

O texto sem leitor (nota a uma caminhada)²

“Deve ser permitido a cada um retirar-se do centro para a circunferência, e mesmo sair do domínio do direito natural, se ele quer viver em uma ilha deserta” (Fichte).

1.

Eis-me, portanto, sozinho na terra, tendo apenas a mim mesmo como irmão, próximo, amigo, companhia. O mais sociável e o mais afetuoso dos humanos dela foi proscrito por um acordo unânime. Procuraram nos refinamentos de seu ódio que tormento poderia ser mais cruel para a minha alma sensível e quebraram violentamente todos os elos que me ligavam a eles. Teria amado os homens a despeito deles próprios. Apenas deixando de sê-lo puderam furtar-se ao meu afeto. Ei-los, portanto, estranhos, desconhecidos, inexistentes enfim para mim, visto que o quiseram. Mas eu, afastado deles e de tudo, que sou eu mesmo? Eis o que me falta procurar. Infelizmente, essa procura deve ser precedida de um exame de minha situação. É uma idéia por que devo necessariamente passar para chegar deles a mim (J.-J. Rousseau, *Os devaneios de um caminhante solitário*³).

Nos *Devaneios de um caminhante solitário*, Rousseau, algum tempo após a publicação das *Confissões*, erige novamente o Eu à condição de objeto privile-

1 Universidade Federal do Paraná / CNPq

2 Discuti três versões preliminares deste texto: primeiramente, no encontro *Modernidade e crise*, organizado por Natália Maruyama nos quadros do PRODOC/CAPES da Universidade Federal do Paraná (setembro de 2004); em seguida, no II Colóquio do grupo temático da FAPESP (Interioridade, Subjetividade e Discursividade), sob a coordenação de João Vergílio Cutter, na USP (julho de 2005) e, por fim, no II Colóquio Rousseau: Origens (outubro de 2005), coordenado por José Oscar Marques e Karin Volobuef, na UNICAMP. Aqui agradeço pelas críticas e sugestões feitas nessas três ocasiões.

3 Rousseau, 1995: 23. Tradução modificada.

giado de sua investigação. Por ocasião desta reincidência, entretanto, o mesmo tema revela um alcance até então despercebido. Agora, a volta ao Eu é o desfecho de um processo involuntário: perseguido, difamado e rejeitado, nada mais resta ao autor senão enclausurar-se em si mesmo, “conhecer-se”. Lançado dessa forma sobre si mesmo — o tema é obtido por subtração social —, o discurso sobre o Eu adquire uma radicalidade inédita. Porque sua abordagem é promovida pelo completo desprendimento do mundo, o texto constitui-se pela supressão de todo e qualquer público que, visado pelo autor, o mantivesse, por força dessa simples referência, refém de suas convenções. Estas perdem todo seu caráter normativo para revelarem-se idiosincrasias desse mesmo público que escolheu se furtar ao autor, isolando-o em um território do qual não há retorno possível. Desse lugar sem geografia, onde uma escritura errante se mantém à margem das convenções, cessa todo elemento de utopia familiar à linguagem.

Vejam os mais de perto a peculiaridade do foco narrativo aqui operante. O ponto no qual se situa agora Rousseau evoca o plano da natureza, do qual ele partira para criticar a exterioridade da vida contemporânea. “Neste mundo, não tenho mais próximo, nem semelhantes, nem irmãos. Estou na terra como num planeta estranho, onde teria caído daquele em que habitava”⁴. Mas a irreflexão do homem selvagem e o devaneio do marginalizado estão um para o outro em uma relação de simetria invertida: quem viveu entre os homens conseguirá, na melhor das hipóteses, depurar-se das determinações que o primitivo, na página em branco que habita, só pode indicar por contraste. Logo, embora ocupem o mesmo espaço de isolamento em relação aos semelhantes, o fazem situando-se em temporalidades muito diversas: enquanto o selvagem está confinado a um silêncio prestes a ser rompido pela marcha da história humana, o caminhante solitário quer escapar do ensurdecimento produzido pela saturação dos signos. Ora, parece mais fácil conceber a inexistência da simbolização na pré-história da humanidade do que o delineamento, do interior mesmo da linguagem, de uma semântica voltada unicamente para si. De um modo ou de outro, as palavras, referindo-se às coisas a nosso alcance, enraízam-se na forma de vida que as organiza; daí por que a convergência tácita dos falantes da comunidade lingüística em torno de uma perspectiva capaz de superar conflitos e assegurar a reprodução da práxis social apareça como o horizonte espontâneo do discurso. O rompimento de *todos* os vínculos que uniam Rousseau com o mundo incide sobre este pressuposto. É como

4 Rousseau, *ibid*: 26.

se, aqui, a interdição bíblica de não evocar o nome de Deus em vão, axioma normativo que integra o código social do povo eleito, e, mais próximo de nós, recomenda que o escritor escolha bem suas palavras ou que o falante busque o acordo com seus interlocutores, fosse subvertida pelo empreendimento de recobrar o sentido da linguagem quando todas as palavras já se tornaram vãs. De início, portanto, o texto situa-se sobre o difícil equilíbrio do paradoxo: não sendo mais possível nem desejada qualquer comunicação, de que valor poderão ainda dispor as palavras?

O título da obra já antecipa essa problemática. O termo *rêverie*, no uso que, conforme o *Le Petit Robert*, se torna comum no século 18, designa uma “atividade mental consciente, que não é dirigida pela atenção, mas se submete a causas subjetivas e afetivas”. Estamos naquela região entre a “divagação” e o “delírio”, que ainda não foram fixados pela psiquiatria como índice de uma patologia na qual a imaginação exorbita; eles designam, por ora, um tema comum da época, concernido pelo *livre jogo* com que Kant, na *Crítica do juízo*, caracteriza a relação entre imaginação e entendimento por ocasião de um juízo sobre o belo. Com esta diferença importante: do *freies Spiel* das faculdades examinadas na terceira *Crítica* resulta a “legalidade sem lei”, a “finalidade sem fim”, a “universalidade sem conceito” e a “necessidade exemplar” do gosto — expressões todas forjadas por Kant a fim de conceitualizar a novidade representada pelo fato de que, no plano prévio à doutrina da experiência, a reflexão assegura a condição sem a qual as regras de síntese fornecidas pelo entendimento não poderiam submeter a diversidade empírica da natureza à unidade requerida pela ciência. Ora, esta conformidade entre a instância singular e a universalidade, que fornece o modelo de uma razão intersubjetiva sem a qual, a crer em Kant, mesmo a positividade da ciência estaria ameaçada — e que, pelo mesmo motivo, inflete no paradigma de uma comunicação sem constrangimentos —, Rousseau termina de conjurar na outra metade do título, ao fazer da “*rêverie*” o prazer *privado* do caminhante solitário. Tudo se passa como se, para o “uso lúdico dos signos”⁵ proposto nos *Devaneios*, bastasse um único participante; poderemos, sem dúvida, observá-lo, mas como se observa alguém que, decidindo situar-se à margem, conduz nosso olhar a uma região muito diversa da “comunicabilidade universal” preparada pela argumentação kantiana⁶.

5 Bento Prado Jr, “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras” (Prado Jr, 1979: 49).

6 “A comunicabilidade universal subjetiva do modo-de-representação em um juízo de gosto, uma vez que deve ocorrer sem pressupor um conceito determinado, não pode ser outra coisa que o estado-da-mente no livre jogo da imaginação e do entendimento (na medida em que concor-

Uma região que, mais ou menos pela mesma época, será explorada, no idioma de Kant, por Hamann e Herder, autores usualmente vistos como partidários da *Gegenaufklärung*. O paralelo é promissor e auxilia entrarmos na matéria. Após defender em outubro de 1761 o valor literário da *Nova Heloísa* contra as críticas de M. Mendelssohn, Hamann vê-se acusado por este de recuar para o âmbito da expressão breve, enigmática, quase inefável, ao invés de enfrentá-lo no debate aberto: “Mostrai-vos aos espectadores em forma de homem”, desafia Mendelssohn. Ao que ele responde, em carta de 11 de fevereiro de 1762: “Meu caro Moses, evito a luz mais por timidez do que por motivos baixos: 1) por uma paúra que, como o amor, começa por si mesma; 2) por paúra dos meus leitores, já que renunciei solenemente ao público e à massa”...⁷ Ao justificar moralmente seu silêncio, Hamann declina o convite de empregar publicamente a razão, sem deixar de insinuar que o *Publikum* em pauta é tudo, menos esclarecido: ele põe medo. A leitura da “Primeira Caminhada”, à primeira vista, só faz reiterar, entre a virulência e a resignação, a cegueira por excesso de luz de que já se queixava Hamann, ao falar do público esclarecido. O fracasso das *Confissões* e dos *Diálogos* em transmitir ao outro um testemunho de si e de sua natureza não confirma que o público é apenas o espelho que reflete o complô de seus detratores? E, nesse caso, o que fazer, senão dar-lhe as costas?

Nesse estado, livre de todo medo e isento da inquietude da esperança, só o hábito poderá tornar-me a cada dia mais suportável minha situação que nada pode agravar. (...) Eis o bem que me fizeram meus perseguidores, esgotando sem precaução todas as armas de sua animosidade. Retiraram a si mesmos qualquer poder sobre mim e posso, de agora em diante, ignorá-los⁸.

Não surpreende que, com a publicação póstuma dos *Devaneios*, em 1782, a santificação de Jean-Jacques como “mestre das almas sensíveis, professor de virtude, perseguido, morto pobre e solitário em Ermonville”⁹ recebesse um impulso decisivo. Podia-se até prever o passo seguinte, quando, imerso em

dam entre si, como é requerido para um conhecimento em geral), na medida em que temos consciência de que esta proporção subjetiva apropriada para o conhecimento em geral tem de valer igualmente para todos e, conseqüentemente, ser universalmente comunicável, tanto quanto o é cada conhecimento determinado, que sempre repousa sobre essa proporção como condição subjetiva” (I. Kant, *Crítica do juízo*, §9).

7 Esta carta é arrolada por Angelo Pupi na “Introdução” à tradução que fez de J. G. Hamann, *Aesthetica in nuce* (Hamann, 2001: 87).

8 Rousseau, *ibid*: 24.

9 Trossoun, 1971: 53.

uma atmosfera romântica, o leitor finissecular passasse a ver no texto inacabado a prova silenciosa da lucidez de Rousseau quanto aos limites da esfera pública burguesa e, logo adiante, quando esses limites se tornassem mais afiados, a prefiguração de que a razão estava do lado, quem diria, dos *Gegenaufklärer*.

A dificuldade em acatar de pronto tal conclusão — que não deixa de ser sugerida pela narrativa da “Primeira Caminhada” — reside em que esse epíteto e a classificação que supõe coadunam-se mal com o conhecido arsenal de inversões, paradoxos, metáforas e disrupções mobilizado pelos autores setecentistas, cujo debate, mais variegado do que poderíamos supor à primeira vista, torna algo prosaica a idéia de um partido anti-ilustrado agindo na clandestinidade da Ilustração. Visto que a palavra de ordem da época é a “crítica”, é provável que quem critique as versões mais canônicas do movimento esteja mais próximo de aprofundá-lo que de combatê-lo. Tome-se, por exemplo, *O sobrinho de Rameau* (redigido entre 1761 e 1762), no qual Diderot, sabidamente um simpatizante da Ilustração, confronta “o filósofo ilustrado e o antifilósofo cínico”: na falta de um vencedor da contenda, manifesta-se o despropósito em querer estabelecer uma contagem por pontos contra ou a favor da razão⁹. Noutro nível, mais fundamental, é freqüente, no período, defrontarmos-nos com uma problematização formal do discurso, que recorre, dentre outros expedientes, à dissimulação da autoria ou das intenções do autor. Do prefaciador de *A religiosa* (iniciada por Diderot em 1760) aos editores fictícios dos romances epistolares como *Werther* (1774) e *Relações perigosas* (1782), proliferam mediações entre o público e os textos, cujo acesso passa a solicitar que o leitor transite entre os níveis da verossimilhança, da ironia, da paródia¹⁰. Como logo veremos, Rousseau consagra-se a essa mesma prática no segundo Prefácio de *A nova Heloísa*. Por que não aventar, em idêntica direção, que o narrador das caminhadas dissimule, ele também, suas intenções — que Rousseau, em suma, esteja querendo nos dizer algo, ao afirmar que já não escreve para ninguém? Antes, portanto, de concluir que os *Devaneios* selam a retirada de cena para o exílio da sinceridade, convém examinar se, ao contrário, através deles Rousseau não busca incitar o leitor a problematizar o código de leitura “natural” do *Publikum* em que se alojam os *philosophes*, a fim de forjar a compreensão do homem a que apelava, dentre outros, Mendelssohn, ao bravejar contra Hamann.

9 Ver o ensaio de Rubens Torres Filho em que figura o passo entre aspas, “Cinismo ilustrado” (Torres Filho, 1987: 53-69). Publicado originalmente em *Almanaque*, n° 4.

10 *A religiosa* ilustra bem o recurso a esse expediente por Diderot. Veja-se, a propósito, Franklin de Matos, 2001: 201-204.

Não faltam motivos para considerar o devaneio por este ângulo. A cada escrito seu, Rousseau altera a relação vigente entre os termos da tríade autor-texto-leitor, o que interfere diretamente tanto sobre o modo de enunciação, quanto sobre o conteúdo do discurso. Bento Prado Jr. assinalou, em um ensaio definitivo sobre o segundo Prefácio de *Nova Heloísa*, o questionamento por Rousseau do leitor universal pressuposto pelas Luzes:

a leitura do prefácio dialogado nos mostra como o romance escolhe seus interlocutores, como dispõe, em volta de si mesmo ou em seu interior, todo um sistema de barreiras, como não se apresenta jamais como um espelho impassível ou como um lugar inocente de encontro público¹².

Se é preciso escolher o leitor, singularizá-lo, é porque a moral universalista, que municia o público aparentemente neutro das Luzes, em verdade secreta, ela também, um interesse particular, uma perspectiva valorativa dentre outras: “É o lugar que o homem ocupa na rede da intersubjetividade que dá forma e direção a seu desejo e que decide, assim, de sua permeabilidade às luzes da Razão e da Moral”¹³. Bento Prado já localizara idêntico apelo à relativização de nosso ponto de vista, comandado pelo mesmo propósito de questionar a hegemonia da razão, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, no qual o ideal da transparência entre as almas dá vez à investigação do elo de origem entre discurso e *situação* do falante¹⁴. Esta dimensão “retórica” do discurso não presidiria também a narrativa dos *Devaneios*? Eis o que nos cabe examinar com base nas categorias oriundas da exegese seminal de nosso ensaísta. Com esta diferença: enquanto, debruçando-se sobre *A nova Heloísa*, Bento Prado discerne (em contraste com Sartre, mas rente a ele) entre o leitor solitário e o leitor esclarecido como termos de um par correspondendo a “duas categorias de leitores qualitativamente inconfundíveis”¹⁵, quer parecer-nos que Rousseau esteja sempre às voltas com o mesmo leitor, de quem exige uma duplicação interna e uma conversão de atitude. A coisa se passa como se, caso não seja

12 “Romance, moral e política no século das Luzes: o caso de Rousseau” (Prado Jr, 1988a: 62).

13 *Ibid.*

14 “É preciso sobretudo levar em conta que a genealogia das diferenças entre as línguas, proposta no *Ensaio*, é também uma genealogia das diferentes formas de *paixão* e de *poder* [...] Ela visa às línguas em sua dimensão por assim dizer *performativa*, num trabalho que transcende a simples reflexão ou gramática pura, no seu intercâmbio com o contexto extralingüístico” (Prado Jr, 1979: 46). As idéias lançadas neste texto de 1979 foram retomadas no ensaio intitulado “A força da voz e a violência das coisas”, que abre a tradução do *Ensaio sobre a origem das línguas*, na tradução de Fulvia M. L. Moretto (Prado Jr, 1988b).

15 Prado Jr, 1988a: 62.

capaz de deslocar-se por si mesmo de seu lugar habitual e familiar rumo à posição do interlocutor ao qual se destina em ficção o discurso, o leitor esclarecido tivesse negado seu acesso ao romance. A condição do ingresso, assim, corresponderia a nossa disposição em relativizar as certezas prévias, o alcance crítico da teoria do leitor e da seleção que ela implica medindo-se pela sua eficácia em descontextualizar o público e em revelar, sob a superfície que reflete seu consenso, as fissuras dissimuladas pelo otimismo político da Ilustração. O endereçamento aos solitários feito no segundo Prefácio de *A nova Heloísa* enunciaria, sob a forma da astúcia, a exigência para que o leitor do mundo atinasse com a topografia irregular do romance criada pelo autor; ao atravessá-la, ele reencontraria suas particularidades e, refletindo sobre elas, atinaria para o desvio que a cultura produziu sobre si mesmo. Se é assim, o êxito dessa operação, conforme aliás assinalou Bento Prado, não requer que ninguém se transporte para uma condição utópica, já que o romance, ao invés de incitar o leitor “a ser o que não é”, lhe propõe que, deslizando pela trama que envolve seus heróis, se reaproxime de sua condição natural; tudo somado, e como já professava Rousseau desde o 1º *Discurso*, são “*les Auteurs, les Gens de Lettres, les Philosophes*” que vivem na aparência.¹⁶

Nada impede supor que Rousseau planejasse empregar alguma variante deste mesmo dispositivo crítico na obra em que estava labutando, quando foi surpreendido pela morte. Levando em conta o recrudescimento das circunstâncias que anteriormente haviam motivado recorrer a ele, é até mais plausível imaginar que cogitasse radicalizá-lo. Se estivermos certos, a “Primeira Caminhada” representa para os *Devaneios* o que representa o segundo Prefácio para *A nova Heloísa* — a saber, a oportunidade para determinar o lugar reservado ao público prestes a ingressar na narrativa em curso. No caso dos *Devaneios*, e nisto a radicalidade, determina-se um não-lugar: o narrador, proclamando-se agora cético em relação à faculdade do leitor do mundo em operar qualquer reflexão crítica, simplesmente volta-lhe as costas. Mas uma nova astúcia envolve tal operação: este não-lugar é ocupado sucessivamente por cada consumidor informal da obra póstuma, que com isso se coloca em uma posição bizarra. Pois, barrados na entrada, temos de nos haver com o fato de que lemos o texto como quem bisbilhoteia a intimidade alheia pelo

16 *Nouvelle Héloïse* (Rousseau, 1969: 21). Na formulação quase paradoxal e por isso exata de um dos primeiros ensaios de Bento Prado Jr. sobre Rousseau (“Metamorfoses do enunciado de ficção: nota sobre a assinatura da *Nouvelle Héloïse*”), a máxima do romancista, segundo o autor de *A nova Heloísa*, reside, não em propor modelos de moralidade, mas em “mudar a vida — sob a condição de transformá-la no que ela é” (Prado Jr, 1977: 42).

buraco da fechadura, com as conseqüências morais que esse rebaixamento implica — e cuja vigência permanece válida mesmo sob a hipótese, aliás bastante plausível, de que Rousseau *saiba que está sendo visto*. Não é, então, apenas Rousseau quem, “condenado à solidão por uma humanidade totalmente pervertida, pudesse reencontrar, no seu trato solitário com as flores, a idéia ou a imagem da humanidade perdida”¹⁷; também nós, visitando a cidade proibida, constatamos que a humanidade se personificou em um narrador para o qual os homens se tornaram *inexistentes*, “visto que assim o quiseiram”¹⁸. Lemos o que fizemos de nós através do devaneio do solitário.

2. Ausência do leitor, plenitude do autor

Supondo, então, que o autor dos *Devaneios* efetivamente pretendesse ser lido, que quisesse dizer-nos algo, que, todavia, permaneceria inaudível, caso nos mantivéssemos firmes na convicção de que a circulação pública das idéias é isenta de interesses; nesse caso, o solilóquio tramado ao longo das caminhadas estaria destinado ao questionamento frontal da esfera pública à margem da qual o texto foi redigido. Não é de outro assunto que nos fala Rousseau no início aos *Devaneios*.

Há um “complô universal” em curso, em reação ao qual os *Diálogos* não surtiram efeito, e que se redobrou nas “assustadoras intrigas” e “tramas” seguidamente dirigidas contra a pessoa de Jean-Jacques. Ao insistir sobre o problema da imagem e de seu desvio em relação ao original, a “Primeira Caminhada” integra, embora de revés, o processo sócio-político no qual a *opinion publique* progressivamente se firmou como expressão do programa crítico esclarecido. O tema não é novo na trajetória do filósofo. Desde o primeiro *Discurso*, este alinhava-se aos poucos homens que teriam ousado contrariar “as opiniões de seu século, de seu país e de sua sociedade”, não esperando, por isso, mais do que “uma censura universal”¹⁹. No *Contrato social*, por sua vez, Rousseau tomava por ponto de partida a inversão contemporânea entre natureza e história — “o homem nasce livre e por toda parte encontra-se a ferros”²⁰ —, conferindo à investigação da origem da sociedade política eficácia crítica sobre sua forma atual, tacitamente admitida pelos povos modernos.

17 Prado Jr, 1979: 49.

18 Rousseau, *Devaneios* (1995: 23).

19 *Idem*, *Discurso sobre as ciências e as artes* (1978b: 331).

20 *Idem*, *Do contrato social*, I, 1 (1978c: 22).

É sabido que, nesses textos, o trabalho de desmistificação da suposta legitimidade da *doxa* não supõe que seja possível circunscrever a residência da verdade “por trás”, “por baixo” ou “por cima” da opinião. Voltar o espelho dos costumes contra o público para revelar suas feridas ou reaver a natureza originária do homem sob suas determinações sociais apóia-se em uma operação de recuo diante das significações correntes, graças à qual estas se tornam questionáveis com base na referência a conceitos normativos tais como “liberdade”, “piedade”, “simplicidade” ou até “virilidade”. Basta, portanto, que os costumes produzam crenças que progressivamente se sedimentam como verdades para que o dispositivo crítico seja acionado, prescindindo do recurso a qualquer fundamento metafísico ou positivo. A “origem” a que se faz apelo no segundo *Discurso* ou no livro I de *Do contrato social* marca, em conformidade com isso, apenas um distanciamento das significações correntes, sem adesão efetiva ao testemunho dos fatos. Quando, porém, a polêmica passa a girar em torno da integridade moral do autor, como transcorre com as perseguições desencadeadas com a publicação de *Do contrato* e de *Emílio*, em 1762, os fatos, reclamando seu retorno à cena, parecem tornar-se imperiosos: que outra maneira haveria, com efeito, de fazer frente à figura distorcida do “horror da raça humana” em que se viu caluniado o autor, senão provando que ela não corresponde à realidade? O quíprocó já não concerne ao mau uso das significações, nem, por isso, se resolve pela suspeita de que o solo sobre o qual o público presumira instituir a diferença entre o conceito e a opinião era um terreno movediço. “Começemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão”²¹: quando é sua reputação o que está em xeque, Rousseau não se vê obrigado a abrir mão desta prerrogativa metodológica?

Pois a novidade do discurso empreendido nas caminhadas está em que, nelas, Rousseau não acumula material para redigir o “outro lado” da polêmica. Fazê-lo seria crer que o devaneio pudesse fazer frente à “difamação” em curso como a verdade se opõe à *doxa*. Esse intuito, que talvez tenha sido o das *Confissões*, é descartado de modo taxativo na “Primeira Caminhada”, ali onde o narrador diz agora contentar-se com o registro de suas impressões mais pessoais, sem qualquer compromisso de comunicar o que seja, seja a quem for. O movimento, portanto, é diverso: dobrando-se sobre si mesmo, o discurso interrompe o fio de transmissão que o ligava ao mundo das *doxai*, insinuando que a opinião pública sobre a qual se assentava o debate não interessa

21 *idem*, *discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1978a: 236).

mais que a fantasia com que se entretém o leitor *voyeur*²². Assim, nenhum recurso *in extremis* aos fatos, nem, tampouco, confronto e remanejamento das significações correntes que visasse corrigir ou simplesmente problematizar o senso comum a partir da referência a categorias normativas da moral. Somente um desconvite, mas que, como já sugerido aqui, incide diretamente sobre o código de leitura familiar à Ilustração, na medida em que não há como ater-se à narrativa sem, com isso, violar por decisão própria a premissa de que a leitura de um texto é a ocasião em que motivações particulares são depuradas, dando lugar à perspectiva desinteressada do debate entre idéias que uniria sem conflitos autor e leitor²³. A “Primeira Caminhada”, ao mesmo tempo em que revela Jean-Jacques tendo atingido a quietude divina, reflete a imagem desconfortável do intruso na qual se reconhece, a contragosto mas *jouissant*, qualquer outro público além do único leitor credenciado pelo contexto: o próprio narrador. Logo, a convicção de que a *doxa*, além de arbitrária, veicula particularidades irredutíveis a todo processo de depuração, tem de ser produzida por nossa própria indiscreção. Antecipando aporias de hoje, Rousseau parece ter percebido que a dificuldade envolvendo a idéia de esfera pública está menos em que a opinião possa falsear a verdade, o que seria, em princípio, corrigível, do que na saturação dos signos e na fragmentação de interesses que ela propicia²⁴. Por isso, com a “Primeira Caminhada” a ênfase desloca-se *do que é visto ao como se vê*: é preciso abaixar-se para mirar pelo buraco da porta, e esse rebaixamento é a melhor ocasião para desarmar a convicção de que alguma teleologia governa o comércio dos signos. Sua livre circulação, ao contrário, destrói reputações e faz com que “o mais sociável e o mais afetuoso dos humanos” passe a ser considerado “como um monstro, um envenenador, um assassino”²⁵. Ao contentar-se com o registro desta inversão, sem procurar defender-se da inverdade, o narrador reage ao *Publikum* sem

22 “Logo que comecei a entrever a trama em toda a sua extensão, perdi para sempre a idéia de, ainda em vida, trazer de volta o público para a minha pessoa e, como mesmo essa volta não poderia ser recíproca, ele me seria agora bem inútil. Em vão os homens voltariam a mim, não mais me encontrariam (...). Que me façam agora bem ou mal, tudo me é indiferente, vindo de sua parte, e o que quer que façam, meus contemporâneos nunca serão nada para mim” (Rousseau, *Os devaneios de um caminhante solitário* [1995: 25]).

23 Para a formulação canônica deste ideal, cf. I. Kant, 1985: “Resposta à questão: o que é ‘Esclarecimento?’”

24 Conclusão que converge com esta outra, presente no *Ensaio sobre a origem das línguas*, e para a qual chama a atenção nosso intérprete, de que as palavras, nas sociedades modernas, viram-se privadas na força interior da liberdade e da moralidade: “É esse mesmo lugar histórico da impotência de linguagem que fornece o horizonte da problemática do romance <da *Nova Heloísa*>” (Prado Jr, “Metamorfoses do enunciado de ficção” [1977: 41]).

25 Rousseau, 1995: 23.

lançar mão do “direito” de resposta; fazê-lo seria espichar um debate cuja validade, precisamente, está posta em questão.

Possibilitando essa crítica da opinião e da esfera pública, encontramos uma mudança importante, integrando um processo de larga escala, relativa ao estatuto do escritor — mudança que, se vejo bem, Rousseau foi um dos primeiros a explorar em profundidade. Marc Fumaroli, em *L'âge de l'éloquence*, estudo célebre sobre a eloquência na idade clássica, adverte que a literatura, tal como a compreendemos hoje, é um fenômeno relativamente recente: ela data do fim do século 18 e início do século 19, quando a idéia de criação de um mundo literário através da fabricação ficcional do escritor se torna admissível. O escritor, então, adquire caráter demiúrgico: tudo se passa como se ele fosse capaz de criar seu próprio mundo, ao qual os leitores, se tudo correr bem, terão livre acesso; em todo caso, entretanto, cabe ao público transportar-se, não o escritor²⁶. Sartre, à sua maneira, comentara o mesmo fenômeno, ao formular nos termos seguintes a diferença existente entre o público cortesão, característico do século 17 francês, em relação ao que virá depois:

O público é ativo: a ele são realmente *submetidas* as produções do espírito; ele as julga em nome de um conjunto de valores que ele mesmo ajuda a manter. Uma revolução análoga ao romantismo não seria sequer concebível na época, pois necessitaria de uma massa indecisa que o escritor surpreende, transtorna, que anima de súbito, revelando-lhe idéias ou sentimentos que ela ignorava, e que, à falta de convicções firmes, exige perpetuamente que a violem e a fecundem. No século XVII, as convicções são inabaláveis: à ideologia religiosa veio juntar-se uma ideologia política destilada pelo próprio plano temporal: ninguém coloca publicamente em dúvida a existência de Deus, nem o direito divino do monarca. A “sociedade” tem sua linguagem, suas graças, suas cerimônias, que espera encontrar nos livros que lê.²⁷

Registramos há pouco que Bento Prado Jr., aprofundando as intuições de Sartre sem deixar de questionar sua imediata aplicação aos textos em pauta, pôde deslindar, em ensaios redigidos dos anos 60 em diante, o pioneirismo de Rousseau em explorar as possibilidades abertas pela nova configuração que se instituiu entre público e escritor, dando particular atenção às implicações morais que pautaram as reflexões sobre a linguagem. Partindo daí e tendo por referência a “Primeira Caminhada”, vimos que o devaneio possui, ele

26 Fumaroli, 1996.

27 Sartre, “Que é a literatura?” (2004: 70). Discuti essa análise de Sartre em outro lugar. Cf. Figueiredo, 2005.

também, um intuito retórico, prometendo um desfecho inusitado à “teoria do leitor” (a expressão é de Bento) posta em marcha por Rousseau no segundo Prefácio da *Nova Heloísa*. Se, conforme assinalou nosso intérprete, aquela obra exigia do leitor uma sensibilidade determinada, por conta dessa mesma exigência ela ainda permanecia presa a um destinatário, que o texto procurava moldar conforme critérios específicos. Quer parecer-nos que a “Primeira Caminhada” retoma esse procedimento de seleção do leitor, extremando-o, uma vez que o narrador declara prescindir de todo e qualquer destinatário da obra. O único leitor disponível do devaneio é o próprio narrador, *duplicado* em leitor de si mesmo. Juntamente com a inflexão moral a que aludimos, esta operação reflexiva, confirmando que a autoridade deslocou-se do público para enraizar-se exclusivamente no escritor, revela também aspectos políticos²⁸ — a autonomia do caminhante solitário é a um só tempo exercício da liberdade e acerto de contas com a comunidade dos homens —, que convém rapidamente assinalar antes de concluirmos esta nota de leitura.

3. *Passagem à política*

A fim de atentar ao aspecto positivo revelado pelo recrudescimento da teoria do leitor e seu desdobramento na plenitude autoral anunciada na “Primeira Caminhada”, voltemos um instante à ordem de sua narrativa, e vejamos como o modo de dizer se articula com *o que é dito*. Se Jean-Jacques converte-se na audiência de seu próprio discurso, foi por ter sido segregado; e a razão dessa segregação, por sua vez, está no fato de que, por oposição à sociedade da qual foi banido, ele se tornou um *outsider*. O resultado a que somos apresentados na “Primeira Caminhada” (e que é coerente com o que Rousseau apresentara nos dois primeiros *Discursos*) pode ser assim resumido: tendo em vista que a história da sociedade é o triunfo da desigualdade, que os homens deram costas à sua própria humanidade, então tampouco a humanidade terá de prestar-lhes conta²⁹. A trajetória do narrador opera como parábola da his-

28 Transcorrendo em regime de quietude absoluta, o devaneio dá ao escritor total autonomia diante de seu público, consumando a inversão de pólos sobre os quais assenta a normatividade do que é dito: o público clássico, a cujos valores o escritor devia conformar-se, dá lugar ao público moderno, “massa” informe a que se reporta Sartre no passo referido acima. Eis bem acabada a figura moderna do autor, ensejada pela nova configuração social que originou, juntamente com a *opinion publique*, o público burguês. Agora poderá haver vanguarda literária: bastará que o autor circunscreva o horizonte político e moral que o leitor deverá habitar, caso pretenda compreender o romance.

29 Registre-se que o “*compte-rendu*” é uma instituição da época, forjada por J. Necker — a primeira publicação data de 1781 — com o intuito de legitimar sua atuação governamental frente à

tória do gênero humano. Expelido que foi da sociedade, Jean-Jacques personifica a humanidade em oposição ao conjunto de todos os seus semelhantes. Daí o ensimesmamento narrativo praticado nos *Devaneios*: se o que o narrador diz aí não pode ser partilhável, se deixamos de ser eventuais leitores deste texto, foi por termos nos despojado da própria condição humana.

O isolamento do narrador, já observamos, situa-se nos antípodas do universo sem linguagem do primitivo isolado, personificação que é do homem anterior a toda comunidade. Por isso, tampouco corresponde ao estágio inicial das primeiras comunidades, apresentado no *Ensaio sobre a origem das línguas*, em que a força expressiva da linguagem permanecia intacta e, por assim dizer, à disposição dos homens³⁰. O caminhante solitário habita a margem externa de um mundo em que a convenção se mostrou alienação involuntária da humanidade. Esse lugar narrativo traz uma implicação formal, representada pelo recuo do devaneio em relação ao discurso direto e à economia dos signos por ele articulado. Estamos, portanto, no mesmo plano em que se encontram as formulações apresentadas em *Do contrato social*, obra em que são examinadas as condições ideais requeridas pela comunidade política e que, nessa medida, é alheia ao plano da realidade social imediata, o que deveria bastar para não tomar seus enunciados como programáticos³¹. O devaneio, se bem examinado, aprofunda em primeira pessoa o intuito, perseguido por Rousseau no *Contrato*, de revelar o homem como realmente é³², o que requer de antemão considerá-lo em sua indiferença quanto à opinião de seus semelhantes e, nisto, assegurado contra a tirania da aparência, que pesa mais sobre o homem do que a escravidão

opinião pública francesa. Rousseau, portanto, está às voltas com uma questão premente, quando se indaga: do que, afinal, vale prestar contas? Por trás do seu ceticismo, o narrador da “Primeira Caminhada” antecipa a hipótese de que a opinião pública seja mais instrumento da política governista do que categoria da realidade social setecentista. Para este debate, cf. K. M. Baker, 1990.

- 30 “A linguagem do autor, convertida na escrita, estéril para o público de maneira intencional é causa nos *Devaneios* de uma mudança radical em relação aos propósitos iniciais que fizeram os homens falar. Se a primeira língua tinha como objetivo aproximar os homens, revelar as paixões de forma transparente, agora se trata apenas de escrever não mais para me aproximar dos meus semelhantes — porque os ouvidos do público são surdos à força da linguagem e incapazes de se deixarem persuadir pelo meu estado interior — mas apenas de mim mesmo.” (Ericson Falabretti, 2007).
- 31 Ao mostrar que interpretar o *Contrato social* em termos programáticos seria ler o texto sob uma perspectiva equivocada, Luis R. Salinas Fortes (1976) devolve aos escritos políticos de Rousseau a complexidade exigida por sua dimensão retórica — sob a qual, na via aberta por Bento Prado Jr., estamos procurando agora abrigar também o devaneio.
- 32 “Quero indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser” (Rousseau, *Do contrato social*, prólogo [1978c: 21], grifo nosso).

explícita³³. No *Contrato*, esse ponto ótimo possibilita considerar sem ruído a passagem da liberdade natural, expressão de uma não dependência factual do indivíduo em relação aos demais, para a liberdade civil, de direito, em que a independência de cada um é assegurada no convívio de todos e pelo convívio de todos. A observação ajuda a compreender melhor o isolamento do narrador dos *Devaneios*. Vimos que sua não-dependência em relação aos demais não é muda. Ao contrário: só através dela a linguagem pode recobrar sua força original, a mesma requerida, aliás, para que os homens enunciem para si e seus semelhantes as cláusulas da comunidade legítima, elencadas no livro I de *Do contrato*. Como também vimos, nos *Devaneios* essa abertura expressiva é possibilitada pela autonomia do escritor em relação a um público que vive na impostura. Ou seja: a não dependência do caminhante solitário em relação à comunidade efetiva dos homens — expressa pela *opinion publique* —, longe de ser “natural”, é mediada pela questão da *auctoritas*, a qual, como assinalamos, foi transferida do *Publikum* efetivo para o único leitor admitido pelo devaneio e do qual ele necessita *ex verbis*: o próprio escritor. Também aqui, assim como em *Do contrato*, portanto, trata-se de reaver o horizonte discursivo em que coincidem autoridade e legitimidade. Reluz aí a correspondência existente entre o texto sem leitor e a teoria política de Rousseau.

Tendo em vista essa correspondência, poderemos qualificar com um pouco mais de acuidade o embate de Rousseau com a esfera pública burguesa em vias de constituição no período, do qual os *Devaneios* constituem o capítulo conclusivo, ainda que inacabado. Relendo o livro I de *Do contrato social* em conjunto com a “Primeira Caminhada”, vê-se que as objeções levantadas contra o “tribunal da opinião” são o outro lado da moeda de uma aposta no reino do direito. É que, diferentemente do que vale para boa parte de seus contemporâneos, Rousseau entende que opinião pública e direito não apenas convivem mal; elas são instâncias que se opõem entre si³⁴. À expressão dos precon-

33 “Certo, a dependência material e a escravidão são males supremos, mas menos insidiosos — porque mais visíveis — do que a situação que consiste em não ser materialmente constrangido, mas a dever, sem cessar, infletir nossas ações em função de parâmetros que somos incapazes de dominar. Uma tal situação — que afeta os poderosos e os fracos em idêntico grau — priva o agente de toda segurança, e priva também suas ações de toda constância e de todo caráter principal: o indivíduo que está exposto aos efeitos da vontade alheia não pode viver conforme os princípios que ele mesmo escolheu; ele se vê constantemente obrigado a recolocá-los em causa devido ao modo como os demais reagem a seus atos” (J-F Spitz, 1996: 380).

34 O contraste da posição de Kant a este respeito é esclarecedor. Como mostrou Daniel Tourinho Peres em *Metafísica e política*, a esfera pública é tomada por Kant como o meio em que se forma “uma opinião comum em torno das pretensões jurídicas”, sendo, portanto, não um obstáculo, mas um complemento necessário ao direito (Peres, 2004: 157).

ceitos e dos costumes, que escravizam os homens e produzem sua dependência em relação a padrões arbitrários, opõe-se a vontade geral, entendida como consenso daquele corpo político e moral originado no pacto social. Em coerência com isso, o debate entre os cidadãos pautado pela referência à vontade geral constitui uma alternativa à *opinion publique*, sobre a qual a “Primeira Caminhada” professará completo ceticismo. De fato, a consulta à vontade geral, discutida em *Do contrato social* (IV, 2), nada tem que ver com o processo de vai-e-vem entre opiniões diversas ao termo do qual, supostamente, os agentes teriam suas convicções depuradas de seu viés particular. O debate idealizado por Rousseau, diferentemente, assume forma plebiscitária:

A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos livres. Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se está ou não de acordo com a vontade geral que é a deles³⁵.

A participação de cada indivíduo no processo deliberativo, se é que podemos chamá-lo assim, consiste, então, em verificar se o que é proposto como lei em assembleia poderia ter sido escrito por ele mesmo na condição de membro do corpo social. Como se depreende daí, trata-se mais de autocrítica do que de diálogo propriamente dito. A correspondência com nosso texto de partida é reforçada, quando se leva em conta que, segundo a doutrina de *Do contrato*, o autor da proposta sob exame terá de tornar-se leitor de si mesmo, como faz Jean-Jacques ao longo das caminhadas. Com esta diferença: a lei tem de ser lida por cada um dos cidadãos; o devaneio só precisa ser absorvido pelo primeiro dentre eles.

Sigamos um pouco mais as afirmações de *Do contrato*. Através desta duplicação de si mesmo, cada um dos agentes, de partida um indivíduo inscrito em suas circunstâncias particulares, assume o ponto de vista da totalidade, indispensável para que a vida em comum abrigue o exercício da liberdade. O êxito da consulta à vontade geral admite a contagem de votos favoráveis e contrários à proposta apresentada. “Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral, não o era”³⁶. A única lei que faz exceção a isso é o próprio pacto social, que requer unanimidade. Nele, todos os agentes dispostos a

35 Rousseau, *Do contrato social*, IV, 2 (1978c: 120). Tradução modificada.

36 *Ibid.*: 121.

ingressar na vida civil têm de coincidir na totalidade que dá vida ao corpo social³⁶. Eis a formulação para cumprir a exigência do pacto que está na origem da sociedade civil: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes”³⁸.

Tal exigência é satisfeita, uma vez que a condição sob a qual cada um aliena totalmente sua liberdade natural à comunidade é idêntica para todos. Rousseau sumariza o assunto no início do capítulo seguinte:

Vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares, e que cada indivíduo, contratando, por assim dizer, consigo mesmo, se compromete numa dupla relação: como membro do soberano em relação aos particulares, e como membro do Estado em relação ao soberano. Não se pode, porém, aplicar a essa situação a máxima do Direito Civil que afirma ninguém estar obrigado aos compromissos tomados consigo mesmo, pois existe uma grande diferença entre obrigar-se consigo mesmo e em relação a um todo do qual se faz parte.³⁹

O que nos dizem esses textos? No pacto do qual se origina a vontade geral, “cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo”; a reciprocidade entre o público e os particulares é, consoante a isso, assegurada por um compromisso de dupla face firmado por *cada* indivíduo, como membro do soberano que sujeita o particular, e como membro particular que se sujeita ao Estado. Desse modo, a associação transcorre como se cada indivíduo contratasse apenas consigo mesmo. O que é outra maneira de dizer que a origem do direito civil, âmbito unicamente no qual a razão se torna fonte exclusiva da *auctoritas*, depende de uma *reflexão* graças à qual cada associado, duplicando a si mesmo, personifica o Soberano. Com base nisso, e para concluir, procuremos apontar o que parece se seguir da posição assumida por Rousseau.

Começemos recordando o que Maurice Halbwachs atentou ser “um gênero de representação sem analogia” nas filosofias contratualistas precedentes⁴⁰.

37 *Ibid*: 120.

38 *Ibid*, I, 6: 32.

39 *Ibid*, I, 7: 34.

40 Ver J-J. Rousseau, *Du contrat social*, publicado com introdução, notas e comentário de M. Halbwachs (1943: 99).

Arriscaríamos mesmo dizer que Rousseau, ao menos no plano ideal em que se situa o livro I de *Do contrato*, despoja a representação de qualquer papel constitutivo para o direito político (entendendo por constituinte o que diz respeito ao Soberano). Com efeito, vimos que a teoria do pacto tem por premissa a *duplicação do indivíduo* que, aqui como na “Primeira Caminhada”, é a fonte exclusiva e suficiente para legitimar a autoridade do discurso. Para a teoria política, isso significa que a autoridade se encontra fundada na personificação do Soberano por cada um dos associados — a norma sendo, não o correlato de uma representação, nem a instância para a qual direitos são transferidos, mas a voz daquilo que ela *personifica*: os súditos que o texto político transforma em cidadãos. A pessoa pública forma-se pela associação de todas as pessoas particulares sem a mediação da representação⁴¹. Ora, despreendida da idéia de *representação*, a soberania liga-se à noção de *consciência*. Vimos, na “Primeira Caminhada”, como a interioridade detém uma verdade que deixou de poder ser medida pelo público formado pelo conjunto dos homens; graças à reflexão, porém, o narrador se duplica e se torna leitor de si mesmo. E o público instituído pela duplicação de si equivale à plenitude da autoria, à autoridade irrestrita do escritor. Assim também, a “pessoa pública” é fonte da autoridade política, quando reflete a lei inscrita no coração de cada um dos cidadãos⁴². No plano da fundação do direito político, e, particularmente, do Livro I de *Do contrato social*, a duplicação interna efetuada por cada associado possibilita conferir à particularidade de que ele é portador como indivíduo a universalidade de direito requerida pela vontade geral. Tal reflexão, entretanto, ao prescindir da representação e da astúcia da história, parece ter por preço exigir de cada cidadão um comportamento exemplar.

Uma conclusão dessa natureza bastaria para fazer de Rousseau o apóstolo do Terror? Começamos nosso ensaio advertindo acerca dos riscos envolvidos em ver nos *Devaneios* a prefiguração da atitude romântica de voltar as costas para o mundo. Conforme mostrou Luis Roberto Salinas Fortes, cautela ainda maior deveríamos tomar diante da doutrina apresentada em *Do contrato social*. A verdade é que, nos dois casos, Rousseau exige a subversão de nossas ex-

41 Consoante a isso, Rousseau advertirá do equívoco de confundir Governo com o soberano, do qual aquele é somente o ministro. “Têm muita razão aqueles que pretendem não ser um contrato, em absoluto, o ato pelo qual um povo se submete a chefes. Isso não passa, de modo algum, de uma comissão, de um emprego, no qual, como simples funcionários do soberano, exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver” (*Do contrato social*, III, 1 [1978c: 74-75]).

42 Cf. Natália Maruyama, *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.-J. Rousseau*, em particular o cap. 4, que vincula a teoria da vontade geral à “concepção de consciência, tal como Rousseau a desenvolve ao longo dos cinco livros do *Emílio*” (2001: 127).

pectativas habituais em relação ao discurso que professa — de um lado, uma teoria política desprovida de aplicação efetiva imediata; de outro, um diário íntimo que deseja nossa leitura. Parássemos aqui, já teríamos recobrado para o devaneio a eficácia crítica reconhecida à doutrina contratualista rousseauiana. Mas permaneceria por examinar, para além daí, quais consequências específicas decorrem da convergência verificada entre as análises da *auctoritas* empreendidas no livro I de *Do Contrato* e na “Primeira Caminhada” dos *Devaneios*. Nos dois textos, Rousseau conclui que, em uma situação ideal, indivíduo e totalidade devem apresentar-se como termos correlatos de um mesmo processo de reflexão. Mas o regime de idealidade em que transcorre esta mesma conclusão possui implicações diversas, conforme o campo em que nos situamos. Em política, tal reflexão permite medir a distância entre nossas sociedades e o que elas deveriam ser. Já a literatura, em contrapartida, não pode ser outra coisa senão o *dever ser* que propõe ao leitor. É o que prova a “Primeira Caminhada”, emancipando a legitimidade de sua escritura da autorização do público que, a despeito disso, a lê. Mas esta aparente prerrogativa tem seu preço: tudo somado, a idealidade ficcional torna-se irrecusável pelas mesmas razões que fizeram da realização efetiva do mundo moral uma utopia política. A obra de Rousseau, vista sob esta perspectiva, atesta que a própria política dilatou-se, a ponto de infletar na idéia de consciência literária. Recorrendo uma última vez a Kant para iluminar por contraste, quando é que o autor da *Doutrina do direito* poderia imaginar que a política passaria, de agora em diante, pela escolha dos nossos romances?

Referências Bibliográficas

- Baker, K. M. *Inventing the French revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 (trad. francesa por L. Évrard: *Au tribunal de l'opinion*. Paris: Payot, 1993).
- Falabreti, E. “Bento Prado Jr. e os ensaios sobre Rousseau: retórica e filosofia”. *Olhar* (número especial: In memoriam: Bento Prado Jr.). São Carlos: CECH/UFSCar, 2007. [
- Figueiredo, V. “Cassirer e Sartre sobre o esclarecimento”. *Kriterion*, XLV (112): 199-213, 2005.
- Fortes, L.R.S. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- Fumaroli, M. *L'âge de l'éloquence*. Paris: Albin Michel, 1996.
- Hamann, J. G. *Aesthetica in nuce*. Milão: Bompiani, 2001.

Kant, I. *Crítica do juízo*. (trad. R.R. Torres Filho). In *Kant, Col Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

———. “Resposta à questão: o que é ‘Esclarecimento?’” (trad. F.S. Fernandes). In: J. Kant, *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

Koselleck, R. *Crítica e crise*. (trad. L.V-B. Castelo-Branco). Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

Maruyama, N. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2004.

Matos, F. *O filósofo e o comediante*. Belo Horizonte: UFMG/Humanitas, 2001.

Peres, D.T. *Metafísica e política*. Salvador: EDUFBA/ São Paulo: UNESP, 2004.

Prado Jr, B. “Metamorfoses do enunciado de ficção: Nota sobre a assinatura da *Nouvelle Héloïse*”. *Almanaque, Cadernos de Literatura e Ensaio*, 5: 38-43, 1977.

———. “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”. In R. P. Ponge *et alii*, *Rousseau: ensaios*, pp. 37-50. Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul, 1979.

———. “Romance, moral e política no século das Luzes: o caso de Rousseau”. *Discurso*, 17: 57-74, 1988a.

———. “A força da voz e a violência das coisas”. In: J-J. Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas* (trad. F.M.L. Moreto) pp. 7-105. Campinas: Editora da Unicamp, 1998b.

Rousseau, J-J. *Du contrat social* (ed. M. Halbwachs). Paris: Aubier, 1943.

———. *Rêveries du promeneur solitaire* (ed. H. Roddier). Paris: Garnier Frères, 1967.

———. *Oeuvres complètes* (org. B. Gagnebin & M. Raymond). Paris: ed. Pleiade, 1969.

———. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* In: J.-J. Rousseau, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

———. *Discurso sobre as ciências e as artes*. In: J.-J. Rousseau, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

———. *Do contrato social* (trad. Lourdes Santos Machado) In: J.-J. Rousseau, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

———. *Os devaneios de um caminhante solitário* (trad. F. M. L. Moretto). Brasília: UnB, 1995.

Sartre, J-P. *Que é a literatura?* (trad. C.F. Moisés). São Paulo: Ática, 2004.

Spitz, J-F. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995.

Torres Filho, R.R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Trossoun, R. *Rousseau et sa fortune littéraire*. Saint-Médard-en-Jalles: Guy Ducros, 1971.