

ÉTICA E ESTÉTICA DA ALMA NA FILOSOFIA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU ¹

ETHICS AND AESTHETICS OF THE SOUL IN THE PHILOSOPHY OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU

MARISA ALVES VENTO
Doutora em Filosofia, Unicamp
Marisa.vento@ifg.edu.br

RESUMO

O intuito deste texto é refletir sobre a ideia de retorno à interioridade (*rentrer a soi*) com a qual frequentemente nos deparamos nos escritos de Jean-Jacques Rousseau, e argumentar que esta ideia viabiliza um caminho ético que culminaria numa estética da alma. Considerando a ideia de estética da alma como uma forma de realização da natureza interior do homem – ou melhor dizendo, uma maneira pela qual a alma pode alcançar a sua expansão e se realizar plenamente – podemos entender que, longe de se restringir a uma estética superficial, o belo seria a manifestação da harmonia interior da alma. Essa realização parece ocorrer não apenas nos diversos personagens da obra rousseauniana, mas também, como se depreende dos seus escritos autobiográficos, na vida do filósofo.

Palavras-chave: Ética, Estética, Natureza, Sentimento interior.

ABSTRACT

The purpose of this text is to reflect upon the idea of return to interiority (*rentrer à soi*), which we frequently encounter in the writings of Jean-Jacques Rousseau, and to argue that this idea enables an ethical path that culminates in an aesthetics of the soul. Considering the idea of the aesthetics of the soul as a form of realization of man's inner nature—or, rather, a way through which the soul can achieve its expansion and realize itself fully—we can understand that, far from being restricted to a superficial aesthetics, the beautiful would be the manifestation of the soul's inner harmony. This realization seems to occur not only in the various characters of the Rousseauian body of work but also, as can be gathered from his autobiographical writings, in the philosopher's own life.

Keywords: Ethics. Aesthetics. Nature. Inner Feeling.

1. INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a ideia de retorno à interioridade (*rentrer a soi*) com a qual frequentemente nos deparamos nos escritos de Jean-Jacques Rousseau, me conduz a argumentar que esta ideia viabiliza um caminho ético que culminaria numa estética da alma. Considerando a ideia de estética da alma como uma forma de realização da natureza interior do homem – ou melhor dizendo, uma maneira pela qual a alma pode alcançar a sua expansão e se realizar plenamente – podemos entender que, longe de se restringir a uma estética superficial, o belo seria a manifestação da harmonia interior da alma.

¹ Recebido em 08/09/2025. Aprovado em 11/10/2025.



Essa realização parece ocorrer não apenas nos diversos personagens da obra rousseauiana, mas também, como se depreende dos seus escritos autobiográficos, na própria vida do filósofo. Trata-se de uma hipótese ousada, uma vez que a ciência do sensível (*aisthesis*), ligada ao belo parece à primeira vista muito distante das preocupações de Rousseau. Todavia, uma observação atenta revela que a sua filosofia é sim atravessada por uma estética, velada, mas presente, que poderíamos chamar de “estética prática”, na medida em que convida o homem ao encontro consigo mesmo, com a sua natureza e com a arte de moldar-se a si próprio.

2. ÉTICA E AFETIVIDADE

Paul Audi em Rousseau: *une philosophie de l'âme*, lança luz sobre o tema ao afirmar que a ética e a estética no pensamento do filósofo não estão em campos separados, mas são forças entrelaçadas em torno de um centro único e radical: a alma. Audi defende que o núcleo do que Rousseau chamava de “verdadeira filosofia” (Audi, p. 27, 2008) consiste na busca da resposta à pergunta: o que a alma deseja? O desejo da alma é ser feliz, fruir completamente a sua existência. E, para fruir livremente o prazer de existir, deve ser eliminada toda contradição interna, tarefa à qual o sábio se lança por meio do movimento de voltar-se para si mesmo, (*rentrer à soi*) e da virtude (força e vigor da alma), buscando manter-se firmemente em si mesmo. Na visão de Audi, este seria o projeto ético de Rousseau, que considera o homem um ser infeliz, dividido em razão dos conflitos de interesses com os seus semelhantes, por um lado, e, por outro, cindido interiormente, pois suas necessidades superando a sua capacidade de satisfazê-las, o levam à uma entrega irrefletida ao gozo dos prazeres, incapaz de interrogar-se sobre o que o tornaria feliz de maneira duradoura.

Para uma melhor compreensão da ideia de retorno à interioridade tal como será apresentada, abro um parêntese para considerar alguns apontamentos de Paul Audi sobre o conceito de natureza em Rousseau, um conceito fecundo dentro da economia do seu sistema e objeto de estudo de muitos dos seus intérpretes. De acordo com Audi, Rousseau não fala de natureza como aquilo que está fora, como paisagem ou matéria; “*nature* não tem o sentido de exterioridade — é interioridade absoluta” (Audi, 2008, p.19) – ou seja, um tipo de imanência. Na esteira do filósofo Michel Henry, Paul Audi interpreta o pensamento de Rousseau a partir de uma ótica fenomenológica. A fenomenologia de Henry² critica a forma como o

² Michel Henry denomina sua filosofia, a partir do final dos anos 70, “fenomenologia material”. Este conceito de materialidade fenomenológica irá caracterizar a singularidade e radicalidade do seu pensamento no seio da fenomenologia contemporânea. Enfatizando a vida como essência da manifestação. A fenomenologia material se concentra na experiência radical e interna da vida, especialmente na afetividade (o sentir, o fruir e o sofrer), para

pensamento ocidental estruturou a subjetividade interpretando-a abstratamente. Ele, ao contrário,

conecta a subjetividade à vida. Não existe um antes nem depois, é presença, acontecimento aqui e agora. A subjetividade não passa pela razão, mas a razão encontra-se dentro dela. E é o conteúdo vivido que é o originário e que constitui a subjetividade que Henry chamará de vida [...]. A vida tem seu conteúdo, e esse conteúdo é a subjetividade absoluta (Cescon, 2016, p.189).

A partir destes fundamentos da fenomenologia henryana, Paul Audi admite que *nature* define “a dimensão e a condição mais originária do aparecimento dos fenômenos” (Audi, 2008, p. 21). Em outras palavras, se entendermos por *nature* a subjetividade absoluta da vida, isto é, “a maneira como a alma se experimenta na imanência de sua afetividade, de seu gozo de si mesma ou de seu sofrimento de si mesma”, então isso significa compreender o sentimento de existência, ou sentimento interior, como autoafeição fundamental do indivíduo, imanente, e da qual decorrerão todas as afecções posteriores.³

Audi afirma que existe uma correspondência entre o termo *nature* e a interioridade do sentimento, e que tal correspondência aparece, implícita ou explicitamente, em várias passagens dos escritos de Rousseau. Por exemplo, um trecho da carta endereçada ao Sr. Vernes, em 1758, revela como, diante das incertezas sobre determinado assunto religioso e das dúvidas quanto à uma filosofia à qual, segundo ele, faltavam princípios elementares, Rousseau afirma: “deixei lá a razão e consultei a natureza, ou seja, o sentimento interior, que dirige a minha crença independente da minha razão” (Rousseau, 1826, p. 6).⁴

Igualmente, no texto dos *Devaneios* há passagens nas quais se pode notar essa identidade entre *nature* e interioridade: “Essas horas de solidão e meditação são as únicas do dia em que sou plenamente eu mesmo e estou em mim, sem distrações, sem obstáculos, e em que posso realmente dizer que sou o que a natureza quis que eu fosse” (Rousseau, 1985, p. 31).⁵ Aqui Rousseau descreve uma experiência de identidade consigo mesmo, de interioridade que se realiza conforme o movimento puro e espontâneo que a natureza doa a cada ser desde sua origem. Isso também se evidencia no uso que Rousseau faz da metáfora da estátua de Glauco, no prefácio do *Segundo Discurso*,⁶ ao comparar essa imagem à condição humana. A desfiguração da estátua ao longo do tempo, a perda de seus traços originais pelas intempéries,

revelar como a vida se manifesta e se autoafeta em si mesma, de forma não-intencional e em sua subjetividade mais íntima. (nota da autora)

³ Este tema foi desenvolvido pela autora na tese de doutorado intitulada *O fundamento antropológico da Vontade Geral em Rousseau* (2013) Disponível no banco de teses da Unicamp.

⁴ Tradução da autora. Cf. *Oeuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, p. 6, Tome XXI – Correspondance, 1826.

⁵ Tradução da autora. Cf. *Rousseau Les Réveries du promeneur solitaire*, deuxième promenade. Univers des Lettres Bordas, Paris 1985.

⁶ Cf. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Coleção os Pensadores, 1978, p. 227.

retratam a forma natural humana recoberta pelas camadas da artificialidade, da dependência e do amor próprio. Contudo, algo permanece intacto: a sua natureza inalterável e originária, no interior do humano.

O primado da sensibilidade é, portanto, incontornável em Rousseau, que se confronta com os materialistas do seu tempo, os quais se empenhavam por “materializar todas as operações da alma e por retirar a moralidade dos sentimentos humanos” (Rousseau, 1978, p. 192).

Assim, para preservar essência ética e afetiva da alma (Audi, 2008, p. 19) fora do alcance dissimulador da filosofia do seu século, que reduzia a complexidade da experiência humana a processos materiais e mecânicos, ignorando a dimensão da moralidade e do sentimento, Rousseau contrapõe a “verdadeira filosofia”. Esta sempre colocada em oposição aos sistemas abstratos, dogmáticos ou materialistas, que nada acrescentavam à dimensão moral e existencial do homem.

Paul Audi aprofunda a expressão “verdadeira filosofia”, ressaltando que a ética ocupa o ponto mais alto dessa filosofia, visto que o desígnio da vida, o “viver”, sempre exigirá muito de si, pois viver consiste precisamente em “ser si” verdadeiramente, sem fissuras. Para isso, o *eu* que aspira a ser *o próprio* deve, primeiramente, retornar a si mesmo. (Audi, 2008, p. 27). Dizendo de outro modo, o retorno à interioridade é condição *sine qua non* para o conhecimento de si e para a fruição de si. Estar verdadeiramente em si mesmo e se regozijar com o prazer de existir é o passo incontornável da jornada ética. Esse conhecimento, por sua vez, está ancorado no “sentimento imediato e transparente que a alma tem de si mesma” (Starobinski, 1971, p. 216). Assim, o sentimento de existência entendido como via de adesão a si e ao mundo, torna-se o modo de conexão entre o homem e a natureza, de modo que tudo o que provém do sentimento interior aparece como expressão do verdadeiro.⁷ uma vez que a natureza “nunca nos engana”.

Essa virada é compreendida por estudiosos de Rousseau como uma ruptura conceitual e ontológica, na medida em que o ser se desloca para o sentir. No livro IV do *Emílio*, as exortações do vigário de Saboia são pródigas em mostrar de onde provém o conhecimento verdadeiro sobre as coisas, sobre o que se deve ou não fazer: “Seguindo sempre o meu método, não extraio essas regras e esses princípios de uma alta filosofia; mas encontro-os no

⁷ Apesar de não haver espaço para aprofundar a questão, para prevenir o risco de deriva subjetivista dessa interpretação, é importante ressaltar, que “a antropologia de Rousseau [indica a cada indivíduo não as suas preferências subjetivas, mas as exigências da sua natureza universal]” (Mineau, 2007, p.19).

fundo do meu coração, escritos pela natureza em caracteres indelévels. Apenas preciso consultar-me acerca do que quero fazer: tudo o que sinto ser bem é bem, tudo o que sinto ser mal é mal” (Rousseau, 1969, p. 430).

Rousseau afirma que sente seu coração, com isso quer dizer que sabe com exatidão a que ponto seu eu individual está conforme às exigências da natureza universal. E mostra que se o homem pode enganar-se em seus juízos, não pode enganar-se quanto ao que sente, e assim, o verdadeiro homem é aquele que *sente a sua existência*, ou seja, cabe à sensibilidade estabelecer a relação entre a interioridade e a autenticidade do agir ético: “Os atos da consciência não são julgamentos, mas sentimentos; embora todas as nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as avaliam estão dentro de nós, e é somente por meio deles que conhecemos o acordo ou desacordo que existe entre nós e as coisas que devemos buscar ou fugir” (Rousseau, 1969, p. 430).

Como observa Paul Audi, aí estão lançadas as bases de uma “ética da afetividade”, que não pode “se contentar de inventar ou endossar um sistema de valores objetivos, racionais, transcendentais, ideais, aos quais todos os homens de boa vontade seriam passíveis de conformar a sua ação em nome de um dever imposto, por assim dizer, por algo exterior” (Audi, 2008, p. 21). Para ser mais preciso, Audi explicita a ética da afetividade mostrando importância que Rousseau confere ao princípio originário e imanente do amor de si:

Na natureza (na vida), a plenitude absoluta, a positividade fundamental do amor de si (que Rousseau chama de bondade) e a ‘superabundância de vida’ que o eu experimenta na passividade radical do sentimento de existência se desenvolvem por si mesmas. É o autodesenvolvimento do ‘puro movimento da natureza’ que Rousseau designa como uma única palavra: expansão. A vida como sentimento de si é essencialmente expansiva. Um coração vivo, que goza e sofre, vibrando incansavelmente com as pulsações da vida, é um coração expansivo. E este coração é absoluto: tem uma ideia mais elevada da sua interioridade, o sentimento mais amplo e generoso, pois essa interioridade absoluta é o que primeiro lhe dá o seu próprio ser. Isso porque o ‘puro movimento’ da auto afeição dá origem a um aumento de si mesmo, a uma ‘perfectibilidade’ de acordo com o termo inovador inventado por Rousseau (Audi, 2008, p. 278)

Por esta razão, porque originada do movimento de expansão da alma, a ética rousseauiana, ao contrário de toda ética normativa centrada em prescrições universais, sugere uma orientação de vida que visa a realização interior. Ser moral, portanto, não significa obedecer a leis abstratas, mas viver de maneira a permitir que alma possa se expandir plenamente. O que significa dizer que o agir ético não se impõe de fora para dentro, mas brota da escuta profunda da alma sensível, que pulsa dentro, que silencia e insiste no âmago do sujeito, é o que nos habita quando tudo o mais se desfaz – o retorno a si, ou a escuta de si

seria o fio condutor para o acesso a verdade do sujeito e o antídoto ao grande mal causador da infelicidade humana: a cisão entre aquilo que se é e o que aparenta ser.

3. A ESTÉTICA DA ALMA

A busca pela unidade interna, por ser si mesmo e por estar inteiramente em si sem contradições, talvez tenha sido uma lição aprendida com Montaigne⁸; contudo, Rousseau a eleva a outro patamar, já que, como veremos adiante, ele tomou para si a missão de “*rendre le soi a lui même*”, tanto no campo teórico quanto no prático.

Nesse sentido sustento que sua contribuição para pensar a ética não consiste apenas em uma reflexão sobre o homem, mas em uma travessia em busca da sua condição sensível. Uma busca desesperada — e por isso bela, ou seja, estética — pela reconciliação do ser com sua essência mais pura, culminando em uma estética de si ou estética da existência.

Sob essa perspectiva, emergem elementos instigantes que nos convidam a revisitar os escritos de Rousseau, como o romance a *Nova Heloisa* e os textos autobiográficos, entre eles as *Confissões* e *Os devaneios do caminhante solitário*, a fim de verificar a hipótese de uma estética da alma. Coloca-se, então, a pergunta: teria Rousseau concebido um “projeto” voltado a articular teoria e prática, no movimento de uma vida dedicada a esse propósito? Seriam os relatos de suas vivências uma tentativa de legar aos leitores, por meio de sua vida exemplar, uma possibilidade concreta de realização de uma estética de si?

Não bastava ter dado a conhecer aos homens a natureza humana, haver deslindado o problema da divisão entre ser e parecer, evidenciado a primazia do sentimento como o lugar da verdade interior; era ainda preciso provar-se. O movimento de *rentrer à soi* e ali permanecer, para escapar de toda inclinação que o desviasse da sua “verdadeira filosofia”, daria à sua alma a prova de sua autenticidade. Expondo-se aos seus semelhantes com toda a verdade e sinceridade, Rousseau oferecia a seus leitores o retrato de um homem que consagrou a vida à busca da verdade sobre si mesmo.

Na ficção romanesca, os personagens de Rousseau transitam neste espaço de ética e estética da alma. O filósofo buscava dar efetividade prática às suas ideias morais suscitando em seus leitores uma adesão sentimental, como ocorreu com o romance epistolar *A Nova Heloisa*, que comoveu uma época. A personagem Júlia é idealizada como a combinação perfeita de sensibilidade e moralidade: ao longo de sua vida, em nome do dever e da

⁸ Montaigne nos *Essai*, ensina que a perfeição quase divina é “saber fruir lealmente de seu ser”. Cf. *Les Essai* III. Montaigne, 1595, p. 259.

obediência filial, ela se empenha em transformar sua paixão por Saint Preux em uma amizade sublime. Com persuasão ela mostra ao amado a importância de examinar as entranhas do seu sentimento, de entrar em si mesmo a fim de discernir o que realmente traria a verdadeira felicidade e a paz de alma. Na carta XI, parte II do romance *Júlia* conduz o jovem amado a um exercício de reflexão:

Quereis saber o que é realmente desejável, a fortuna ou a virtude?” Os argumentos se encaminham para ideia de que ao ler sobre História, os desejos mais sinceros do coração, amam os exemplos não dos vilões: “Alguma vez desejastes os tesouros de Crespo, ou a glória de César, ou o poder de Nero, ou os prazeres de Heliogábalo? Porque é que, se eles eram felizes, os seus desejos não o colocaram no lugar deles? É porque não o eram, e tu sabias; é porque eram vis e desprezíveis, e um vilão feliz não é invejado por ninguém.” O que o âmago do coração contempla e se delicia são os exemplos de homens virtuosos aos quais se deseja imitar. Pois, “o verdadeiro gozo da alma reside na contemplação da beleza (Rousseau, 1856, p. 137).

Na expressão “verdadeiro gozo da alma” entra em cena o conceito de gosto, no sentido moral e estético, como contraponto das paixões intensas. Esse conceito é estudado por Laetitia Simonetta (2015) em sua tese: *La connaissance par sentiment au XVIIIe siècle*. O gosto é um sentimento mais reflexivo e estável, que permite julgar o bem sem se deixar arrastar pela paixão. Ele conecta estética e a moral, abrindo uma via de compreensão do mundo e do bem por meio do sentimento e da experiência sensível, em vez da razão pura e dos conceitos abstratos.

É o que a figura de Wolmar, por exemplo, representa. O personagem encarna elementos de virtude prática e impessoal, cuja ética não depende de um princípio transcendente. A imperturbabilidade de sua alma é exemplar, Wolmar é amante da ordem e, no entanto, é ateu; nisso, vemos Rousseau distanciar-se de Malebranche, para quem o amor à ordem é impossível sem o amor a Deus. Wolmar aprecia a ordem e rege-se por ela, como se observa na administração de Clarens, mas o faz por meio de um sentimento puramente estético: “seu gosto natural pelas proporções e pela simetria é suficiente para fazê-lo amar a ordem” (Simonetta, 2015, p. 280). Assim, mesmo não sendo um personagem apaixonante, Wolmar é respeitável e digno de admiração, pois sua envergadura moral certamente lhe exigiu o exercício de interioridade em busca da força e da autenticidade.

No romance *A Nova Heloisa* a estética é o instrumento para a educação dos costumes como mostra Simonetta:

A escolha de costumes simples é menos uma questão de moral do que de gosto. No entanto, é importante ressaltar que o prazer que surge da imagem da felicidade tem a particularidade de ser causado pelas proporções formais da bela imagem e, ao mesmo tempo, tocar o coração. Portanto, não é puramente estético, no sentido de que não se limita a uma emoção superficial. Ao contrário da relação clássica entre o belo e o bem, que Rousseau retoma em *A Nova Heloisa*, não é a virtude que é bela aqui, mas sim a beleza que proporciona uma emoção comparável àquela que resulta

da contemplação de ações virtuosas. Não é o sentimento moral que é a condição do julgamento estético, mas o sentimento estético que é a condição de um julgamento moral (Simonetta, 2015, p. 281).

Em seu trabalho, Laetitia Simonetta aponta as dificuldades em determinar o status do sentimento em Rousseau, destacando suas proximidades e distanciamentos em relação a filósofos como Hutcheson e Malebranche⁹. Ela também ressalta as distinções fundamentais que Rousseau estabelece entre a sensibilidade física e passiva – ligada às sensações oriundas do uso dos sentidos – e a sensibilidade moral e ativa, que remete aos sentimentos da alma. Fica assim evidente a centralidade do sentimento em todo o conjunto da obra rousseauiana, constituindo-se como eixo de seu projeto de formação moral.

Nas *Confissões*, Rousseau se expõe de maneira crua, desejando mostrar a seus semelhantes “um homem em toda a verdade da natureza”: não mais um personagem ficcional, mas ele próprio. “Eis o que fiz, o que pensei, o que fui. Disse o bem e o mal com a mesma franqueza. Nada calei de mau, nada acrescentei de bom. Mostrei-me tal qual era: desprezível e vil quando o fui; bom, generoso, sublime, quando o fui; [...]” (Rousseau, 2008, p. 29).

Como explica Caroline Mineaux:

Para provar que não estava tentando enganar ninguém, Rousseau pede ao leitor que leia toda a obra e depois julgue se tem razão em sentir-se bem com ela, apesar das suas falhas [...], o leitor tem, portanto, um papel ativo, mas é cuidadosamente guiado pelo autor: Rousseau não quer ser julgado pelos seus atos, mas pelos seus sentimentos. Também não quer ser julgado pela sua capacidade de relatar os acontecimentos da sua vida sem erros, mas pela sua capacidade de pintar o seu eu interior tal como ele é, nem melhor nem pior (Mineaux, 2007, p. 13)

É com sinceridade que reconhece, ao falar das *Confissões* no texto dos *Devaneios* (quarta caminhada), a precariedade do estado do seu corpo e de seu espírito – estava velho e já desencantado com os prazeres vazios que experimentara na vida e estes nada lhe haviam acrescentado. Confessa que os relatos vinham da sua memória que já falhava e que, por vezes, ele preenchia as lacunas,

com pormenores que imaginava completarem essas recordações, mas que nunca as contrariavam. Gostava de me debruçar sobre os momentos felizes da minha vida e, por vezes, embelezava-os com os ornamentos que os ternos arrependimentos proporcionavam. Dizia as coisas que tinha esquecido como me parecia que deviam ter sido. Por vezes, emprestei à verdade estranhos encantos, mas nunca coloquei a

⁹ A obra *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) o filósofo irlandês, Francis Hutcheson é fundadora do chamado sentimentalismo britânico. O autor apresenta a ideia de que possuímos “sentidos internos” (como o *moral sense* e o *sense of beauty*), que nos permitem perceber tanto o belo quanto o bem. A influência de Nicolas Malebranche, o padre oratoriano, sobre Rousseau é bastante discutida por vários intérpretes de Rousseau. “Neste sentido, há uma discussão entre intérpretes de Rousseau sobre as fontes que o influenciaram nessa questão do amor à ordem. Patrick Riley faz desse tema um ponto de convergência significativo entre Rousseau e Malebranche, mostrando que é um problema comum no *Traité de Morale* e no Livro IV do *Emílio*. Não é sem razão que Riley levanta os pontos afins entre os dois autores. Entretanto, há algumas dificuldades que impedem de se afirmar uma identificação estreita entre as ideias de ambos em relação à ordem” (VENTO, 2013, p. 97).

mentira no seu lugar para compensar os meus vícios ou para me arrogar virtudes (Rousseau, 1985, p. 82).

Comentadores de Rousseau discutem, a exemplo de Christopher Kelly¹⁰, a ideia de que haveria uma intenção do filósofo de suscitar uma adesão efetiva do leitor, pela via do sentimento, às verdades morais que desejava comunicar. E que essa motivação teria levado Rousseau a passar dos romances para os escritos autobiográficos. Kelly, traz a hipótese de que os escritos literários de Rousseau guardavam estreita relação com o seu pensamento filosófico e político e busca mostrar as razões pelas quais projeto das *Confissões* teria sido bem sucedido.

Kelly afirma que é possível seguir duas linhas interpretativa das *Confissões*, mas de todo modo, elas se combinam para elevar a autobiografia de Rousseau para além do nível puramente pessoal (Kelly, 1987, p. 13). Afirmções de Rousseau sobre a obra revelam um conjunto de objetivos que manifestariam o seu propósito de elaborar uma fábula moral, diz Kelly, cuja imagem formaria um certo tipo de sentimento nos leitores que poderia levá-los a mudar a forma de viver; o relato filosófico mostrando suas próprias transformações revelados de modo único; e ainda fundamentos epistemológicos do seu sistema mostrando como foi possível para um homem social (civilizado) adquirir conhecimento sobre a natureza humana. Desse modo, somam-se aos fins do autor das *Confissões*, os fins do protagonista da obra, a saber, curar sua corrupção de homem civilizado e retornar à sua quase natural condição de inteireza.

Kelly observa que essa intenção levou Rousseau a assumir como tarefa fundamental a grande empreitada de forjar-se a si mesmo, pondo-se à prova e modelando sentimentos e afecções para alcançar seu objetivo maior: contentar-se consigo próprio na mais absoluta verdade e autenticidade da natureza. Nessa perspectiva, segundo Kelly, se seguirmos essa chave de leitura das *Confissões*, a obra revela uma preocupação essencialmente prática e moral.

Nos *Devaneios do caminhante solitário*, Rousseau descreve na terceira caminhada o esforço de manter-se fiel aos princípios que adotara, fazendo desses princípios, extraídos da sua interioridade, a regra imutável da sua conduta. Relata como atingiu um estado de tranquilidade e um despertar da vontade que produziu nele um estado de felicidade pelo seu progresso pessoal “que lhe permitiria sair da vida não melhor, visto não ser possível, mas mais virtuoso do que quando nela entrou” (Rousseau, 1985, p. 64). À estética de si manifestada no tornar-se aquilo que a natureza quis, segue-se o contentamento consigo

¹⁰ Cf. Kelly, Christopher. *Rousseau's exemplar life – The Confessions as political philosophy*, 1987.

mesmo, o sentimento de regozijo e de felicidade que se converte em contemplação pura do momento presente. “Ao regozijar-se, o eu, de fato, se deleita no fato de que a sua subjetividade (seu experimentar-se a si mesmo), está de acordo com sua natureza” (Audi, 2008, p. 344).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece-nos que *nature*, compreendida tal como foi apresentada proposta no início desta reflexão, em sua afetividade constitutiva, é a via para compreender o imperativo ético que podemos depreender do pensamento de Rousseau: a exigência de ser si mesmo, de manter-se inteiramente em si e atento a tudo o que interessa verdadeiramente ao ser (Rousseau, 1969, p. 195). Que constitui uma das regras do método de educação do Emílio, um programa ético que reúne os traços fundamentais da *nature* entendida como “vida subjetiva absoluta” – a imanência, a afetividade e a ipseidade –, os quais estruturam aquilo que Rousseau chamou de “verdadeira filosofia”.

Nessa perspectiva, ética e estética se entrelaçam na medida em que, como vimos, o sentimento interior pode também ser identificado como gosto pelos prazeres e capacidade de estimar valores. Afinal o indivíduo realizado será “o homem de gosto, que vive por viver, que sabe fruir de si mesmo e que busca os prazeres verdadeiros e simples” (Rousseau, 1856, p. 299), tal como as figuras de Júlia e Wolmar.

Por sua vez, a estética de si se consuma igualmente nas experiências vividas do homem que, quase ao fim da vida, descobre que aprendeu a se regozijar com a contemplação e a plenitude, como descrito na *Quinta caminhada*:

Mas 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, contudo, marcar sua duração e sem nenhum traço de continuidade, 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 este 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, 1985, p. 100).

Nesses instantes únicos de plenitude, o tempo parece suspenso. O gozo da alma é puramente interior, ela nada desfruta a não ser da própria existência, sem apego, bastando-se a si mesma e imersa no sentimento de contentamento e de paz.

REFERÊNCIAS

- AUDI, Paul. **Rousseau, une philosophie de l'âme**. Lagrasse: Éditions Verdier, 2008.
CESCON, Everaldo. (Org.) **Ética e Subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

- KELLY, Christopher. **Rousseau's exemplar life** – The Confessions as political philosophy, New York: Cornell University Press, 1987.
- MINEAU, Caroline L. La signification morale du projet de sincérité de Rousseau. **PHARES**, vol. 7. Québec : Université Laval, 2007.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Oeuvres complètes**. Tome III. J. Bry, 1856. Disponível em <<https://giprousseau.blogspot.com/p/obras-de-rousseau-para-download.html>> Acesso em: 12 set. 2025.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Émile ou De l'éducation**. Paris: Editions Gallimard, 1969.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Les Rêveries du promeneur solitaire**. Paris: Univers des lettres Bordas, 1985.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. **Confissões**. Tradução de Rachel de Queiroz e José Benedicto Pinto. Bauru, SP: Edipro, 2008.
- SALES SOUTO, Symon. Vida enquanto absoluto incondicionado: sobre a materialidade da essência da manifestação na fenomenologia de Michel Henry. **Griot : Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 105–114, 2019. DOI: 10.31977/grirfi.v19i3.1241. <Disponível em: <https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/1241>> Acesso em: 12 set. 2025.
- SIMONETTA, Laetitia. **La connaissance par sentiment au XVIIIème siècle**. Philosophie. Thèse de doctorat Philosophie Lyon, École normale supérieure, 2015. <Disponível em: https://primo.sorbonne-universite.fr/discovery/fulldisplay/alma990018976390206616/33BSU_INST:33BSU> . Acesso em 28 set. 2025.
- STAROKINSKI. **La transparence et l'obstacle**. Paris:Gallimard, 1971, p. 216.
- VENTO, Marisa Alves. **O Fundamento Antropológico da Vontade Geral em Rousseau**. *Tese de doutoramento*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2013.