

Universidade de Lisboa

Faculdade de Letras

Programa em Teoria da Literatura



Caminhadas:

uma leitura de Frédéric Gros, H.D. Thoreau e J.J. Rousseau

Mestrado em Teoria da Literatura

Helena Beatriz Fonseca Freitas Craveiro

2025

Dissertação orientada pelo Professor Doutor Miguel Bénard da Costa Tamen,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Teoria da Literatura

Para os meus avós

Índice

Agradecimentos	4
Resumo e Palavras-chave	5
Abstract and Key-words	6
Lista de abreviaturas	7
Introdução	8
Capítulo I (Gros).....	10
Capítulo II (Thoreau).....	19
Capítulo III (Rousseau)	36
Bibliografia.....	56

Agradecimentos

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao professor Alberto Arruda, ao professor Hans Ulrich Gumbrecht, ao professor João Figueiredo, à professora Maria Sequeira Mendes e ao professor Miguel Tamen pela excelência dos seus seminários, que me ensinaram a pensar e a ler melhor. Estou especialmente agradecida ao professor Miguel Tamen pela sua inestimável orientação, disponibilidade e aguçada atenção ao detalhe.

Agradeço também a todos os colegas e amigos cujas conversas e discussões muito contribuíram para que ora tivesse certezas, ora mudasse de ideias. Em especial, agradeço à Dana, ao Diogo, ao James e ao Guilherme que me acompanharam de perto durante a escrita desta tese e foram criticando o seu conteúdo com gosto e paciência.

Por fim, quero agradecer à minha família pelo apoio incondicional e pela motivação que me deram ao longo destes anos.

Ao Ivan e ao Manuel, por tudo.

Resumo

Esta tese consiste numa análise crítica à obra *Caminhar, uma filosofia* (2009) de Frédéric Gros. Nesta, o autor desenvolve uma teoria sobre caminhadas e defende que outros autores teriam uma noção de caminhadas semelhante à sua. Esta noção implica que se considerem caminhadas como um método, em primeiro lugar, para não pensar, e em segundo lugar, como um acto de desobediência. Entre os autores exemplares escolhidos por Gros incluem-se Henry David Thoreau e Jean-Jacques Rousseau. De modo a clarificar porque discordo das semelhanças apontadas por Gros entre si e estes autores na sua tese irei, em três capítulos, cada um dedicado a cada um dos autores – Gros, Thoreau e Rousseau – explicar o que cada um entende por caminhadas.

Palavras-chave: Caminhadas – Frédéric Gros – Henry D. Thoreau – Jean-Jacques Rousseau

Abstract

This thesis presents a critical analysis of *A Philosophy of Walking* (2009) by Frédéric Gros. In this work, Gros develops a theory of walking, asserting that other authors share a similar view on the subject. This view implies that walking is considered, firstly, as a method of not thinking and, secondly, as an act of disobedience. Among the exemplary authors Gros selects are Henry David Thoreau and Jean-Jacques Rousseau. To clarify why I disagree with the similarities Gros suggests between himself and these authors, I will, in three chapters, each dedicated to one of the authors: Gros, Thoreau, and Rousseau, explain each one's distinct perspective on walking.

Keywords: Walking – Frédéric Gros – Henry D. Thoreau – Jean-Jacques Rousseau

Lista de abreviaturas

C (*Caminhar*)

CF (*Caminhar, uma filosofia*)

Conf (*Confissões*)

DCS (*Devaneios do caminhante solitário*)

E (*Emílio ou da educação*)

EJP (*Henry David Thoreau: Essays, Journals and Poems*)

EN (*Selected essays Ralph Waldo Emerson*)

JE (*The Journals Of Ralph Waldo Emerson*)

OMR (*Oeuvres et Correspondence Inédites de J.J. Rousseau «Mon Portrait»*)

OPF (*O passo da floresta*)

SA (*Sinceridade e Autenticidade*)

ST (*Ser e Tempo*)

VP (*Vigiar e Punir*)

W (*Walden*)

Introdução

Esta tese examina a noção de caminhada proposta por Frédéric Gros em *Caminhar, uma filosofia* (2009). Segundo Gros, caminhar afastado da civilização constitui uma prática com um fim claro: cansar-se a ponto de não pensar em nada. Numa entrevista ao *The Guardian*, o autor complementa esta ideia, sugerindo que caminhar, pode também ser compreendido como um acto de desobediência. Para corroborar a sua teoria, Gros recorre a exemplos de autores que identifica como caminhantes que partilhariam da sua perspectiva, entre os quais Henry David Thoreau e Jean-Jacques Rousseau.

O objectivo desta tese é, em primeiro lugar, o de determinar se as concepções de caminhada de Thoreau e Rousseau são, de facto, compatíveis com a teoria de Gros; em segundo lugar, avaliar a coerência da própria teoria de Gros, considerando se é possível entender a caminhada como um meio para não pensar. Por fim, irei procurar perceber em que medida é que não pensar por se estar ocupado a caminhar afastado da civilização pode ser considerado um acto de desobediência.

Embora os três autores abordem a caminhada nas suas obras, as motivações e finalidades atribuídas a esta prática revelam grandes diferenças. De modo a clarificar estas diferenças, serão analisadas três obras principais: *Caminhar, uma filosofia*, de Gros; o ensaio «Caminhada» (1861), de Thoreau; e *Os devaneios do caminhante solitário* (1782), de Rousseau.

Na minha análise, argumento que Gros falha na sua leitura de Thoreau e Rousseau ao defender que estes partilham a sua visão sobre a noção ou os fins da caminhada. Para além disso, apenas Thoreau trata explicitamente esta prática. Rousseau refere-se a passeios pela natureza de uma perspectiva diferente e com finalidades que não dizem respeito à caminhada em si, mas a uma tentativa de convencer os seus leitores de que se expressa da forma mais sincera possível.

Por outro lado, a ideia de “não pensar em nada” como uma acção deliberada de desobediência, parece problemática. Não pensar em nada é algo que nos acontece, não é uma escolha deliberada, podendo apenas ser descrita ao pensar sobre ela. Gros não considera estas dificuldades na sua teoria; no entanto, elas são descritas tanto por Thoreau, como por Rousseau, nas obras acima referidas. Por isso, irei dedicar parte desta tese a essas descrições.

Todas as obras citadas são referidas pelas iniciais indicadas na bibliografia, e as traduções dos textos, salvo indicação em contrário, são da minha autoria.

I

Neste capítulo procuro analisar a teoria sobre caminhadas, defendida por Frédéric Gros, no livro *Caminhar; uma filosofia*. Em primeiro lugar, descreverei o conceito de “caminhadas” a que Gros se refere e clarificarei quais os fins que, segundo o autor, se atingem ao caminhar.

Em seguida, procurarei explicar as razões que levam Gros a defender a sua tese, recorrendo a descrições que faz de caminhadas no seu livro, bem como a uma entrevista concedida ao jornal *The Guardian*. De modo a esclarecer estas razões, tentarei tornar evidentes algumas semelhanças entre os argumentos de Gros e a noção de «poder institucional» desenvolvida por Michel Foucault, em *Vigiar e Punir* (1975).

Num terceiro momento, procurarei mostrar como a tese de Gros pode fazer sentido à luz da noção de heterotopia – desenvolvida por Foucault numa palestra de 1984 -, e à luz da expressão «o passo da floresta» - desenvolvida por Ernst Jünger (1951) no livro homónimo.

Frédéric Gros, filósofo e professor francês, é especialista em filosofia francesa contemporânea, em particular nas áreas de filosofia política e moral e na obra de Michel Foucault. Em *Caminhar; uma filosofia*, Gros defende que caminhar pela natureza, num passo lento e ritmado, proporciona determinadas experiências. Pode, portanto, afirmar-se que Gros entende a caminhada não como um fim em si mesmo, mas sim como um meio para atingir certos fins, que serão clarificados mais adiante.

A obra está organizada em dois tipos de capítulos. Em alguns deles, Gros elabora curtas biografias de poetas e filósofos, com títulos que, de um modo geral, destacam aspectos que considera centrais nas caminhadas empreendidas por esses autores. Por exemplo: «A paixão pela fuga (Rimbaud)», «Os sonhos acordados do caminhante (Rousseau)» ou «A conquista do selvagem (Thoreau)».

Outros capítulos consistem em reflexões e descrições das experiências de Gros no que toca a caminhadas. Estes capítulos têm títulos que indicam o tema tratado, tais como, «Silêncios», «Gravidade» ou «Energia». No capítulo «Eternidades», por exemplo, Gros descreve o alívio que sente ao afastar-se das preocupações quotidianas:

Desde que começamos a caminhar, as notícias deixam de ter importância. É o caso dos longos passeios, que se estendem por diversos dias, por diversas semanas. Em breve,

deixamos de saber coisa alguma sobre os sobressaltos do mundo, o mais recente desenvolvimento, o último caso. Já sabe da última? Numa caminhada, isso deixa de ter importância. Estarmos perante o que dura em absoluto afasta-nos das novidades efémeras que nos mantinham cativos. (CF, p. 87)

Segundo Gros, um dos prazeres associados à caminhada resulta da perspectiva que o afastamento da civilização proporciona. O distanciamento permitiria desfrutar do mundo sem que estivesse assoberbado por novidades constantes, o que resultaria numa percepção alterada da passagem do tempo. Contudo, tal como as notícias urbanas, também esta fuga é efémera, uma vez que está limitada pela forma e pelo local em que se caminha. Isto evidencia-se, principalmente, através de dois aspectos sublinhados pelo autor - a diferença entre caminhar na cidade e caminhar nas montanhas, e a forma como se caminha pelas montanhas.

Quanto à forma como se caminha, Gros defende que «caminhar não é um desporto» (CF, p. 1), pois associar a caminhada a essa prática implicaria a introdução de elementos desnecessários, como pontuações, comparações de velocidade, a valorização de aptidões como «força, resistência e disciplina» (*ibid.*), para além da criação e aquisição de equipamentos específicos. Para Gros, caminhar é algo simples e acessível a todos: «pôr um pé diante do outro é uma brincadeira de crianças» (CF, p. 7). Assim, os hábitos dos caminhantes não passam por comparações de velocidade, mas sim por partilhar experiências sobre os trilhos percorridos e as paisagens apreciadas. Deve ainda acrescentar-se que Gros, ao falar de caminhadas, refere-se mais particularmente a caminhar pelas montanhas.

No capítulo «Vagar», por exemplo, Gros conta a história de uma caminhada que fez nos Alpes italianos, aos 20 anos, na companhia de um amigo, Mateo, de 75. Quando um grupo de jovens tentou ultrapassá-los na subida, Mateo comenta: «Ora, ora, devem ter medo de não chegar, para quererem caminhar depressa.» (CF, p. 13). Para Gros, este episódio marca o momento em que entendeu que, para se apreciar a caminhada, deve-se ter uma velocidade adequada. Contudo, ao afirmar que o passo dos jovens não lhes permitiria apreciar a paisagem, Gros parece assumir que o ritmo de Mateo é o ritmo correcto. Isto levanta uma questão: se cada um deve encontrar o seu próprio ritmo, como Gros defende ao longo da sua obra, porque considera que o ritmo de Mateo é o ideal? Ao notar esta aparente contradição, Gros esclarece:

Foi ele quem me ensinou a caminhar. Logo a mim, que ainda há pouco dizia: não é coisa que se aprenda, pelo menos nisso, não há uma técnica, nem é uma questão de se ser capaz ou não, de se fazer assim em vez de assado, de insistir, de repetir ou de nos concentrarmos. Toda a gente sabe caminhar. Um pé à frente do outro, eis a medida certa, a distância certa para se ir algures, seja onde for. (CF, p. 13)

Visto que o critério para se caminhar bem é dependente de cada pessoa, não existe uma fórmula universal para se caminhar bem. Isto indica que a única particularidade das caminhadas de Gros é o local onde se caminha. Como já vimos, esse local é, essencialmente, longe da cidade e longe de grandes grupos de pessoas. Mesmo quando Gros descreve que se pode caminhar em grupos, afirma que estes não devem ter mais do que sete pessoas:

Contudo, a solidão completa não é absolutamente necessária. Até seis ou sete...até seis ou sete podemos ainda caminhar sem falar. Cada qual assume o seu passo, sulcam-se curtas distâncias e, de vez em quando, o primeiro volta-se, marca a pausa, lança um «Está tudo bem?» desprendido, automático, quase indiferente. (CF, p. 40)

Fica claro que as caminhadas devem ser momentos tranquilos e silenciosos, algo que apenas reúne as condições necessárias, caminhando pela natureza, completamente alheado do que se passa na cidade.

A propósito do caminhante citadino, Gros menciona a figura do *flâneur*, que está longe de ser o tipo de caminhante que Gros procura elogiar. Para Gros «o *flâneur* não consome nem é consumido. Respiga, rouba. É verdade que nunca recebe, ao contrário do caminhante das planícies e das montanhas, a paisagem como oferenda pelos seus esforços. Mas capta, apanha instantaneamente encontros improváveis, momentos furtivos, coincidências fugidias.» (CF, p. 220) Ao que parece, o caminhante recebe imagens como recompensa pelo esforço enquanto o *flâneur* as rouba. Isto é, enquanto o primeiro é passivo na sua apreciação da paisagem, o último é activamente um ladrão de imagens.

O efeito que, segundo Gros, é atingido ao caminhar na natureza com o passo certo é o cansaço físico. Gros afirma que este cansaço, aliado ao ritmo e à solidão, constitui, ao fim de algum tempo, a receita ideal para alcançar o objectivo final desejado: não pensar em nada. Por outras palavras, o propósito das caminhadas, segundo Gros, é a procura do cansaço físico que anula o pensamento. O cansaço mental, por outro lado, distingue-se

do cansaço físico por ser provocado pelo excesso de informação. Assim, no último capítulo, «O grande cansaço», Gros conclui que

a magia da caminhada reside em descobrir, na repetição improdutivo dos passos, a razão sem razão para continuar. O passo dá ritmo à respiração e esta, por seu turno, fornece a energia suficiente. Isso gasta suavemente o corpo como um polimento, dando azo a um cansaço resplandecente (...) Quando estiver esfalfado, saciado de sol e de vento, pararei. Entretanto não penso, limito-me a caminhar, e a vida avança. (CF, p. 229)

Contudo, esquecer a civilização ou não pensar em nada como objectivo maior da caminhada, parece não coincidir com a tese que Gros sugere no título do seu livro. O título *Caminhar, uma filosofia*, sugere que há uma ligação entre a caminhada e “fazer” filosofia. Entende-se filosofia como o exercício de pensar criticamente sobre conceitos, o que corresponde à ideia de filosofia de Gros, para quem uma caminhada «provoca a inversão das lógicas do cidadão» (CF, p. 9), isto é, ao caminhar na natureza, mudamos de perspectiva, afastamo-nos do que já conhecemos ou do que nos é imposto e isso permite que se possa pensar criticamente sobre o que antes estava perto. Para clarificar, parece que, segundo Gros, para fazer filosofia é necessário que nos afastemos fisicamente do objecto (falando em cidades) e estejamos fora dele, para que seja possível ver com um olhar crítico.

Para melhor entender o problema que se levanta, devemos esclarecer o que Gros entende por caminhar como filosofia. Segundo a sua descrição, a caminhada é subversiva, ou seja, serve para inverter o estado das coisas, ou, nos termos de Foucault, para inverter o poder (ou influência) sob o qual se está exposto. Neste sentido, a caminhada como meio de filosofar, constitui um método para fugir do poder que a cidade e as instituições exercem sobre quem as procura pensar criticamente.

Numa entrevista ao jornal *The Guardian*, Gros afirma que as caminhadas «nos emancipam do espaço e do tempo, da rapidez» sendo, também, uma forma activa de desobediência.

- Sim! Não tenho a certeza se deve escrever isto. Mas tenho um problema sério com o meio académico. Acho que sofro de síndrome de impostor. Sinto-me um impostor em filosofia. Acho que este livro sobre caminhadas é o primeiro passo para descobrir isso. Estou a escrever outro livro sobre desobediência e a preparar-me para desobedecer.

- Desobedecer a quê?
- À academia.
- Deixá-la?
- Se tiver coragem, sim. (Gros e Cadwalladr, 2014)

Percebe-se, então, que, apesar de não ser imediatamente evidente, há em Gros uma implicação política na sua filosofia sobre caminhadas, o que se torna mais evidente ao lermos esta entrevista, ficando esclarecido com a sua publicação posterior - um livro sobre desobediência. Em *Desobedecer* (2017) Gros procura encorajar o leitor a tornar-se um dissidente cívico. Ser um dissidente cívico significa que, em vez de obedecermos cegamente às ordens impostas pelo estado, ou por outras instituições, como as entidades empregadoras, devemos questioná-las. Obedecer de forma acrítica, segundo Gros, leva-nos a acreditar, erradamente, que estamos isentos de responsabilidade pelas consequências das nossas acções. Por isso, apela ao leitor que, no mínimo, se deve obedecer revoltado. Esta revolta seria sinal de que, pelo menos, a ordem foi posta em causa. Filosofar mostra-se, assim, como uma forma de desobediência.

Ao contrário da obediência revoltada proposta por Gros, Ernst Jünger em *O Passo da Floresta*, no original alemão, *Der Waldgang* (1951), incentiva o leitor à desobediência total. Jünger defende que a liberdade individual é essencial para se resistir ao totalitarismo e apresenta, como figura louvável, a figura do *Waldgänger*, que pode ser traduzido como «o que caminha na floresta». Assim, dar o passo em direcção à floresta, ou seja, para fora do meio social opressor, é um acto revolucionário. A dissidência implica que o indivíduo se afirme como um ser pensante, o que, tanto para Jünger, como para Gros, liga a experiência humana de caminhar literalmente para fora do centro de poder a um processo de clareza filosófica. A propósito, então, do que seria a floresta para Jünger, o autor compara-a ao conceito de *daimon* desenvolvido por Sócrates que

chamou a esse lugar mais profundo de todos, no qual uma voz, já não apreensível em palavras, o aconselhava e o guiava, o seu *daimonion*. Podíamos também chamar-lhe floresta. (OPF, p. 76)

É, assim, claro que, para Jünger, «o passo da floresta» é uma expressão metafórica, enquanto, para Gros, as caminhadas na natureza implicam, literalmente, caminhar pela floresta. A caminhada descrita por Gros, para além de oferecer uma fuga do espaço que o oprime, é também o movimento que nos leva para um lugar onde somos assoberbados

pela experiência da paisagem e, eventualmente, somos vencidos pelo cansaço que nos anula qualquer pensamento.

No capítulo «Liberdades», Gros defende que, «caminhando, escapamos à própria ideia de identidade, à tentação de ser alguém, de ter um nome e uma história.» (CF, p. 34) Em seguida faz referência à caminhada como uma «expressão de recusa de uma civilização podre, poluída, alienante e mesquinha.» (*ibid.*).

A questão é: como pode a fuga da academia, ou da sociedade ser um acto de desobediência ou de revolução, isto é, de pensar filosoficamente? À primeira vista, é preciso um grande salto para passar do isolamento total do indivíduo nas caminhadas para o «dissidente cívico».

Existem, contudo, na obra de Foucault, alguns conceitos que podem fazer a ponte entre o afastamento físico do espaço que inflige poder e esta atitude de desobediência. Isto é, se imaginarmos que nas montanhas não estamos sob o controlo de instituições, ou sob influência de ideias sociais, como diz Foucault em *Vigiar e Punir*:

A cidade pestilenta, atravessada inteira pela hierarquia, pela vigilância, pelo olhar, pela documentação, a cidade imobilizada no funcionamento de um poder extensivo que age de maneira diversa sobre todos os corpos individuais — é a utopia da cidade perfeitamente governada. A peste (pelo menos aquela que permanece no estado de previsão) é a prova durante a qual se pode definir idealmente o exercício do poder disciplinar. Para fazer funcionar, segundo a pura teoria os direitos e as leis, os juristas [colocavam-se] imaginariamente no estado de natureza; para ver funcionar as suas disciplinas perfeitas, os governantes sonhavam com o estado de peste. (VP, p. 222)

Assim, verifica-se que Gros tem uma visão semelhante à de Foucault em relação à sociedade e às suas instituições. Parece, portanto, razoável considerar-se que fugir a este tipo de vigilância e controlo seja um acto revolucionário. Foucault afirma ainda que a «ansiedade» em relação aos nossos tempos deriva da nossa vivência do espaço, mais do que do tempo em si.

Em relação a este problema levantado por Foucault sobre a nossa relação com o espaço, o autor desenvolve a noção de heterotopia, que pode ajudar a compreender a diferença entre espaços e o peso que estes podem ter em quem procura ver e pensar criticamente. Esta noção é tratada numa palestra intitulada «Outros espaços» (1984). Uma forma de compreender o que é a heterotopia começa por entender o que é a utopia. A utopia é um

lugar que não existe e as heterotopias são lugares que existem, mas que estão sob o efeito de «santificação». Estes lugares têm funções específicas na sociedade e, por isso, são normalmente descritos com uma mistura de factos e mitos. Segundo Foucault, existiu sempre uma hierarquia de espaços: «lugares sagrados e lugares profanos; lugares protegidos e lugares abertos e expostos; lugares urbanos e lugares rurais (todos estes dizem respeito à vida real humana)» (OE, p. 24), que contrastam com «lugares supra celestiais, lugares celestiais e lugares terrestres» (*ibid.*). O último grupo corresponde aos espaços ideais, onde as coisas estão como devem estar, enquanto os espaços da vida real humana reflectem um estado «deslocado», onde as coisas não correspondem ao divino.

Parece que esta divisão está implícita na concepção de caminhadas de Gros. Isto é, as caminhadas levam-nos a um espaço ideal, afastado dos espaços «deslocados» da vida real. Assim, segundo Gros, estar na natureza, isolado do mundo, coloca-nos numa posição privilegiada para pensar criticamente esses espaços, ou, segundo as suas intenções finais, esquecê-los, sendo que o aparente isolamento resultante das caminhadas contribui para que se aproximem às características da heterotopia.

Dentro das características das heterotopias verificam-se quatro que se assemelham à noção de caminhadas de Gros. Em primeiro lugar, Foucault descreve as heterotopias como espaços que servem de refúgio em situações de crise. Estes lugares variam conforme a cultura e a época, mas, na contemporaneidade, são frequentemente descritos como «heterotopias de desvio», onde se praticam comportamentos desviantes em relação às normas sociais. Percebe-se, então, que, na entrevista que Gros dá ao *The Guardian*, está latente a sua motivação para caminhar na natureza: necessidade de se afastar da comunidade académica.

Em segundo lugar, Foucault indica que as heterotopias são espaços onde coexistem diferentes significados. Isto é, as heterotopias são lugares entendidos como ideais. Neste caso, as caminhadas na natureza podem ter também diferentes fins, como é o caso de alguns exemplos mencionados por Gros. Thoreau, por exemplo, como irei desenvolver no capítulo seguinte, experiencia a caminhada como uma heterotopia, mas interpreta-a de forma diferente de Gros.

Em terceiro lugar, as heterotopias têm uma relação peculiar com o tempo, pois permitem diferentes sensações quanto à sua passagem. Gros, como já foi referido antes, também sugere que a caminhada altera a percepção do tempo:

Caminhar faz-nos passar pelos poros da pele a altura das montanhas, a forma das colinas. O corpo é moldado pela terra que pisa. Já não está propriamente na paisagem: compõe a paisagem. (...) Porém, de súbito, a relação entre os dois ilumina-se no indivíduo. Como um instante que estoura, um fogo brusco: o tempo inflama-se. (CF, p. 90)

Segundo Gros, na caminhada saímos do tempo, tornamo-nos o espaço e, assim, somos parte da heterotopia. Por último, Foucault argumenta que as heterotopias têm uma função de ilusão ou de compensação em relação ao real:

esta função desdobra-se em dois lados completamente opostos. Ou o seu papel é criar um espaço de ilusão que expõe todo o espaço real, todos os lugares dentro dos quais a vida humana é dividida, como ainda mais ilusória (...) Ou então, pelo contrário, o seu papel seja criar um espaço que é outro, outro espaço real, tão perfeito, tão meticuloso e tão bem arranjado assim como o nosso é desorganizado, mal construído e confuso. Este último tipo seria a heterotopia, não da ilusão, mas da compensação. (OE, p. 27)

No primeiro caso, revelam o espaço real como um espaço ilusório; no segundo, criam um espaço alternativo que compensa as falhas desse mesmo espaço. Assim, a caminhada parece constituir uma heterotopia compensatória, ou seja, a caminhada deve ser praticada no espaço ideal que denuncia o caos acelerado e citadino como «desorganizado, mal construído e confuso» (OE, p. 27).

Apesar das semelhanças com as heterotopias foucaultianas, o problema na teoria de Gros está na contradição entre a noção que parece desenvolver e a finalidade que procura alcançar. Esquecer a sociedade não é o mesmo que pensar sobre a sociedade. Sendo assim, como pode a teoria de Gros, que propõe a caminhada como uma forma de esquecer a sociedade e estar momentaneamente num lugar ideal, levar a que se pense criticamente? Filosofar implica pensar. Para além disso, o argumento tem outro problema: entender o esquecimento como uma acção. Esquecer não é algo que se possa controlar, e, como tal, não pode ser considerado uma acção deliberada. Se não é acção, então também não pode ser o fim de um método ou uma técnica. Para além disso, o esquecimento, não sendo uma acção, também não pode ser equiparado ao pensamento crítico, nem à desobediência política ou institucional. Deste modo, torna-se evidente que o argumento de Gros falha ao sugerir que a caminhada é um meio para um fim que consiste em algo sobre o qual não temos controlo.

No que diz respeito às semelhanças entre as teorias de Gros, Thoreau e Rousseau, pode afirmar-se que estes autores também dão uma especial atenção ao prazer associado à

ausência de pensamento. Contudo, ao contrário de Gros, dedicam algumas passagens a problematizar e a descrever este estado de inconsciência. Assim, de modo a esclarecer a relação entre caminhar como meio para não pensar ou filosofar, irei, nos próximos capítulos, analisar as descrições que Gros faz destes autores em comparação com alguns textos dos próprios.

II

Henry D. Thoreau desenvolve a sua noção de caminhada no ensaio «Caminhada» (1862). Para clarificar algumas das ideias de Thoreau neste ensaio, irei recorrer a passagens de *Walden, ou a vida nos bosques* (1854) e tratarei ainda a relação entre a noção de civilização thoreauviana e o conceito de estado pré-reflexivo heideggeriano.

A última parte do capítulo irá demonstrar que, ao contrário do que Gros sugere, Thoreau não entende as caminhadas como um método para esquecer a civilização, ainda que tenha esperança de que tal esquecimento ocorra. Assim como o facto de Thoreau ter escrito o ensaio «Desobediência Civil» (1849) não implica que considerasse caminhar uma actividade de desobediência política.

1

Ao longo da década de 1850, Thoreau foi aperfeiçoando «Caminhada», uma palestra sobre caminhadas que leu a vários públicos até à data da sua morte, em 1862. Nesta palestra, Thoreau considera caminhar uma arte, mas sublinha que nem todos têm talento para essa arte: «há que ter nascido caminhante para pertencer a esta casta» (C, p. 18). Isto é, quem não nasce com um talento natural para a caminhada, não pertence à «casta dos caminhantes». No entanto, se caminhar é uma arte, então é uma actividade que implica uma técnica; como tal, pode ser aprendida e, com prática, melhorada. Thoreau defende que «para ser caminhante é preciso uma dispensa divina.» (C, p. 18). Esta afirmação reforça a ideia de que não se pode ser caminhante por vontade própria, o que a torna numa actividade extremamente exclusiva.

A quem entende esta arte, Thoreau chama «saunterer». A etimologia de ‘saunterer’ é ‘sans terre’, que se traduz por, «sem terra». Um *saunterer*; segundo Thoreau, é aquele que «se sente em casa em todo o lado» (C, p. 16). Algumas das razões que levam a acreditar que Thoreau se considerava como um dos «escolhidos» desta casta, está implícita em «Caminhada», assim como em algumas passagens dos seus diários e correspondência, onde Thoreau descrevia frequentemente os seus passeios. Como observa David Smith,

“Even now I am probably the greatest walker in Concord” (Correspondence 420). Thoreau’s claim, made at a time when he was ill, was not inappropriate. Subsequent history has established Thoreau as not only the greatest walker produced in the city of his

birth, but also the most notable ambulator of all major American literary figures. (Smith, 1989, p. VII)

De facto, Thoreau escreveu «Caminhada» a partir da sua experiência. Era um caminhante exímio e desde cedo empreendera caminhadas pelo bosque com a sua família. A sua mãe é, inclusivamente, descrita em várias fontes como uma mulher energética e amante de passeios e «segundo alguns rumores, um dos seus filhos quase nasceu durante um dos seus passeios pelo campo» (Smith, 1989, p. 13). Os exemplos que Thoreau teve em criança são reconhecidos em algumas passagens de *Walden*, onde conta que, durante a sua infância, aprendeu a caçar e a reconhecer a flora da zona de Concord com a sua família. Thoreau teve, portanto, uma infância na qual teve a possibilidade de passar temporadas no campo, o que o levou a desenvolver o gosto pelo bosque e por caminhadas. Não é de admirar, portanto, que em «Caminhada» afirme:

Creio que não posso conservar a saúde e o vigor sem passar pelo menos quatro horas por dia – geralmente até mais tempo – a vaguear por bosques, montes e vales, absolutamente alheado de todas as preocupações terrenas. (C, p. 19)

Nesta passagem, Thoreau mostra que um caminhante de casta, como é o seu caso, sente necessidade de caminhar. Trata-se de uma necessidade que, segundo Thoreau, os seus conterrâneos, certamente, não sentem, visto que passam a maior parte das suas vidas fechados em casa ou atrás de um balcão no trabalho. Podemos pensar que se trata de um exagero. Afinal de contas, estas pessoas caminham pela aldeia e devem fazer passeios ao fim de semana. No entanto, essas actividades não são exactamente o que Thoreau entende por caminhada:

. . . as caminhadas de que falo em nada se parecem com fazer exercício físico, como geralmente o entendemos. Não são como um remédio que os doentes tomam a horas certas, nem como os halteres para desenvolver os músculos. São, isso sim, um afazer e uma aventura diária por si só. (C, p. 22)

Assim, Thoreau define limites à sua noção de caminhar. Neste caso torna-se claro que é necessário empreender esta actividade com um espírito de aventura, o que implica ter a certeza de que não se sabe quando se voltará ao ponto de partida:

Até na caminhada mais curta devíamos partir talvez movidos pelo espírito da eterna aventura, sem retorno à vista (...) Se estais dispostos a abandonar pais e mães, irmãos e irmãs, mulheres, filhos, e amigos, e a não tornar a vê-los; se haveis saldado as vossas

dívidas, feito o vosso testamento e resolvido todos os vossos assuntos, e se sois homens livres, estais então preparados para uma caminhada. (C, p. 17)

Visto que é necessário um afastamento absoluto de uma vida familiar, não é surpreendente que Thoreau ache que caminhar liberta de «todas as preocupações terrenas». As condições necessárias e suficientes para se entender a arte de caminhar são, então, nascer na casta dos caminhantes e caminhar num espírito de aventura, completamente despreocupado em relação a outras pessoas, mesmo que sejam os seus familiares. Isto quer dizer que Thoreau caminha pelo gosto de caminhar; para si a caminhada é um fim em si mesmo. Caminha porque, na sua opinião, a caminhada é intrinsecamente valiosa, ou moralmente superior, isto é, moralmente benéfica:

Espanta-me que por essa hora, ou seja, entre as quatro e as cinco da tarde, já tarde demais para os jornais matutinos e ainda cedo para os vespertinos, não se ouça em toda a rua uma grande explosão que dissipe uma legião de ideias e fantasias antiquadas e mesquinhas e que areje a rua para curar este mal. (C, p. 21)

De facto, percebemos, segundo esta passagem, que existe uma ligação entre estar na rua a passear e uma certa ideia de purificação. Por outras palavras, as pessoas que estão fechadas em casa e não caminham para «arejar as ideias» estão condenadas a não pensar em coisas novas e, por isso, continuarão com as suas «fantasias antiquadas e mesquinhas». Thoreau acredita, portanto, que estar na rua a passear é um meio para nos livrarmos de maus hábitos de pensamento e por onde nos podem surgir novas ideias. Aliás, Thoreau afirma que, se não sai de casa até uma certa hora, sente-se culpado «como se tivesse pecado», e que, quem fica fechado todo o dia entre quatro paredes, sofre de uma «insensibilidade moral». Isto significa que actualizar as ideias ou pensar de forma diferente daquela a que se está habituado, é uma forma de se desenvolver uma certa aprendizagem moral, ou sensibilidade moral. Para Thoreau, este desenvolvimento é uma obrigação. A sensibilidade moral desenvolve-se reflectindo, e caminhar é importante para se poder reflectir. A esta noção de caminhada acresce outro termo, aliás usado por vários filósofos para descrever o pensamento filosófico: «ruminar». Thoreau aconselha a «caminhar como um camelo, tido pelo único animal capaz de ruminar e caminhar simultaneamente.» (C, p. 23)

A partir daqui, Thoreau desenvolve uma teoria em que relaciona o estar ao ar livre com o desenvolvimento de uma educação moral. Segundo esta teoria, estar muito tempo ao ar livre desenvolve uma “certa rudeza de carácter” que leva à perda de alguma sensibilidade

excessiva. Ficar muito tempo em casa, pelo contrário, «pode induzir . . . uma certa indolência e brandura, para não dizer finura de pele, acompanhadas por uma sensibilidade maior a certas impressões.» (*ibid.*) Thoreau sugere, portanto, que para o bem da nossa educação moral, devemos equilibrar entre o tempo passado dentro de casa e fora de casa, ao sol.

Existe uma diferença entre caminhar para os caminhantes de casta e os passeios que Thoreau indica como remédio para o desenvolvimento da sensibilidade moral dos seus conterrâneos. Enquanto para os últimos basta andar pelas ruas, para os primeiros não é suficiente sair de casa. Os caminhantes de casta devem dirigir-se naturalmente para a floresta e, uma vez na floresta, «deve-se pensar sobre a floresta»:

É claro que é inútil forçarmos os nossos passos para os bosques se eles não nos levarem até lá. Fico muito preocupado sempre que percorro fisicamente uma milha pelos bosques, mas o meu espírito está ausente. No meu passeio vespertino, tento esquecer-me de todos os meus fazeres matinais e deveres para com a Sociedade. Mas, por vezes, não consigo desembaraçar-me facilmente da aldeia [village]. (C, p. 24)

É tentador pensar que, se estamos fisicamente num sítio, estamos mais predispostos a pensar em coisas que acontecem nesse sítio. No entanto, não é necessário que assim seja. Podemos perfeitamente estar no bosque a pensar sobre a aldeia, assim como podemos estar na aldeia a pensar sobre o bosque. No entanto, Thoreau acredita que estar no bosque, por oposição a estar na vila, torna-nos mais propensos a pensar no bosque. Contudo, na citação acima nota-se, com clareza, que Thoreau tem alguma dificuldade em provar que isso seja verdade. Podemos, então, assumir que caminha por gosto, mas que esquecer a vila por estar no bosque, parece ser apenas uma esperança, pois nada indica que tenha certezas de que isso aconteça:

Uma tarefa cruza o meu espírito e a minha mente deixa de acompanhar o meu corpo-perco a consciência. Nas minhas caminhadas, tento recuperar a consciência. Que faço eu nos bosques se penso noutras coisas que não nos bosques? Recrimino-me e não posso senão sentir um calafrio quando me vejo assim absorto, ainda que seja em boas obras – pois é coisa que por vezes me acontece. (C, p. 25)

Na passagem citada, é usada a palavra «consciência» para traduzir «senses». Para melhor entender o que são para Thoreau as «coisas do bosque», seria preferível usar aqui «sentidos». Quando Thoreau está distraído a pensar noutras coisas, não está a dar atenção aos seus sentidos: ao olfacto, à visão, ao tacto, etc. Como referi anteriormente, no bosque

Thoreau preocupa-se em aproveitar o momento presente, sendo que este lhe é dado pelos sentidos, o que parece implicar que Thoreau não está à procura de ir para o bosque reflectir.

A este respeito, gostaria de recuperar a ideia de Thoreau acerca de caminhar para pensar como um modo de sensibilizar moralmente. Se os benefícios morais da caminhada passavam por ajudar a pensar, porque será que, ao falar sobre as suas caminhadas em particular, tem a esperança de não pensar? Existirá conteúdo moral no esquecimento ou no não pensar? Thoreau parece sugerir que sim quando observa «Quão perto do bem está o que é selvagem!» (C, p. 49). A observação parece sugerir que se está moralmente mais próximo do bem quando, no bosque, não se pensa e se desfruta apenas dos dados dos sentidos. «Pensar» em coisas do bosque, é então, «sentir» o bosque, o que parece ser uma maneira de se identificar com o que é selvagem. Se o que é selvagem está mais perto do bem, então parece que o passo mais próximo de uma moralidade perfeita consiste em não pensar de todo, desde que se esteja perto da natureza. Nos seus diários, Thoreau deixa claro que o seu gosto profundo pela caminhada tem que ver com a liberdade que esta lhe proporciona:

That's a road I can travel, that the particular Sudbury I am bound for, six miles an hour, or two, as you please; and few there be that enter thereon. There I can walk, and recover the lost child that I am without any ringing of a bell; There I have freedom in my thought, and in my soul am free...Where I am not confined and balked by the sight of distant farmhouses which I have not gone past. In roads the obstructions are not under my feet, I care not for rough ground or wet even, but they are in my vision and in the thoughts or associations which I am compelled to entertain. I must be fancy-free: I must feel that, wet or dry, high or low, it is the genuine surface of the planet, and not a little chip-dirt or a compost-heap or made land or redeemed. Where I can sit by the wall-side and not be peered at by any old ladies going a-shopping, not have to bow to one whom I may have seen in my youth, - at least, not more than once. I am engaged and cannot be polite...A thinker's weight is in his thought, not in his tread: when he thinks freely, his body weighs nothing. He cannot tread down your grass, farmers. (Thoreau, apud Smith, 1989, p. 210)

Quando caminha pelos campos, Thoreau raramente é interpelado por outras pessoas. Tal permite-lhe imaginar livremente; reviver a experiência da sua infância sem precisar de «despertar» das suas fantasias é um dos pontos altos das suas caminhadas. Esta é uma das diferenças fundamentais entre as caminhadas na cidade e as caminhadas pelo bosque. No bosque Thoreau pode explorar o seu pensamento e fantasiar sem interrupções. Além

disso, a sua noção de «bem» como aquilo que é selvagem está próxima de uma certa ideia de infância. Poder-se-ia dizer, então, que as crianças estão mais próximas do selvagem e, portanto, mais próximas do que é bom.

Thoreau caminhou pelos bosques toda a sua vida, mas durante dois anos viveu junto ao lago Walden, que se situava muito próximo da sua cidade natal, Concord. Em várias alturas do seu relato desta estadia no bosque, Thoreau refere que vai ocasionalmente a Concord e temos sempre a noção de que, apesar de estar mais longe da cidade, Thoreau não está completamente isolado, ainda que nas primeiras páginas de *Walden* declare ter voltado «à civilização». Será, porém, que Thoreau chegou a sair da civilização?

Walden poderia ser classificado como um diário de uma experiência. Encontramos aí listas de gastos e controlos de colheitas, descrições detalhadas da paisagem e dos animais que Thoreau observou de perto, bem como, inevitavelmente, ensaios e considerações sobre a humanidade que partem dessas mesmas observações:

É delicioso o entardecer, quando o corpo inteiro é um só sentido e aspira deleite através de cada poro. Com estranha liberdade, percorro a Natureza, da qual sou parte integrante. Enquanto caminho em mangas de camisa pela margem pedregosa do lago, embora o tempo esteja frio e nublado, o vento se faça sentir e nada de especial eu veja afins. As enormes rãs coaxam para anunciar a noite, e a melodia dos noitibós nasce com o vento que encrespa a superfície da água. A afinidade com as folhas esvoaçantes do amieiro e do álamo quase me tira a respiração; contudo, tal como acontece com o lago, a minha serenidade agita-se sem se desmanchar. Essas leves ondas levantadas pelo vento do entardecer são tão alheias à tormenta como a superfície lisa e espelhante. Embora já esteja escuro, o vento ainda sopra e rugue pelo bosque, as ondas ainda se lançam e algumas criaturas embalam o sono com os seus cantos. O repouso jamais é completo. (W, p. 149)

Podemos ler acima uma descrição de uma paisagem onde Thoreau sugere que sentir a paisagem é praticamente o mesmo que fazer parte dela e, portanto, da natureza. A descrição evoca as primeiras palavras de Emerson em «Nature» (1836):

To go into solitude, a man needs to retire as much from his chamber as from society. I am not solitary whilst I read and write, though nobody is with me. But if a man would be alone, let him look at the stars. The rays that come from those heavenly worlds, will separate between him and what he touches. (EN. p, 37)

Thoreau era amigo próximo de Emerson e sabe-se que muitas das suas ideias teriam emergido de «Nature». Em «Nature», no entanto, Emerson declara que ainda que não

esteja ninguém a seu lado enquanto lê ou escreve, isso não quer dizer que esteja sozinho. O que Emerson parece querer dizer é que ler e escrever são actividades que implicam que não se esteja afastado da sociedade. Ler e escrever são actividades que emergiram da civilização, ao passo que «estar sozinho a olhar as estrelas» é uma actividade em que se está realmente a sós na natureza. Em consequência disto, podemos concluir que, ainda que Thoreau tivesse estado à beira do lago sozinho apenas a olhar as estrelas, a sua descrição desta experiência e daquilo que sentiu ou pensou naquele momento é já um sintoma de civilização. Não significa isto que Thoreau não tenha alguma vez estado só; a expressão dessa solidão é, no entanto, inevitavelmente reflexiva. Thoreau, como todos os seres humanos, é reflexivo por defeito.

Podemos, portanto, distinguir três possibilidades: uma primeira possibilidade de união com a natureza, em que não estamos a pensar; uma segunda, em que, apesar de estarmos na natureza, por estarmos a reflectir participamos da civilização; e uma terceira em que, participando da civilização, não estamos a reflectir. Nesta última situação estão certos conterrâneos de Thoreau, que, segundo diz, não reflectem por se estarem sempre a ocupar com afazeres supérfluos e, portanto, não terem sensibilidade moral. No entanto, mesmo no bosque, ou ocupado em trabalhos silvestres, Thoreau não deixa de estar na condição em que estão os habitantes de Concord. Note-se que, para alguém da casta dos caminhantes, como Thoreau, reflectir é menos moralmente enriquecedor do que não reflectir, e, por isso, também estaria a diminuir-se moralmente, ainda que no sentido oposto ao dos seus conterrâneos citadinos. Mesmo quando Thoreau está concentrado nos seus afazeres, seja a construir a sua cabana ou a plantar os seus feijões, também ele acaba por dar por si a reflectir quando, inadvertidamente, se ocupa de concertar o seu machado:

Eram agradáveis dias de primavera, o inverno do descontentamento humano derretia-se juntamente com a terra, e a vida que tinha jazido letárgica começava a espreguiçar-se. Um dia em que a lâmina do machado se desprendera do cabo, quando cortava uma noqueira ainda verde para usá-la como cunha, e empurrando-a com uma pedra a mergulhara inteira numa reentrância do lago para que a madeira inchasse, vi uma cobra rajada entrar na água e jazer lá no fundo, sem deixar transparecer o menor desconforto enquanto lá permaneci, mais de um quarto de hora; talvez porque ela ainda não despertara por completo do seu estado de letargia. Tive a impressão de que por um motivo semelhante os homens permanecessem até hoje nesta condição baixa e primitiva, mas se eles sentissem o ímpeto da primavera a despertá-los necessariamente se levantariam para uma vida mais elevada e espiritual. (W, p. 57)

Thoreau abre o parágrafo com uma referência shakespeariana para, em seguida, ao observar uma cobra, tecer considerações sobre o comportamento humano. A sua referência ao uso do machado é um exemplo perfeito daquilo que Heidegger concebe como um momento pré-reflexivo do ser humano. Na filosofia de Heidegger, o ser humano possui dois modos de existir, o reflexivo e o pré-reflexivo. O último caracteriza-se, entre outras coisas, por uma identificação com os objectos que nos rodeiam e no modo como eles nos são uteis. Neste caso, o machado parece ser útil a Thoreau para cortar uma nogueira. Trata-se de uma noção prática do objecto:

O que está à mão, nem se apreende teoricamente nem se torna diretamente tema da circunvisão. O que está imediatamente à mão se caracteriza por recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar à mão. O modo de lidar cotidiano não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas. Aquilo com que o primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro. (ST, p. 111)

Segundo Heidegger, este estado é pré-reflexivo na medida em que não nos estamos a questionar ou a reflectir sobre a nossa condição humana no «encontro» com um objecto que estamos a usar para um certo fim, já que nos encontramos completamente dedicados à acção que envolve o uso do objecto. Trata-se da relação prática e pré-reflexiva à qual Heidegger chama «Zuhandenheit», que significa «disponibilidade» ou «estar à mão», e em que o objecto é uma mera extensão do nosso corpo. Este estado pré-reflexivo não parece ser diferente daquilo que Thoreau refere em «Caminhada» como «estar no bosque a pensar em coisas do bosque». Existe uma continuidade com o bosque, um fazer parte do bosque que não implica que se reflecta sobre uma relação com o bosque. Trabalhar com um martelo, seja Thoreau no bosque, ou o sapateiro na sua oficina, é uma condição pré-reflexiva. Num comentário a *Ser e Tempo*, Mulhall observa que

. . . Heidegger's earlier account focused upon Dasein's average everyday modes of encountering objects as ready-to-hand, and so upon an inauthentic mode of its existence – one in which Dasein has succumbed to its inherent tendency to lostness, to a fascination with the objects of its concern which elides its non-identity with them. So, the specific mode of temporalizing presupposed in average everydayness is fundamentally inauthentic. Average everyday Dasein relates to its work by forgetting itself, entirely subordinating its individuality to the impersonal requirements of its task. (Mulhall, 2013, p. 171)

Como podemos verificar pela passagem, esta identificação do «Dasein», isto é, do ser humano no mundo com os objectos que usa, é um modo de viver, segundo Heidegger, inautêntico. É inautêntico na medida em que esquece a sua condição como um ser finito. Para Heidegger, ser autêntico implica estar num estado reflexivo em que o ser humano lida com a sua condição como ser humano. Em *Walden*, quando o objecto deixa de estar «pronto a usar», ou seja, quando o martelo se parte, Thoreau deixa de estar concentrado na acção e passa a dar atenção a uma cobra que despoleta em si um estado reflexivo. Este estado é descrito por Heidegger como «presença», e implica que os objectos deixem de «fazer parte de nós», ou seja, que paremos de os usar e passemos a observá-los e a considerá-los como objectos sobre os quais podemos reflectir e reflectir a partir da nossa relação com eles. Vemos, então, que Thoreau, tal como qualquer outra pessoa, oscila entre estados de reflexão e de pré-reflexão. Podemos, assim, considerar que, para Thoreau, os seus conterrâneos estão consistentemente num estado de pré-reflexão, já que estão fechados nos seus trabalhos e ocupados nos seus afazeres diários e, portanto, não estão disponíveis para uma experiência que lhes possibilite a ruminação, isto é, um pensamento que os faça considerar a sua condição humana. Thoreau apreciava quando a caminhada no bosque o levava a um estado pré-reflexivo já que, para si, no bosque não se deve pensar em nada, enquanto na vila é necessária a reflexão.

Martelo, alicate, prego, em si mesmos, fazem referência ao aço, ferro, bronze, pedra, madeira de que são feitos. O uso também descobre no instrumento usado a “natureza”, natureza à luz dos produtos naturais (matérias-primas). Natureza aqui, porém, não deve ser compreendida como algo simplesmente dado nem tampouco como *força natural*. A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento “nas velas”. Com a descoberta do “mundo circundante”, a “natureza” assim descoberta vem ao encontro. Pode-se prescindir de seu modo de ser à mão e determiná-la e descobri-la apenas em seu modo de ser simplesmente dado. Nesse modo de descobrir, porém, a natureza se vela enquanto aquilo que “tece e acontece”, que se precipita sobre nós, que nos fascina com a sua paisagem. As plantas do botânico não são flores no campo, o “jorrar” de um rio, constatado geograficamente, não é “fonte no solo”. (ST, p. 112)

De facto, Heidegger considera possível ver a natureza como «presença», se for entendida como paisagem, mas isso não implica que a natureza seja um individuo e, portanto, capaz de experienciar o que é ser humano no mundo. Sendo assim, a natureza é, para nós, tão objecto quanto um machado ou um sapato. A apreciação contemplativa da natureza é da mesma família que usar um machado para cortar uma noqueira, ou um molde para fazer

um sapato. Isto quer dizer que existem diferenças fundamentais entre Heidegger e Thoreau neste aspecto. Em primeiro lugar, Thoreau indica que há um ambiente certo para se estar no estado pré-reflexivo, ao passo que Heidegger não faz qualquer alusão a algo deste género. Em segundo lugar, para Heidegger, o estado mais autêntico em que a consciência humana pode estar é o estado reflexivo, enquanto para Thoreau seria mais autêntico o estado pré-reflexivo. Ainda assim, Thoreau admite que estar nesse estado pré-reflexivo não é tão frequente. A propósito desta dificuldade de Thoreau em se «desembaraçar da aldeia», Emerson escreve nos seus diários:

Henry Thoreau sends me a paper with the old fault of unlimited contradiction. The trick of his rhetoric is soon learned; it consists in substituting for the obvious word and thought its diametrical antagonist. He praises wild mountains and winter forests for their domestic air, snow and ice for their warmth, villagers and wood-choppers for their urbanity, and the wilderness for resembling Rome and Paris. With the constant inclination to dispraise cities and civilization, he yet can find no way to know woods and woodmen except by paralleling them with towns and townsmen. Channing declared the piece is excellent but it makes me nervous and wretched to read it, with all its merits. (JE, p. 267)

Emerson sugere que Thoreau não consegue descrever a natureza sem a comparar a algo que seja produto da civilização. Parece-me, todavia, que se trata apenas de um caso conhecido de impossibilidade de descrever as coisas a não ser pelos termos que conhece. Pese embora a Emerson, Thoreau não pode evitar descrever o meio natural senão através da sua experiência como humano. Isto é, não consegue descrever os estados pré-reflexivos sem recorrer à reflexão.

Como podemos ver, Thoreau caminhava porque tinha uma paixão especial por caminhadas e gostava de passar assim os seus dias. Visto que a maior parte dos seus dias eram passados em caminhadas, grande parte das coisas que fazia, ou que lhe aconteciam, eram influenciadas por essa actividade. Para Thoreau, caminhar é algo que não consegue evitar: caminha por gosto e necessidade. É certo que destas caminhadas retira vários proveitos: não estar sempre rodeado de pessoas, aproveitar o ar do campo, não ser interrompido durante as suas aventuras e fantasias, não pensar em nada e contemplar a natureza, anotar e catalogar com detalhe as várias espécies de plantas com que se cruza, escrever os seus diários onde elabora o início dos seus ensaios. Tudo isto são resultados das suas caminhadas. No entanto, estes resultados não foram premeditados. Thoreau não usa as caminhadas como um método para atingir estes resultados, e a teoria de Thoreau

sobre caminhadas apenas nos informa sobre as condições para se ser um bom caminhante, não indica as caminhadas como um meio para um fim. Thoreau, em «Caminhada», afirma que, para estar no bosque, preferiria estar a pensar sobre os bosques e não estar a pensar na civilização. Como já vimos, isto não é algo que possa fazer deliberadamente, sendo que ele próprio afirma que lhe é difícil não reflectir constantemente, ainda que esteja no bosque. Assim, concluímos que pensar nos bosques teria de implicar não pensar em nada, a não ser nos dados dos seus sentidos, sem recorrer a comparações ou a descrições, visto que já essas implicam que se pense sobre civilização. Esta é a diferença fundamental entre a leitura que tenho vindo a defender e a leitura de Gros.

2

No capítulo «A conquista do Selvagem (Thoreau)», Gros compõe uma breve biografia de Thoreau, na qual dá ênfase a três aspectos: a estadia junto ao lago Walden, o seu gosto por caminhadas e a uma noite que Thoreau passou na prisão por não ter pagado os impostos. O último incidente inspirou Thoreau a escrever, em 1849 o ensaio «Desobediência Civil». Gros descreve a estadia de Thoreau junto ao lago Walden como um «acto filosófico» efectuado numa «autarcia perfeita». Embora se possa chamar «acto filosófico» à temporada que Thoreau passou na sua cabana, não é verdade que ele vivesse numa «autarcia perfeita». Thoreau escreve em vários relatos que, apesar de fazer o máximo possível para não ter de depender do comércio de Concord ou da ajuda de outras pessoas, não o consegue evitar. Isto deve-se à necessidade que tem de comprar certas coisas que lhe eram indispensáveis, e à necessidade que tinha em se manter informado, visitando a família e os amigos. Portanto, a ideia de que Thoreau estava completamente isolado e era perfeitamente autossuficiente, não é verdadeira. Gros, aliás, interpreta as caminhadas de Thoreau de modo contraditório:

Caminhar, como se diz, «esvazia a mente». Bem pelo contrário, caminhar preenche a mente com uma outra consistência. Não a das ideias ou doutrinas, não no sentido de uma cabeça cheia de frases, citações ou teorias: mas cheia da presença do mundo. É essa presença que, na caminhada, se foi depositando na alma ao longo do dia em camadas regulares. E quando a noite chega, quase não é preciso pensar: apenas respirar, fechar os olhos e sentir no corpo as camadas das paisagens que flutuam, se reconstroem: a cor do céu, o brilho das folhas, o desenho das colinas que se entrelaçam. (CF, p. 60)

«Esvaziar a mente» parece ser aqui diferente de a preencher com sensações. No entanto, como vimos, para Thoreau, «esvaziar a mente» seria o mesmo que «pensar sobre o bosque». Ambas as actividades implicam não reflectir ou não pensar em nada:

A realidade, quando se caminha, não é apenas a solidez do chão, mas também uma prova da nossa própria consistência. Thoreau insiste repetidamente: na caminhada, é também a sua própria realidade que está a ser posta em causa. Porque aí o homem não se sente na Natureza, mas natural. Já não é uma questão de “comunhão” nem de “fusão”. Tais expressões adequam-se melhor às grandes experiências místicas, onde o pensamento é pleno e desaparece dissolvendo-se num Todo. Não, a caminhada faz antes sentir a participação: sinto em mim o vegetal, o mineral, o animal. Sinto-me feito do mesmo material que a árvore, cuja casca toco ao passar, do mesmo tecido que a erva alta na qual resvalo, e quando páro, a minha respiração pesada ajusta-se à respiração ofegante da lebre que pára, bruscamente, à minha frente. Essa prova de realidade reencontrada ao longo do dia, pela solidez do chão, mas também pela consistência do meu ser, repetido na espessura do que me envolve, tem em mim, como resultado, uma plenitude de confiança. (CF, p. 60)

Mais uma vez, Gros está a descrever aquilo que Thoreau identificaria como «sentir o bosque». Não considera, porém, que essa experiência seja necessariamente parte de um estado pré-reflexivo. É verdade que Thoreau não está permanentemente neste estado. Contudo, Gros acredita que as caminhadas de Thoreau funcionam como um meio para este se sentir real, ou parte da natureza e, através dessa «prova de realidade», sentir-se confiante. Seria assim, portanto, uma actividade que leva ao autoconhecimento através de uma relação com a natureza, que seria mais verdadeira em comparação com conhecer-se na sua relação com a civilização.

Gros considera ainda que a vida de Thoreau era de «recusa» das normas sociais:

Esta existência que Thoreau levou – uma existência de recusa (Emerson conta que o seu primeiro impulso diante de qualquer pedido era dizer «não», achou sempre mais fácil recusar do que aceitar) – mas também de escolhas radicais: trabalhar apenas pelo que era necessário, caminhar extensivamente todos os dias, não se deixar enredar pelo jogo social – foi rapidamente considerado pelos outros (os bem-pensantes, os trabalhadores, os proprietários) como propriamente extravagante. No entanto, a esta estava associada uma procura pela verdade e pela autenticidade. Procurar a verdade significa ir além das aparências. Significa denunciar os costumes, as tradições, o quotidiano, como tantas convenções, hipocrisias e mentiras. (CF, p. 63)

Esta passagem remete para parte do argumento do primeiro capítulo desta tese, onde se mencionou uma entrevista dada por Gros ao *The Guardian*, na qual afirma que existe uma relação entre caminhar e desobedecer. Por outras palavras, entre afastar-se dos centros de poder e entregar-se a uma relação mais «real» e «consistente» com a paisagem natural. Relembro que, para Gros, caminhar é uma forma de ser subversivo e contrariar as normas, ou filosofar. Também nesta passagem, podemos verificar que, para Gros, as caminhadas de Thoreau têm um cariz igualmente político ou de resistência. Outros autores, além de Gros, interpretam as caminhadas de Thoreau como uma actividade de natureza política. Douglas R. Anderson, por exemplo, argumenta a favor desta tese, começando por esclarecer que irá usar o «termo “política” no seu sentido mais amplo, no sentido original em que trata assuntos da polis de forma prática e sábia.» (Anderson, 2006, p. 2). Em seguida, argumenta que a caminhada teria um propósito de aprendizagem individual que seria posteriormente posto em prática para bem da comunidade, concluindo que o que Thoreau realmente procurava seria uma «vida de fronteira»:

Walden, for example, is occasionally read as an antisocial, back-to-nature story, despite the fact that Thoreau found himself not in an extreme, primitive existence but in a mediating place: “Mine was, as it were, the connecting link between wild and cultivated fields; as some states are civilized, and others half-civilized, and others savage or barbarous, so my field was, though not in a bad sense, a half-cultivated field.” In “Walking,” he establishes a “borderexistence” and again moves from the decadence of over-civilization toward the sheer spontaneity of a wild existence, in order, I think, to emphasize the dialectical needs of each. He enacts his own sort of political engagement and he attempts to establish his own sort of compromise in which he does not feel compromised. (Anderson, 2006, p. 87)

Apesar de Thoreau ter afirmado que viveu uma vida de fronteira, tal não significa que o seu propósito nas suas caminhadas fosse o de «enfatizar a necessidade dialética» que existiria entre natureza e cidade. As caminhadas são antes uma tendência de Thoreau para se afastar da civilização. Acresce ainda que, apesar de as caminhadas para Thoreau poderem pesar num processo de aprendizagem moral, Thoreau não caminha para ulteriormente melhorar a «polis», mas simplesmente porque gosta de o fazer. Afirma, inclusive, que prefere caminhar no bosque para esquecer a aldeia; mas no que toca aos seus conterrâneos, parece não insistir em que estes caminhem pelo bosque e levem uma vida de fronteira. A última coisa que Thoreau queria, seria os bosques cheios de pessoas a sensibilizarem-se moralmente:

A meu ver, penso que, no que toca à Natureza, vivo uma espécie de vida de fronteira, nos confins de um mundo onde faço apenas incursões esporádicas e fugazes; e o meu patriotismo e a minha fidelidade para com o estado desses territórios nos quais me refugio são os de um salteador. Rumo a uma vida a que chamo natural, seguiria de bom grado até um fogo-fátuo através de brejos e lodaçais inimagináveis, mas não houve luar ou pirilâmpos que me indicassem o caminho até lá. (C. p. 74)

A «vida de fronteira» da qual Thoreau fala em «Caminhada» é uma vida contingente: vivia rodeado de pessoas na aldeia e gostava de passear no bosque, longe de pessoas. Não é uma questão política ou utilitária que o leva a caminhar no bosque. «Natureza» contrasta aqui com «civilização» e não obrigatoriamente com política; e a relação com a natureza não é um acto de desobediência ou de resistência:

“Hoje”, diz Arendt, “não nos ocorre, de imediato, esse aspecto da privação quando empregamos a ‘privacidade’; e isto, em parte, deve-se ao enorme enriquecimento da esfera privada através do moderno individualismo.” Para Arendt, Rousseau definiu a privacidade moderna - cuja função mais relevante é proteger o que é íntimo - em consequência de uma revolta contra a esfera do social e não propriamente contra a esfera política:

“Jean-Jacques chegou à sua descoberta mediante uma rebelião, não contra a opressão do estado, mas contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última numa região recôndita do homem que, até então, não necessitara de qualquer tipo de protecção especial.”» (Simões, 2010, pp. 10-11)

Por norma, os seres humanos vivem em comunidades e são criaturas sociais. No entanto, como Simões aponta, o que Thoreau procura é afastar-se («revoltar-se» parece excessivo) da esfera social e não propriamente de uma esfera política. «Caminhada» não procura incitar à caminhada para melhorar a cidade, mas sim, a pensar o ser humano como um ser livre e bem afastado da cidade. Não há nada de político neste ensaio de Thoreau. É talvez por esta razão que Thoreau pretende dar ênfase à questão do esquecimento daquilo que se passa fora do bosque. A propósito desta separação entre homens na sociedade e homens fora da sociedade, Thoreau escreve:

O espírito cavaleiresco e heroico que outrora foi apanágio do Cavaleiro parece hoje pertencer – ou ter-se rendido – já não ao Cavaleiro, mas ao Caminhante, ao Homem Errante, figura que é praticamente um quarto estado, além do Clero, do Estado e do Povo. (C, p. 18)

Nesta passagem, percebemos que, à falta de cavaleiros com espírito de aventura, passámos a ter caminhantes, com a diferença de que estes não servem o Estado, e que procuram afastar-se dele. Parece tornar-se evidente que uma das razões para a existência desta classe de caminhantes é um desagrado para com uma certa ideia de civilização:

Em boa verdade, alguns dos meus conterrâneos recordam e têm-me contado as caminhadas que deram há dez anos, nas quais tiveram a bênção de se perder por meia hora nos bosques; mas eu bem sei que desde então se confinaram às estradas do país, por mais que pretendam integrar esta selecta classe. Uma coisa é certa: foram momentaneamente arrebatados por reminiscências de um antigo estado de existência, quando até eles foram homens da floresta e fora-da-lei. (C, p. 19)

Thoreau descreve uma tendência dos seus conterrâneos para valorizar a experiência da caminhada e, em particular, a propósito de ocasiões em que estes se perderam pela floresta, realça a importância do sentido de aventura para a caminhada. Como consequência dessa experiência de estar perdido na floresta, afirma que os seus conterrâneos são «momentaneamente arrebatados», isto é, que estão num estado de êxtase que os fez «recordar» uma vida passada (num sentido platónico em que adquirimos conhecimento ao nos relembrarmos de um estado anterior à vida). Segundo Thoreau, nesse estado anterior éramos «homens da floresta» e «fora-da-lei», ou seja, fazíamos parte da natureza por estarmos num estado selvagem. Além da referência à teoria das ideias de Platão, existe aqui também uma clara referência à noção rousseauiana de estado selvagem:

Do cimo de muitas colinas, avisto ao longe a civilização e os domínios do homem. Os camponeses e as suas plantações pouco mais se destacam que as marmotas e as suas tocas. Agrada-me ver o espaço diminuto que os homens e os seus afazeres, a igreja, o estado e as escolas, o comércio e os negócios, os produtos artesanais e a agricultura, e até mesmo a política, de todos o mais alarmante, ocupam na paisagem. A política não passa de um campo minúsculo ao qual se acede por uma estrada ainda mais estreita. Por vezes, encaminho o viajante até lá. Se quereis ir para o mundo da política, segui a grande estrada – segui o comerciante, sem perder de vista a poeira que ele levanta, e lá chegareis rapidamente, pois o seu mundo tem também o seu lugar próprio e não ocupa todo o espaço. Afasto-me disso como quem, vindo de um faval, penetra na floresta e logo o esqueço. Em meia hora de caminho, alcanço locais da superfície da terra onde nenhum homem permanece o ano inteiro, e onde, por consequência, não medra a política, que tanto se assemelha a fumo de charuto. (C, p. 27 e 28)

Vê-se, muitas vezes, em *Caminhada*, a satisfação de Thoreau ao perceber como a civilização é insignificante por comparação com o espaço ocupado pela floresta. Basta afastar-se o suficiente para esquecer a civilização; e a «política não é mais que o fumo de charuto de um homem». Tudo aqui indica que a sua vontade era afastar-se de pessoas, e não procurar propriamente um tipo de sabedoria que lhe permitisse depois melhor lidar com elas. Emerson, nos seus diários, afirma: «If I knew only Thoreau, I should think cooperation of good men impossible.» (JE, p. 391). Ou seja, ainda que Emerson considerasse Thoreau um «bom homem», sabe que não pode haver cooperação política com base nas suas ideias:

It is curious that Thoreau goes to a house to say with little preface what he has just read or observed, delivers it in a lump, is quite inattentive to any comment or thought which any of the company offer on the matter, nay, is merely interrupted by it, and when he has finished his report departs with precipitation. (JE, p. 393)

Não é, de facto, plausível que Thoreau estivesse interessado em aprender a conviver melhor com as outras pessoas e que os seus passeios fossem um meio para esse fim. A teoria de Anderson sobre a caminhada de Thoreau como um meio dialético entre bosque e cidade para melhor gerir ou compreender a cidade, parece-me, assim, inadequada. A dialética que me parece existir nos contrastes entre ambas, implica apenas um modo de comparação; é uma função linguística, um meio que Thoreau usa para descrever e pensar o mundo. Como vimos anteriormente, Emerson afirma que esse é o modo retórico de Thoreau. Acreditar que isso implica uma vontade de melhorar a polis, parece-me ilusório:

I thus dispose of the superfluous and see things as they are, grand and beautiful. I have told many that I walk every day about half the daylight, but I think they do not believe it. I wish to get the Concord, the Massachusetts, the America, out of my head and be sane a part of every day... I wish to forget a considerable part of every day, all mean, narrow, trivial men (and this requires usually to forego and forget all personal relations so long), and therefore I come out to these solitudes, where the problem of existence is simplified. I get away a mile or two from the town into the stillness and solitude of nature, with rocks, trees, weeds, snow about me. (EJP, p. 520)

De facto, o problema de Thoreau é mais existencial do que propriamente político. Apesar de, inicialmente, Gros parecer estar de acordo, acaba por resolver essa questão existencial através de uma tendência para a acção política. É verdade que tanto Thoreau como Gros apreciam o esquecimento momentâneo da civilização. A diferença é que, para Gros, o

esquecimento é uma consequência das caminhadas, sendo que deriva do cansaço físico. Para Thoreau, pelo contrário, o esquecimento é apenas um desejo, uma esperança de algo que possa obter das caminhadas. Ambos os autores, contudo, acreditam que esse esquecimento só é possível se se estiver longe da civilização.

III

Neste terceiro e último capítulo irei propor uma leitura d’Os *Devaneios do Caminhante Solitário* (1782), escritos por J. J. Rousseau nos últimos dois anos da sua vida. Apesar de Rousseau indicar que os textos foram redigidos durante os seus passeios, não desenvolve, ao contrário de Gros ou Thoreau, qualquer teoria sobre caminhadas. De qualquer modo, a descrição dos passeios revela que estes servem como meio para convencer o leitor da sinceridade de Rousseau nesta obra. Assim, de modo a clarificar o uso dos passeios como dispositivo retórico irei recorrer a passagens das *Confissões* (1782) e de um ensaio de Rousseau, «O Meu Retrato» (1764), onde o autor sugere a impossibilidade de falar sobre si mesmo. Irei ainda explicitar a noção de “educação natural” e o conceito de “bom selvagem” desenvolvidos em *Emílio, ou da Educação* (1762) e no *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), respectivamente.

Em seguida, para clarificar os motivos que levam Rousseau a notar os problemas levantados pela sua autobiografia irei abordar as noções de verdade e ficção desenvolvidas nos *Devaneios*, assim como a noção de ironia em Schlegel e a sua descrição da obra de Rousseau como uma “autobiografia pura”.

Por fim, argumentarei que a leitura de Frédéric Gros, ao sugerir a caminhada como um tema central na obra de Rousseau, restringe-a a uma interpretação que não se mostra verdadeira. Gros parece ignorar a função dos passeios como um meio para convencer o leitor da sinceridade de Rousseau ao ler a obra como uma autobiografia sem problematizar este aspecto. Irei, assim, desenvolver esta crítica com base nas conclusões apresentadas na primeira parte deste capítulo, e argumentar porque considero a interpretação de Gros uma interpretação tentadora, mas redutora. Por último, esclarecerei porque não considero os passeios de Rousseau, assim como os de Thoreau, uma atitude de desobediência política, apesar das convicções de Gros de que ambos os autores estabelecem uma ligação entre caminhar e agir politicamente.

Tal como nas *Confissões*, Rousseau começa os *Devaneios* com o que parece ser uma declaração de intenções:

Estas folhas não serão, de facto, mais do que um diário informe dos meus devaneios. (...) Direi o que pensei tal como me veio à mente, e com tão pouca ligação como a que existe geralmente, entre as ideias da véspera e as do dia seguinte. Porém, delas resultará sempre um conhecimento novo do meu temperamento e do meu humor, através de pensamentos e dos sentimentos que alimentam o meu espírito, no estranho estado em que me encontro. Estas folhas podem, portanto, ser consideradas como um apêndice às minhas *Confessions*, mas não lhes darei esse título por sentir que já nada tenho a dizer que o mereça. (DCS, p. 13)

Rousseau procura esclarecer qual o género e o modo de concepção da obra ao indicar que se trata de um apêndice às *Confissões*. Ao descrever os *Devaneios* como «diários informes» sugere ainda que será dada pouca atenção à sua forma. O uso do termo “diário” reforça a ideia de que se trata de um documento pessoal. Rousseau reforça esta ideia ao indicar que escreve apenas por prazer e para poder, mais tarde, reler o que escreveu. Afirma também não ter já qualquer esperança em mudar as opiniões dos contemporâneos a seu respeito, como teria na altura em que escreveu as *Confissões*, reafirmando o carácter privado dos *Devaneios*.

Como havia referido anteriormente, também nas *Confissões* temos uma nota introdutória que procura explicar o método e motivações que levaram à sua composição:

Este é o único retrato de homem, pintado exactamente segundo o natural e em toda a sua verdade, que existe e que provavelmente existirá jamais. Quem quer que sejais, vós e a quem o meu destino ou a minha confiança fizeram árbitro, deste caderno, pelos meus infortúnios, pelas vossas entranhas, e em nome de toda a espécie humana, conjuro-vos a não destruir uma obra útil e única, que pode servir de primeira peça de comparação no estudo dos homens, certamente ainda por começar, e a não furtar à honra da minha memória o único monumento seguro do meu carácter não desfigurado pelos meus inimigos. (Conf, p. 19)

Nesta passagem, Rousseau afirma que o seu interesse em redigir esta obra tem tanto uma função pessoal, a de salvaguardar a sua memória perante o público, como uma função antropológica, a de mostrar à humanidade como o ser humano é interiormente, algo que, segundo Rousseau, não teria precedentes literários. As *Confissões* parecem então ser escritas com a intenção de constituírem uma impressão perfeita do seu espírito. Rousseau promete, assim, que ambas as obras espelham o seu carácter. A diferença mais evidente é

que, segundo Rousseau, as *Confissões* foram escritas para o público, enquanto os *Devaneios*, pelo contrário, são escritos apenas para uma leitura privada, sendo que essa privacidade garantiria um produto da «inteira liberdade dos [seus] pensamentos» sem «resistência nem embaraços». Os *Devaneios do Caminhante Solitário* seriam assim o texto mais transparente de Rousseau, já que ao descrever os eventos que ocorreram durante as suas caminhadas solitárias, estaria a descrever momentos nos quais seria finalmente quem verdadeiramente é, «aquilo que a natureza desejou»:

Contentar-me-ei em manter em dia o registo das operações sem procurar reduzi-las a um sistema. Realizo trabalho igual ao de Montaigne, mas com um objectivo totalmente oposto, já que ele escrevia os seus ensaios para os outros e eu escrevo as minhas meditações só para mim. (DCS, p. 15)

O leitor dos *Devaneios* é levado a crer que estes textos seriam mais íntimos e que lê-los iria revelar traços privados do autor, graças à qualidade “sincera” implícita num texto desta natureza. É isso que afirma André Pereira:

Ao deixar de se preocupar com tudo o que caracteriza a sua obra e a sua vida e sobre o qual já aqui se falou, Rousseau parece finalmente ter conseguido expressar a sinceridade de forma correcta. Falo do medo dos enganos, da sua inocência, da sua reputação, da sua imagem futura. Rousseau não esconde nem falsifica os seus pensamentos. E a ideia de perder o que escreveu nas *Rêveries* não o inquieta. (Pereira, 2021, p. 43)

A conclusão de Pereira sugere que Rousseau atinge, nos *Devaneios*, uma expressão «correcta» de sinceridade. No entanto, mais à frente, ajusta a sua afirmação e reconhece que Rousseau tentou expressar a sinceridade da melhor forma possível, mesmo sabendo que tal expressão correcta seria impossível de alcançar: «Não se podendo expressar de forma sincera, Rousseau tentou expressar a sinceridade da melhor forma possível.» (Pereira, p. 47) Esta caracterização dos *Devaneios* como a obra onde a expressão da sinceridade é a «correcta» implicaria uma afirmação de autenticidade, enquanto a formulação como a tentativa de expressão mais sincera, como Pereira afirma posteriormente, reconhece que há uma diferença entre a intenção do autor e o resultado. Como Pereira afirma também, «Rousseau parece querer exprimir sinceramente todo o seu ser numa obra que simula a impressão e interpretação imediata.» (Pereira, p. 25) Esta tentativa leva, inevitavelmente, a Rousseau confrontar-se com os limites e dificuldades dessa expressão, ao mesmo tempo que procura convencer o leitor de que se encontra o mais próximo possível do seu objectivo.

Assim, à medida que avançamos na leitura dos *Devaneios* vamos encontrando várias propostas de Rousseau que procuram convencer o leitor do seu afastamento definitivo em relação às outras pessoas. O primeiro passeio abre com a seguinte frase: «Eis-me sozinho na terra, sem irmão, parente próximo, amigo, ou companhia a não ser eu próprio.» (DCS, p. 7) A declaração de solidão e de estranheza face ao mundo reafirma a ideia de que os *Devaneios* oferecem um retrato mais verdadeiro do autor, uma vez que este se encontra completamente só e livre de influências exteriores. Esta ideia alude a uma noção de educação desenvolvida em *Emílio*:

Outra consideração que confirma a utilidade deste método está no temperamento particular da criança, que é preciso conhecer bem para saber que regime moral lhe convém. Cada espírito tem sua forma própria segundo a qual precisa ser governado e o êxito depende de ser governado por essa forma e não por outra. Homem prudente, atentai longamente para a natureza, observai cuidadosamente vosso aluno antes de lhe dizerdes a primeira palavra; deixai antes de tudo que o germe de seu carácter se revele em plena liberdade, não exerçais nenhuma coerção a fim de melhor vê-lo por inteiro. (E, p. 64)

A citação exprime um dos princípios da teoria de Rousseau sobre educação. Rousseau defende que o educador deve permitir que a natureza do aluno se revele por si mesma, sem imposições do seu tutor. Embora Rousseau já não seja uma criança, ao estar completamente só e sem necessidade de agradar a outros, encontra-se, segundo a sua teoria, no estado ideal para desenvolver a sua individualidade e conseqüentemente conhecer-se a si mesmo.

Contudo, apesar de todas estas provas de Rousseau em que estaria realmente livre da sociedade e das suas influências, ao longo do texto deparamo-nos com várias passagens que mostram que o autor continua a ter esperança em ser compreendido:

Ainda contava, porém, com o futuro, e esperava que uma geração melhor, que examinasse com mais atenção as opiniões que esta formulou a meu respeito e a maneira como se comportou comigo, distinguisse facilmente a fraude daqueles que a governam e me visse finalmente tal como sou. (DCS, p. 11)

Rousseau admite que a esperança de ser conhecido «tal como é» se mantém. Esta preocupação, que nas *Confissões* parecia poder ser satisfeita no gesto autobiográfico, está disfarçada nos *Devaneios*, chegando o autor a afirmar que está tão só, como se estivesse «adormecido ou até morto», o estado máximo de afastamento da vida em sociedade e, de facto, da vida. Uma descrição de um homem só como um homem morto implica que

nenhum homem vivo está realmente sozinho. Esta visão de um homem fora da sociedade e que finalmente pode ser quem realmente é remete também para a figura do “bom selvagem” descrita por Rousseau no *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. O “bom selvagem” representa a ideia de que o ser humano, no seu estado natural, é intrinsecamente bom, sendo que a sociedade corrompe essa natureza. A aversão de Rousseau à sociedade e a crença de que a influência dos outros distorce a individualidade, é comentada por Lionel Trilling em *Sinceridade e Autenticidade* (1972):

É tendo em mente as consequências morais e psicológicas desta configuração pública moderna que Rousseau concebe o seu famoso selvagem, que tem como uma das suas características distintivas a autonomia completa da consciência. «O selvagem vive dentro de si próprio», diz Rousseau no *Segundo Discurso*; «o homem sociável sabe como viver apenas segundo a opinião de outros, e é, por assim dizer, apenas a partir das apreciações deles que extrai o sentimento do seu próprio ser». Na perspectiva de Rousseau, a literatura é preeminente entre as agências da sociedade moderna que exprimem opinião e a tornam poderosa, e assim controlam e qualificam o sentimento que o indivíduo tem do seu próprio ser. (SA, p. 61)

Trilling argumenta que, para Rousseau, qualquer voz exterior à sua pode contaminar o seu pensamento, o que inevitavelmente contribui para o seu empobrecimento moral e crítico e afecta a expressão, principalmente a expressão literária. Aliás, para Rousseau, esta situação devia ser controlada de modo a evitar a propagação de mais opiniões que contaminem o sentimento de si de cada indivíduo.

No entanto, esta procura por uma individualidade pura, expressa numa sinceridade absoluta imposta a si mesmo, culmina na revelação da sua impossibilidade. O problema começa por se imaginar que é possível ter uma individualidade pura, ou seja, que é possível que alguém se possa desenvolver numa comunidade humana sem que seja influenciado pelo meio social e cultural em que se insere. Depois, a sinceridade absoluta, como iremos ver mais à frente, revela-se uma tarefa impossível na medida em que não tem um referente que nos permita garantir a sua veracidade. Além de não ser, tal como a personalidade ou a individualidade, algo imutável.

A par destas descrições, Rousseau refere várias vezes a sua idade avançada e a noção de que a sua morte pode estar próxima, falando sobre si mesmo como um «estranho neste mundo», «adormecido» e «morto». Escreve sobre si como um fantasma literário,

completamente ausente da sociedade da qual se pretende libertar ao mesmo tempo que aponta a certeza de que esta seria uma obra póstuma. Semelhante ambiguidade sublinha ainda a ideia de que, uma vez que Rousseau se afigura aqui como autor e personagem da obra, à laia do que acontece com personagens e autores mortos, é completamente impossível colocar-lhe quaisquer perguntas:

... não sou nada perante os homens, e é tudo quanto posso ser, já que, entre mim e eles, não existe nenhuma relação social, nenhuma verdadeira convivência. Já não podendo fazer nenhum bem que não se transforme em mal, não podendo agir sem prejudicar outrem ou a mim próprio, abster-me é, agora, o meu único dever, cumpro-o na medida das minhas possibilidades. Todavia, embora o meu corpo esteja inactivo, a minha alma mantém-se activa, ainda gera sentimentos, pensamentos e a sua vida íntima e moral parece aumentar à medida que todo o interesse terrestre e temporal vai morrendo. O meu corpo já não é, para mim, mais que um estorvo, um obstáculo, e tanto quanto possível vou-me libertando dele. (DCS, pp. 13-14)

Nesta passagem, Rousseau faz várias coisas ao mesmo tempo; em primeiro lugar, indica a noção da inevitabilidade da sua morte e conseqüente aproximação ao ideal de ser humano natural que descrevi nos parágrafos anteriores, o qual, não sendo uma pessoa real, só pode ser uma imitação de uma pessoa, ou seja, uma personagem, isto é, alguém que pode ser retratado por palavras, mas que não tem, por exemplo, um corpo. Passagens como esta sugerem, assim, que se trata de uma ficção que se apresenta como uma autobiografia. Contudo, deve-se ter em conta que a autobiografia carrega, inevitavelmente, o peso da ficção. Quer a figura do primeiro homem, quer a teoria de *Emílio*, são, portanto, descrições de situações ficcionais, e Rousseau cria analogias entre estas descrições e as descrições de si próprio nos *Devaneios*. Rousseau coloca-se numa posição em que podemos considerar que, à semelhança de *Rousseau juge de Jean-Jacques*, também aqui aquele a quem chama “Rousseau” é uma entidade ficcional. A propósito desta estranha relação entre ficção e autobiografia, deve-se sublinhar que as *Confissões* foram muitas vezes caracterizadas como uma obra entre o «documento e a ficção», como diz Jorge de Sena no seu prefácio às *Confissões*. Ora, se as *Confissões* são algo entre um documento e arte e se nos *Devaneios* o propósito é semelhante, então faz sentido que o Rousseau que encontramos em ambos seja algo entre uma pessoa e uma personagem.

Pode, provavelmente, dizer-se que Rousseau deixa nos *Devaneios* várias indicações de que esta questão entre verdade e ficção é importante para a leitura da sua obra. No primeiro passeio, por exemplo, Rousseau insiste em realçar o carácter documental face ao elemento ficcional, afirmando que se se expôs nas suas *Confissões* «sem habilidade, sem arte, sem dissimulação, sem prudência, franco, aberto, impaciente, irascível» (DCS, p. 8), tentando assim convencer o leitor de que não há arte na sua escrita. O que querará Rousseau dizer com a expressão «sem arte»? Querará dizer que esta obra, segundo Rousseau, foi redigida de modo a descrever sem embelezamentos, sem o cuidado da revisão ou do aperfeiçoamento do texto e sem retórica, mas esta mesma negação revela já o uso de retórica, assim como reafirma a tensão entre documento e arte e verdade e ficção.

A propósito de verdade e ficção ou pessoas e personagens, Rousseau, em «O Meu Retrato», reflecte sobre as dificuldades de conhecer verdadeiramente o interior das pessoas e como isso condiciona a criação de retratos e autorretratos:

Vejo que as pessoas que vivem mais intimamente comigo não me conhecem e atribuem a maior parte das minhas acções, tanto para o bem como para o mal, a motivos completamente diferentes dos que as motivaram. (OMR, s.p.)

Podemos fazer, pelo menos, duas leituras desta passagem. A primeira é a de que Rousseau não age de acordo com as suas motivações, podendo isso ser deliberado ou acidental; e que se o fizer acidentalmente a sua afirmação é de surpresa, mas se tiver sido deliberado estará a enganar de forma competente as pessoas que lhe são próximas. A segunda leitura é que Rousseau está a apontar para uma desconexão entre acções e motivações, sugerindo que as primeiras não revelam directamente as últimas. Creio que ambas podem ser verdadeiras simultaneamente. É possível que aquilo que causa a primeira seja a segunda, ou seja, que a desconexão entre acções e motivações seja o que provoca, quer da sua parte quer da parte de outros, o desconhecimento das suas motivações. Em todo o caso, o que é importante reter é que Rousseau divide o ser humano entre aquilo que faz (seja verbal ou fisicamente) e aquilo que é interior e pertence ao pensamento. Este ponto justifica o modelo das *Confissões*, em que o autor descreve as suas acções e em seguida explica as motivações que devem ser explicitadas, já que não há correspondência entre ambas.

Ainda em «O Meu Retrato», Rousseau observa que os historiadores, tal como os pintores e autores, são «construtores de quimeras» (OMR, s.p.). Isto significa que as pessoas

descritas ou pintadas por historiadores ou artistas são criações imaginárias. O que Rousseau pretende esboçar, portanto, é que qualquer tipo de representação de uma pessoa não passa de arte ou ficção. A ideia é reforçada ao afirmar que «não é impossível que um autor seja um grande homem. Não é escrevendo livros, nem em verso, nem em prosa, que ele se tornará tal.» (*ibid.*) Ou seja, não é através da arte que podemos determinar se um autor foi ou não um grande homem. Isto levanta a questão de como podemos ter acesso ao carácter de alguém que não conhecemos pessoalmente, já que tudo o que resta dessas pessoas são registos das suas acções e ficções que ilustram as suas motivações. Quanto a isto, Rousseau afirma que «devemos confiar menos no que um homem diz do que no que faz» (*ibid.*), ou seja, dar mais atenção às acções do que às palavras. Isto, no caso da literatura, é difícil de distinguir, visto que o que um autor faz é, precisamente, dizer coisas. Rousseau está a sublinhar o paradoxo em que se incorre ao escrever ou falar sobre si próprio, ao mesmo tempo que deixa algumas pistas para a leitura da sua obra. É comum nas obras de Rousseau chamar a atenção para as muitas passagens em que este se desculpa por ser contraditório e justifica que ser contraditório é a condição natural da maneira que escreve, da forma como procura corresponder à natureza dos seus pensamentos. Tudo isto implica que a dificuldade em descrever a complexidade humana torna qualquer descrição de uma pessoa mais próxima da criação de uma personagem. Esta conclusão torna mais clara uma afirmação como a seguinte:

Quanto a mim, se puderem ver-me, tanto melhor, mas isso é-lhes impossível; nunca verão em mim senão o Jean-Jacques que eles criaram como o desejavam, para o odiarem à sua vontade. Erraria, portanto, se me deixasse afectar pela maneira como eles me vêem: não devo preocupar-me com isso já que não sou eu quem eles vêem. (DCS, p. 95)

Rousseau procura aqui deixar explícito que aquilo que os outros pensam sobre si não é o mesmo que pensa sobre si próprio, e que isso é natural, visto que os seus pensamentos e motivações são inacessíveis aos outros. Imagina-se que tanto as *Confissões* como os *Devaneios* fossem assim a tentativa de Rousseau de passar para o papel uma imagem que só ele próprio teria de si. Contudo, em *Allegories of Reading* (1979), Paul de Man argumenta que as *Confissões* não são realmente um texto confessional, mas apenas desculpas e, por isso, um texto carregado de dispositivos retóricos que servem para cumprir essa função:

The first thing established by this edifying narrative is that the *Confessions* are not primarily a confessional text. To confess is to overcome guilt and shame in the name of truth: it is an

epistemological use of language in which ethical values of good and evil are superseded by values of truth and falsehood, one of the implications being that vices such as concupiscence, envy, greed, and the like are vices primarily because they compel one to lie. By stating things as they are, the economy of ethical balance is restored and redemption can start in the clarified atmosphere of a truth that does not hesitate to reveal the crime in all its horror. (AR, p. 279)

Segundo de Man, a confissão não requer a desculpa; basta-lhe ser apenas uma apresentação plena dos factos. Para Rousseau, pelo contrário, confessar implica justificar, o que, como referi anteriormente ao analisar uma passagem de «O Meu Retrato», é consequência da desconexão entre as acções e respectivas motivações. Para Rousseau, confissões, pensamentos (evocando Pascal), memórias ou diários nunca serão descrições brutas de acontecimentos como de Man defende. Contudo, de Man rejeita a ideia de que esta desconexão implique uma divisão entre factos interiores e factos exteriores:

The discrepancy, of course, is between the “séntiment intérieur” that accompanied (or prompted?) the act and the act itself. But the spatial inside/outside metaphor is misleading, for it articulates a differentiation that is not spatial at all. The distinction between the confession stated in the mode of revealed truth and the confession stated in the mode of excuse is that the evidence for the former is referential (the ribbon), whereas the evidence for the latter can only be verbal. Rousseau can convey his “inner feeling” to us only if we take, as we say, his *word* for it, whereas the evidence for his theft is, at least in theory, literally available. (AR, p. 280)

Esta discordância é justificada, já que de Man compreende que o «sentimento interior» não tendo um equivalente referencial é apenas verbal e, portanto, inconstante e pouco fiável. As desculpas de Rousseau não são, assim, para de Man, uma descrição fiável, mas uma interpretação que o autor faz das suas acções; contudo, se for este o caso, estas últimas podem ser reinterpretadas infinitamente.

2

Tendo em consideração esta ambiguidade latente nas *Confissões* – uma tensão entre a tentativa de sinceridade e a consciência da sua impossibilidade – que é confirmada em «O Meu Retrato» e nos *Devaneios*, irei agora concentrar-me em algumas passagens dos *Devaneios* que indicam que tanto os passeios como os devaneios são meios para

convencer o leitor da sinceridade do autor e não apenas, como considera Gros, descrições da vida pessoal de Rousseau.

Gros cita uma passagem de «O Meu Retrato» no capítulo sobre Rousseau em que este afirma só conseguir «fazer alguma coisa» enquanto passeia, ignorando, porém, o contexto e a complexidade desta afirmação ao isolá-la do resto do ensaio. Na sua leitura das *Confissões* e dos *Devaneios* o autor destaca quase sempre apenas as passagens em que Rousseau escreve sobre caminhadas que teve de fazer para se deslocar entre cidades, dando-lhes assim uma relevância que não têm no livro. Além disso, em relação aos *Devaneios*, Gros descreve os passeios de Rousseau tão somente como eventos com um correspondente referencial na vida do autor, sem se interrogar sobre a complexidade da sua função na obra.

Gostaria de começar com algumas observações a respeito das tais «coisas» que Rousseau diz fazer nos seus passeios e mostrar porque é que essas «coisas» não são «compor e criar» como Gros sugere, mas sim meios usados por Rousseau que ajudam a entender a obra como o limite da expressão da sinceridade.

É assim, importante para um entendimento dos passeios, notar que Rousseau ao descrevê-los, repara que nestes a sua mente oscila entre pensar e devanear:

Pensei, algumas vezes, com bastante profundidade, mas raramente com prazer, e quase sempre contra a minha vontade e como que à força: o devaneio descansa-me e diverte-me, a reflexão cansa-me e entristece-me; pensar foi sempre, para mim, uma ocupação penosa e sem encanto. Os meus devaneios acabam por vezes na meditação, mas é mais frequente as minhas meditações acabarem em devaneio; durante essas divagações, a minha alma erra e plana no universo com as asas da imaginação, em êxtases que superam qualquer outro prazer. (DCS, p. 99)

A sua posição, aqui, é bastante diferente da posição realçada por Gros, que vê os passeios de Rousseau como uma ocasião para «pensar em condições, compor, criar ou encontrar inspiração» (CF, p. 45). Nesta passagem dos *Devaneios*, por exemplo, Rousseau admite que não tira tanto prazer dos seus pensamentos e reflexões como declara no primeiro capítulo, e reconhece que pensar é uma atividade penosa e que lhe provoca cansaço, uma tarefa que é realizada «quase sempre contra [a sua] vontade». Isto sugere uma certa aversão à reflexão. O que o autor faz, contudo, ao escrever isto é precisamente reflectir e

analisar o conteúdo dos devaneios. O que, pouco surpreendentemente, nos leva a perceber que os devaneios não têm conteúdo exprimível:

Esses enlevos, esses êxtases, que eu sentia por vezes ao passear sozinho... Querendo recordar tantos suaves devaneios, em vez de os descrever, neles recaía. É um estado que renasce da sua recordação e que rapidamente se deixaria de reconhecer ao deixar-se completamente de o sentir. (DCS, p. 18)

A posição assemelha-se à de Thoreau quando procura passar para o papel as ocasiões em que estaria a «pensar em coisas do bosque». Também aqui Rousseau o procura fazer; ao contrário de Thoreau apercebe-se, contudo, da dificuldade em descrever a essência dos seus devaneios, demonstrando que se trata de um tipo de experiência que não é passível de ser descrita, já que ao tentar descrever a sua sensação, se volta a perder nela. O contraste entre recordar e experienciar torna-se assim evidente, sendo que tudo o que é possível transcrever é já a recordação da experiência. Ao tentar fazê-lo, Rousseau distancia-se assim do devaneio, e compromete a autenticidade da sua sinceridade; a sinceridade passa a ser, como nas *Confissões*, a sua interpretação do momento e, como tal, aparece sempre como uma ficção. A expressão «em vez de os descrever, neles recaía» não é apenas o simples reconhecimento da sua incapacidade descritiva; funciona também como um dispositivo retórico através do qual Rousseau constrói o seu retrato, mostrando paradoxalmente a imperfeição inerente a qualquer autorretrato.

O registo deste obstáculo não o impede, ainda assim, de narrar várias ocasiões deste género, acabando por descrevê-las como momentos de esquecimento ou distração, dos quais afirma retirar sempre grande prazer. Um exemplo disto é o episódio em que descreve o seu recobro de consciência após um *grand danois* em corrida ter embatido em si, descrevendo em seguida a sua visão do mundo logo após o choque:

Começava a anoitecer. Vi o céu, algumas estrelas e um pouco de verdura. Essa primeira sensação foi um momento delicioso. Ainda não sabia bem onde estava. Nascia para a vida naquele instante, e parecia-me que preenchia com a minha leve existência todos os objectos de que me apercebia. Entregue ao momento presente, não me recordava de nada; não tinha nenhuma noção clara da minha pessoa nem a menor ideia do que acabava de me acontecer; não sabia quem era nem onde estava; não sentia dores, medo ou inquietação. Via correr o meu sangue como teria visto correr um ribeiro, sem sequer pensar que esse sangue me pertencia. Sentia em todo o meu ser uma calma deliciosa, e de

cada vez que a recordo, não vejo prazer conhecido que se lhe possa comparar. (DCS, pp. 21-22)

Fora do contexto esta descrição poderia parecer a de uma pessoa perdida numa paisagem e uma libertação do peso de ser quem tanto se preocupa em se descrever. O episódio mostra o interesse do autor por estes estados de inconsciência. Rousseau narra também outra ocasião com consequências semelhantes, embora menos extremas, que envolvem solidão e imersão na natureza. É o caso do episódio em que, exilado numa ilha com muito poucos habitantes, na Suíça, percebeu, ao passear sozinho de barco, que estava imerso no som e no movimento das ondas:

...escapava-me e ia atirar-me sozinho até ao meio do lago e, aí, quando a água estava calma, estendia-me ao comprido no barco, com os olhos voltados para o céu, deixava-me andar à deriva, lentamente, à mercê da água, por vezes durante algumas horas, mergulhado em mil devaneios confusos, mas deliciosos e que, embora sem um objectivo preciso ou constante, não deixavam, felizmente, de ser mil vezes preferíveis a tudo o que encontrara de mais doce entre os chamados prazeres da vida... O fluxo e o refluxo daquela água, o seu rumor constante, mas que de tempos a tempos, se fazia ouvir com mais intensidade, atingindo sem descanso os meus ouvidos e os meus olhos, substituíam a íntima agitação que o devaneio extinguia em mim, e bastavam para que sentisse com prazer a minha existência, sem me dar ao cuidado de pensar. (DCS, pp. 74 e 76)

Ao contrário do episódio da queda, o que leva aqui ao momento de distração não é um evento tão violento; esta versão menos violenta, que sublinha a sua solidão na natureza, evoca com mais eficácia o estado do seu “bom selvagem”. A tendência de Rousseau para o devaneio e a rejeição do pensamento e da razão acentuam, como já referi, a contradição do gosto do autor pelo que é uma experiência sem conteúdo e a sua posterior racionalização através da escrita.

A propósito disto, e à semelhança do que foi descrito acima como a tensão entre autobiografia e ficção, Rousseau desenvolve no «Quarto Passeio» um argumento sobre a verdade. O argumento foi despoletado por duas coisas: a leitura da qual se estaria a ocupar por aqueles dias (o ensaio «Como se pode tirar proveito dos inimigos» de Plutarco, autor com o qual Rousseau afirma aprender sempre alguma coisa); e o ter encontrado um diário do Abade Rosier que teria como título, *Vitam vero impendenre*. Rousseau, que teria usado a máxima *Vitam impendere vero* durante a sua vida e teria o hábito de terminar as suas cartas com a mesma, entendeu o título do abade como um ataque sarcástico à sua divisa.

E assim, tendo como inspiração os conselhos de Plutarco, Rousseau aproveita o suposto ataque de Rosier para reflectir se seria realmente digno do objectivo que ditou a si próprio:

Analisando-me então com mais cuidado, fiquei muito surpreendido com o número de coisas inventadas que me lembrava de ter dito como sendo verdadeiras, ao mesmo tempo que, intimamente orgulhoso do meu amor pela verdade, lhe sacrificava a minha segurança, os meus interesses, a minha pessoa, com uma imparcialidade de que não conheço qualquer outro exemplo entre os humanos. O que mais me surpreendeu foi que, ao recordar essas mentiras, não sentia nenhum arrependimento verdadeiro. (DCS, p. 48)

É estranho que num assunto como este Rousseau afirme que não sente culpa nem arrependimento por ter mentido. Rousseau coloca antes duas questões: a primeira é a de como saber se a verdade se deve a alguém; e a segunda a de saber se será possível enganar alguém inocentemente. Quanto a esta última questão Rousseau declara saber bem que

. . . está perfeitamente resolvida: pela negativa, nos livros, onde a moral mais austera nada custa ao autor, e pela afirmativa, na sociedade, onde a moral dos livros é considerada um discurso frívolo e impossível de pôr em prática. (DCS, p. 50)

Ou seja, Rousseau denuncia uma desconexão entre os ideais éticos que encontramos nos livros e a realidade das relações humanas. A denúncia indica que Rousseau considera que procurar apelar à moral através da literatura é um erro. Esta opinião coloca numa perspectiva nova as *Confissões*: se o objectivo não é aí o de apelar à moral ou defender-se dos juízos dos outros, qual poderia ser o seu propósito? A respeito disto Rousseau afirma que

[m]entir sem proveito nem prejuízo, próprios ou alheios, não é mentir: não é mentira, é ficção. Às ficções que têm um objectivo moral chama-se apólogos ou fábulas, e como o seu objectivo não é, ou não deve ser, senão o de encerrar verdades úteis sob formas claras e agradáveis, em semelhante caso não se procura esconder a mentira, a qual não é senão o invólucro da verdade; aquele que debita uma fábula sabendo que é fábula não mente. Há outras ficções que são puramente necessárias, como a maior parte dos contos e dos romances que, não contendo nada de verdadeiramente instrutivo, têm por único objectivo, divertir. Desprovidas de qualquer utilidade moral, não podem apreciar-se senão pela intenção daquele que as inventa e, quando este as profere convictamente como sendo verdades reais, não se pode deixar de reconhecer que não são verdadeiras mentiras. (DCS, p. 54)

A passagem responde à pergunta anterior, e defende que a literatura não deve ter conteúdo moral porque só consegue gerar noções morais e éticas irreais, e não tem por isso proveito, nem, aliás, efeitos nocivos. Sendo assim, mentir na literatura, como Rousseau fez nas *Confissões*, não seria mentira, mas sim ficção. Esta noção de ficção reafirma o argumento que tenho vindo a desenvolver sobre a natureza das *Confissões*. Indica que os *Devaneios* são em parte uma continuação desta obra, mas são também o texto que melhor esclarece a leitura da obra de Rousseau que tenho vindo a defender.

Em vez de vermos as *Confissões* e os *Devaneios* como autobiografia, o que Rousseau sugere implicitamente aqui é que, já que não têm uma utilidade moral, os vejamos como romances, ou ficções. Ainda no quarto capítulo dos *Devaneios*, Rousseau evoca um caso célebre que se teria passado com Montesquieu: que teria publicado um texto que afirma tratar-se de um manuscrito grego antigo, tentando persuadir os leitores da sua autenticidade não se revelando o autor do poema nem o suposto tradutor. Rousseau defende que o que o autor fez não pode ser realmente considerado mentir. Tendo em conta a diferença entre mentir e criar ficções, a tradução não passou de uma brincadeira do autor (cujo nome, significativamente, não é revelado por Rousseau), já que só um leitor desatento poderia deixar-se enganar pelo artifício. Rousseau diz inclusive que esta não foi mais do que uma «brincadeira sem nenhum objectivo» (DCS, p. 55) e que não passou de uma «infantilidade tola» (*ibid.*), de uma descrição que poderia ser usada para se descrever a si mesmo. Dá assim por cumprida a máxima de Plutarco. Rousseau tira proveito do seu inimigo, ao aproveitar a acusação do Abade Rosier para revelar o facto de a sua obra literária se tratar, afinal, de ficção ao mesmo tempo que convence o leitor de que, tal como Montesquieu, também não faz sentido acusá-lo de mentir nas suas *Confissões* quando, para além de estas mentiras não passarem de ficções, a própria afirmação de que as confissões são um retrato sincero é também uma brincadeira inofensiva que um leitor atento identificaria sem dificuldade.

Quem quer que louve ou censure contra a verdade mente, desde que se trate de uma pessoa real. Se se tratar de um ser imaginário, pode dizer acerca dele tudo o que quiser sem mentir. (DCS, p. 56)

A linha que demarca o limite entre ficção e realidade é assim pouco nítida e difícil de determinar em casos concretos. Para Rousseau, a ficção parece começar no conteúdo dos livros, ainda que a nossa curiosidade e tendência natural para a satisfazer não possa evitar procurar referentes na realidade. O narrador dos *Devaneios* fala de si como um ser

imaginário, uma personagem que tem a noção de que é uma personagem. Rousseau escreve nos limites de uma forma que o mesmo diz ser o resultado de um dispositivo que não consegue controlar depois de entrar em funcionamento:

Foram estas as minhas regras de consciência em relação à mentira e à verdade. O meu coração seguia-as maquinalmente antes de a minha razão as ter adoptado, e só o instinto moral as aplicou. (DCS, p. 59)

Rousseau aqui faz referência a um episódio das *Confissões* no qual, ao ser apanhado na posse de uma fita que não lhe pertencia, acusou outra pessoa, Marion, de lhe ter dado a fita, não admitindo assim que fora o autor do roubo. Nesta passagem, Rousseau relembra o episódio e reafirma que a acusação de outra pessoa, Marion, não foi uma acusação deliberada, sendo esta descrita como resultado de um efeito maquinal. A retórica para Rousseau é uma inevitabilidade da escrita, uma coisa que lhe é instintiva e que não consegue evitar. Como observa de Man:

The machinelike quality of the text of the lie is more remarkable still when, as in the Marion episode, the disproportion between the crime that is to be confessed and the crime performed by the lie adds a delirious element to the situation. By saying that the excuse is not only a fiction but also a machine one adds to the connotation of referential detachment, of gratuitous improvisation, that of the implacable repetition of a preordained pattern. Like Kleist's marionettes, the machine is both "anti-grav," the anamorphosis of a form detached from meaning and capable of taking on any structure whatever, yet entirely ruthless in its inability to modify its own structural design for nonstructural reasons. The machine is like the grammar of the text when it is isolated from its rhetoric, the merely formal element without which no text can be generated. There can be no use of language which is not, within a certain perspective thus radically formal, i.e. mechanical, no matter how deeply this aspect may be concealed by aesthetic, formalistic delusions. The machine not only generates, but also suppresses, and not always in an innocent or balanced way. (...) The addition of examples leads to the subversion of the cognitive affirmation of innocence which the examples were supposed to illustrate. At the end of the text, Rousseau knows that he cannot be excused, yet the text shelters itself from accusation by the performance of its radical fictionality. (AR, p. 294)

Nesta passagem, de Man realça a qualidade maquinal que Rousseau atribui às desculpas que dá, ou seja, à invenção, à ficção. Esta qualidade da retórica como máquina é também evidenciada por Heinrich Lausberg:

Todo aquele, que tenha de aplicar uma forma do sistema, não precisa de ter consciente na consciência, de modo aplicado, que nesse momento emprega essa forma, da mesma maneira que um motorista não precisa de ter presente na consciência, de modo aplicado, quantos cilindros tem o motor e como este funciona. A aplicação do sistema torna-se “mecânica” e permite assim um “estado imediato” vivencial da expressão discursiva. (ERL, p. 76)

Isto é semelhante ao que Rousseau descreve quando fala das suas respostas imediatas. Tais respostas não são premeditadas; segundo o autor não correspondem às suas intenções. Apesar de conceder em algumas passagens que este efeito maquinal não é alheio à sua vontade («Não existem em nós processos maquinais cuja causa não possamos encontrar no nosso coração, se nele soubermos procurar.» [DCS, p. 83]), Rousseau também declara que as suas respostas são dadas «contra a sua vontade» e que inclusive «precedem a sua vontade». Isto sugere que as motivações podem ser obscuras para o próprio agente, e que não é simples perceber as causas das mentiras, ou das ficções, ou da retórica. Conclui-se assim que, nos *Devaneios*, interpretar os passeios como apenas um método de trabalho do seu autor equivale a ficar prisioneiro da sua própria maquinaria. O facto de as descrições dos devaneios como estados que não possuem conteúdo possível de transcrever indica precisamente que nada do que Rousseau escreve é um devaneio, mas outra coisa diferente.

3

Gros descreve as caminhadas de Rousseau conforme as diferentes fases da vida do autor, dividindo-as em «caminhadas da madrugada, do meio-dia e crepusculares» (CF, p. 45). Assim, ao aludir a alguns episódios das *Confissões*, Gros associa estas classificações à idade que Rousseau teria durante as viagens:

Aos dezasseis, aos vinte anos, carregamos apenas as nossas leves esperanças. As lembranças pesam pouco sobre os ombros. Tudo é possível, tudo está ainda por viver... é a caminhada das auroras felizes, das manhãs resplandecentes da existência.” (CF, p. 50)

Esta descrição das caminhadas pode ser poética, mas mostra uma visão pouco precisa do que seriam as caminhadas ou passeios para Rousseau. Os *Devaneios* são descritos como «caminhadas crepusculares», visto que corresponderiam ao final da vida de Rousseau. Gros argumenta que estas caminhadas crepusculares têm a «doçura dos desapegos» e

representam uma fase em que Rousseau se «limita a existir.» (CF, p. 57) Compreende-se o que Gros quer dizer; contudo, o que Rousseau faz ao longo da sua obra quando se refere a caminhadas ou passeios diz respeito a um meio que o autor usa para se deslocar entre cidades numa altura em que não era invulgar andar-se a pé, sobretudo se não se tivesse uma carroça à disposição. A divisão das caminhadas de Rousseau pelas horas do dia não corresponde assim a qualquer teoria defendida por Rousseau. Aliás, Rousseau não tem qualquer teoria em relação a passeios ou caminhadas. A única coisa que refere é que se sente mais livre para pensar quando não está sentado à frente da sua escrivaninha. Ao longo deste capítulo tenho defendido que os passeios fazem parte do dispositivo retórico que procura expressar a dificuldade de Rousseau em expressar uma sinceridade plena. A noção de que os passeios são meios de «desapego» ignora o facto de que o livro está carregado de reflexões acerca da dificuldade de um distanciamento.

Além disso, ao contrário das *Confissões*, os *Devaneios* são um texto em que Rousseau, embora mantenha um estilo retórico semelhante ao das *Confissões*, acaba por expor de forma mais clara os limites com os quais lidou na escrita das suas obras. Evidenciam-se aqui tensões entre literatura e teoria da literatura. É um texto profundamente irónico, no sentido conhecido de Friedrich Schlegel. Como observa Peter Firchow,

Na visão de Schlegel, a ideia de interrupção ou *parabasis* está intimamente ligada à ideia de ironia. De facto, num dos seus fragmentos, afirma que “a ironia é uma *parabasis* permanente.” Por outras palavras, a ironia consiste numa autoconsciência contínua da própria obra, numa consciência da obra de arte simultaneamente como ficção e como imitação da realidade. Nesse sentido, a ironia de uma obra de arte corresponde à atitude irónica que Schlegel propõe. (FL, p. 29)

Esta descrição do conceito de ironia em Schlegel ajuda a caracterizar os *Devaneios* como ilustração de uma tensão omnipresente entre a obra e a consciência da obra como arte ou ficção, e assim como propriamente uma obra irónica. Schlegel, no fragmento 196 do *Athenaeum* observa que «as autobiografias puras são escritas ou por neuróticos fascinados pelo seu próprio ego – uma classe que inclui Rousseau- (...) Uma parte considerável dos autobiografados são, na verdade, autopseudistas.» (FL, p. 158) Um autopseudista é alguém que se submete ao processo a que de Man chama “defacement.” O processo refere-se à criação de uma falsa personalidade ou de máscaras que encobrem a personalidade da pessoa, na tentativa de esta se revelar.

Assim, não é possível ignorar a ligação entre a noção do “bom selvagem” e a figura do primeiro homem, e o processo de desfiguração de Rousseau enquanto autor, quando este se associa a essas ideias que abrem as suas obras políticas. A respeito desta ligação gostaria de seguir uma ideia proposta por de Man sobre a tendência autobiográfica na obra de Rousseau e a sua obra de natureza política:

If the political side of Rousseau’s work is indeed a reductive ideology that results from a repression carried out by means of literary language, then the theoretical interest of a text like the *Second Discourse* is primarily psychological. Conversely, the political writings can then themselves become a reliable way of access to the problematics of the self in Rousseau. And here the *Second Discourse* would be particularly useful, not only because, unlike the *Social Contract*, it explicitly involves the moment of transference into literary fiction, but precisely because, unlike the autobiographical writings, it hides its self-obsessions behind a language of conceptual generality. (AR, p. 138)

Ao propor que o *Discurso sobre a Desigualdade* esconde obsessões com o “eu” atrás de uma “linguagem de generalidade conceptual”, pode-se sugerir que Rousseau está a retratar o seu próprio eu, tal como faz nos seus escritos mais autobiográficos, embora de uma maneira menos óbvia. Contudo, segundo de Man, toda a escrita é, em certa medida, autobiográfica, pelo que esta sua visão da teoria política de Rousseau como autorrepresentação não é surpreendente. Ainda assim, também não parece estar errado. Como pudemos verificar ao longo deste capítulo, várias foram as provas de que Rousseau procura que o leitor o veja como as figuras humanas que abrem os seus discursos políticos, o que torna a opinião de de Man a respeito da obra política de Rousseau mais plausível.

Podemos concluir, pois, que, embora se possa considerar toda a literatura, em certa medida, autobiográfica, o caso de Rousseau é levado ao extremo pela sua devoção à autobiografia, a ponto de a tornar uma meta-autobiografia. Esta preocupação autobiográfica não é tão patente na obra de Thoreau; e não se manifesta nas caminhadas filosóficas de Gros. Como vimos anteriormente, Thoreau está mais preocupado com questões existenciais e deseja esquecer a civilização e, por esse meio, também, a política.

A respeito de uma relação entre as caminhadas de Rousseau e um sentimento de revolta para com a civilização, Gros escreve:

A história humana, com os seus desenvolvimentos e as suas lutas, surge ao caminhar como uma queda progressiva e vertiginosa. E é o homem civilizado, saturado de cortesias

e hipocrisias, de malvadez e invejas, que se transforma na verdadeira besta. É o mundo social, com as suas injustiças e violências, as suas desigualdades e misérias, são os Estados, com as suas polícias e os seus exércitos, que parecem selvas. Repleto de rancores e raivas, de inveja e ressentimento: eis o homem social. No entanto, quando Rousseau, caminhante solitário, decide procurar, sob a crosta de cultura, a verdade nativa das paixões humanas, limita-se a ver um amor a si ingénuo e desprezioso (...) (CF, pp. 54-55)

O que Gros faz aqui é sublinhar um distanciamento entre Rousseau, que considera ser especial e diferente e o resto dos humanos, porque caminha sozinho e que, por caminhar sozinho, se destacaria da humanidade civilizada. Contudo, Rousseau não era certamente o único caminhante do mundo, e não deixaria de ser um humano civilizado por passear diariamente pela natureza. A ideia de que se deixa de ser um humano civilizado porque não se está entre humanos, sejam estes bons ou maus, é uma ideia errada sobre como funciona o ser humano. Mesmo que Rousseau possa ocasionalmente distrair-se, ser derrubado por um cão, ou perder a memória, é apenas depois de voltar a si que pode reflectir sobre estes estados. Nenhum destes estados é permanente e nenhum permite a reflexão, uma vez que, como vimos anteriormente, são estados sem conteúdo e sem actividade. Esquecer-se, estar distraído e não ter memória não são momentos de acção política ou sequer de pensamento. Desobedecer politicamente, pelo contrário, implica necessariamente uma acção. No caso de Gros, essa acção consiste em sair da cidade e ir fazer montanhismo para não pensar em nada. Não pensar em nada, no entanto, não constitui propriamente uma acção: é uma coisa que acontece e, como tal, não é uma acção, nem tão pouco uma acção política. E no que toca a caminhadas, não parece que para Rousseau e Thoreau estas tenham que ver com desobediência política.

No que diz respeito ao interesse de Rousseau pela política, tanto o *Primeiro Discurso* (1750), como o *Segundo Discurso* (1755) e o *Contrato Social* (1762) espelham o seu grande interesse em pensar um tipo de organização de estado que procure corresponder ao que imagina serem os interesses do povo. Contudo, nunca se encontra qualquer relação entre o esforço do pensamento político e a suposição de que caminhadas ou passeios possam despoletar ou constituir algum tipo de acção política, e menos ainda de desobediência política. A relação entre passear e desobedecer não existe em Rousseau. Ainda que os seus interesses pessoais possam passar por reflexões de natureza política e antiteológica, os passeios não têm para Rousseau qualquer propósito de desobediência política. A noção de “bom selvagem” é apenas uma ficção que precede qualquer política

ou estado social. Desobedecer politicamente, para Rousseau, implicaria o regresso a um ponto hipotético e animalesco da humanidade, ou a estar morto. Os passeios de Rousseau são apenas passeios: ocasiões para pensar e ver coisas, ou para não pensar em nada; constituindo igualmente um elemento que lhe serve para descrever o modo como quer que funcionem essas obras literárias. O que acabamos por constatar é que, ao contrário do que Gros sugere, estando Thoreau e Rousseau muito interessados em passear, esse gosto não tem qualquer motivação ou intenção política e não serve de método para não pensar em nada, ou para pensar em alguma coisa.

Bibliografia citada

Fontes primárias:

de Man, Paul. *Allegories of Reading: figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, ed. New Haven: Yale University Press, 1979

Emerson, Ralph Waldo. *Selected Essays Ralph Waldo Emerson*, ed. Larzer Ziff, The Penguin American Library, 1982.

Emerson, Ralph Waldo. *The Journals Of Ralph Waldo Emerson*, ed. Robert N. Linscott, 1914.

Foucault, Michel, and Jay Miskowiec. «Of Other Spaces» *Diacritics* 16, no. 1 (1986): 22–27. <https://doi.org/10.2307/464648>

Foucault, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Lisboa: Edições 70, 2003.

Gros, Frédéric. *Caminhar, uma filosofia*. Lisboa: Antígona, 1ª edição, 2024.

Heidegger, Martin. *Ser e Tempo Vol 1*. Petrópolis: Vozes, 3ª edição, 1989.

Jünger, Ernst. *O Passo da Floresta*. Lisboa: BFC Editores, 1ª edição, 2021.

Lausberg, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. 1966. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Rousseau, Jean-Jacques. *Confissões*. Lisboa: Relógio d'Água, 1988.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*. Lisboa: Europa-América, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. Do contrato social: Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Lisboa: Portugal, 1968.

Rousseau, Jean-Jacques. Emílio ou da educação. São Paulo: DIFEL, 3ª edição, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques. Os devaneios do caminhante solitário. Lisboa: Edições Cotovia, 1989.

Rousseau, Jean-Jacques. Oeuvres et Correspondence Inédites de J.J. Rousseau (Mon Portrait). Harvard University, 2009.

Thoreau, Henry David. Caminhada. Lisboa: Antígona, 3ª edição, 2018.

Thoreau, Henry David. Henry David Thoreau: Essays, Journals and Poems. ed: Fawcett Publications, 1975.

Thoreau, Henry David. Walden ou a Vida nos Bosques. Lisboa: Antígona, 5ª edição, 2018.

Trilling, Lionel. Sinceridade e Autenticidade. 1971. Tradução por Telmo Rodrigues. Lisboa: Imprensa da Universidade de Lisboa, 2021.

Fontes secundárias:

Capítulo I:

Cadwalladr, Carole. “Frédéric Gros: Why Going for a Walk is the Best Way to Free Your Mind.” The Observer, Philosophy Books, The Guardian, 20 de abril de 2014. <https://www.theguardian.com/books/2014/apr/20/frederic-gros-walk-nietzsche-kant>.

Capítulo II:

Anderson, Douglas R. “Wildness as Political Act.” In *Philosophy Americana: Making Philosophy at Home in American Culture*, 85–93. Fordham University Press, 2006.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvh4zgpf.10>.

Marcus, Andrew Todd. “Introduction: On Thoreau, Walking, & Nature.” *Thresholds*, no. 26 (2003): 4–7. <http://www.jstor.org/stable/43876151>

Simões, João Paulo. “A arte da fuga: Um estudo sobre Walden de Henry David Thoreau”. Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010

Smith, David Clyde. “Henry David Thoreau: The Transcendental Saunterer.” Ph.D. diss., The University of Tennessee, 1989.

Capítulo III:

Pereira, André Mâncio dos Santos Alves. “Les Confessions de Rousseau e a Expressão da Sinceridade.” Tese de Doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2021.