma está além do pensamento distinto” (2005, p. 102). Na mesma direção, Marcel Raymond recusa ver nessa passagem da *Carta a Malesherbes* um êxtase panteísta, segundo o comentador: “Se o êxtase parece de tendência panteísta, Rousseau, quanto a ele, o relaciona a Deus. Toda sua obra atesta que jamais poderia haver para ele um Deus que não o “grande ser”. E Deus não estaria aqui no vento, nem no relâmpago, nem nas nuvens” (1962, p. 135). Raymond observa também que a intenção do êxtase não é “uma

revelação, mas antes uma fruição, aquela que dá “o sentimento da existência imensamente aumentado” (Baudelaire)” (1962, p. 134). Esses momentos privilegiados não seriam, portanto, momentos de grandes descobertas, mas de grandes prazeres, os quais Rousseau faz questão de descrevê-los:

Mas do que me desfrutava enfim quando estava só? De mim, do universo inteiro, de tudo o que é, de tudo o que pode ser, de tudo o que há de belo o mundo sensível, e de imaginável o mundo intelectual: eu reunia em torno de mim tudo o que podia tocar meu coração, meus desejos eram a medida de meus prazeres. (OC I, p. 1139).

Esses momentos privilegiados “são os dias que fizeram a verdadeira felicidade de minha vida” (OC I, p. 1142). E o próprio paraíso não seria diferente daquilo que Rousseau experimentou nesses dias: “que dias semelhantes preenchem para mim a eternidade, eu não peço outra coisa, e não imagino que eu seja menos feliz nessas encantadoras contemplações que as inteligências celestes” (OC I, p. 1142).

Na *Quinta caminhada dos Devaneios do caminhante solitário*, Rousseau rememora os “confusos, mas deliciosos” devaneios a que se entregava na Ilha de Saint-Pierre. Deitado no barco <sup>2</sup> ou “sentado sobre

---

<sup>2</sup> “[...] ia me atirar sozinho num barco que conduzia ao centro do lago quando a água estava calma, e lá, estendendo-me completamente no barco, com os olhos voltados para o céu, deixava-me estar e derivar lentamente ao sabor da água, algumas vezes durante várias horas, mergulhado em mil devaneios confusos, mas deliciosos” (OC IV, p. 1044).

as margens do lago agitado”, Jean-Jacques tranquiliza sua alma com os devaneios favorecidos pelos objetos que o rodeavam, por um ambiente que não deveria estar nem em “repouso absoluto” nem em “demasiada agitação”, mas num “movimento uniforme e moderado, sem abalos nem intervalos” (OC I, p. 1047). Nesses momentos, em que os movimentos internos eram extintos pelo devaneio, Rousseau sentia com prazer sua existência, “sem ter o trabalho de pensar” (OC I, p. 1045). O repouso da alma é constituído, então, apenas pelo sentimento de existir, como descreve Rousseau: “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” (OC I, p. 1046).

Nos dois últimos parágrafos da *Quinta caminhada*, Rousseau faz uma interessante observação sobre as condições propícias para esse tipo de devaneio. O caminhante solitário afirma que em qualquer lugar tranquilo, mesmo na Bastilha ou numa masmorra, “onde nenhum objeto viesse chocar minha vista” (OC I, p. 1048), ele poderia se entregar a tais prazeres. Logo em seguida Rousseau adverte: “Mas é preciso confessar que isso acontecia muito melhor e mais agradavelmente numa ilha fértil e solitária, naturalmente circunscrita e separada do resto do mundo, onde apenas se me ofereciam imagens alegres” (OC I, p. 1048).

“Enquanto este estado dura bastamo-nos a nós mesmos, como Deus” (OC I, p. 1047). Referindo-se a essa passagem, Gouhier observa que o sentido da palavra “êxtase”, na *Quinta caminhada*, pode ser

aproximado daquele atribuído pelos místicos, na medida em que ela aparece ligada à ideia de uma deificação, entretanto, esta última “é concebida como uma analogia e não como uma graça; Jean-Jacque não fala de um dom divinizante. No final de um “devaneio abstrato” [...] ele se sente em um estado divino de autossuficiência que é uma evidência da teologia do Vigário e de Julie, como da teologia tradicional” (GOUHIER, 2005, p. 104). Assim, o devaneio da *Quinta caminhada* é um “êxtase egoísta”, aquele que visa o prazer de desfrutar “de si mesmo e de sua própria existência”, os “prazeres do espírito”.

Já o êxtase descrito na *Sétima caminhada*, como sugere Gouhier (2005), pode ser considerado como um “êxtase cósmico”. Assim como na *Quinta caminhada*, o ambiente ao redor de si favorece o devaneio. É a harmonia dos três reinos (mineral, vegetal e animal) que se oferece à sensibilidade de Rousseau na forma de um “espetáculo cheio de vida, de interesse e de encanto” (OC I, p. 1062). O “campo nu e sem vegetação”, onde se vê apenas “pedras, limo e areias”, não seriam tão encantadores; o devaneio exige a vegetação, o “curso das águas” e o “canto dos pássaros”.

Quanto maior for a sensibilidade de sua alma, mais o contemplador se entregará aos êxtases que excita nele essa harmonia. Um devaneio doce e profundo apodera-se então de seus sentidos e ele se perde, com uma deliciosa embriaguez, na imensidade desse belo sistema com o qual se sente identificado. Então, todos os objetos individuais lhe escapam; nada vê, nada sente senão no todo. (OC I, p. 1062-3).

As palavras “se perder” e “se identificar” denotam, como sustenta Gouhier, um êxtase que projeta o *eu* no *cosmo*, entretanto, “sem ir até o esquecimento de si; o *eu* não cessa de estar lá, já que ele “se sente” numa “deliciosa embriaguez”: a consciência feliz de “se identificar” prova que ele não se perde completamente na identificação” (2005, p. 104-5). Semelhante ao da *Quinta caminhada*, o “êxtase cósmico” da *Sétima caminhada* é igualmente um “êxtase egoísta”, no qual o caminhante solitário desfruta “da sua própria existência”. Além de não haver um completo abandono de si, “em nenhum momento o *eu* sente-se unido a Deus. [...] nem o *ego* nem o *cosmo* são confundidos com Deus. Nada permite entrever alguma variante do *Deus sive Natura*” (GOUHIER, 2005, p. 107).

Mesmo que o êxtase esteja ligado à união do *eu* com a natureza, o que implicaria uma dependência em relação à natureza, a autossuficiência “divina”, experimentada por Rousseau nos seus êxtases, pode ser entendida como resultado de um desligamento em relação ao mundo dos objetos que estimulam os desejos, a inveja, o medo etc.

O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego, é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade. (OCI, p. 1047).

O corpo, enquanto fonte dos desejos que perturbam a alma, representa um obstáculo para o êxtase: “minha alma não poderia se exaltar e planar

sobre a natureza, enquanto eu a sentisse ligada aos laços de meu corpo” (OC I, p. 1065). Para que a alma possa unir-se ao todo é necessário que ela se liberte dos objetos particulares e, ao mesmo tempo, concentre-se no tempo presente, afastando-se do peso do passado e da sedução pelo futuro.

Esse movimento de concentração torna então possível um movimento de expansão. Nessa situação, o *eu* pode se voltar para o mundo, mas como um espírito não governado pelo seu corpo: ele encontra então o mundo tomado como um todo, quase desmaterializado, com o espaço, bem entendido, mas um espaço propício ao voo planado das almas. A espiritualização do tempo acompanha-se, a partir de então, de uma espiritualização do espaço. (GOUHIER, 2005, p. 107).

A fim de analisar a relação entre as sensações e o sentimento de existência, Gouhier retoma o início da *Profissão de fé*, em que o Vigário formula a seguinte questão: “Tenho eu um sentimento próprio de minha existência, ou eu a sinto apenas pelas minhas sensações?” (OC IV, p. 571). Tal questionamento do Vigário o conduz a conclusão de que o sentimento da existência de si mesmo não é dado apenas pelas sensações. Por outro lado, de acordo com o comentário de Gouhier, as sensações experimentadas pelo devaneio oferecem a Rousseau uma forma de sentir plenamente sua existência; “paralelamente à psicologia e à teologia às quais o Vigário dá uma forma sistemática, o ‘caminhante solitário’ elabora uma fenomenologia da existência” (2005, p. 109).

Ocorre, dessa forma, um duplo movimento em que Rousseau expande sua alma sobre seus semelhantes e sobre natureza, ao mesmo tempo em que se retrai, dobrando-se sobre si mesmo. Para o Vigário saboiano, a expansividade é uma manifestação da existência de Deus: “Aquele que pode tudo estende, por assim dizer, sua existência com aquela dos seres” (OC IV, p. 588), assim como “a bondade é o efeito necessário de uma potência sem limite e do amor de si essencial a todo ser que se sente” (OC IV, p. 581). Os homens, que por sua vez possuem em si uma imagem do modelo de perfeição divino, também encontram na expansividade a fonte da bondade.

Para compreender melhor o movimento de expansão, Gouhier procura diferenciar o que nos conduz às coisas e o que nos conduz aos nossos semelhantes. O primeiro destes, o movimento em direção às coisas, é entendido como aquele que, a partir de um vivo sentimento de si mesmo, anima tudo aquilo que está ao seu redor. Podemos encontrar um exemplo desse movimento quando Rousseau, nas *Confissões*, descreve seu sentimento durante um período da juventude em que a saúde, a segurança, a confiança em si e nos outros lhe proporcionava um “curto, mas precioso momento da vida em que sua plenitude expansiva estende por assim dizer nosso ser por todas nossas sensações, e embeleza aos nossos olhos a natureza inteira do encanto de nossa existência” (OC I, 57-8). Rousseau descreve o mesmo movimento na *Oitava caminhada*: “Quando eu estava contente com tudo o que me rodeava e com a esfera na qual eu tinha

que viver, eu a preenchia com meu afeto. Minha alma expansiva estendia-se sobre outros objetos” (OC I, p. 1074).

O movimento de expansão, que se dirige aos nossos semelhantes, surge a partir da piedade, um elemento essencial na antropologia de Rousseau, que integra a natureza do ser sensível. A piedade é constituída de dois princípios: “um amor de si perfeitamente são que é o ‘desejo de se conservar’ e de ‘bem-estar’, depois ‘uma repugnância inata em ver seu semelhante sofrer’” (GOUHIER, 2005, p. 111). Através do sentimento de comiseração, o indivíduo coloca-se no lugar daquele que sofre, identifica-se com ele, em suma, realiza um transporte para fora de si, no qual Rousseau encontra a origem da generosidade, da benevolência e da amizade. No *Emílio*, para desenvolver a piedade do pupilo, o preceptor oferece “ao jovem objetos sobre os quais possa agir a força expansiva de seu coração, que o dilatam, que o estendem sobre outros seres”<sup>3</sup> (OC IV, p. 112).

Na *Décima caminhada*, Rousseau reúne os dois movimentos – de expansão e retraimento da alma – para explicar o surgimento, nele mesmo, dos prazeres contemplativos: “O gosto pela solidão e pela contemplação nasceu no meu coração com os sentimentos expansivos e ternos, feitos para ser seu alimento. O tumulto e o ruído os comprimem e os sufocam, a calma e a paz os reanimam e os exaltam.

---

<sup>3</sup> A *Profissão de fé* espiritualiza a piedade na noção de *consciência*, que “é para a alma o que o instinto é para o corpo” (OC IV, p. 595).

Preciso recolher-me para amar” (OC I, 1099). Por outro lado, a alma expansiva de Julie expressa um movimento diverso do caminhante solitário. Os ternos laços de amizade que a heroína da *Nova Heloísa* possui com as pessoas ao seu redor lhe proporcionam “um sentimento de existência, uma impressão de unidade e de plenitude” (GOUHIER, 2005, p. 112). Assim, Gouhier conclui que, “em um momento o dobrar da alma sobre ela mesma é condição de sua dilatação, noutro momento sua dilatação coincide com o puro gozo de si. [...] A expansão sobre nossos semelhantes não é, portanto, incompatível com certo culto do eu” (2005, p. 112-3). O comentador destaca, novamente, a permanência do eu nos êxtases de Rousseau, pois não ocorre aí um “desaparecimento do eu no universo que, no limite, seria o termo de sua expansão sobre as coisas; eles são primeiramente o sentimento da pura existência do eu que se encontra no termo de um movimento de união” (2005, p. 113). Trata-se do sentimento da “deliciosa embriaguez” com que ele se perde na “imensidade desse belo sistema”, tal sentimento assinala a presença do eu que não deixa de existir mesmo no momento em que ele *se sente* perdido.

Na *Sétima caminhada*, o movimento de expansão sobre a natureza se dirige não apenas ao todo, mas igualmente aos objetos particulares. Numa idade mais avançada, Rousseau não sente mais “vigor suficiente para nadar no caos de meus antigos êxtases”, ele não pode mais se “lançar de ponta cabeça nesse vasto oceano da natureza” (OC I, p. 1066). O genebrino volta-se agora para os objetos que lhe são mais agradáveis, ele dedica-

se, a partir de então, ao estudo da botânica. Mas, para que isso ocorra, “é preciso que alguma circunstância particular comprima suas ideias e circunscreva sua imaginação para que possa observar por partes esse universo que se esforçava por abarcar” (OC I, p. 1063). Raymond, nas notas sobre os *Devaneios*, afirma que “existe aqui um empobrecimento vital, uma passagem de uma consciência global (ou cósmica), a uma consciência separada, para a qual o universo se divide em objetos distintos e o todo em partes” (1959, p. 1810). Gouhier vê nessa passagem, que divide e particulariza os objetos, que individualiza a consciência, uma “queda no mundo de nossa civilização” (2005, p. 114), no mundo da ação, que conduz à existência segundo a história, à existência do “ser concreto”. Além dos dois movimentos realizados pela alma, de expansão e retração, observa-se também que a própria existência é considerada em duas formas diversas: segundo a *natureza* e segundo a *história*.

No mundo da história, a alma expansiva corre o risco de se alienar nas necessidades artificiais, na opinião dos outros, o que pode ser evitado através do retraimento da alma. Contra a vida tempestuosa em que Rousseau se “entregava inteiramente ao que me era estranho”, na qual a identificação se torna alienação, o caminhante solitário opõe a lembrança de momentos em que ele limitou a si mesmo sua existência. “Parece-me que apreciei mais a doçura da existência, que realmente vivi mais, quando meus sentimentos, comprimidos, por assim dizer, ao redor de meu coração, pelo meu destino, não partiam para

se evaporarem sobre todos os objetos estimados pelos homens” (OC I, p. 1075), afirma Rousseau na *Oitava caminhada*.

Existe, portanto, um jogo de oposições entre natureza e história, egoísmo e expansão que é descrito por Gouhier da seguinte forma:

Já que na existência segundo a história, a expansão é dispersão, opor-se-á a ela um retraimento que será esse bondoso retorno a si mesmo da existência segundo a natureza; já que na existência segundo a história, o retraimento é egoísta, opor-se-á a ela a expansão segundo a natureza, que é a piedade, simpatia, bondade.

[...] No nível da existência segundo a natureza, amor de si e expansividade são complementares: no nível da existência segundo a história, amor próprio e dispersão o são igualmente. [...] Assim, o *eu* que se perde para se reencontrar no êxtase cósmico é recalcado [refoulé] pelo *eu* que se perde para se alienar nas posses. (2005, p. 115-6).

A virtude estaria, por fim, em viver de acordo com a natureza, “opondo ao retraimento egoísta essa expansão sobre nossos semelhantes que se manifesta na piedade, na simpatia, no amor” (GOUHIER, 2005, 116). Trata-se de buscar, ao mesmo tempo, uma expansividade que não seja (ou não se torne) alienação, e um retraimento que exalte os sentimentos expansivos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURGELIN, P. Notes et variantes (*Émile ou De l'éducation*). In: *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Bibliothèque de la Pléiade, Tome IV, Paris, Gallimard, 1969.

BURGELIN, Pierre. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Seconde édition, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations Méthaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

RAYMOND, Marcel. *Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie*. Paris : Librairie José Corti, 1962.

RAYMOND, Marcel. Notes et variantes (*Les Rêveries du Promeneur Solitaire*). In: *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Bibliothèque de la Pléiade, Tome I, Paris, Gallimard, 1959.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade, 5 vols., Paris : Gallimard, 1959-1995.

ROUSSEAU, J.-J. *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau : Juin-juillet 1762*. Tome XI, éd. critique établie et annotée par R. A. Leigh, Genève : Institut et Musée Voltaire, 1970.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.