

# A *rêverie* como exercício espiritual em Jean-Jacques Rousseau

## RESUMO

O artigo propõe uma leitura das *Rêveries du promeneur solitaire* a partir do conceito de "exercício espiritual", tal como aparece em algumas discussões metafisológicas contemporâneas. Tenta-se mostrar como Rousseau ao mesmo tempo dá continuidade e rompe com uma antiga tradição, resgatando de suas leituras uma concepção antiga de filosofia, ao mesmo tempo em que a transforma.

**Palavras-chave:** Jean-Jacques Rousseau; *Rêveries du promeneur solitaire*; Exercícios espirituais; Pierre Hadot; Autobiografia.

## ABSTRACT

This article proposes a reading of the *Rêveries du promeneur solitaire* using the concept of "spiritual exercise", as it appears in some contemporary metaphysical discussions. We try to show how Rousseau at the same time gives continuity and breaks with an ancient tradition, recovering an old conception of philosophy from his readings, while at the same time transforming it.

**Keywords:** Jean-Jacques Rousseau; *Rêveries du promeneur solitaire*; Spiritual exercises; Pierre Hadot; Autobiography.

---

\* Departamento de Filosofia – Universidade de Brasília (UnB).

Rousseau frequentemente expressou seu desconforto em portar o título de “filósofo”. Mas isso, no contexto peculiar em que se inseria e em que desenvolveu seu pensamento, corresponde menos a uma rejeição genérica da filosofia do que a uma tomada de posição particular diante do grupo dos *philosophes*, com o qual manteve, ao longo de toda a sua carreira, uma relação ambígua e, diversas vezes, abertamente conflituosa.

Essa posição assumida por Rousseau em contraste com seus contemporâneos, porém, se tem, certamente, um aspecto, digamos, “político”, esconde também uma diferença significativa no que diz respeito à forma de entender e definir essa atividade peculiar, que é a filosofia. Sob o impacto de suas leituras precoces de Plutarco e de sua admiração pela filosofia antiga em geral, Rousseau, ao assumir-se como filósofo (e não nos esqueçamos do significado que tem a experiência de “iluminação” que transforma “Rousseau, o músico” em “Rousseau, o filósofo”), assume também uma concepção “terapêutica” de filosofia, apropriando-se de um modelo antigo, ao mesmo tempo em que o transforma (REIS 1998 e 2005).

Esse modelo de filosofia que chamamos de “antigo” ou “terapêutico” vem, nas últimas décadas, despertando interesse e provocando discussões metafilosóficas interessantes. Em algumas dessas discussões, sobretudo as impulsionadas pela obra pioneira do filósofo francês Pierre Hadot, o conceito de *exercício espiritual* ganha destaque. Neste artigo, nossa intenção é, a partir de uma apropriação desse conceito, estender algumas das reflexões que fizemos anteriormente sobre a concepção rousseauniana de filosofia, esclarecendo e reforçando suas principais conclusões.

Inicialmente, faremos uma breve exposição do conceito de *exercício espiritual*, tal como ressurge no debate contemporâneo a partir da elaboração de Hadot e de uma certa leitura da filosofia antiga. Em seguida, retomaremos, também rapidamente,

uma análise das *Lettres Morales*, como preparação para a abordagem dos aspectos que vão nos interessar nas *Rêveries du promeneur solitaire*. Por fim, tentaremos ressaltar a originalidade da forma como Rousseau se apropria dessa tradição dos exercícios espirituais e a transforma, com implicações importantes para entendermos o alcance de sua filosofia.

Hadot tenta mostrar que a atividade filosófica, na antiguidade, implicava, mais do que um *discurso*, um comprometimento com um *modo de vida* determinado (certamente, um modo de vida que inclui, de forma importante e fundamental, um tipo específico de *discurso* (HADOT 1999 e 2002). A filosofia, sobretudo na época helenística e romana (embora as raízes disso remontem ao período anterior, a Sócrates, sobretudo, mas também Platão – e mesmo Aristóteles, segundo Hadot, o protótipo do filósofo “teórico”, não teria escapado desse paradigma), se apresenta como uma *arte de viver*, implicando a escolha de um modo de vida peculiar, que cada escola procurava caracterizar à sua maneira.

Nesse contexto e dessa perspectiva, o ato filosófico por excelência é um ato de *conversão*. O conceito de “conversão” é, aqui, especialmente importante e eloquente. “Conversão”, lembra Hadot, tem dois sentidos diferentes, expressos, na língua grega, por duas palavras distintas. Por um lado, conversão é *epistrophe*, ou seja, segundo Hadot, “mudança de orientação”, implicando uma idéia de retorno (retorno à origem ou retorno a si mesmo). Por outro, é *metanoia*, que significa “mudança de pensamento” e implica uma idéia de mutação e de renascimento. Note-se que há, como observa o filósofo francês, uma espécie de tensão entre os dois sentidos de “conversão”, que passaram a conviver internamente em um mesmo conceito quando as duas palavras gregas (*epistrophe* e *metanoia*) ganharam uma única tradução latina (*conversio*) (HADOT, 2002, p. 223):<sup>1</sup> de um lado, retorno,

<sup>1</sup> Sobre os vários sentidos de conversão, vale a pena ver também as elaborações de Foucault (FOUCAULT 2001, especialmente p. 199 ss.), que sugere a possibilidade de um terceiro sentido de conversão, intermediário entre a *epistrophe* e a *metanoia*.

que implica recuperar algo que já foi e estava perdido ou esquecido; de outro, renascimento, que sugere transformação ou surgimento de algo novo, inédito – de todo modo, algo que ainda não estava lá e que aparece agora, por força da conversão. Essa tensão pode ser interessante para entendermos alguns aspectos da forma como Rousseau se apropria da filosofia.

Filosofia é busca da sabedoria. Voltar-se para a sabedoria (ou seja, “converter-se” ou pôr-se em direção a ela) é o que implica, no final das contas, o engajamento filosófico. Seja como for – seja no sentido da reorientação, seja no da mutação e renascimento –, o ato filosófico implica, nesse modelo antigo, um apelo à *transformação*: transformação de si mesmo, transformação da conduta, transformação da visão de mundo. Filosofar é mais do que dominar um tipo de discurso: implica esforçar-se no sentido de operar em si mesmo uma transformação, segundo um modelo ideal implicado pela idéia de “sábio” e de “sabedoria”.

É no contexto dessa filosofia entendida como modo de vida, como apelo à transformação, como esforço ou trabalho sobre si mesmo, que o conceito de *exercício espiritual* ganha sentido e valor. Esses exercícios, como os caracterizam Hadot, correspondem exatamente a esse imperativo de transformação da visão de mundo e de metamorfose da personalidade. Como *exercícios*, têm um caráter eminentemente prático, remetem à idéia de atividade, de esforço, de trabalho sobre si mesmo (a *askesis* dos antigos gregos). São eminentemente *espirituais*, segundo Hadot, porque envolvem todo o “espírito” ou “psiquismo” do indivíduo (e não porque possuiriam alguma dimensão religiosa ou mística) (HADOT 2020, p. 20-21 e 77-78).<sup>2</sup>

Todos esses elementos que, segundo Hadot, caracterizam a filosofia antiga encontram uma grande e óbvia ressonância na

filosofia de Rousseau. Há, no coração da mensagem filosófica de Rousseau, um forte apelo à transformação<sup>3</sup>, mas é preciso, preliminarmente, entender bem o caráter dessa transformação a que exorta.

Há, antes de mais nada, uma transformação que é imposta, por assim dizer, de “fora” para “dentro”. O homem, graças também à sua enorme plasticidade, é fortemente transformado por suas circunstâncias. Essa transformação movida ou motivada por uma força externa assume, muito frequentemente, como denuncia Rousseau, o caráter de corrupção. A apreensão desse fato, aliás, é um dos ingredientes fundamentais da “iluminação de Vincennes”, episódio extremamente significativo, que está na origem da carreira filosófica de Rousseau e que tem, claramente, o caráter de uma conversão (no sentido da *metanoia*). À essa transformação que vem “de fora” o que cabe é a *resistência*. Se esse tipo de transformação implica um trabalho de si sobre si, esse esforço deveria estar orientado na direção da resistência, mais do que no sentido da formação (ou na transformação) de si mesmo.

Um dos pontos mais enfatizados por Rousseau é que, justamente, esse esforço de resistência não tem chance de ser bem sucedido se ele não é secundado por outro esforço, geralmente caracterizado como um “entrar em si mesmo”, um “voltar-se sobre si mesmo” – literalmente, uma “conversão” (no sentido da *epistrophe*), implicando uma mudança na direção da atenção, de “fora” para “dentro”. Essa injunção, como mostra Hadot, estava presente de forma central na filosofia antiga e fazia parte do apelo geral à transformação ou à conformação de si mesmo ao ideal do sábio. Em Rousseau, no entanto, embora presente e frequente, assume um aspecto um pouco diferente: é preciso “voltar-se sobre si mesmo”, menos para transformar a si mesmo do que para reconhecer e tomar contato com a fonte da natureza, que

<sup>2</sup> Sobre o sentido de “espiritualidade” neste contexto, ver também FOUCAULT 2001, especialmente p. 16-20 e 27 ss.

<sup>3</sup> Seria interessante investigar em algum momento as possíveis relações entre esse apelo que está no núcleo da filosofia rousseauiana e sua apropriação pelo espírito revolucionário que se expande a partir do final do século XVIII e ao longo do XIX. Foucault, sem referências a Rousseau, faz algumas sugestões interessantes sobre o sentido político que a idéia de conversão assume no século XIX (cf. FOUCAULT 2001, p. 200).

ainda sobrevive no “coração” e se exprime pela “voz da consciência”. É esse contato com a fonte, é esse reconhecimento da natureza no fundo do coração que tornará eficaz o esforço subsequente de resistência.

Este é um ponto que nos parece importante para avaliarmos a forma como Rousseau se apropria dessa tradição dos exercícios espirituais na conformação de sua própria filosofia: o “voltar-se sobre si mesmo” para “ocupar-se de si mesmo”, convertendo o olhar de fora para dentro, é parte, no final das contas, de um movimento de *resistência* a um tipo de transformação, mais do que parte de um *esforço* de transformação pessoal ou de conformação a um ideal. Isso está bem ilustrado na própria história pessoal de Rousseau. Sabemos, pelas *Confessions* e pelas *Rêveries*, que à iluminação de Vincennes seguiu-se um esforço de “reforma pessoal”, que envolvia tanto uma reforma “exterior” quanto outra “interior” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 361 ss. e 1015 ss.)<sup>4</sup>. Essa “reforma pessoal” está bem inserida na lógica da filosofia entendida como modo de vida, mas vai assumir um caráter secundário, em Rousseau, se a compararmos com outros aspectos do movimento de “conversão a si mesmo”, de “voltar-se sobre si mesmo”. Antes de explorar esses aspectos nas *Rêveries*, vamos nos demorar um pouco em um outro projeto inacabado de Rousseau, as *Lettres Morales*, que escreveu, ainda no período do Ermitage, endereçadas a Madame d’Houdetot (REIS 2005, p. 47-62).

Nesse conjunto de 6 cartas, escritas entre 1757 e 1758 (no período, portanto, mais fértil de sua produção filosófica, ainda sob o impacto direto da “iluminação de Vincennes”), Rousseau assume um papel clássico, o do “diretor de consciência” ou “guia espiritual” (tomando o adjetivo “espiritual” aqui no sentido já apontado). É o papel que alegremente assume também Sêneca, por exemplo, sem dúvida um dos modelos lite-

rários (e filosóficos) de Rousseau nessas cartas. Mais importante do que isso, é esse um papel diretamente vinculado à antiga tradição dos exercícios espirituais.

A crer no testemunho de Rousseau, o estímulo para escrever as cartas veio de uma solicitação da própria Sophie d’Houdetot, que teria pedido ao filósofo “regras de moral para seu uso.” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1081). Ora, seguindo aqui uma indicação de Foucault (2010, p. 36 ss.), “moral” diz-se de muitas maneiras. O pedido de Sophie por “regras de moral” poderia dar a entender que esperava de Rousseau a proposição de um conjunto de valores e de regras de conduta a eles associados – o que Foucault chama de “código moral”. Rousseau, no entanto, consciente ou inconscientemente, vai em outra direção – uma direção, justamente, a que aponta claramente a tradição que faz dos exercícios espirituais um ingrediente fundamental da vida moral.

Foucault sugere que uma ação moral comporta três relações: uma relação ao código que a prescreve; uma relação ao “real”, ou seja, à conduta real dos indivíduos que se conformam ou não a essa prescrição; e uma relação do indivíduo consigo mesmo, pela qual ele se constitui não apenas como “agente”, mas como “sujeito” moral. É essa terceira relação, sobretudo, que é especialmente valorizada e ressaltada na tradição dos exercícios espirituais. É esse trabalho, esse esforço para constituir-se como sujeito (moral) que merece atenção prioritária, antes e para além da preocupação com o estabelecimento do código moral. As cartas de Rousseau são “morais” exatamente nesse sentido. Antes de expor a Sophie d’Houdetot um código de valores e regras correspondentes, trata-se de apresentar o tipo de esforço, o tipo de trabalho que se impõe a quem deseja ter acesso à vida moral. Ao longo das 6 cartas que escreveu ou esboçou, Rousseau delinea, enfim, a série de

<sup>4</sup> A descrição mais interessante e rica do processo que começa na iluminação e prossegue pela transformação pessoal e o projeto de reforma pessoal, com toda a ambiguidade que o cerca, está no início do Livro IX (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 416 ss).

exercícios (exercícios espirituais) que compõem, em última instância, esse esforço.

O início da segunda carta confirma esse programa. Trata-se, diz Rousseau, de responder à questão fundamental sobre o que é e como alcançar a felicidade, que é o “objeto da vida humana”. Trata-se, ainda, de uma questão eminentemente prática, que pede uma resposta ou uma solução que se manifeste na forma de uma vida efetivamente vivida, e não em discursos filosóficos. Diz Rousseau:

Não, minha cara criança, o estudo que eu vos proponho não fornece um saber de parada que se possa exibir aos olhos dos outros, mas preenche a alma com tudo o que faz a felicidade do homem; torna contentes não os outros, mas a nós mesmos, não põe palavras na boca, mas sentimentos no coração (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1088).

O meio proposto para começar a abordagem inicial dessa questão é uma variante de um exercício espiritual tradicional: o exame de si mesmo (poderíamos dizer: a meditação, em sentido próximo a que deu Descartes a esse exercício; não é por acaso, aliás, que as referências diretas ou indiretas a Descartes se acumulam ao longo dessas cartas). Esse exame, que Rousseau elabora nas cartas 3 e 4, desemboca, finalmente, na descoberta da consciência. Já na carta 4 Rousseau evoca um “princípio” que serve tanto para “dirigir as ações” quanto para “fazer uma justa estimativa” de sua conduta (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1103). Esse princípio vai ser identificado, na carta 5, à consciência:

Há, portanto, no fundo de todas as almas um princípio de justiça e de verdade moral anterior a todos os preconceitos nacionais, a todas as máximas de educação. Esse princípio é a regra involuntária sobre a qual, apesar de nossas próprias

máximas, julgamos nossas ações e as dos outros como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1108).

Esse encontro da consciência como um “guia seguro neste labirinto dos erros humanos” encerra, de certa maneira, a primeira parte do esforço moral. A segunda parte desse esforço visa a tornar possível “conhecer” e “seguir” esse guia, que é a consciência. Ao exercício da meditação, segue-se um outro, que compartilha com o primeiro o sentido introspectivo, mas que vai assumir um caráter próprio. Esse segundo movimento, queremos sugerir, já antecipa o que na última obra de Rousseau vai-se caracterizar como a *rêverie*.<sup>5</sup>

A meditação ou o exame de si mesmo conduzido propedeuticamente nas cartas iniciais já é uma “conversão”, no sentido de que implica um voltar-se para si mesmo, implica desviar a atenção de “fora” para “dentro”. O encontro com a consciência caracteriza essa conversão como *epistrophe*, como retorno, se considerarmos que esse (re)encontro com a consciência, como “princípio de justiça e de verdade moral”, é uma retomada de contato com uma fonte de valor (talvez a fonte do valor). Isso é reforçado com a aproximação, feita explicitamente por Rousseau no início da carta 6, entre consciência e natureza.

A consciência, sugere Rousseau desde a carta 5, é uma voz – é “voz imortal e celeste”, diz a apóstrofe final da carta 5 (depois incorporada em uma das passagens mais célebres da “Profissão de fé do vigário saboiano”; cf ROUSSEAU, 1959-1995, v. 4, p. 600 e p. 1111). E essa voz, diz o início da carta 6, se exprime na “língua da natureza” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1112), uma língua esquecida. O segundo momento do retorno a si mesmo (e sobre si mesmo), após o reencontro da natureza, consiste em tor-

<sup>5</sup> O próprio Rousseau sugere, na “Sétima Caminhada”, um contraste entre *rêverie* e *méditation* (ROUSSEAU 1959-1995, v. I, p. 1061/1062). Sobre o sentido de *rêverie* e os possíveis contrastes com a ideia de “meditação”, ver a “Introdução” de Marcel Raymond ao texto das *Rêveries du promeneur solitaire* (ROUSSEAU 1959-1995, v. I, especialmente pp. LXXVI ss.). Ver também RAYMOND 1962, p. 157 ss.

nar-se capaz de ouvir e entender o que ela diz. Após a prática do exame de si, esse novo objetivo pede um conjunto de exercícios peculiares.

O primeiro passo é a “concentração em si mesmo”:

Comecemos por voltar a ser nós mesmos, por nos concentrar em nós, por circunscrever nossa alma nos limites mesmos que a natureza deu a nosso ser, comecemos, em uma palavra, por nos reunir onde nós estamos, a fim de que, procurando nos conhecer, tudo o que nos compõe venha de uma vez se apresentar a nós. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1112).

Esse apelo à concentração, ao *rassemblement* e ao *resserement*, que está no centro da injunção de voltar-se sobre si e ocupar-se de si mesmo, contrasta fortemente com a dispersão típica do sujeito ocupado com a “opinião pública” e tem, mais uma vez, ressonâncias antigas muito claras (fazendo imediatamente pensar nos conselhos de Sêneca a Lucílio ou nas meditações de Marco Aurélio). A analogia da aranha, que Rousseau desenvolve no início da carta 6, é, nesse sentido, bastante eloquente. Trata-se de cortar as teias que estendem nossa existência (ao estender nossa sensibilidade, porque, como está dito na carta 5, “existir, para nós, é sentir”), de modo a separar-nos daquilo que não somos (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1113).

Concentrar-se em si mesmo, nesse contraste com a dispersão do *monde*, implica, assim, para Rousseau, uma espécie de solidão:

Mas como se faz essa separação? Essa arte não é tão difícil quanto se poderia crer ou ao menos a dificuldade não está onde se crê que ela está, depende muito mais da vontade do que das luzes, não é preciso um aparato de estudos e de pesquisas para ter sucesso. O dia nos ilumina e o espelho está diante de nós; mas para vê-lo é preciso olhá-lo e o meio para fixar os olhos nele é afastar os objetos que dele nos desviam. Recolhei-vos, procurai a solidão, eis aí de início todo o segredo, e a partir apenas desse descobrem-se logo os vossos. Penseis, com efeito, que a filosofia nos ensina a entrar em nós mesmos? Ah!

Como o orgulho, sob o seu nome, nos afasta disso! É todo o contrário, minha encantadora amiga, é preciso entrar em si mesmo para aprender a filosofar. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1113).

O movimento de conversão que esse exercício implica está claramente delineado: consiste em desviar-se do ruído do *monde* e voltar-se em direção ao silêncio e à solidão, nos quais a voz da consciência (da natureza) pode finalmente se fazer ouvir (“aprendei a ficar só sem entediar-se. Não ouvireis jamais a voz da natureza, não vos conhecereis jamais sem isso”, diz Rousseau um pouco mais adiante). Especialmente interessante também no trecho citado, notemos de passagem, é a vinculação desse movimento com a filosofia: trata-se de um movimento preparatório e propiciatório para a prática filosófica. A filosofia não está no início, está no fim desse movimento.

O primeiro passo do exercício de concentração em si exige, portanto, a solidão. Sabemos como o tema é importante para Rousseau. Tem inúmeros desdobramentos significativos, não apenas nas *Rêveries* e em outras obras, mas, também, na própria vida de Jean-Jacques (não é por acaso que o catalisador para o rompimento com Diderot foi uma série de comentários diretos ou indiretos em torno do tema da misantropia e da solidão). Na sequência da carta, Rousseau demora-se em desenvolver essa recomendação da solidão – desenvolvimento tanto mais necessário na medida em que a recomendação está endereçada a uma *femme du monde*. Desse desenvolvimento, destaquemos apenas um ponto:

Não peço que vós vos dediqueis de início a meditações profundas, peço apenas que possais manter vossa alma em um estado de langor e de calma que a deixe dobrar-se sobre si mesma e não traga nada de estranho a vós. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1115).

O objetivo imediato do recolhimento não é a prática ativa da meditação, mas a conquista de um estado “de langor e de calma”. O recolhimento não visa à tensão,

mas, antes, à distensão<sup>6</sup>. Esse langor, no entanto, não significa insensibilidade ou inconsciência: a distensão propiciada pela calma, antes de mais nada, favorece o contato com a fonte da natureza que se localiza no “coração”, e, em seguida, torna possível a fruição de si mesmo sob a influência desse contato. Essa fruição de si mesmo, mais do que a posse, o domínio ou a formação de si mesmo, é, no final das contas, o grande objetivo de todo esse esforço.

Rousseau, na continuação, dá ainda algumas indicações interessantes sobre como devemos entender esse estado de langor e sua conexão com a fruição de si mesmo. Ele diz, continuando sua descrição do exercício espiritual (o recolhimento) que sugere a Sophie:

Não digo também que esse estado deva produzir um abatimento total e estou muito longe de acreditar que não temos nenhum meio de despertar em nós o sentimento interior. Assim como estimulamos uma parte dormente do corpo com fricções leves, a alma amortecida por uma longa inação se reanima sob o calor de um movimento moderado; é preciso tocá-la com lembranças agradáveis que se relacionem apenas a ela, é preciso relembrar-lhe as afecções que a lisonjearam, não por intermédio dos sentidos, mas por um sentimento próprio e por prazeres intelectuais. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1115).

Esse papel que a recordação assume no exercício espiritual do recolhimento remete a todo um importante desenvolvimento sobre a memória e sua relação com as cadeias de afecções que constituem, finalmente, o que somos (sobre isso, ver REIS 2005, p. 59 ss). Sem nos demorarmos nesse desenvolvimento, cabe aqui apenas chamar a atenção para o caráter peculiar que assume esse exercício do recolhimento em conexão com esse papel atribuído à recorda-

ção. “Enfeitai-vos para vos apresentar diante de vosso espelho”, diz Rousseau. Os enfeites, aqui, são as boas ações. A lição é: “trabalhe no mundo para ter prazer no recolhimento, preparando ali lembranças agradáveis” – e, mais adiante: “Pensai sempre em vos preparar um sentimento de bem estar quando estiver só” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1116). Há, de certa forma, uma inversão curiosa: o exercício de recolhimento, que, como exercício, tem um caráter instrumental, parece ganhar o estatuto de um fim em si mesmo. A fruição de si mesmo, mais do que o bem agir, parece ser o objetivo final, nesse exercício: agimos bem para preparar boas recordações, que, por sua vez, serão utilizadas para retomarmos contato com a fonte de valor, que é a voz da natureza (a consciência)<sup>7</sup>.

As *Lettres Morales* são uma obra inacabada, interrompida, de modo que temos poucos elementos para tentar imaginar como seriam os desdobramentos do exercício espiritual de recolhimento sugerido ali por Rousseau. De toda maneira, podemos dizer que o apreço que Rousseau tinha pelas ideias que começou a desenvolver ali fica claro não só pelo uso direto que fez de passagens e temas em outros lugares (em especial na “Profissão de fé do vigário saboiano”), mas pela fortuna que teve, sobretudo em sua obra autobiográfica, o tipo de exploração de si mesmo sugerido pelo exercício espiritual que começou a esboçar nas cartas. Não seria impossível tentar argumentar que ali, nessa obra de 1757/1758, já se encontravam em germe os pontos de partida das *Confessions* (e sua ênfase na cadeia de afecções, na independência do sentimento e da memória afetiva) e das *Rêveries*. É para essa última obra que voltamos nossa atenção agora.

As *Rêveries* são, ao mesmo tempo, o momento de ápice e de desencanto do vasto

<sup>6</sup> Essa oposição entre tensão e distensão permite chamar a atenção para as diferenças entre a apropriação estoica e a epicurista da prática dos exercícios espirituais. Sobre isso, (HADOT, 2002, p. 36 ss). (NUSSBAUM, 1996, p. 316 ss).

<sup>7</sup> Na carta 4 Rousseau evoca alguns aspectos interessantes do “funcionamento” da consciência, em especial sua relativa independência dos eventos. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. IV, p. 1102-1103).

projeto autobiográfico no qual Rousseau se engajou depois da publicação de suas grandes obras nos anos 1760. Desencanto, na medida em que, como fica claro logo no início da obra, Rousseau, nas *Rêveries*, parte da constatação de que suas reiteradas tentativas de expressar a si mesmo e dar-se a conhecer, nas *Confessions* e nos *Dialogues*, terminaram em fracasso. Uma parte importante do impulso inicial que o levava à autobiografia – que era o de estabelecer uma relação de comunicação transparente com seus contemporâneos – finalmente tinha fracassado. Sua retomada, com as *Rêveries*, não pode deixar de levar em conta esse fracasso. Ápice, por outro lado, na medida em que pretende, com suas *Rêveries*, como diz já na “Primeira Caminhada”, dar continuidade ao “exame severo e sincero” que realizou nas *Confessions*. Abrir mão da intenção de comunicação não tira do projeto o seu sentido – ao contrário, ao dissociar o exame de si mesmo da expressão de si mesmo, Rousseau ressalta e enfatiza, justamente, a direção peculiar a que esse “exame severo” está finalmente voltado, que é a fruição de si mesmo.

Na “Primeira Caminhada”, Rousseau expõe o espírito com que retoma o projeto autobiográfico:

Consagro meus últimos dias a estudar-me a mim mesmo e a preparar por antecipação as contas que não tardarei a prestar. Livremo-nos inteiramente à suavidade de conversar com minha alma, já que ela é a única coisa que os homens não podem me tirar. Se, à força de refletir sobre as minhas disposições interiores, eu chegar a pô-las em melhor ordem e corrigir o mal que pode ali restar, minhas meditações não serão totalmente inúteis, e ainda que não sirva para mais nada de bom na terra, não terei perdido completamente meus últimos dias. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 999).

Notemos, de início, a ocorrência repetida de um vocabulário que remete diretamente ao campo semântico dos exercícios espirituais: “estudar-se”, “prestar contas”, “conversar com sua alma”, “refletir sobre as disposições internas”, “pôr em ordem as disposições internas”, “corrigir o mal”. Há, aqui,

uma claríssima orientação em direção ao aspecto mais ativo do exame de si e da conformação de si mesmo, objetivos últimos do trabalho sobre si mesmo, que se organiza na forma de um exercício espiritual (a meditação, o exame de si mesmo). Mas paralelamente a essa orientação, que se apresenta naturalmente ao espírito de Rousseau, há uma outra tendência que, de fato, acaba prevalecendo e dominando, ao longo das *Rêveries*, e que está muito mais de acordo com o tipo de *vagabondage* que a ideia de *rêverie* (de “devaneio”) parece sugerir.

Já a sequência do trecho citado acima aponta nessa direção:

O ócio de meus passeios diários foram frequentemente preenchidos por contemplações encantadoras, das quais eu lamento ter perdido a lembrança. Fixarei pela escrita aquelas que ainda possa recuperar; cada vez que as reler, gozarei novamente. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 999).

Aqui ressoa, de certa forma, o conselho dado a Sophie: aja bem para merecer, no recolhimento, o assentimento da consciência, cuja voz, que brota diretamente da fonte da natureza, ao ser ouvida, fornece uma apreensão única de nosso ser e, por isso mesmo, uma oportunidade ímpar de fruição de si mesmo. As “contemplações encantadoras”, fixadas pela escrita, prolongam a fruição de si mesmo. Não se trata, aqui, de “fixar” suas opiniões (como será o caso, que Rousseau vai descrever na “Terceira Caminhada”, do esforço que resultará na “Profissão de fé do vigário saboiano”) nem de “fixar” seu caráter ou sua forma moral segundo um padrão ou um modelo – mas, simplesmente, de estender as possibilidades de fruir de si mesmo para além dos momentos pontuais de recolhimento.

À medida que o texto avança, acentua-se o distanciamento da ideia originalmente apresentada de “correção” e de “ordenação” de si mesmo. Rousseau compara a tarefa que se pôs nas *Rêveries* ao trabalho do meteorologista: “Aplicarei o barômetro à minha alma [...]. Contentar-me-ei em fazer o registro das operações, sem buscar reduzi-las a um sistema” (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p.

1000-1001). Trata-se menos de formar do que de descrever<sup>8</sup> (o que, de resto, está mais de acordo com a crença de Rousseau de que ele é o “homem da natureza”, de que permaneceu, apesar de tudo, “tal como a natureza o formou” – ou seja, fundamentalmente bom, embora nem sempre virtuoso).

Em contraste com a meditação ou o exame de si mesmo, a *rêverie*, assim, implica, em certa medida, deixar-se levar, seguir as correntes das disposições interiores com um certo abandono. Isso não implica, no entanto, que se tenha aqui abandonado a ideia de “exercício” que viemos evocando desde o início, a ideia de uma “prática” que tem, finalmente, o objetivo de pôr o sujeito em um estado determinado.

O projeto de “ocupar-se de si mesmo”, anunciado no início da “Primeira Caminhada”, é apresentado, no início da Segunda, como o de “descrever o estado habitual de minha alma”. Mais uma vez, fica a sugestão de que aqui “ocupar-se” tem menos o sentido de “cuidar” de si mesmo (no sentido da *epimeleia heautou*, o “cuidado de si”, sobre o qual tanto insiste Foucault) do que o de “fruir” de si mesmo (em especial na medida em que neste “si mesmo” de que se frui ainda resiste, finalmente, a fonte de valor, que é a natureza). Assim com nas *Lettres Morales*, o esforço vai se apresentar na forma de um movimento de recolhimento, não em busca de uma intervenção sobre si mesmo (sobre seu caráter, sobre sua forma moral, sobre o estado de sua razão e de suas paixões), mas no sentido de uma retomada de contato com algo que já está lá (escondido e, talvez, desfigurado – como a estátua de Glauco), algo que é, em si mesmo, valioso e fonte de valor.

O que seja isso começa a ser evocado na “Segunda Caminhada”, na famosa passagem do acidente em Ménilmontant. Se nas *Lettres Morales* o encontro com a fonte de valor se dava por intermédio da consciência,

nas *Rêveries* Rousseau parece atingir um estrato mais profundo. Trata-se, aqui, do sentimento da existência, cuja (re)descoberta e fruição parece ser, finalmente, o objeto do exercício espiritual peculiar, que é a *rêverie*.

A passagem é bem conhecida (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1005): Rousseau narra o seu despertar de um desmaio, após sofrer uma séria queda. Suas primeiras sensações ao acordar, diz ele, foram “um momento delicioso”, em que toda a “noção distinta” de sua individualidade estava ausente. Neste ponto, a experiência desse momento está condicionada pelo acidente que sofreu. A *rêverie* pode ser entendida, talvez, como uma maneira de recuperar essa experiência de forma sistemática (e não acidental), e é nesse sentido, queremos sugerir, que deveria ser entendido seu caráter peculiar como exercício espiritual.

Se a “Terceira” e a “Quarta Caminhada” parecem retomar o modelo da meditação nos moldes de Marco Aurélio e Sêneca (com um aceno aos tratados morais de Plutarco), a “Quinta Caminhada” (e também a “Sétima”) volta a evocar a *rêverie* como um modelo próprio e específico do “ocupar-se de si mesmo”. É sobretudo a partir dessa “Quinta Caminhada” que gostaríamos de caracterizar a *rêverie* como um exercício espiritual.

O objetivo da vida humana, já dizia a segunda das *Lettres Morales*, como vimos, é a felicidade. Na “Quinta” e na “Sétima Caminhada”, é da felicidade que se trata. Rousseau começa evocando a peculiar felicidade que experimentou durante a estadia na ilha de Saint-Pierre, no lago de Bienne, e se pergunta em que consistia esse sentimento. Sua resposta passa pela evocação de suas *rêveries* em torno do lago. Destaquemos alguns dos componentes mais relevantes dessas experiências.

Em primeiro lugar, cabe ressaltar a participação fundamental dos elementos liga-

<sup>8</sup> Nesta passagem, Rousseau evoca o exemplo de Montaigne. Essa evocação é interessante e significativa. Montaigne também parece acabar desviando-se de uma intenção de “formação de si mesmo”, nos moldes da lição antiga da filosofia, para uma intenção de “descrição de si mesmo”. Mais do que um retrato, que é como o próprio Montaigne caracteriza seus *Ensaíos* logo no início, a obra apresenta, finalmente, como que a detalhada descrição de uma paisagem: a paisagem interior do próprio autor. É significativo que a exploração de si mesmo que propõe Rousseau nas *Rêveries* organize-se em torno de ideia espacial dos “passeios” ou das “caminhadas”.

dos à paisagem ou ao ambiente natural, embora o tipo de ambiente importe menos do que a existência de algum estímulo, mesmo interno. O isolamento, a beleza selvagem do lugar, a presença da água, o tipo de movimento associado ao elemento aquático – tudo isso, na ilha de Saint Pierre, contribuía para que o estado adequado para a *rêverie* se estabelecesse.<sup>9</sup> Não vamos aqui desenvolver esse ponto, mas é de se notar que essa importância do ambiente tem alguma relevância, embora o exercício seja, fundamentalmente, um esforço de introspecção e de recolhimento (a noção de “expansão” seria importante aqui). O tipo de estímulo (movimento) fornecido pelo ambiente, em particular, desempenha um papel significativo, que substitui, em parte, a função das “boas lembranças” no exercício de recolhimento sugerido a Sophie d’Houdetot nas *Lettres Morales* (a função de prover um estímulo mínimo, que evite o estado de “dormência” a que a *rêverie* poderia induzir).

Um segundo ponto importante diz respeito ao que se experimenta, finalmente, nessa prática. A resposta a isso, já antecipamos: trata-se do sentimento da existência:

O que se frui em tal situação? Nada de exterior a si, nada a não ser de si mesmo e de sua própria existência; enquanto esse estado dura, cada um basta-se a si mesmo como Deus. O sentimento da existência, despidido de toda outra afecção, é, em si mesmo, um sentimento precioso de contentamento e de paz, que bastaria sozinho para tornar essa existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrestres, as quais vêm sem cessar nos distrair dele e perturbar aqui em baixo a sua suavidade. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1047).

**Em terceiro lugar, vale destacar a associação entre essa fruição direta do senti-**

**mento da existência e a felicidade. Tudo está em um fluxo constante, diz Rousseau, mas a felicidade a que aspira é um estado “simples e permanente”. A *rêverie* permite eliminar essa aparente contradição:**

Mas se há um estado em que a alma encontra um assento suficientemente sólido para ali repousar inteiramente e reunir ali todo o seu ser, sem ter necessidade de relembrar o passado nem de antecipar-se ao futuro; em que o tempo não seja nada para ela, em que o presente dure sempre, sem no entanto fazer sentir sua duração e sem nenhum traço de sucessão, sem nenhum outro sentimento de privação nem de gozo, de prazer nem de dor, de desejo nem de medo, além do de nossa própria existência, e que esse sentimento sozinho possa preenchê-la inteiramente; enquanto esse estado durar, aquele que se encontra nele pode se dizer feliz, não de uma felicidade imperfeita, pobre e relativa, como a que encontramos nos prazeres da vida, mas uma felicidade suficiente, perfeita e plena, que não deixa na alma nenhum vazio que ela sinta a necessidade de preencher. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1046).<sup>10</sup>

**Enfim, o próprio Rousseau resume alguns elementos e condições que devem ser reunidos para a prática do exercício, que é a *rêverie*:**

É preciso que o coração esteja em paz e que nenhuma paixão venha perturbar essa calma. São necessárias disposições da parte daquele que as experimenta e o concurso dos objetos circundantes. Não é necessário um repouso absoluto nem um excesso de agitação, mas um movimento uniforme e moderado que não tenha sobressaltos nem interrupções. Sem movimento a vida é apenas letargia. Se o movimento é desigual ou muito forte, ele desperta; ao nos lembrar dos objetos circundantes, destrói o charme do devaneio e nos arranca de dentro de nós mesmos para nos recolocar instantaneamente sob

<sup>9</sup> A “Sétima Caminhada” enfatiza os êxtases da contemplação da natureza, a partir da atividade botânica que Rousseau desenvolve apaixonadamente, como parte do exercício da *rêverie*. Ver ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1062/1063.

<sup>10</sup> Esses dois trechos que acabamos de citar são eloquentes, no que se refere também à aproximação que estamos sugerindo entre a *rêverie* e a tradição dos exercícios espirituais. A referência à auto-suficiência divina, no primeiro trecho citado, remete imediatamente a afirmações reiteradas de Epicuro e de Sêneca (para lembrar apenas duas referências importantes). A circunscrição no momento presente também é um foco frequente de diversos exercícios espirituais antigos.

o jugo da fortuna e dos homens e nos devolver ao sentimento de nossas infelicidades. Um silêncio absoluto leva à tristeza. Oferece uma imagem da morte. Então o socorro de uma imaginação sorridente é necessário e se apresenta bastante naturalmente àqueles que o céu a concedeu. O movimento que não vem de fora se faz então dentro de nós. O repouso é menor, é verdade, mas é também mais agradável quando doces e leves ideias, sem agitar o fundo da alma, apenas, por assim dizer, afloram à sua superfície. Isso é suficiente para lembrarmos de nós mesmos, esquecendo nossos males. Essa espécie de devaneio pode ser experimentada em qualquer lugar onde se esteja tranquilo, e frequentemente pensei que na Bastilha, e mesmo em uma cela onde nenhum objeto me atingisse a vista, eu teria podido ainda sonhar agradavelmente. (ROUSSEAU, 1959-1995, v. I, p. 1047/1048).

Se a *rêverie* tem um elemento de passividade, de “deixar-se levar”, nem por isso deixa de exigir que sejam satisfeitas determinadas condições, que incluem, também, o desenvolvimento de algumas capacidades e características do sujeito (a referência à imaginação é especialmente importante, dado o lugar ocupado por essa faculdade na experiência moral).

Mais importante é notar que essa parte de passividade não retira da *rêverie* o caráter de prática, de exercício, que tem a finalidade de provocar no sujeito um efeito que o aproxime de uma vida moral mais autêntica. Como no caso do recolhimento recomendado nas *Lettres Morales*, a *rêverie* deve ser vista como uma prática que abre ao sujeito o acesso à fonte de valor, que é a natureza e que se encontra, preservada, no próprio indivíduo. A experiência direta do sentimento da existência constitui uma experiência da felicidade “suficiente, perfeita e plena” (con-

junto de adjetivos, aliás, que faz imediatamente pensar na caracterização aristotélica da *eudaimonia*). O reencontro com a fonte da natureza (e a escuta da voz da consciência), por sua vez, mostra, também de forma direta (“por experiência”, por assim dizer), aquilo que o discurso filosófico teria dificuldade de demonstrar sozinho: que o homem é naturalmente bom. Essas duas conquistas permitidas pela prática da *rêverie*, juntas, garantem o efeito do exercício – e se não tivessem um efeito transformador, teriam ao menos aquele efeito de resistência à transformação imposta pelas circunstâncias corruptoras em que o homem frequentemente está inserido em sua vida social.

O exercício da *rêverie* permite ainda, ao dar acesso a essa matéria-prima básica da subjetividade, anterior à individuação, que é o sentimento da existência, uma visão privilegiada sobre a natureza do “eu”. Se a *rêverie* é, efetivamente, um exercício espiritual, ou seja, uma prática que auxilia o indivíduo na tarefa de constituir-se como um sujeito moral, é porque o sujeito se organiza, finalmente, em torno de um núcleo afetivo que, no seu centro mais profundo, é puro sentimento da existência.

O próprio da *rêverie* como exercício espiritual é que ela alia às tarefas tradicionais de conhecer a si mesmo (em sua natureza essencialmente afetiva) e de “tomar posse” de si mesmo (recolher-se, concentrar-se, separar-se das circunstâncias “alienantes”) a perspectiva da fruição de si. Fruir de si mesmo, mais do que moldar-se segundo um modelo ideal, é o resultado do esforço (e esforço há, em maior ou menor grau, mesmo que seja um esforço para “deixar-se levar”, em última instância, pela corrente do sentimento da existência) – distensão, mais do que tensão<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Nesse sentido, a leitura aqui sugerida difere da proposta por Carole Dornier (DORNIER, 2008), que põe a *rêverie*, sobretudo como realização literária (ou seja, como o esforço que se traduz na forma do texto das *Rêveries du promeneur solitaire*), mais próxima do domínio da *maîtrise de soi*: “l’écriture des *Rêveries* constitue une pratique, un ensemble d’exercices pour se façonner ou se soigner soi-même” (DORNIER, 2008, p. 107/108). Ou mais adiante: “La thérapeutique de l’âme des *Rêveries* s’appuie sur des exercices spirituels qui appartiennent à une conception morale classique de l’homme fondée sur l’idée de souveraineté personnelle, de puissance de la volonté” (DORNIER 2008, p. 122). Talvez mais do que o modelo estoíco da “cidadela interior” (certamente importante para Rousseau, cujo pensamento demonstra, em diferentes momentos, afinidades estoícas bastante óbvias), no caso da *rêverie* como exercício espiritual o modelo epicurista da distensão e da fruição de si seja mais relevante. De todo modo, é fundamental chamar a atenção para as transformações que Rousseau opera na tradição dos exercícios espirituais, muito em função da aplicação, no caso, de sua filosofia do sentimento.

Mais uma vez, Rousseau, com sua filosofia do sentimento, opera uma transformação na sua herança antiga, tomando uma velha lição (a lição da filosofia antiga, tal como a descreve e caracteriza autores tão diferentes entre si quanto Pierre Hadot, Michel Foucault e Martha Nussbaum) e dando-lhe uma nova versão, que não deixará de ter uma fortuna própria e rica nos séculos seguintes – moldando, inclusive, a compreensão que temos de nós mesmos como sujeitos afetivos, sociais e morais sobre isso, ver Taylor, 1989).

## Referências Bibliográficas

- BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. 2. ed. Paris: Vrin, 1973.
- DORNIER, C. L'écriture de la citadelle intérieure ou La thérapeutique de l'âme du promeneur solitaire. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Genebra, tomo XLVIII, 2008. 105-124.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 2010. Col. Tel.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2009. Col. Tel.
- \_\_\_\_\_. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.
- GOUHIER, H. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Vrin, 1970.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- NUSSBAUM, M. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton UP, 1996
- RAYMOND, M. *Jean-Jacques Rousseau, la quête de soi et la rêverie*. Paris: José Corti, 1962.
- REIS, C. A. Filosofia e terapia: sobre a concepção rousseauiana de filosofia. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XXXIX, n. 98, 1998. 37-76.
- \_\_\_\_\_. *Unidade e Liberdade: O indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau*. Brasília: UnB/Finatec, 2005.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres Complètes*. 5 v. Paris: Gallimard, 1959-1995.
- TAYLOR, C. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Ma.: Harvard UP, 1989.