

**“Leur philosophie est pour les autres; il m’en faudroit une pour moi”:  
Rousseau, Kierkegaard e o desenvolvimento da filosofia da existência  
“Leur philosophie est pour les autres; il m’en faudroit une pour moi”:  
Rousseau, Kierkegaard and the development of existenz-philosophy**

Gabriel Guedes Rossatti

Doutor pelo Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina

E-mail: gabrielrossatti@gmail.com

**Resumo:** Em 1835, Kierkegaard (1813-1855) escrevia que “o que de fato falta para mim é (...) encontrar uma verdade que seja uma verdade *para mim*, encontrar *a ideia pela qual eu viverei e morrerei*”. Ora, mais de 50 anos antes Rousseau (1712-1778) escrevera que “[s]ua filosofia [a dos filósofos sistemáticos] é para os outros; ser-me-ia necessária uma para mim”. O curioso, porém, é que Kierkegaard desenvolveria sua produção independentemente da de Rousseau, com a qual ele viria a ter contato apenas por volta de 1850, quando a maior parte de seus escritos já havia sido produzida e publicada. Assim, diante de tais coincidências, proponho uma confrontação entre alguns dos principais conceitos existenciais presentes nas obras desses pensadores, com o que pretendo não apenas iluminar os laços existentes entre suas obras, como também reavaliar o papel de proeminência de Rousseau em termos do desenvolvimento da chamada filosofia da existência.

**Palavras-chave:** existência; indivíduo; subjetividade; consciência; sistema; filosofia da existência.

**Abstract:** In 1835 Kierkegaard (1813-1855) wrote that “the thing is to find a truth which is truth *for me*, to find *the idea for which I am willing to live and die*.” Now, more than 50 years earlier Rousseau (1712-1778) had written that “their philosophy [meaning the French systematics] is for the others; what I need is one for myself.” The curious thing, though, is that Kierkegaard would develop his production independently from any contact with the work of Rousseau, which he would only read from 1850 onwards, a time when most of his work was already published. Thus, this article aims at drawing a confrontation between some of the existential concepts present in the work of both thinkers, which, on its turn, will allow an estimation of the prominent role played by Rousseau in the development of the so-called “philosophy of existence”.

**Keywords:** existence; individual; subjectivity; conscience; system; philosophy of existence.

There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy.  
Shakespeare. *Hamlet*, I, 5, l. 169-170

## 1) Introdução: Rousseau, causador de mal-estar na civilização do novo milênio

Quando se fala no surgimento da filosofia da existência,<sup>1</sup> parece haver um curioso consenso segundo o qual seu início passaria indubitavelmente pela obra do teólogo luterano dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855). A título de exemplo, vale apontar que, em 1948, ao abordar precisamente a história dessa ramificação da filosofia, Hannah Arendt já considerava que “[a] história da filosofia existencial (...) começou com a obra tardia de Schelling e com Kierkegaard” (Arendt, 1994, p. 163). Já o estudioso Walsh (2008, *passim*), em obra mais recente, parte de Kant para abordar tal desenvolvimento, ainda que também para ele seus fundadores sejam Schelling e Kierkegaard. Supõe-se, portanto, que tais estudiosos nunca tenham ouvido falar em um pensador obscuro ou quase desconhecido chamado Jean-Jacques Rousseau.

Seguindo a mesma linha do misterioso sumiço de Rousseau visível em tais análises (mesmo em obras recentes que abordam o surgimento e o desenvolvimento do *romantismo*), ele parece ser preterido em favor de outros nomes nesse desmembramento literário-filosófico tão fundamental para o desenvolvimento da filosofia da existência, da psicologia-psicanálise ou mesmo de outros movimentos ou correntes modernas aparentados a estes – pensando mais especificamente na fenomenologia (cf. Smith, 1954, *passim*, entre outros). Isaiah Berlin, em um curso ministrado em 1965 e publicado em 1999 sobre tal movimento, diz que o papel de Rousseau em relação ao surgimento do romantismo é muitas vezes *exagerado*.<sup>2</sup> Mais recentemente, outro estudioso desse mesmo movimento –

---

<sup>1</sup> Entendo por esse termo, assim como Hannah Arendt (1994), o âmbito de exploração filosófica estruturado a partir da compreensão do *Ser* do ser humano como *existência*, compreensão, senão revolução ou transformação eminentemente *conceitual*. Esta parece remontar a pelo menos o final do século XVIII, como argumentarei.

<sup>2</sup> Berlin parece oscilar entre o reconhecimento de Rousseau como um dos “pais do romantismo” e sua compreensão como um “iluminista entre outros”, a qual, aliás, mereceria um aprofundamento considerável. Na impossibilidade de dar a citação completa de sua fala sobre Rousseau, reconstruo seus argumentos principais: “Aqui será novamente questionado: e por que não Rousseau? A questão é bem feita. Seria tolice negar que a doutrina de Rousseau, as palavras de Rousseau, estivessem entre os fatores que influenciaram o movimento romântico. Não obstante, novamente eu tenho que repetir: seu papel foi exagerado. Se considerarmos o que foi que Rousseau disse, em oposição à maneira como ele disse isso – e a maneira e a

no caso, um alemão – também disse que o romantismo é essencialmente uma “questão alemã” (cf. Safranski, 2010, *passim*).

Vale ainda apontar que, assim como nessas análises de movimentos mais específicos, há ainda aquelas que abordam a questão do surgimento da autoconsciência da modernidade, e esse outro tipo de discussão – que *necessariamente também* passa por Rousseau<sup>3</sup> – não aponta a menor problematização do papel do filósofo em termos de seu desenvolvimento<sup>4</sup> (seja isso por desfaçatez, má-fé ou *preguiça* pura e simplesmente). Tudo isso para apontar uma espécie de *mal-estar* ainda presente em torno do nome do pensador genebrino, que, em diversos aspectos, representa um dos mais profundos pontos de inflexão da modernidade. Concorde-se ou não com suas opiniões ou ideias, Rousseau é incontornável; fugir disso é uma desonestidade intelectual, pura e simplesmente.

Porém, há estudiosos ou profissionais mais conscienciosos que há muito abordam o papel seminal de Rousseau no que diz respeito ao desenvolvimento dos três “movimentos” descritos anteriormente, a saber: filosofia da existência, romantismo e fenomenologia. Sobre sua contribuição ao surgimento da filosofia da existência, existe a obra já considerada clássica *A filosofia da existência de J.-J. Rousseau*, segundo a qual seria precisamente o “primado da existência” a chave sintética que daria coesão ou sentido à sua

---

vida são [os fatores] que importam – vemos que [suas palavras] são o mais puro leite do racionalismo. (...) A doutrina verdadeira de Rousseau não é muito diferente daquela dos enciclopedistas. (...) O que era diferente [em relação a estes] era a maneira; o que era diferente era o temperamento. Quando Rousseau começa a descrever seus estados mentais particulares e estados anímicos, quando ele começa a descrever as emoções que o dilaceravam, os violentos paroxismos de raiva e de alegria que o acometiam, então ele usa um tom que é bastante diferente daquele do século dezoito. Existem passagens que o intulam a ser considerado como um dos pais do romantismo. (...) Mas em princípio o que Rousseau e os outros enciclopedistas desejavam fazer era o mesmo, ainda que talvez suas visões dos métodos apropriados pudessem ter diferido. / Se compararmos este tipo de fala com aquilo que os alemães estavam dizendo no mesmo tempo, veremos que a atitude alemã a respeito disto tudo era muito mais violenta” (Berlin, 2001, pp. 52-54).

<sup>3</sup> Por questão de espaço, assim como para me ater ao tema da filosofia da existência, eximir-me-ei de empreender uma explicitação desta problemática, a qual, não obstante, pode ser brevemente degustada no provocativo artigo de Wokler, 2001, pp. 418-443.

<sup>4</sup> Um bom exemplo é dado por Pippin, cujo problema é precisamente a “(...) cultura da melancolia, [o] profundo ceticismo e intensa autocrítica [que] haviam se tornado a cultura superior oficial e a [cultura] dominante acadêmica no oeste europeu (...), este tipo de humor [*mood*] (a experiência da modernização como um tipo de falência espiritual, da modernidade como perda) (...)” e que teve no chamado “primeiro discurso” de Rousseau sua *inauguração*, sem mais nem menos; não obstante, Pippin, ainda que reconhecendo que “(...) há muito para ser aprendido de uma atenção prolongada a Rousseau (...)” (Pippin, 1999, pp. xi e 9), não faz ele mesmo jus às próprias palavras, no que Rousseau, uma vez mais, é preterido em favor de nomes como os de Kant, Hegel, Nietzsche e Heidegger no que diz respeito à formulação da problemática da modernidade. O mesmo vale para a obra de Habermas (1990).

obra (cf. Burgelin, 1952, p. 12). Na mesma linha de raciocínio, Jean Starobinski referir-se-ia ao “último” Rousseau, ao Rousseau das obras autobiográficas, nos seguintes termos:

Depois do esforço que Rousseau realizou para formular um pensamento referente ao mundo e à história universal, ei-lo que se recolhe no plano da subjetividade, como impelido para a interioridade pela própria urgência das questões que colocou em termos históricos e sociais. A época não está pronta para resolver esses problemas, e Jean-Jacques não está deseioso de abandonar a si mesmo e de sair para o mundo da ação. Se há alguma coisa a fazer, a tarefa não diz respeito ao mundo exterior, mas ao eu.

Após haver colocado os problemas na dimensão histórica, Rousseau acaba por vivê-los na dimensão da existência individual. Essa obra que começa como uma filosofia da história termina em “experiência” existencial. Ela anuncia ao mesmo tempo Hegel e seu opositor Kierkegaard. Duas vertentes do pensamento moderno: a marcha da razão na história, o trágico de uma busca da salvação individual (Starobinski, 1991, pp. 45-46).

Ainda que eu discorde de uma separação tão nítida entre esses dois aspectos na obra de Rousseau – dado que, para mim, eles coexistem ainda que confusamente desde o início de sua produção –, o que me interessa é apontar o fato de que parece se manter, mais de 200 anos após a morte de Rousseau, a mesma *polarização* radical sobre seu nome, isso em um âmbito que, teoricamente, deveria manter-se neutro. Em suma, volto-me agora para o segundo aspecto da produção de Rousseau, de maneira a avaliar sua importância para o desenvolvimento da “filosofia da existência”.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Devo esclarecer de antemão que este artigo, por se constituir na intersecção das obras de Rousseau e Kierkegaard, não pretende nem poderia ser exaustivo. Concebo-o como uma espécie de continuação ou aprofundamento das pesquisas de Grimsley. Nesse sentido, para além de reformular algumas de suas asserções, dou mais “voz” aos autores abordados e desenvolvo temas que não se encontram em dois artigos de sua autoria, publicados há certo tempo, a saber: “Rousseau and Kierkegaard” (Grimsley, 1954, pp. 615-626) e “Kierkegaard and Rousseau” (Grimsley, 1966, pp. 89-111). Outro trabalho perspicaz nessa linha, com comparações muito interessantes entre Rousseau e Kierkegaard (ainda que não se reduza exclusivamente a isso) é o de Smith, “Rousseau, Romanticism and the Philosophy of Existence” (Smith, 1954, pp. 52-61). Vale ainda apontar que, de modo geral, os estudiosos especializados em Kierkegaard parecem não desconfiar de sua dívida com relação ao pensamento de Rousseau, ou seja, há um grande vazio na bibliografia secundária sobre tais ligações, o que já não ocorre sobre as ligações com outros “filósofos mais sérios” como Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger etc. Em suma, a bibliografia secundária relativa à obra de Kierkegaard, por se

## 2) A fenomenológica filosofia da existência de Rousseau

A primeira coisa que se deve ter em mente quando se fala em Rousseau é o fato de, por ser *genebrino*, ele se colocar como um marginal ou, melhor, como um *bárbaro* em relação aos últimos desenvolvimentos filosóficos *franceses* (cf. Rousseau, 1964a, pp. 1 e 9; Rousseau, 1964b, p. 75). Desde a epígrafe de *Discurso sobre as ciências e as artes* (geralmente denominado de “primeiro discurso”), Rousseau faz questão de explicitar sua *diferença* fundamental em relação ao *establishment* literário-filosófico, no sentido de que, se as “sutilezas metafísicas” haviam tomado de arrastão a França no período em que ele se mudara para lá, ele, por sua vez, se colocava como seu inimigo declarado, o que significa que Rousseau fez sua entrada na “república das letras” na paradoxal e curiosa posição de “filósofo antifilosófico”.<sup>6</sup>

Além disso, outro pressuposto para o qual deve-se atentar quanto ao desenvolvimento de sua produção é o fato de ela se colocar como uma forma de literatura *edificante* (cf. Rousseau, 1964d, p. 972; Burgelin, 1952, p. 21). O “primeiro discurso” pode ser lido como um manifesto em prol de um tipo literalmente engajado de arte que teria como intuito “(...) reanimar o amor da virtude nos corações dos cidadãos (...)” (Rousseau, 1964a, p. 26). Daí também a famosa asserção: “[s]ão necessários espetáculos nas cidades grandes e romances aos povos corrompidos” (Rousseau 1964c, p. 5). Em outros termos, desde o início de sua produção madura Rousseau se deu conta de que a filosofia acadêmica, desenvolvida por profissionais ou especialistas, era limitada em seu alcance, em relação ao que poderia ser denominado de sua “efetividade epistemológica”.<sup>7</sup> Como será visto adiante,

---

constituir a partir do âmbito anglo-saxão, parece, infelizmente, reproduzir o padrão de puro preconceito de origem alemã relativo à obra de Rousseau.

<sup>6</sup> Em carta, Rousseau diria: “Filosofia, eu? Eh, Senhor Marquês, vós me fazeis uma honra que eu não mereço. Os sistemas de toda espécie estão muito acima de mim: eu não admito nenhum na minha vida e em minha conduta. Refletir, comparar, contestar, persistir, combater não são o meu negócio; eu me deixo ir de acordo com a impressão do momento, sem resistência e mesmo sem escrúpulo (...)” (Rousseau *apud* Burgelin, 1952, p. 41). Ora, se por um lado a definição de filosofia dada por Rousseau nessa passagem está de acordo com o que ele mais sabia fazer, por outro ele tinha um desgosto natural por tal “negócio”, o que, no entanto, não o isenta de ter feito *filosofia*, precisamente porque sua concepção de filosofia era devedora da tradição socrática de autoconhecimento, como será visto adiante. Em outros termos, Rousseau se opunha a uma compreensão sistemática de filosofia, a qual ele mesmo confundia com “filosofia” *tout court*.

<sup>7</sup> “O filósofo, que se orgulha de penetrar nos segredos de Deus, ousa associar sua pretensa sabedoria à sabedoria eterna: ele aprova, ele corrige, ele prescreve leis à natureza e limites à Divindade; e enquanto está ocupado de seus vãos sistemas, ele se dá mil trabalhos para ordenar [*arranger*] a máquina do mundo (...)” (Rousseau, 1964h, p. 41).

Kierkegaard compartilharia esses pressupostos com Rousseau, o que faria, portanto, que sua produção estivesse nos mesmos trilhos sobre os quais a produção de Rousseau foi estruturada.

Ora, a junção desses dois pressupostos não poderia significar outra coisa senão uma *colisão* com o panorama filosófico-literário francês, ou, como Rousseau diz no *Discurso sobre a origem da desigualdade* (conhecido como o “segundo discurso”), com a *turbe filosofesca* (Rousseau, 1964g, p. 212). Pois se esta embarcara na dinâmica da racionalidade iluminista, Rousseau levava em consideração questões mais primordiais, tal qual a questão da *virtude*, compreendida essencialmente como “(...) a força e o vigor da alma” (Rousseau, 1964a, p. 8). Em outras palavras, Rousseau dá início a sua produção com uma vigorosa recusa da filosofia sistemática, sob a alegação de que esta nada forneceria de útil ou *vital*<sup>8</sup> para alguém em meio à existência concreta.<sup>9</sup>

A filosofia dos doutos, por sua vez, simboliza no “primeiro discurso” e ao longo de toda a obra de Rousseau um dos traços mais visíveis da época. Ele entendia que havia um movimento mais amplo e mais profundo, denominado por ele ora de “cultura de ciências”, ora de “cultura de letras”, e segundo o qual a *reflexão* sob sua forma mais exacerbada estaria a subverter as relações ditas humanas em favor da *frieza* (cf. Rousseau, 1964a, p. 8) e da *indiferença* (cf. Rousseau, 1964d, p. 967; 1964b, p. 72; 1964g, pp. 155-156) próprias do que viria a se convencionar chamar de *racionalidade instrumental*. O fato é que Rousseau parte de uma compreensão mais geral da dinâmica do esclarecimento, segundo a qual estar-se-ia sob o “(...) clima e o século da filosofia e da razão... Tudo concorre a aperfeiçoar nosso entendimento e a distribuir a cada um de nós tudo o que pode formar e cultivar a razão” (Rousseau *apud* Burgelin, 1952, p. 52). Em suma, Rousseau se referia

---

<sup>8</sup> No discurso sobre a virtude do herói, contemporâneo ao “primeiro discurso”, Rousseau escreveria que “[p]ara ser grande não é preciso senão tornar-se senhor de si. É dentro de nós mesmos que estão nossos mais temíveis inimigos; e quem souber combatê-los e vencê-los terá mais feito pela glória, de acordo com os juízos dos sábios, do que se ele tivesse conquistado o universo./ Eis o que produz a força da alma; é assim que ela pode esclarecer o espírito, estender o[s poderes do] gênio e dar energia e vigor a todas as outras virtudes (...)” (Rousseau, 1964e, p. 1273).

<sup>9</sup> Rousseau considerava, por um lado, que “(...) um dos erros de nossa época é o de empregar a razão demasiado nua, como se os homens não fossem senão espírito. Ao negligenciar a língua dos sinais que falam à imaginação, perdeu-se a mais enérgica das línguas” (Rousseau *apud* Burgelin, 1952, p. 77), e, por outro, claramente apontava que “o progresso das ciências e das artes não acrescentou nada à nossa verdadeira felicidade” (Rousseau, 1964a, p. 28) ou que “[a] reflexão não serve senão a torná-lo [o ser humano] infeliz sem torná-lo melhor ou mais sábio (Rousseau 1964d, p. 970; cf. também 1964g, p. 202). Isso dava a entender que, para ele, a ciência era um acessório supérfluo situado ao lado, senão à margem, da *condição humana*, essencialmente imutável.

sucintamente a “este século de filosofia e de belos discursos” (Rousseau, 1959c, p. 783) com que atacava o racionalismo inerente ao projeto do esclarecimento.

Em contraposição a essa dinâmica de desumanização engendrada pela racionalidade desenfreada<sup>10</sup> ou, melhor, pelo *entendimento em delírio* (deliciosa expressão presente no “segundo discurso” [cf. Rousseau, 1964g, p. 122]), Rousseau toma então o partido oposto, ou seja, o da simplicidade, da moderação e, conseqüentemente, de uma noção tão encarnada quanto enérgica de filosofia, baseada, por sua vez, na existência humana tomada em seu sentido eminentemente individual. Desse modo, a consciência humana, esse órgão tão *interior* quanto *inalienável*, passa a funcionar como lastro para a verdade, pois, como diria o próprio Rousseau,

[...] as sutilezas metafísicas [...] não têm nenhum peso junto aos princípios fundamentais adotados por minha razão, confirmados pelo meu coração, [...] os quais portam, todos eles, o carimbo do assentimento interior no silêncio das paixões. (Rousseau, 1959b, p. 1018)

Sendo a consciência a “salvaguarda natural contra os sofismas da razão” (Rousseau *apud* Burgelin, 1952, p. 76), desde o “primeiro discurso” Rousseau oporia a estes, sob a forma de *sistemas*,<sup>11</sup> a *ignorância socrática*: “Deus todo poderoso, tu que tens em tuas mãos os espíritos, livre-nos das Luzes e das funestas artes de nossos pais, e nos dá a ignorância, a inocência e a pobreza, os únicos bens que podem fazer nossa felicidade e que são preciosos diante de ti” (Rousseau, 1964a, p. 28; cf. pp. 13-14). Assim, Sócrates aparece na obra de Rousseau desde o “primeiro discurso”, em que ele é arregimentado como exemplo de pensador virtuoso:

---

<sup>10</sup> Starobinski precisa que “[a]s incertezas de Rousseau sobre o valor da razão se esclarecem se se percebe que a razão não lhe parece perigosa salvo na medida em que ela pretende apreender a verdade de uma maneira não imediata, isto é, por meio de argumentos sucessivos, por uma sequência ou uma ‘cadeia’ de raciocínios. Quando Rousseau condena a razão, incrimina sobretudo a razão discursiva. Volta a ser racionalista tão logo que pode remeter-se a uma razão intuitiva, capaz de iluminação imediata. A escolha essencial não se dá entre a razão e o sentimento, mas entre o caminho mediato e o acesso imediato. Rousseau opta pelo imediato e não pelo irracional. A certeza imediata pode pertencer alternadamente ao sentimento, à sensação ou à razão” (Starobinski, 1991, pp. 52-53).

<sup>11</sup> Burgelin é bastante feliz ao explicitar que “Rousseau não admite esta sorte de objetividade do sistema, a reflexão que se apóia sobre o abstrato [ou sobre o] inautêntico dado que em última instância ele nega o homem” (Burgelin, 1952, p. 41).

Eis, portanto, o mais Sábio [*Sage*] dos homens segundo o Juízo dos Deuses, e o mais sábio [*savant*] dos Atenenses de acordo com o sentimento da Grécia inteira, Sócrates fazendo o elogio da ignorância! Crê-se que se ele ressuscitasse entre nós, nossos Doutos [*Savants*] e nossos Artistas lhe fariam mudar de opinião? Não, Senhores, este homem justo continuaria a desprezar nossas vãs ciências, ele não ajudaria de forma alguma a aumentar este monte de livros com os quais nos inundam de todas as partes, e não deixaria, como o fez, como preceito a seus discípulos e a nossos herdeiros senão o exemplo e a memória de sua virtude. [...] Mas as ciências, as artes e a dialética prevaleceram [...]. (Rousseau, 1964a, pp. 13-14)

Ora, colocar-se como herdeiro de Sócrates<sup>12</sup> equivale a subscrever não a uma antifilosofia propriamente dita, mas a *outra* concepção de filosofia: a concepção grega de sabedoria, em que justamente esta é experimentada e buscada como *modo de vida*, ou seja, a filosofia como modo de autoconhecimento e, nos dizeres de Foucault, como forma do “cuidado de si” (cf. Foucault, 1984, pp. 53 ss.). É isso o que explica que, n’*Os devaneios do caminhante solitário*, Rousseau formularia a célebre frase título deste artigo: [s]ua filosofia [a dos doutos sistemáticos] é para os outros; ser-me-ia necessária uma para mim”. (Rousseau, 1959b, p. 1016).

O essencial socrático de Rousseau toma a forma, portanto, de um nominalismo radical<sup>13</sup> que vem acompanhado de seu aspecto pragmático (cf. Burgelin, 1952, pp. 103-114). Em seus contornos mais gerais, toda sua filosofia é eminentemente *individual*, característica expressa desde o início de suas *Confissões*: “[n]ão sou feito como nenhum daqueles que vi; acredito não ter sido feito como nenhum outro daqueles que existem. Se não valho mais, pelo menos sou diferente [*je suis autre*]” (Rousseau, 1959a, p. 5). Consequentemente, a *consciência*, também entendida como *coração*, passa a ser tomada como lastro da verdade, como se vê de maneira indelével em seus escritos autobiográficos. N’*Os devaneios*, mais especificamente, Rousseau insere a todo o momento na tessitura de

<sup>12</sup> Com efeito, Burgelin avança a hipótese de que essa seria a única herança intelectual que Rousseau estaria pronto a reivindicar (Burgelin, 1952, p. 62).

<sup>13</sup> Frase em uma carta de Rousseau ao sistemático Dom Deschamps: “(...) jamais algo se me oferece senão [como algo] isolado (...)” (Rousseau *apud* Burgelin, 1952, p. 59).



sua escrita termos como *meu ser* (cf. Rousseau, 1959b, pp. 1004-1005, 1012, 1018, [1057] e [1080]),<sup>14</sup> *minha existência* (cf. Rousseau, 1959b, pp. 1005, [1041], 1045-1047, 1056 e [1074]), *meu indivíduo* (cf. Rousseau, 1959b, pp. 1005, [1079]), *minha vida* (cf. Rousseau, 1959b, pp. 1012-1013), *minha razão* (cf. Rousseau, 1959b, pp. 1018, 1020, 1022, 1083) e a formulação mais comum e abrangente *meu coração*.

Não é por acaso que o mais feliz encontro desses conceitos em *Os devaneios...* ocorra a partir do que Hannah Arendt (1994), baseada nas pesquisas de Karl Jaspers, denominava de “situações limite”. De acordo com ela, essas situações são as privilegiadas pelos filósofos da existência por desvelarem ou tornarem conceituável a existência humana a partir de manifestações de morte, culpa, destino e acaso. A partir de um acontecimento existencial como esses, Rousseau formularia um emaranhado conceitual dos mais sugestivos na famosa passagem de *Os devaneios...* na qual é atropelado por um cão. O que fica visível na passagem é a clara articulação de alguns dos conceitos que fariam fortuna na filosofia da existência a partir de uma clara experiência com a morte, como o conceito de *instante* e uma identificação entre os conceitos de *indivíduo* e *ser*, isso sem falar no “suporte” para esses três, ou seja, a *consciência*, que não por acaso aparece ou é evocada exatamente como tal. Por sua importância e representatividade, cito a passagem inteira:

Eu estava por volta de seis horas na descida do Menil-montant quase diante do galante jardineiro quando as pessoas que caminhavam diante de mim de repente se desviaram bruscamente [, no que] eu vi surgir diante de mim um grande cão dinamarquês que, ao se lançar atabalhoadamente [*à toutes jambes*] diante de uma carroça, não teve tempo de reter sua corrida ou de se desviar ao me perceber. Eu julguei que o único meio que eu tinha de evitar ser lançado para o chão era o de dar um grande salto tão preciso que o cão passaria sob mim enquanto que eu estivesse no ar. Esta ideia mais rápida do que o relâmpago e que não tive tempo nem de raciocinar nem de executar foi a última [ideia] antes de meu acidente. Eu não senti nem o golpe, nem a queda, nem nada do que se seguiu até o momento em que recobrei os sentidos [*où je revins à moi*].

---

<sup>14</sup> As referências entre colchetes designam as passagens nas quais tais conceitos aparecem desprovidos do pronome possessivo.

Já era quase noite quando eu recobrei a consciência [*connoissance*]. Eu me encontrava entre os braços de três ou quatro jovens que me contaram o que acabara de ocorrer. O cão dinamarquês, não tendo podido reter seu impulso, havia se precipitado contra minhas duas pernas, e batendo contra sua massa e com sua velocidade, me tinha feito cair de cabeça no chão: o maxilar superior levando todo o peso de meu corpo havia batido contra um paralelepípedo bastante irregular, e a queda tendo sido mais violenta pelo fato de eu estar a descer, minha cabeça acabando por ficar mais para baixo do que meus pés [*ma tête avoit donné plus bas que mes pieds*].

A carroça à qual pertencia o cão seguia imediatamente [atrás] e teria passado sobre meu corpo se o cocheiro não tivesse no instante [*instant*] retido seus cavalos. Eis o que ouvi pela narração daqueles que me haviam levantado e que ainda me sustentavam quando recobrei os sentidos [*lorsque je revins à moi*]. O estado no qual eu me encontrava nesse momento [*instant*] era deveras singular para que eu não empreenda aqui sua descrição.

A noite se avançava. Eu percebi o céu, algumas estrelas e um pouco de vegetação. Esta primeira sensação foi um momento delicioso. Eu não me sentia então senão ali [*Je ne me sentoi encore que par là*]. Eu nascia nesse instante [*instant*] para a vida, e me parecia que eu preenchia, através de minha leve existência [*ma legere existence*], todos os objetos que eu percebia. Mesmo agora no momento presente eu não me recordo de nada; eu não tinha nenhuma noção distinta de meu indivíduo [*mon individu*], nem mesmo a menor ideia do acabara de me ocorrer; eu não sabia nem quem eu era nem onde estava; eu não sentia nem mal, nem temor, nem inquietude. Eu via correr meu sangue como eu teria visto correr um riacho, sem pensar de forma alguma que este sangue me pertencesse de alguma sorte. Eu sentia em todo meu ser [*mon être*] uma calma encantadora a qual cada vez que eu me lembro dela eu não encontro nada de comparável em toda a atividade dos prazeres conhecidos. (Rousseau 1959, pp. 1004-1005)

Como não reconhecer aí articulados os temas e conceitos que viriam a fazer fortuna ao longo do século XIX? Como não ver um dos momentos mágicos nos quais toda uma

“ciência” já formada e *articulada* parece vir à tona? Não se trata do tipo de articulação ou conceituação tal qual empreendida mais tarde por Heidegger ou mesmo por Kierkegaard; contudo, o trecho citado não deixa de ter sua forma própria de articulação, a específica ao indivíduo Rousseau.<sup>15</sup> É fundamental ainda notar que não deixa de ser um razoável grau de abstração conceitual o fato de Rousseau falar de si mesmo como se fosse um terceiro ou uma *estrutura subjetiva*.<sup>16</sup>

Diz-se que Agostinho foi o pioneiro desbravador da *interioridade* humana. A partir de uma “situação limite” (a morte de um amigo querido), ele chegou à percepção de sua própria interioridade como *enigma*. Segundo Jaspers (1962, p. 71), Agostinho teria descoberto que a interioridade humana coloca um mundo à nossa disposição. Nesse sentido, Rousseau é seu herdeiro mais do que direto, dado que se volta “para dentro” e também passa a produzir, isto é, a dizer a (sua) verdade a partir desse âmbito. Isso acarreta, porém, certa dificuldade, considerada por Grimsley:

[a] intrusão da própria personalidade do pensador no problema [do conhecimento da verdade] modifica profundamente toda a concepção de verdade à qual ela se liga. A verdade não está mais limitada à ideia de assentimento intelectual a proposições objetivamente válidas, mas é parcialmente dependente na escolha da personalidade de seu próprio modo de existência.<sup>17</sup> (Grimsley 1954, p. 617)

<sup>15</sup> Como diria um dos “inimigos” modernos de Rousseau em sua abordagem de Kierkegaard: “[q]uando a filosofia é definida pela luminosidade da existência, a própria filosofia não pode prover mais do que um fragmento” (Walsh, 2008, p. 428).

<sup>16</sup> Sobre o conceito de *estrutura subjetiva*, cf. Spiegelberg, 1975, p. 76.

<sup>17</sup> Starobinski (1991, p. 50) diz o mesmo ao se referir à confusão entre *pathos* e *logos* em Rousseau; e, mais especificamente, Todorov faz o mesmo ao explicitar que “(...) durante o período ‘autobiográfico’ de sua vida, Rousseau decidiu que o homem natural, este ideal oposto ao cidadão, era ele mesmo. (...) Eis o que permite estabelecer a continuidade entre os escritos doutrinários de Rousseau e seus escritos íntimos; eis o que autoriza – senão: obriga – a voltar-se sobre suas obras autobiográficas quando se quer conhecer melhor uma das vias do homem que ele traçou, aquela do indivíduo solitário. (...) Mas esta continuidade, no lugar de tornar coerente o sistema de Rousseau, o torna problemático. (...) Rousseau peca aqui por uma falta sistemática e inversa àquela que ele diagnostica em seus amigos-inimigos, os ‘filósofos’. Estes defendem doutrinas que eles não se preocupam de forma alguma em ilustrar através de suas próprias vidas: é a irresponsabilidade característica do intelectual moderno. Já Rousseau gostaria que houvesse continuidade entre dizer e fazer, entre ideal e realidade – no que ele tem razão; mas ele vai mais longe: ele faz coincidir um com o outro e, portanto, pinta o ideal de acordo com o real, uma vez que é sua vida e seu ser, tais quais eles se realizam no dia a dia, que lhe servem de modelo” (Todorov, 1998, pp. 148-149).

Aqui surge a partição apontada por Hannah Arendt (1994, p. 167 *ss.*) a respeito da “revolução” da filosofia da existência por meio da qual o Ser e o pensar não são mais entendidos como na metafísica clássica, o que significa que a unidade vislumbrada pelos pré-socráticos entre esses conceitos passa a ser concebida como mediada pela *existência*, no que esta, portanto, passa a ser concebida como suporte ou fundamento para o filosofar. Um releu acidente de rua com um cão passa a ser trazido para dentro da filosofia ou, melhor, para dentro do pensamento, no que se converte em trampolim, em *carne* para ele; resumidamente, o filosofar se torna *pensamento encarnado*, visceral.

Essa revolução conceitual provocaria uma revolução de perspectiva e também sua contrapartida, ou seja, uma revolução linguística tanto pelo fato de a realidade passar a ser percebida como algo em eterna fuga diante dos poderes de apreensão necessariamente limitados da racionalidade – mais do que nunca apreendida em toda sua *humanidade* – como pelo motivo de isso ser percebido e abordado a partir da subjetividade encarnada do escritor-pensador no momento de sua elaboração conceitual,<sup>18</sup> o que fica bastante claro na obra de Rousseau.<sup>19</sup> Este passava a sentir necessidade de formular um vocabulário *completamente novo* para falar de si mesmo<sup>20</sup> e de se dividir em dois para abordar melhor a própria existência – penso na obra *Rousseau juiz de Jean-Jacques*.<sup>21</sup> Assim, prefigurava a

---

<sup>18</sup> “Será necessário para o que tenho a dizer inventar uma linguagem tão nova quanto meu projeto: pois qual tom, qual estilo tomar para desembaraçar este caos imenso de sentimentos tão diversos, tão contraditórios, geralmente tão vis e às vezes tão sublimes pelos quais fui sem cessar agitado? (...) Tomo, portanto, meu partido sobre o estilo como sobre as coisas. Não me devotarei tanto a torná-lo uniforme; eu terei sempre aquele que me vier, eu mudarei segundo meu humor sem escrúpulo, eu direi cada coisa como a sinto, como a vejo, sem pesquisa, sem esforço, sem me embaraçar com a diversidade [*bigarrure*]. Ao me entregar simultaneamente à lembrança da impressão recebida e ao sentimento presente eu pintarei duplamente o estado de minha alma, isto é, no momento em que o acontecimento me ocorreu e no momento em que o descrevi; meu estilo desigual e natural, ora rápido e ora difuso, ora sábio e ora louco, ora grave e ora alegre, fará ele mesmo parte de minha história. Enfim, o que quer que seja da maneira com a qual esta obra pode ser escrita, ela será sempre por seu objeto um livro precioso para os filósofos: é, repito-o, uma obra [*pièce*] de comparação para o estudo do coração humano, e o único que existe” (Rousseau, 1959c, pp. 1153-1154).

<sup>19</sup> Ou como bem aponta Raymond: “[o] projeto de Rousseau se acorda bem com aquele dos psiquiatras do século XX. Façamos, todavia, uma reserva capital: Os *devaneios do caminhante solitário* contêm pouco de devaneios propriamente ditos; eles não são um diário íntimo, um ‘diário informe’. Não se rompe tão facilmente com séculos de discurso retórico. Eles anunciam, entretanto, a passagem das memórias ao diário, no qual se anota no instante mesmo o que se experimenta” (Raymond, 1972b, p. 197).

<sup>20</sup> “Ah! para falar de meu destino seria necessário um vocabulário completamente novo que não tivesse sido composto senão por mim” (Rousseau *apud* Raymond, 1959, p. 1785).

<sup>21</sup> Vale apontar que a divisão interna entre Jean-Jacques e Rousseau parece ser uma constante em sua produção; ela pode ser vista em respostas aos objetores do “primeiro discurso” (cf. Rousseau, 1964f, p. 101 e 105). Foucault (ainda que não esteja discutindo essa obra específica de Rousseau, mas Sêneca) ajuda a explicitar as raízes antigas daquilo que Pessoa chamaria de “despersonificação”: “[e]m primeira análise, o exame ao qual Sêneca se submete ele mesmo constitui uma sorte de pequena cena judiciária, a qual evocam

estratégia comunicativa dos pseudônimos-heterônimos de Kierkegaard<sup>22</sup> e de Pessoa e as famosas passagens de Rimbaud, nas quais ele se reconhecia como “um outro” – para ficarmos apenas com esses notórios casos de “indivíduos cindidos”.

Em suma, Rousseau permanece essa imensa sombra por meio da qual várias correntes de pensamento antigo que dariam origem à filosofia da existência convergiram. N’*Os devaneios...*, Rousseau deixa explícito o processo de secularização imprescindível para o surgimento da filosofia da existência: “eu me basto a mim mesmo (...)” (Rousseau, 1959b, p. 1075). O fato mais profundo ou essencial é que, ao se colocar na tradição de Sócrates, Sêneca, Marco Aurélio, Agostinho – que foram reapropriados pelos modernos Montaigne, Charron, Descartes, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fénelon etc. –, Rousseau sem dúvidas deu um vigoroso empurrão para o desenvolvimento da filosofia da existência<sup>23</sup> e de sua “ciência irmã”, a fenomenologia.<sup>24</sup>

---

claramente expressões como ‘comparecer diante do juiz’, ‘instruir o processo com seus próprios modos’, ‘defender ou citar sua causa’. Estes elementos parecem indicar a cesura do sujeito em uma instância que julga e um indivíduo acusado. No entanto, o conjunto do processo evoca também uma sorte de controle administrativo, onde se trata de tomar as medidas de uma atividade concluída para reativar seus princípios e corrigir, no futuro, sua aplicação. Tanto quanto o papel de um juiz, é a atividade de um inspetor aquela que Sêneca evoca, ou a de um dono de casa verificando suas contas” (Foucault, 1984, p. 85)

<sup>22</sup> Ao traçar um claro paralelo com Kierkegaard, Burgelin (1952, p. 4) se refere às comunicações direta e indireta em Rousseau.

<sup>23</sup> Charles Taylor vai ao cerne da questão ao enfatizar que “Rousseau alargou imensamente o escopo da voz interior. Nós agora podemos conhecer [a partir] de dentro de nós mesmos, dos impulsos de nosso próprio ser, o que a natureza marca como significativo. E nossa felicidade última é viver em conformidade com esta voz, isto é, ser inteiramente nós mesmos. (...) Rousseau está no ponto de origem de um bom bocado de cultura contemporânea, das filosofias de autoexploração, assim como de outras crenças que fazem da liberdade autodeterminante a chave para virtude. Ele é o ponto inicial de uma transformação na cultura moderna rumo a uma interioridade mais profunda [assim como] a uma autonomia radical” (Taylor, 1989, pp. 362-363). Starobinski, por sua vez, explorando uma suposta dicotomia presente na obra de Rousseau entre o pensador político e o moralista, aponta que “esse recolhimento na singularidade, longe de enfraquecer a influência histórica de Rousseau, ao contrário, reforçou-a. Se Rousseau mudou a história (e não apenas a literatura), essa ação não se operou apenas sob o efeito de suas teorias políticas e de suas concepções sobre a história: resulta, numa porção talvez mais considerável, do mito que se elaborou em torno de sua existência excepcional. Ele era sem dúvida sincero ao afastar-se do mundo, ao desejar tornar-se nulo para os outros: mas sua maneira de se distanciar do mundo transformou o mundo” (Starobinski, 1991, p. 56). Raymond diz as mesmas coisas, ainda que através de outras palavras: “[d]esde o fim da Idade Média, desde a época em que se começou a se olhar nos belos espelhos polidos dos venezianos, desde Petrarca, desde Montaigne, mais precisamente desde Rousseau – através do romantismo, do simbolismo, do existencialismo, de Baudelaire, Amiel, Kierkegaard, Nietzsche, Mallarmé, Valéry, Kafka – uma parte essencial da aventura do homem moderno é aquela da consciência de si como obsessão – e também como paixão” (Raymond, 1972b, p. 193). Uma mostra do papel revolucionário exercido por Rousseau entre seus contemporâneos em termos da democratização (no sentido da difusão da obsessão mencionada ou de uma concepção *leiga* e dita *existencial* de automoldagem da existência) encontra-se em Darnton (2001, pp. 143-170).

<sup>24</sup> Comentando as *Confissões*, um estudioso de Rousseau diz que elas se constituem na “fenomenologia dos sentimentos de Rousseau no que ele se move rumo à sua descoberta” (Kelly, 1991, p. 324). Vale explicitar que o trecho mais fenomenológico dos “devaneios” é o da “quinta caminhada”, no qual Rousseau descreve as

### 3) Kierkegaard e a herança de Rousseau \*

De acordo com Grimsley (1966, pp. 89-90), Kierkegaard não só ouviu falar de Rousseau, mas leu seus escritos tardios – particularmente os autobiográficos – e *Emílio*. Essa leitura ocorreu curiosamente quando sua obra já se encontrava praticamente acabada, cerca de 5 anos antes de falecer, logo, por volta de 1850-1851. Assim, não se pode falar em forte influência, mas em uma herança indireta, o que apenas comprova o impacto da obra de Rousseau no continente europeu desde meados do século XVIII.

Se um dos pressupostos fundamentais da obra de Rousseau dizia respeito à sua posição *marginal* no âmbito da república de letras, o mesmo valeria para Kierkegaard, que desde o início de sua produção decidiu adotar uma postura combativa e distanciada com relação aos medalhões da cultura estabelecida na Dinamarca. Ao encontrar-se em uma posição naturalmente marginalizada no que se refere à cultura alemã (o grande paradigma intelectual, cultural ou literário a operar no contexto dinamarquês daquele período era esse), Kierkegaard enfatizava sua situação precisamente como *dinamarquês*, ou seja, como o “outro” ou o “bárbaro” em relação aos modelos importados da Alemanha – entenda-se por esses modelos os desenvolvimentos filosóficos do idealismo alemão e mais exatamente o *sistema hegeliano*, ainda que em sua versão nativa.<sup>25</sup> Tal marginalidade possibilitava a Rousseau (cf. 1964a, p. 9) e a Kierkegaard um olhar estrangeiro, de *estranhamento*<sup>26</sup> diante dos desencaminhamentos da especulação sistemático-metafísica.

Por mais que Kant tivesse buscado barrar a especulação desenfreada por meio de uma minuciosa análise das condições preliminares necessárias ao exercício filosófico-

---

*impressions légères* suscitadas pelo fluxo e refluxo das ondas do lago em sua interioridade, e que acaba com as seguintes palavras (não sem antes ele falar no *sentimento da existência despojado de toda afecção*): “[d]o que se goza em uma tal situação? De nada de exterior a si, de nada senão de si mesmo e de sua própria existência, enquanto este estado durar basta-se a si mesmo como Deus” (Rousseau, 1959b, p. 1043-1047). Um ótimo comentário sobre isso está em Raymond (1972a, pp. 157-185).

\* Para facilitar a referenciação, todas as citações da obra de Kierkegaard serão dadas de acordo com a última edição dinamarquesa, a saber: *Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af Niels Jørgen Cappelørn et al., Copenhagen: Gads Forlag, 1997–2013 (55 vols.).

<sup>25</sup> Cf. as pertinentes críticas de Westphal (2010, p. 132) às teses de Jon Stewart (2003, *passim*).

<sup>26</sup> Como escreve Kierkegaard em uma anotação privada: “[a] filosofia dinamarquesa, se um dia se for falar sobre uma tal, será diferente da alemã, no que ela de forma alguma começará com o nada ou sem pressupostos ou explicará tudo através de mediação, pois, pelo contrário, ela começa com a proposição: existem muitas coisas entre o céu e a Terra que nenhuma filosofia explicou. Esta proposição, ao ser incorporada [*optaget*] pela filosofia, fornecerá o necessário corretivo e também lançará um ímpeto [*Bevægethed*] humorístico-edificante sobre o todo” (SKS 18, 217; JJ:239 1844).

científico, permanecia o fato de que, desde o final do século anterior, os alemães de uma maneira geral – e estando o próprio Kant entre eles – haviam sucumbido a uma noção de filosofia acadêmica e ultraespecializada, de modo que tanto alemães quanto seus emuladores dinamarqueses subscreviam a uma concepção doutoral ou catedrática e *sistemática* de filosofia, à qual, por sua vez, Kierkegaard opor-se-ia, servindo-se, para isso – como Rousseau, anteriormente –, da figura de Sócrates como emblema da concepção grega de sabedoria.<sup>27</sup>

Nesse sentido, muitos elementos da visão assistemática de filosofia, tal qual desenvolvidos por Rousseau via Sócrates, seriam retomados por Kierkegaard, a começar pela exigência exposta na famosa carta de Gilleleje, de 1835, segundo a qual a pergunta eminentemente socrática sobre o que fazer consigo mesmo levava como resposta a ideia de que a coisa a fazer “é encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, encontrar *a ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer (...)*”, no que ele continua, “[e] de que me valeria se eu descobrisse uma assim chamada verdade objetiva; se eu percorresse os sistemas filosóficos e pudesse, quando exigido, passar revista por eles (...)?” (SKS 17, 24, *grifos do autor*). Os termos de Kierkegaard evocam quase que literalmente a frase de Rousseau presente em *Os devaneios...* sobre a “filosofia própria”. Assim, ao colocar-se, pelo menos em parte, como herdeiro da tradição socrática de filosofia, Kierkegaard dava preferência ao aspecto existencial sobre o especulativo em termos de seu exercício filosófico, o que significa que sua compreensão de sabedoria seria definida por seu acento *ético*, compreensão esta oposta, portanto, ao caráter instrumental e desinteressado das

---

<sup>27</sup> O que não significa pura e simplesmente que o significado da filosofia de Kierkegaard seja ou vá no sentido de “uma renovação do enfoque clássico grego em relação à filosofia”, como Furtak muitas vezes dá a entender (cf. Furtak, 2010, p. 89); Hannay explicita mais profundamente essa questão ao dizer que “[i]dealmente, o próprio projeto filosófico de Kierkegaard deveria ter sido aquele de mostrar o caminho *para fora* da filosofia grega (paganismo), *via* Sócrates (pensamento existencial e ironia), à posição antifilosófica e não humanista na qual as únicas verdades salvadoras têm de ser consideradas como baseadas no paradoxo (religiosidade B)” (Hannay, 2003, p. 28, *grifos do autor*). O que quero dizer com tudo isso é que Kierkegaard, por mais herdeiro de Sócrates que possa ter sido, não ficou lá com ou na posição socrática, mas foi adiante (cf. *Migalhas filosóficas*). Em outros termos, Sócrates funciona na obra de Kierkegaard tal qual Hannay aponta na passagem citada, ou seja, como um *meio* para se chegar ou *remeter* a determinados fins (no caso, o cristianismo). Howland, nesse sentido, explicita muito bem a principal deficiência da posição socrática aos olhos de Kierkegaard, isto é, o fato de ela ser demasiado difícil ou impraticável para a grande maioria dos seres humanos: “[p]orque falta aos seres humanos comuns o meio de apropriação da verdade por si sós, Cristo misericordientemente lhes dá uma escada com a qual subir até seu exemplo. Sócrates, contudo, não pode fornecer tal auxílio” (Howland, 2008, p. 212).

filosofias sistemáticas e verborrágicas produzidas (*ventiladas*<sup>28</sup>) pelo *Privatdozent* (o *filósofo acadêmico*), figura praticamente transformada em personagem literário por Kierkegaard, nesse aspecto sob forte influência do dramaturgo dinamarquês-norueguês do século XVIII Ludvig Holberg.

Se, para Rousseau, o aparecimento de doutrinas filosóficas sistemáticas tinha a ver com a tendência geral da época, marcada pela racionalidade exacerbada, no século seguinte Kierkegaard compreenderia que o surgimento do sistema absoluto de Hegel, tomado como o paradigma por excelência da concepção sistemática de filosofia, não seria nada além da mostra cabal da tendência mais profunda da época como um todo, ou seja, para ele, a modernidade também seria caracterizada antes e acima de tudo pelo *excesso de reflexão*, atitude ou ideia esta que permite compreender a posição de Kierkegaard frente ao projeto do esclarecimento como *rousseauísta*, dado que, se Rousseau se reportava a seu século como o “século da reflexão”, seu herdeiro dinamarquês falaria da “época da Reflexão, na qual vivemos” (SKS 16, 70) ou faria a associação tão imediata quanto indistinta entre *época* e *sistema*: “Era, Época, Era e Época, Época e Era, o Sistema (...)” (SKS 4, 216), o que apenas acentua a posição central da racionalidade em relação ao projeto do esclarecimento tal qual ele a concebia.

Em contraposição a tal hipertrofia da razão, a tal *excesso de cultura*,<sup>29</sup> Kierkegaard viria a receitar a *primitividade* [*primitivitet*], compreendida como sinônimo de *insciência*

<sup>28</sup> Em uma anotação privada, Kierkegaard se refere à palavra alemã *Windbeutel*, que literalmente significa “saco de vento”, no sentido de que ela seria “uma palavra notável; eu posso [mesmo] invejar os alemães [por isso]; ela é também especialmente excelente por poder ser utilizada como adjetivo e como verbo. A[rthur]. Schopenhauer faz um esplêndido uso dela devo dizer, em qual apuro não estaria S[chopenhauer] se ele não tivesse essa palavra para falar da filosofia hegeliana e de todos os professores de filosofia. (...) Nós dinamarqueses não temos essa palavra, assim como o que ela designa não é característico nosso enquanto dinamarqueses. (...) Em contrapartida, nós dinamarqueses temos uma outra falha, uma falha *correspondente*, para a qual a língua dinamarquesa possui uma palavra tal qual a alemã não possui, a saber, *engolidor de vento* [*Vindsluger*]. (...) Assim, a relação fica mais ou menos a seguinte: um alemão para fazer vento – e um dinamarquês para engoli-lo: assim há muito tem sido a relação entre alemães e dinamarqueses” (SKS 25, 390-391; NB30:13 1854).

<sup>29</sup> “(...) esta preguiçosa geração tal qual agora existe, a qual em média indubitavelmente tem mais cultura [*Dannelse*] do que anteriormente era o caso, [não tem, por outro lado,] nem a paixão do pensamento, nem a da religiosidade” (SKS 7, 267). Em outra passagem da mesma obra (o *Ascientífico pós-escrito conclusivo* às *Migalhas filosóficas* assinado pelo pseudônimo Johannes Climacus), Kierkegaard praticamente plagiaria Rousseau ao dizer que “[s]im, às vezes pode-se, com um certo alívio, relembrar que César deixou toda aquela biblioteca Alexandrina queimar, de forma que se poderia tão real quanto bem intencionadamente desejar que a humanidade fosse livrada desta abundância de conhecimento [*Overflod af Viden*] para que de novo se pudesse chegar a saber o que significa viver como ser humano” (SKS 7, 232). Já Rousseau reportara a história do califa Omar, o qual “consultado sobre o que seria necessário fazer da biblioteca de Alexandria, respondeu nestes termos [:] se os livros desta biblioteca contêm coisas opostas ao Corão, eles são maus e é necessário



*socrática* (cf. SKS 25, 272, NB28:70 1854).<sup>30</sup> Como pode-se observar pelos próprios conceitos, Kierkegaard operava em boa medida dentro da tradição filosófica socrático-agostiniana, denominada recentemente por Pierre Hadot (2002, *passim*) como a tradição dos “exercícios espirituais”. A título de exemplo, vale tomar a *démarche* agostiniana como paradigma – mesmo porque Sócrates não nos deixou nada por escrito –, no âmbito de que, logo no início d’*As Confissões*, Agostinho aborda o famoso *in me ipsum eum vocabo*, isto é, o ato de convidar-invocar no sentido de criar ou abrir um espaço para Deus dentro de mim mesmo (cf. Agostino, 2002, p. 2 [I, IV, 4]). Rousseau, por sua vez, traria para dentro do âmbito da filosofia e da literatura uma noção ainda mais intensificada de interioridade,<sup>31</sup> ajudando assim a sedimentar o que viria a se convencionar chamar de *romantismo*.<sup>32</sup>

---

queimá-los. Se eles não contêm senão a doutrina do Corão, queimai-los mesmo assim: eles são supérfluos. Nossos doutos citaram este raciocínio como o cúmulo do absurdo. No entanto, supondo Gregório o Grande no lugar do Omar e o Evangelho no lugar do Corão, a biblioteca teria da mesma forma sido queimada, e este seria o mais belo feito da vida deste ilustre Pontífice” (Rousseau, 1964a, p. 28, n.; cf. p. 22). Para ser justo com Rousseau, vale lembrar que ele mesmo recusa essa ideia recorrente em seus escritos de queimar ou deixar perecer bibliotecas e outras instituições ligadas à cultura: cf. Rousseau, 1964d, p. 972.

<sup>30</sup> A anotação de Kierkegaard diz: “A insciência socrática/ também significa: primitividade, interioridade; significa: fora com esta baboseira de conhecimento histórico, como estes milhares e milhares, os outros, se conduziram, viveram etc. – eu estarei sozinho com a ideia”. Vale apontar que Rousseau estabelecera a dicotomia no “segundo discurso” entre o *état de Nature* – também denominado, ainda que mais raramente, de *état primitif* – e o *état de raisonnement*, ligado, por sua vez, à *filosofia* (cf. Rousseau, 1964g, pp. 155-156; o termo *état primitif* aparece nas pp. 122-123, 142, 147, 151, 170-171 e 219).

<sup>31</sup> Como diz Burgelin: “[a] filosofia de Rousseau (...) quer que cada um esteja sempre e em todos os lugares presente a tudo que lhe ocorra, e totalmente presente. Uma grande parte desta obra não é [composta] senão de variações novas sobre um ‘conhece-te a ti mesmo’ inclinado para a preocupação de uma autenticidade absoluta; cada um ali se coloca a todo momento a questão por excelência: ‘Sou eu bem aquele que eu pensava ser?’” (Burgelin, 1952, pp. 118-119).

<sup>32</sup> Não deixa de ser curiosa, portanto, a exclusão de Rousseau efetuada por Isaiah Berlin como uma das fontes maiores desse movimento, especialmente quando se tem em vista sua “definição” deste, que é explicado a partir de um experimento mental e como uma grande ruptura na consciência europeia entre 1760 e 1830. Diz Berlin: “Suponham que vocês estivessem viajando pela Europa ocidental, digamos na década de 1820, e (...) [s]uponham que vocês tivessem conversado com [aquelas] pessoas. Vocês teriam descoberto que seu ideal de vida era aproximadamente do seguinte tipo. Os valores aos quais elas davam a maior importância eram tais valores como integridade, sinceridade, presteza em sacrificar a própria vida a alguma luz interior, dedicação a algum ideal pelo qual é válido o sacrifício de tudo o que se é, pelo qual é válido ambos viver e morrer. Vocês teriam descoberto que elas não estavam interessadas primeiramente em conhecimento ou no avanço da ciência, [que elas] não estavam interessadas no poder político, [que elas] não estavam interessadas na felicidade, [que elas] não estavam interessadas, sobretudo, em ajustar-se à vida, em encontrar seu lugar na sociedade, em viver em paz com seu governo, mesmo em lealdade para com seu rei ou para com sua república. Vocês teriam descoberto que bom senso, moderação, estavam bem longe de seus pensamentos. Vocês teriam descoberto que elas acreditavam na necessidade de lutar por suas crenças até a última respiração em seus corpos, e vocês teriam descoberto que elas acreditavam no valor do martírio enquanto tal, não interessasse acerca do quê fosse tal martírio. Vocês teriam descoberto que elas acreditavam que as minorias eram mais sagradas do que as majorias, que a derrota era mais nobre do que o sucesso. (...) O que as pessoas admiravam era abnegação [*wholeheartedness*, isto é, a colocação por inteiro do coração – GGR], sinceridade, pureza de alma, a habilidade e a presteza em dedicar a si mesmo ao seu ideal, não importasse qual ele fosse” (Berlin, 2001, pp. 8-9).

O romantismo de Kierkegaard se reflete na direção que sua filosofia assumiria, a da *interioridade*, sinônimo de *subjetividade* em sua produção. Esses conceitos seriam abordados mais detalhadamente em sua dissertação de 1841 sobre o conceito de ironia – com constante referência a Sócrates – e em sua principal obra filosófica, *Ascintífico*<sup>33</sup> – *pós-escrito conclusivo às Migalhas filosóficas*<sup>34</sup>, publicada em 1846 sob o pseudônimo de Johannes Climacus e concebida como “um protesto da danidade [*danskhedens*] [*sic*] contra a especulação alemã” (Kierkegaard *apud* Roos, 1955, p. 7). Deve-se entender por “especulação alemã” o sistema hegeliano, também denominado por Kierkegaard-Climacus de “pensamento abstrato”<sup>35</sup>, criticado fundamentalmente por se propor deduzir a existência a partir do pensamento (cf. SKS 7, 289). Para Climacus-Kierkegaard, a relação é inversa: “[a]qui a existência separa a identidade ideal entre pensamento e ser [*Væren*], eu devo existir para poder pensar (...)” (SKS 7, 301). Ele propõe, assim, o “pensamento concreto”, no qual há “um [sujeito] pensante e um algo específico (no sentido da particularidade [*Enkelt*]) que é pensado, no qual a existência [*Existents*] dá ao pensador existente [*existierende Tænker*] pensamento, tempo e espaço” (SKS 7, 303). Essas teses vêm sintetizadas no “pós-escrito” por meio da seguinte formulação: “[a] subjetividade é a verdade; a subjetividade é a atualidade [*Virkelighed*]” (SKS 7, 314).<sup>36</sup>

A verdade passa então a ser remetida para a interioridade humana, como em Rousseau; ela passa a ser situada na *consciência*, compreendida como a articulação por excelência com o divino (cf. Elrod, 1981, pp. 175-179). Assim, a direção da filosofia

<sup>33</sup> Leia-se: assistemático.

<sup>34</sup> O subtítulo dessa obra é “*compilação mímico-patético-dialética, [uma] contribuição existencial*”.

<sup>35</sup> “(...) [o] que é o pensamento abstrato? É o pensamento no qual não há nenhum [sujeito] pensante” (SKS 7, 303).

<sup>36</sup> Climacus-Kierkegaard precisa o conceito de atualidade ao dizer que ela é “idealidade. Mas estética e intelectualmente é a idealidade a possibilidade (a transferência *ab esse ad posse*), enquanto que eticamente a idealidade é a atualidade dentro do próprio indivíduo. A atualidade é a interioridade [*Indvorteshed*] infinitamente interessada no existir, o qual o indivíduo [*Individ*] ético é para si mesmo” (SKS 7, 296). Nesse sentido, vale apontar que o conceito kierkegaardiano de verdade não implica uma forma de subjetivismo radical, ou seja, de solipsismo, dado que ele faz uma distinção entre a verdade em geral e a verdade subjetiva, que se refere expressamente à existência entendida no aspecto ético-religioso de cada indivíduo, como expresso no trecho citado (sobre isso, cf. Piety, 2010, *passim*). Por outro lado, vale lembrar também que o próprio Kierkegaard encerrara sua longa obra *Ou/Ou*, publicada em 1843, com uma formulação mais direta sobre essa ideia: “pois apenas a verdade que edifica é a verdade para ti” (SKS 3, 332). Essa formulação é um eco mais do que direto da formulação de Rousseau em que Sofia pergunta a seu professor o que seria a virtude, e este lhe responde: “é o que ninguém não pode aprender senão de si mesmo e que vós não sabereis nunca se vosso coração não tiver respondido com antecipação” (Rousseau *apud* Burgelin, 1952, p. 78). Em resumo, Rousseau e Kierkegaard constroem seus conceitos de verdade a partir de variações acerca da noção de *apropriação*, tornada corrente por Lutero.

subjetiva de Kierkegaard se encontra perfeitamente expressa em uma passagem da obra *Prefácios*, de 1844, na qual o pseudônimo Nicolaus Notabene avisa:

No que diz respeito aos nossos sistemáticos e otimistas filosóficos, que eles sejam logo bem assegurados de que aqui não há nada para eles fazerem; logo, digo eu, sim, tão logo penso eu, no que digo isso, pois para eles as coisas funcionam “plukt, plakt, zum” [*trip, trap, Træsko*]. Eles facilmente verão que não há tempo a perder com um folgazão que nada viu no mundo e que apenas empreendeu uma viagem interior [*Indenlandsreise*] para dentro de sua própria consciência, a qual [a viagem – GGR] não chega a nenhum lugar [...]. (SKS 4, 505)

A viagem interior, portanto, diz respeito primordialmente ao pensador individual (no sentido do *indivíduo* Kierkegaard) voltar-se à sua própria existência com o intuito de “cuidar” dela, ocupar-se dela. Isso, por sua vez, exige do *pensador subjetivo* (pensador existente ou existencial) o devido acompanhamento de uma linguagem própria, uma vez que caberá a ela reduplicar – artisticamente – a dinâmica da existência em seu devir *particular*. Logo, se Rousseau já reivindicava um vocabulário completamente novo para falar de si, Kierkegaard, por sua vez, reivindicaria também uma linguagem adequada ao devir da existência,<sup>37</sup> pelo motivo de que:

A ciência [*Videnskab*] ordena os momentos da subjetividade dentro de um saber [*Viden*] sobre eles, e este conhecimento é o superior, mas todo conhecimento [é] uma anulação [*Ophævelse*], uma remoção [*en Tagen ud*] da existência [*Existsents*]. Na existência isto não vale. Se o pensamento faz pouco caso da imaginação [*Phantasi*], então a imaginação, por sua vez, faz pouco caso do pensamento, e o mesmo com o sentimento. A tarefa não é elevar um à custa do outro; a tarefa é a igualdade, a contemporaneidade [*Samtidigheden*], e o meio no qual eles estão unidos é o do *existir* [*at existere*]. [...] E assim como uma tal existência medíocre é aquela quando o adulto rompeu toda comunicação com a infância, tornando-se um adulto

---

<sup>37</sup> Para uma exposição mais aprofundada desse tema, cf. Rossatti, 2005, *passim*. Um resumo dessa dissertação se encontra, por sua vez, em Rossatti, 2011, pp. 125-136.

fragmentado, também fica uma existência empobrecida quando um [sujeito] pensante [*en Tænkende*], que é na realidade um existente [*en Existerende*], abandona a imaginação e o sentimento, o que é tão maluco quanto abandonar o entendimento [*Forstand*]. [...] Em relação à existência, portanto, não será suficiente unir as diferenças [*Differentserne*] em termos de pensamento, uma vez que o método progressivo não corresponde ao existir *qua* ser humano. Na existência, o fundamental é que todos os momentos [*Momenter*] estejam presentes de uma só vez. Em relação à existência o pensamento não é de forma alguma superior à imaginação e ao sentimento, mas é da mesma importância. Na existência a supremacia do pensamento causa confusão. (SKS 7, 317- 318)

Com todas as suas contradições, especificidades e “momentos”, a existência demanda uma linguagem móvel, sutil ou plástica tal qual nenhuma dialética ou mediação poderia fornecer. Nesse sentido, Kierkegaard considera que “[o] pensador subjetivo não é um homem de ciência; ele é um artista. Existir é uma arte” (SKS 7, 321). A linguagem própria para a existência é, assim, mais próxima da literatura, compreendida fundamentalmente como *poiesis*, isto é, como *criação*, do que a um repertório conceitual cujos fundamentos seriam, em última instância, da ordem da razão. Daí, portanto, a escolha partilhada por Rousseau e Kierkegaard da literatura como veículo filosófico, considerada particularmente após a guinada *crítica* – e muitas vezes maçante – de um Kant como uma aberração ou um pecado filosófico. Segundo essa visão, Rousseau e Kierkegaard não são “exatamente” filósofos. Não se sabe direito o que seriam:<sup>38</sup> poderiam ser tudo, menos “filósofos”. Rousseau particularmente parece sofrer de uma sorte maldita, não aparecendo em muitas obras em que deveria ser objeto da mais séria análise. O complô, nesse sentido, parece não ter arrefecido, ou, como diz Rousseau em uma passagem já citada: “a dialética prevaleceu”.

À guisa de conclusão, eu gostaria de ter abordado outros pontos, como a posição forjada por Rousseau e seguida por Kierkegaard na esfera pública ou na república das letras e a concepção religiosa desses dois pensadores, já que esse talvez seja o ponto em que mais diverjam entre si. O fato é que as limitações de espaço me impedem de empreender tais

---

<sup>38</sup> Cf. o embaraço de Jon Stewart (2003, pp. 640-650) comentando a “situação filosófica” de Kierkegaard.

tarefas, sem contar que o segundo ponto já foi admiravelmente abordado por Grimsley (1966, pp. 103-110). Sendo a ideia original ou mais profunda deste artigo explicitar o parentesco entre Rousseau e Kierkegaard, não posso senão esperar que alguém, como fiz a partir das pesquisas de Grimsley, apareça e desenvolva o que por ventura esteja mal desenvolvido, incipiente ou mesmo equivocadamente em uma breve exposição como esta, que surgiu como uma humilde maneira de pagar minhas imensas e deliciosas dívidas com Rousseau e Kierkegaard em uma espécie de meio termo entre as comemorações acerca do tricentenário do nascimento de Rousseau, em 2012, e as do bicentenário do nascimento de Kierkegaard, em 2013.

## Referências

Agostino (2002). *Le Confessioni*. Torino: Einaudi.

Arendt, H. (1994). What is Existential Philosophy? In H. Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954* (pp. 163-187). New York: Schocken Books.

Berlin, I. (2001). *The Roots of Romanticism*. New Jersey: Princeton University Press.

Burgelin, P. (1952). *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF.

Darnton, R. (2001). A leitura rousseauísta e um leitor 'comum' do século XVIII. In R. Chartier (Org.), *Práticas da leitura* (pp. 143-176). São Paulo: Estação Liberdade.

Elrod, J. (1981). *Kierkegaard and Christendom*. New Jersey: Princeton University Press.

Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*. Paris: Gallimard.

Furtak, R. A. (2010). The Kierkegaardian ideal of “essential knowing” and the scandal of modern philosophy. In R. A. Furtak (Org.), *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide* (pp. 87-110). Cambridge: Cambridge University Press.

Grimsley, R. (1954). Rousseau and Kierkegaard. *The Cambridge Journal*, VII(10), 615-626.

Grimsley, R. (1966). Kierkegaard and Rousseau. In R. Grimsley, *Søren Kierkegaard and French Literature* (pp. 89-111). Cardiff: University of Wales Press.

Habermas, J. (1990). *O discurso filosófico da modernidade* (A. M. Bernardo et al, Trad.). Lisboa: Dom Quixote.

Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel.

Hannay, A. (2003). Philosophy of Mind. In A. Hannay, *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays* (pp. 24-41). London: Routledge.

Howland, J. (2008). *Kierkegaard and Socrates: a study in philosophy and faith*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jaspers, K. (1962). *Plato and Augustine*. Nova York: Harvest Book.

Kelly, C. (2001). Rousseau's Confessions. In P. Riley (Org.), *The Cambridge Companion to Rousseau* (pp. 302-328). Cambridge: Cambridge University Press.

Kierkegaard, S. (1997-). *Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af Niels Jørgen Cappelørn et al (55 vols.). København: Gads Forlag.

Piety, M. G. (2010). The epistemology of the Postscript. In R. A. Furtak (Org.), *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide* (pp. 190-203). Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, R. (1999). *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. Oxford: Blackwell Publishers.

Raymond, M. (1972a). Rêver à la Suisse. In M. Raymond, *Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie* (pp. 157-185). Paris: José Corti.

Raymond, M. (1972b). Rousseau et le problème de la connaissance de soi. In M. Raymond, *Jean-Jacques Rousseau: la quête de soi et la rêverie* (pp. 187-219). Paris: José Corti.

Roos, C. (1955). *Kierkegaard og Goethe*. København: Gads Forlag.

Rossatti, G. G. (2005). *Os paradoxos da comunicação da existência: contextualização e caracterização do discurso irônico kierkegaardiano*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, RS, Brasil.

Rossatti, G. G. (2011). Como narrar o que se passa na interioridade? Ou Kierkegaard e o problema da comunicação indireta. *Revista Filosofia Capital*, 6, 125-136.

Rousseau, J.-J. (1959a). Les Confessions. In B. Gagnebin et M. Raymond (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome I* (pp. 1-656). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1959b). Les Rêveries du Promeneur Solitaire. In B. Gagnebin et M. Raymond (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome I* (pp. 993-1099). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1959c). Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues. In B. Gagnebin et M. Raymond (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome I* (pp. 657-992). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1959d). Ébauches des Confessions. In B. Gagnebin et M. Raymond (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome I* (pp. 1148-1164). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1964a). Discours sur les sciences et les arts. In B. Gagnebin, M. Raymond et al. (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome III* (pp. 3-30). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1964b). Dernière réponse de J.-J. Rousseau [à Bordes]. In B. Gagnebin, M. Raymond *et al.* (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome III* (pp. 71-96). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1964c). Julie, ou La Nouvelle Héloïse. In B. Gagnebin et M. Raymond (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome II* (pp. 5-745). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1964d). Narcisse ou L'Amant de lui Même. In B. Gagnebin et M. Raymond (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome II* (pp. 957-1018). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1964e). Discours sur cette question: *quelle est la vertu la plus nécessaire au héros*. In B. Gagnebin et M. Raymond (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome II* (pp. 1262-1274). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1964f). Lettre de J.-J. Rousseau sur une nouvelle réfutation de son Discours par Lecat. In B. Gagnebin et M. Raymond *et al.* (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome III* (pp. 97-102). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1964g). Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. In B. Gagnebin, M. Raymond *et al.* (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome III* (pp. 111-194). Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (1964h). Observations de J.-J. Rousseau sur la Réponse à son Discours [Réponse à Stanislas]. In B. Gagnebin, M. Raymond *et al.* (Orgs.), *Œuvres Complètes Tome III* (pp. 35-58). Paris: Gallimard.

Safranski, R. (2010). *Romantismo: uma questão alemã*. São Paulo: Estação Liberdade.

Smith, J. E. (1954). Rousseau, Romanticism and the Philosophy of Existence. *Yale French Studies*, 13, 52-61.



Spiegelberg, H. (1975). How subjective is phenomenology. In H. Spiegelberg, *Doing Phenomenology: Essays on and in Phenomenology* (pp. 72-79). The Hague: Martinus Nijhoff.

Starobinski, J. (1991). *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras.

Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.

Todorov, T. (1998). *Le jardin imparfait: la pensée humaniste en France*. Paris: Grasset.

Taylor, C. (1989). *Sources of The Self: The Making of The Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Walsh, D. (2008). *The Modern Philosophical Revolution: The Luminosity of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press.

Westphal, M. (2010). Climacus on subjectivity and the system. In R. A. Furtak (Org.), *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide* (pp. 132-148). Cambridge: Cambridge University Press.

Wokler, R. (2001). Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau. In P. Riley (Org.), *The Cambridge Companion to Rousseau* (pp. 418-444). Cambridge: Cambridge University Press.