



Kant e Goethe, leitores de Rousseau

Kant and Goethe, readers of Rousseau

Luciano da Silva Façanha¹
lucianosfacanha@hotmail.com

Resumo: Rousseau introduz na história do espírito europeu uma nova época, com o novo *eu* romântico reivindicando os direitos do sentimento, diante do otimismo racional exacerbado do progresso. Abre o caminho para a época da ‘sensibilidade’ (*Empfindsamkeit*), para o ‘*Sturm und Drang*’. Provoca um encadeamento de afeições secretas e diferentes, talvez um motivo recôndito, quase que ligações *afetivas* em dois de seus leitores: Kant e Goethe. As leituras rousseauianas desembocaram tanto na moral e na filosofia da história de Kant, quanto no primeiro romantismo na Alemanha, do *Sturm und Drang* com Goethe. Rousseau é um pensador que está entre Kant e Goethe por figurar tanto como um “Filósofo Literato” quanto um “Literato Filósofo”, pois se expressa por várias formas de linguagem: despertando interesse no moralista prussiano e encantando o grande poeta alemão.

Palavras-chave: Rousseau; Kant;.Goethe;.Filosofia; Sturm und Drang.

Abstract: Rousseau introduces in the history of the European spirit, a new era, with the new romantic self claiming the rights of feeling, faced with rational optimism exacerbated in progress. It opens the way to the time of ‘sensitivity’ (*Empfindsamkeit*), to the ‘*Sturm und Drang*’. It provokes a chain of secret and different affections, perhaps, a hidden reason, almost affective connections in the two readers: Kant and Goethe. The Rousseauan readings had as much to do with the moral and philosophy of Kant’s history as with the first romanticism in Germany of the *Sturm und Drang* with Goethe. Rousseau is a thinker who stands between Kant and Goethe for being both a “Literature Philosopher” and a “Philosopher Literature”, for it is expressed in various forms of language: arousing interest in the Prussian moralist and enchanting the great German poet.

Keywords: Rousseau; Kant; Goethe; Philosophy; Sturm und Drang.

1 Doutor em Filosofia pela PUCSP. Professor Associado I, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), professor do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade/UFMA. Bolsista de produtividade FAPEMA.

Introdução

Os textos confessionais² de Jean-Jacques Rousseau indicam a constituição e a afirmação do *eu*. Cada um, a partir de pontos de vista diferentes, mesmo atribuindo uma relatividade à verdade e à consciência do sujeito pela incursão nos meandros da alma humana, põe um limite na tradição clássica no que se refere à noção de verdade. Conforme Prado Júnior:

É bem uma nova figura do Sujeito (o indivíduo burguês, o sujeito soberano do juízo de gosto, mas também, com Rousseau, o sujeito ativo do julgamento, entendido como constitutivo) que se esboça assim, aos poucos, e que terminaria por assumir o perfil do *Ich denke* kantiano. Assistimos aí a abertura progressiva do espaço cujos horizontes seriam definitivamente traçados na *Crítica da Faculdade de julgar* (2001, p. 13).

- 2 *As Confissões, seus Diálogos e Os Devaneios de um caminhante solitário*. Vários estudiosos de Rousseau tentaram separar sua obra em duas partes: uma filosófica e outra pessoal (textos confessionais), das quais a primeira poderia e deveria ser tratada sem referência à segunda. Esse foi o caminho encontrado por aqueles que pretendiam preservar o que julgavam haver de importante no pensamento de Rousseau, evitando sua redução a um mero estudo de caso psicológico. Roberto Aramayo comenta que, inicialmente, Cassirer foi acusado de tentar elaborar essa separação entre estudo do pensamento político e as investigações da personalidade de Rousseau em seu texto *L'unité dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau* (Cassirer, 1932, p. 43-87). Porém, a unidade do pensamento de Rousseau, discutida por essa via, foi bastante criticada pelos seus interlocutores, mas o autor justifica que esse trabalho seria apenas um extrato (primeiro esboço) de um trabalho mais fundamentado sobre o genebrino, que seria *A questão Jean-Jacques Rousseau*, contestando, dessa forma, as objeções de seus interlocutores. Aramayo explicita uma das justificativas de Cassirer sobre a figura do genebrino: “se o pensador está por trás do artista, mesmo quando este se expressa como um poeta, comparece, portanto, o teórico, o filósofo do sentimento; em suas descrições mais ardentes, eleva reivindicações precisas, formula com precisão imperativos teóricos e práticos. É justamente a mescla desses elementos que permite a Rousseau emocionar poderosamente seus contemporâneos e influenciar notadamente sobre eles, ao atribuir-lhes a tarefa que, todavia, não se havia percebido claramente” (Aramayo, 2007, p. 20). Igualmente, muitos comentadores se dedicaram a descobrir em que Rousseau, de fato, teria influenciado Kant na formação de suas ideias sobre a moral, o direito, a antropologia filosófica etc.; como as opiniões de Cassirer e as de Jean Ferrari. Esses dois autores compartilham em muitos momentos o seguinte: “Não seria exagero dizer que, até Kant, ninguém havia compreendido o pensamento de Rousseau, e que Rousseau foi o primeiro a não o compreender: era preciso Kant, era preciso um Kant para que Rousseau se tornasse, *ex parte post*, um filósofo” (Genett, Gérard; Todorov, Tzevan, 1984, p. 17). Apesar de não se concordar em muitos pontos com a opinião de Jean Ferrari em seu livro *Kant, leitor de Rousseau*, de que o genebrino somente obteve expressão significativa e filosófica por causa da interpretação de Kant, aceita-se a observação que ele faz no que se refere à coerência que Kant deu à obra de Rousseau, não que com isso se encontre a verdade de Jean-Jacques Rousseau a partir de Kant: “Mas Kant não somente se inspirou em Rousseau. Ele teve o cuidado, raro num grande filósofo, de restituir à sua obra uma coerência que muitos dos contemporâneos lhes recusaram e que não era tão fácil de descobrir” (Ferrari *apud* Aramayo, 2007, p. 20). Sobre isso, sugerimos a leitura do capítulo 2 do livro *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, em que Starobinski tem um outro posicionamento diferente da primeira citação, pois, embora posteriormente Cassirer atribua uma unidade teórica ao pensamento de Rousseau, algo que Kant já havia realizado e, depois, Engels, nenhum desses autores, segundo Starobinski, para chegar a reconciliação da obra de Rousseau, também de seus conceitos, de uma forma dialética, passam pela ideia de revolução. Eis aí a problemática. (Starobinski, 1994, p. 42-44.).

Rousseau sinaliza que “as circunstâncias possíveis, mas raras e maravilhosas, que condicionariam a revelação do verdadeiro, residem nos sentimentos e inclinações”. Para Nunes (2006, p.45), “as inclinações e os sentimentos” espontâneos do homem, enfatizados por Rousseau, proporcionam uma fratura da estética clássica, pois se rompem com o modelo. Logo, chega-se “ao limite da tradição clássica: a verdade é relativa à consciência do sujeito, cuja expressão imediata são os seus estados de alma”. Seria uma reconquista da afetividade, produto da subjetividade.

Essa ideia fundamental de Rousseau, estimulando uma nova apreciação da beleza natural, e assinalando o início de uma nova atitude em relação à Arte, será um dos veios do movimento romântico. Implantando o sentimento da Natureza, o Belo natural confunde-se com a natureza dos sentimentos. É a fonte das emoções, dos estados afetivos espontâneos e profundos. Desse ponto de vista, a Arte, veículo da subjetividade, deverá satisfazer, sobretudo, a ‘ordem do coração’, para tornar-se o reflexo da vida interior do indivíduo (Nunes, 2006, p. 45).

Lembra-se que a tradição clássica, agora sob a égide da razão iluminista, “gradua-se pela *adequatio*, mas como ‘verossimilhança’, já autorizada pela *Poética* aristotélica. A arte não produz o verdadeiro, mas algo semelhante à verdade” (Nunes, 2006, p. 28). Ratifica-se, pois, a natureza nessa época enquanto norma estética, que detém o belo, seu atributo original. Ressalta-se que essa ideia ainda alcançaria a conceituação da experiência estética em Kant, em que, na *Terceira Crítica*, o juízo estético não apelaria mais à noção de verossimilhança, e sim à imaginação.

Nesse sentido, é evidente que Jean-Jacques estava muito mais próximo de Kant, pois, ao dizer que a contemplação proporciona que o homem participe de ‘um outro mundo’, o genebrino já está se referindo à ‘imaginação’ como a forma pela qual o homem contempla esse novo universo. Assim, o ditame da consciência é que deve servir para dominar essa imaginação. Sob o domínio do ditame, seria possível estabelecer princípios cujas consequências racionais permitirão situar-nos no mundo, afinal, para Rousseau, ‘o homem tem sua situação assinalada na melhor ordem das coisas, trata-se apenas de encontrar esse lugar e de não deturpar essa ordem’. Exatamente por essa via, Derathé (1948, p. 169-176) considera que “Rousseau jamais acreditou que alguém não pudesse fazer uso de sua própria razão”. Bem ao contrário, “ele queria nos ensinar a usá-la bem”; pois “Rousseau é um racionalista consciente dos limites da razão”.

No entanto, se a noção de verdade passou por grandes transformações, sendo a arte “um acontecer da verdade”, sugerida pela tradição do classicismo, é com a introdução da questão da subjetividade no mundo moderno que Rousseau influenciou Goethe, com seu Pré-Romantismo, considerando a sua variedade de detalhes e criatividade romântica, pressentindo, dessa forma, as rugas entre discursos possíveis no século XVIII. Por outro lado, também influenciou Kant,

quando focalizou a verdade como uma expressão da subjetividade, conforme Nunes (2006, p. 31), “atentando, por conseguinte, ao nexos entre a consciência, através dos sentimentos, e as coisas que nos circundam”.

Kant – Rousseau

Tenho de ler Rousseau tantas vezes até que a beleza da expressão já não me atrapalhe, e somente então posso esquadrihá-lo com a razão.

(Kant)

Kant, ao se referir aos escritos de Rousseau, “um de seus autores mais apreciados”, mesmo considerando vários pontos positivos, como o reconhecimento de sua importância no campo da política, da ética, da moral e da religião, afirma que é uma leitura importante e essencial. O filósofo enaltece “a desejável originalidade” do genebrino, que, além de creditar a referência de alguns conceitos de sua doutrina, confirma a influência decisiva na sua trajetória intelectual, sobretudo por ter indicado “um outro caminho a seguir”, segundo observação de Cassirer (2007, p.157). Além disso, Kant revela a importância do papel que Rousseau representou, em palavras de Suzuki (1999, p. 49), para que “tomasse consciência do problema do estatuto do filósofo ou do homem de ciência”. Conforme o filósofo de Königsberg:

Eu mesmo sou, por inclinação, um homem de ciência [*Forscher*]. Sinto toda a sede de conhecimento e a desejosa inquietação de nele progredir, ou também contentamento a cada nova conquista. Houve um tempo em que acreditei ser esta a única coisa que podia constituir a honra da humanidade, e desprezava a plebe [*Pöbel*], que nada sabe. **Foi Rousseau quem me pôs no caminho certo.** Aquela ofuscante superioridade desaparece, aprendo a honrar os homens e me acharia mais útil que o trabalhador comum se não acreditasse que essa observação pode transmitir a todos os outros o valor de se estabelecer os direitos da humanidade [...] (Kant, 1942, p. 127).

É o que confessa Kant em suas anotações quando escreve nas margens das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. O filósofo nos informa sobre a mudança do seu modo de pensar ocorrida a partir das leituras que fizera de algumas obras de Jean-Jacques Rousseau, principalmente o fato de essa leitura ter atenuado o valor que o conhecimento científico significava para ele, na própria condição de “cientista”. No entanto, rejeita a tentativa de empregar uma linguagem figurativa, de recorrer aos neologismos; dizia que os escritos de Rousseau possuíam algo em comum com os escritos de Hume, “o defeito de combinar gosto e razão” (Kant, 1966, p. 465), ou seja, “linguagem figurada e poética com linguagem filosófica”. Tal mistura, segundo Kant, deve ser evitada por ser prejudicial à compreensão dos escritos de filosofia e de moral, pois, para este pensador, na filosofia não convém “a

criação” ou a “utilização” de uma terminologia nova em detrimento das expressões consagradas, as quais remontam “a infância da ciência”.

Ainda nos comentários que se apõem à margem desse texto, Kant expõe com profundidade e naturalidade uma observação, de forma bastante delicada e sutil, sobre os *escritos* de Rousseau. Cassirer (2007, p. 163) ressalta que, nessa época, não havia dúvidas de que Kant, ao prestar atenção detidamente ao estilo literário e peculiar de Rousseau, teve um certo cuidado em render-se ao encantamento que o “escritor Rousseau” havia exercido sobre ele, tanto que tentava controlar esse fascínio, colocando em seu lugar um juízo sereno e calmo, com muita tranquilidade. Citando Kant (1942, p. 24): “Ter gosto é um incômodo para o entendimento. Tenho de ler Rousseau tantas vezes até que a beleza da expressão já não me atrapalhe, e somente então posso esquadrinhá-lo com a razão”.

Goethe – Rousseau

Não sou capaz de aconselhar com seriedade suficiente a meus jovens amigos que eles devem observar a si mesmos. Eles ganham sempre mais em substância poética graças a uma certa facilidade da expressão rítmica. Mas a substância poética é a substância da própria vida. Ninguém pode dá-la para nós; talvez possam obscurecê-la, mas não estragá-la.
(Goethe)

Goethe relata que a abertura do *Sturm und Drang*³ foi consequência do discurso intimista, nos tempos modernos de “Rousseau, que disseminava a repulsa à vida social, mola secreta dessas pavorosas revoluções em que pareceu soçobrar tudo quanto existia” (Goethe, 1986, p. 375); a expressão peculiar desse autor, ‘*verdadeira criatividade romântica*’, iria mais tarde ser batizada de ‘Romantismo’ e, no século seguinte ao Iluminismo, teria grande efeito na filosofia e literatura alemã. A sensibilidade desse filósofo causou enorme impressão ao Pré-Romantismo do *Sturm und Drang*, preparando o solo para o desenvolvimento posterior do movimento Romântico – sendo sensíveis à conjugação do sentimentalismo, do sentimento da natureza, do instinto, do intimismo, das ideias políticas, das digressões moralizantes, da pedagogia e das meditações filosóficas de Rousseau.

3 Segundo Spenlé (1945, p. 52), a expressão *Sturm und Drang* apareceu pela primeira vez como título de uma peça do autor alemão Friedrich Maximilian Klingler, publicado em 1776, no qual o autor faz uma interpretação sobre ‘o evangelho do retorno à Natureza de Rousseau’, principalmente no que tange às emoções, aos arautos do expressionismo individualista e subjetivista e sobre a ordem natural do racionalismo; tal peça acabou dando nome ao movimento literário alemão do *Sturm und Drang*, entre 1760 e 1770, caracterizado pela revolta contra o racionalismo, em nome do sentimento e da natureza. Os dois termos provavelmente devem ser entendidos como hendíadis, ou seja, como dois termos que expressam um conceito único com duas palavras: assim, numa tradução muito aproximativa, o sentido deveria ser ‘ímpeto tempestuoso’, ‘tempestade de sentimentos’, ‘efervescência caótica de sentimentos’ ou ‘tempestade e ímpeto’.

O *Sturm und Drang* viu em Rousseau seu preceptor e mentor. Essa geração o considerou precursor do ‘novo evangelho da natureza’, também, como o pensador que tinha redescoberto a força originária do sentimento e da paixão, liberando-os de toda a coerção, dos limites dos sistemas e da racionalidade (Cassirer, 2007, p. 172).

Todos esses traços se reúnem nos fenômenos caracterizados como antecedentes ao século XVIII, da corrente romântica que desencadeou, no século XIX, uma transformação radical na literatura, nas artes e mesmo na filosofia, denominada de Pré-Romantismo⁴.

A influência da filosofia francesa de Rousseau tornou-se uma ameaça da aparente estabilidade dos domínios intelectuais que, seguramente, se convenciam pelo otimismo racionalista dos seus contemporâneos iluministas. Conforme observação de Cassirer (2007, p. 103), nem a filosofia, nem a literatura francesa do século XVIII haviam sido tocadas pela linguagem elementar do sentimento e da paixão, como ocasionadas por Rousseau.

Contudo, houve uma tentativa de ruptura com a influência francesa, narrada por Goethe em sua autobiografia. No ano de 1770, Goethe era um jovem estudante em Strasburgo, com Herder e alguns outros jovens alemães. Ao contato dessa língua⁵, da literatura e da civilização francesas, esse pequeno grupo tomou repentinamente consciência de sua alma germânica. Claro que aí está uma crítica radical e, de certa forma, toma proporções muito severas ao racionalismo francês do século XVIII. Na terceira parte de sua autobiografia, em uma passagem célebre, o poeta, já na sua velhice, conta esse “despertar”, ocorrido após ter esboçado um quadro da civilização francesa que ainda servia de modelo à Europa, considerando-a aristocrática, artificial, decrépita e decadente, cujas seivas lhe pareciam esgotadas por um racionalismo esterilizante. Segundo o poeta, surge o protesto duma nova geração alemã, que repele esse intelectualismo ateu e impaciente, o qual está por se retemperar nas energias da paixão, nas fontes escachoantes da Natureza e da alma popular. Em suma, retoma contato com o impulso original do gênio alemão. Citando-o:

Como tudo isso ficou sem efeito e como sucedeu que eu abandonasse a margem francesa para voltar à Alemanha, é o que proponho a desenvolver aqui. [...] O que, porém, nos afastava mais que tudo dos franceses era a asserção descortês e frequentemente repetida de que os alemães em geral, e o próprio rei, malgrado suas pretensões à cultura francesa, ignoravam o que fosse bom-gosto. Essa frase

4 Cassirer (2007) sugere o livro do Erich Schmidt. Richardson, Rousseau e Goethe, Jena de 1875; o autor desenvolve as características dessa denominação “Pré-Romantismo”, sua influência literária, a continuidade e a evolução literária, a partir desses autores.

5 Ao se referir à influência francesa, há uma longa passagem na qual Goethe não deixa de dar as suas alfinetadas à língua francesa, que é, por sinal, muito interessante, pois fala como os alemães observavam os franceses ao se portarem com a sua língua, e de como eles também os enxergavam. Por isso, vale a pena conferir esse texto de forma integral. Conforme Goethe (1986, p. 369-371): “Podiam tolerar-nos, mas nunca seríamos recebidos no seio da única Igreja bem-falante”.

voltava como um refrão ao fim de cada julgamento emitido e, para nos tranquilizarmos a esse respeito, nós recorriamos ao desdém. Nem por isso deixávamos de nos ver em dificuldades para explicar o fenômeno, pois ouvíamos dizer que, segundo Ménage, os escritores franceses tinham tudo em pastilha, salvo o bom gosto; a Paris contemporânea, por sua vez, nos afirmava que os autores modernos, considerados em massa, primavam pela falta de gosto, e o próprio Voltaire não escapava a essa crítica soberana. [...] Se no que acabo de expor não quiserem ver mais do que motivos exteriores, acidentais, e particularidades pessoais, direi que a literatura francesa possuía certas qualidades antes talhadas para repelir do que para atrair um moço cheio de ardor. Era velha e aristocrática, duas características que não podem seduzir a mocidade, sempre em busca do prazer e da liberdade. Desde o século XVI não se tinha visto uma só vez a marcha da literatura francesa completamente interrompida. As perturbações internas, políticas e religiosas, assim como as guerras exteriores, haviam mesmo acelerado o seu progresso; mas em geral se afirmava que o seu apogeu datava já de cem anos atrás. Mercê de circunstâncias favoráveis, uma rica messe amadurecera de súbito e fora felizmente recolhida, de sorte que os maiores talentos do século XVIII tinham de contentar-se modestamente com os respingos (Goethe, 1986, p. 369-373).

Além dessa tentativa de interrupção da influência francesa e dessa dura crítica, Goethe narra uma opinião desfavorável aos enciclopedistas e à própria *Encyclopédia*, porém, a maior censura se referia a Voltaire⁶, principalmente pela sua produção artística, teatral e literária, bem como pela postura do filósofo, resultante de suas relações com os chamados déspotas esclarecidos.

Se ouvíamos falar dos enciclopedistas, se abríamos um volume de sua obra imensa, sentíamos uma impressão semelhante a de quem percorre uma grande fábrica, no meio de inúmeras bobinas e teares em movimento, e, diante desse ronco e desse estrépito contínuo, dessa maquinaria que perturba o olhar e o espírito, do mistério incompreensível de um mecanismo cujas partes se entrosam com uma variedade infinita – enfim, à vista de tudo que é necessário para fabricar uma peça de pano – acaba por sentir aversão à própria

6 Goethe é impiedoso para com Voltaire, principalmente por suas estreitas relações com os déspotas esclarecidos: “Uma vida ativa e derramada, a política, a riqueza, relações com dominadores do mundo a fim de dominá-lo, por sua vez, mediante essas relações: tais haviam sido desde a juventude os objetivos dos sonhos e dos esforços de Voltaire. É raro que um homem se submeta a tão grande dependência para ser independente. Voltaire conseguiu subjugar os próprios espíritos: tornou-se o senhor da sua nação. Debalde os seus adversários lhe fizeram guerra com medíocre talento e um ódio prodigioso: não havia farpas que o atingissem. É verdade que ele jamais conseguiu ganhar o favor da corte, mas, em compensação, monarcas estrangeiros foram seus tributários: a grande Catarina e o grande Frederico, Gustavo da Suécia, Cristiano da Dinamarca, Poniatowski da Polônia, Henrique da Prússia, Carlos de Brunswick, reconheceram-se seus vassallos; até papas tentaram amansá-lo com alguma condescendência. Se José II se conservou afastado dele, isso não lhe fez muita honra, pois os seus empreendimentos não teriam tido pior fim se, com a sua bela inteligência e os seus nobres sentimentos, ele fosse um pouco mais fino e melhor apreciador do espírito” (Goethe, 1986, p. 374).

roupa que leva no corpo. [...] Entrementes, muitas coisas haviam envelhecido, e em primeiro lugar a comédia, que precisava ser incessantemente renovada para adaptar-se, é verdade que menos perfeita, mas com um interesse novo, à vida e aos costumes. Quanto às tragédias, grande número delas havia desaparecido dos teatros, e Voltaire não deixou escapar a ocasião solene que se lhe ofereceu de dar uma edição das de Corneille para apontar os numerosos defeitos do seu predecessor, que, segundo a opinião geral, não conseguira igualar. E esse mesmo Voltaire, a maravilha do seu tempo, estava agora envelhecido como a literatura que ele vivificara e dominara durante quase um século (Goethe, 1986, p. 373-374).

Contudo, Goethe (1986, p. 372) nos revela que toda essa aspereza com relação aos franceses ocorria pela forma como os alemães, por diversas vezes, se sentiram conduzidos de volta à natureza. Os alemães não queriam mais admitir outra coisa que não fosse a verdade e a sinceridade do sentimento, por meio de sua expressão viva e forte. O poeta afirma que já nem sentia mais necessidade de esclarecimentos em matéria de filosofia, religião e, particularmente, de metafísica, pois o que percebia era uma “violenta disputa dos filósofos franceses”, livros que faziam tanto ruído, mas que acabavam sem efeitos, como o *Sistema da Natureza*, do Barão d’Holbach⁷. “A natureza era nosso ídolo”, confessa Goethe, mas não o tipo de natureza professada por esse autor: “Nos sentíamos decepcionados na expectativa com que o abríamos”; sentiam-se certos de encontrar alguma coisa que, de fato, tivesse suportado a prova de fogo com dignidade, pois o livro anunciava um ‘*sistema da natureza*’; “mas que deserto e que vazio, nós sentimos nesse triste e nebuloso ateísmo em que desapareceriam a Terra com todas as suas figuras, o céu com todas as suas estrelas!”. Apesar de se sentirem enganados com a natureza apresentada dessa maneira, com a sensação de uma “aversão invencível”, contudo, nos revela: “ao mesmo tempo em que nos voltávamos com renovado ardor e entusiasmo para a ciência viva, a experiência, a ação e a poesia”. Procuravam uma poesia calorosa, não uma “crítica negativa” e uma “filosofia abstrusa e insuficiente”, não uma “natureza enganosa”, mas uma “natureza reveladora”. Foi então que conheceram a natureza tão almejada e agora reverenciada: era a natureza de Rousseau. A partir desse ponto,

7 Paul Heinrich Thiry, também conhecido como Barão d’Holbach, era alemão, porém mudou-se aos doze anos para Paris. Esse escritor era muito rico e costumava reunir em sua casa a grande maioria dos pensadores de sua época, que Rousseau, ironicamente, chamava de “Liga Holbach” ou “Liga dos *philosophes*” ou “Partido dos *philosophes*”. Escreveu alguns artigos para a *Enciclopédia*, além de outros textos. O *Sistema da Natureza* publicou sob o pseudônimo de Jean-Baptiste Mirabaud, pois se tratava de um escrito do mais radical materialismo e ateísmo. Goethe, ao tratar desse livro, em nenhum momento cita o nome do autor; ele informa que até tentaram encontrar algo nessa sua “possível natureza”. Porém, relata o seguinte sobre o autor: “ele parecia saber tão pouco quanto nós sobre a natureza, porque, depois de estabelecer como pontos de referência algumas ideias gerais, abandona-as em seguida para transformar o que aparece como mais elevado do que a natureza, ou pelo menos como uma natureza mais elevada dentro da natureza, numa natureza material, pesada e em movimento, é verdade, mas sem direção e sem forma” (Goethe, 1986, p. 376-377).

Goethe (1986, p.374), então, admite: “Sabíamos reconhecer que devíamos muitos benefícios e muitas conquistas à grande e admirável sociedade francesa”. Entretanto, era na figura do genebrino que o reconhecimento de uma possibilidade de lealdade verdadeira e sincera, do sentimento e da natureza, se tornava real. “Rousseau nos havia encantado. Todavia, quando considerávamos a sua vida e o seu destino, nós o víamos, em recompensa de tudo que produzira, forçado a viver desconhecido e olvidado em Paris” (Goethe, 1986, p.374). Ainda, num trocadilho que faz entre poesia e verdade envolvendo Rousseau e sua personagem da *Nova Heloísa*⁸, Goethe (1986, p. 424-425) revela:

[...] as cartas de uma Júlia eram muito estimadas; gozava ela de grande reputação como mulher de espírito e de mérito, e como amiga de Rousseau. Quem quer que tivesse alguma relação com esse homem extraordinário era iluminado por um raio da sua glória, e uma comunidade secreta espalhava-se ao longe, ao abrigo do seu nome.⁹

Assim, é evidente que Goethe era um exaltado admirador do genebrino, tanto que há um momento em que, por meio de uma comparação, de um lado, Voltaire, e de outro, Rousseau, o escritor define, de modo exemplar, o papel desses dois homens do iluminismo e o significado de suas obras: “Com Voltaire um mundo acaba; com Rousseau um novo mundo começa” (Goethe, 1986, p. 374). Essa fórmula, famosa e lapidar, determina o lugar de Rousseau nos tempos modernos.

Mais tarde, esse grupo de jovens alemães iria também reconhecer a afinidade que Diderot tinha com eles, “pois em tudo que lhe censuram os franceses ele se mostra um verdadeiro alemão. Mas o seu ponto de vista já era por demais elevado, o seu horizonte excessivamente vasto para que nos fosse possível associar-nos a ele e nos colocar ao seu lado” (Goethe, 1986, p. 375). Referindo-se a Rousseau, dizia: “No entanto, os seus filhos da natureza, que ele sabia encarecer e enobrecer com uma

8 *A Nova Heloísa* foi considerada a maior expressão do romance sentimental francês, a moral convencional do puritanismo não encontrou lugar e foi quase invertida. O romance, que foi um *succès de scandale* (foi um *Best-seller* da época, de 1761 a 1800 teve cem edições ou contra-fações, número enorme para o século XVIII), capaz de agitar o mundo burguês da época, ao invés de uma virtude ofendida e depois premiada, apresentou os direitos da paixão amorosa contra a moral convencional. Foi um marco na história do empenho artístico, preâmbulo para que tivesse início muito do que se conhece como Romantismo. Assim, *Júlia ou A Nova Heloísa*, considerado pela crítica como o maior romance do século XVIII, ao utilizar-se do método epistolar, de eficiência comprovada no esboço de um quadro dramático, será o modelo de muitos romances subsequentes, a começar pelo *Werther* de Goethe, publicado em 1774, obra que utiliza o mesmo processo, influenciando o poeta alemão profundamente, em palavras do próprio Goethe: “hei de ser compreendido por aquele que ainda recorde a predição do feliz infelizmente, amigo da *Nova Heloísa*” (Goethe, 1986, p. 412).

9 Ao se reportar ao romance que permite uma correspondência epistolar, Goethe narra que esse tipo de “diálogo” é baseado numa confiança estabelecida por meio de cartas, “pois uma expansão escrita, esteja a pessoa alegre ou pesarosa, não encontra nenhum contraditor direto; uma resposta em que sejam apresentadas as razões contrárias dá ao solitário a ocasião de confirmar-se nos seus devaneios um motivo para obstinar-se mais e mais” (Goethe, 1986, p. 437).

grande arte oratória, nos agradavam imensamente; encantavam-nos os seus ousados caçadores furtivos e contrabandistas; e mais tarde essa canalha pululou no Parnaso alemão” (Goethe, 1986, p. 375). Com todas essas considerações, tecidas por uma das maiores figuras do Romantismo alemão em sua autobiografia, e que reverenciam a influência que esses dois homens – Diderot e Rousseau – exerceram sobre a arte desse período, podemos constatar, conforme Goethe (1986, p. 375), que:

Também aí foram eles os nossos guias, e da arte nos conduziram à natureza. Em todas as artes, o objeto supremo é produzir pela aparência a ilusão de uma realidade superior. Mas segue-se por um caminho falso quando se realiza a aparência a tal ponto que não resta, finalmente, senão uma realidade vulgar.

Sobre isso, ainda faz questão de exaltar as apresentações de uma opereta de Rousseau, o *Adivinho da Aldeia*¹⁰, que causou uma impressão agradabilíssima; a partir dessa encenação, narra o poeta: “não tardou a vir-me o desejo de travar conhecimento com o próprio teatro, e vários ensejos se me ofereceram para isso” (Goethe, 1986, p. 81). Também, o *Pigmalião*,¹¹ de Rousseau, é “uma pequena obra que causou grande sensação” (Goethe, 1986, p. 375). Nesse período:

Haveria muito que dizer sobre essa estranha produção que flutua também entre a natureza e a arte, com a falsa pretensão de resolver a arte na natureza. Vemos um artista [Rousseau] que produziu uma obra perfeita e que não se contenta de haver apresentado a sua ideia segundo as regras da arte, de lhe ter conferido uma vida superior. Não é preciso que ela desça até a vida terrena: o que o espírito e a mão produziram de mais sublime, ele o quer destruir pelo ato mais vulgar de sensualidade (Goethe, 1986, p. 375-376).

Porém, segundo adverte Spenlé (1945), é oportuno esclarecer que, com todo o protesto do germanismo na literatura e mesmo que se encontre em sua origem uma influência da língua francesa, como é o caso de Rousseau, percebe-se que a interpretação acerca do genebrino, provavelmente, não era a que se esperava, pois isso, no futuro, ocasionaria uma série de equívocos:

O evangelho do retorno à Natureza de Rousseau, recebeu o nome de *Sturm und Drang* – ‘Tempestade e ímpeto’ – segundo o título de uma peça de um desses jovens inovadores, Klingler. Na verdade, tratava-se de um rousseauísmo interpretado à maneira alemã. Por que, para o autor do *Contrato Social*, o estado de natureza não se

10 Esse intermédio de Rousseau, *O Adivinho da Aldeia*, composta por oito cenas, teve duas récitas em Fontainebleau, diante da corte, em 1752, e uma em Paris, pela Academia Real de Música, em 1753. Nessa opereta, Rousseau privilegia uma concepção melódica, considerada pelo filósofo, a que exprime da melhor forma a duração interior, em detrimento da sobreposição de diversas vozes que constitui a harmonia.

11 Há uma concepção de “arte perfeita” no *Pigmalião* de Rousseau, conforme Goethe, que muito entusiasmou os pré-românticos alemães; o *Pigmalião* é uma pequena *Cena Lírica* composta em 1762, logo após a *Carta ao senhor de Malesherbes*, seguida da *Carta à Christophe de Beaumont*.

apresentava como um fato pré-histórico, caos primitivo ou barbaria original para o qual era preciso simplesmente retrogradar. O retorno à Natureza era para Rousseau, pelo contrário, o retorno a condições de vida mais conformes à verdadeira natureza humana, era o respeito às exigências primordiais dessa natureza, a qual podia ser realizada no interior mesmo da ordem social. – Os jovens autores da *Sturm und Drang* viraram do avesso o evangelho de Rousseau, dando-lhe o sentido de um primitivismo anárquico, irracionalista, virgem de todo compromisso com a vida civilizada (Spénlé, 1945, p. 52).

Já Kant, nesse período, mesmo não fazendo esse tipo de interpretação, ou seja, embora não tenha sido um seguidor do credo da volta à natureza, considerava que, ao formalismo e esquematismo abstrato do *Sistema da Natureza* do Barão d’Holbach, Rousseau opôs sua própria concepção de natureza. O filósofo alemão encontrou coerência entre os dois *Discursos*, o *Emílio* e o *Contrato*, e considerava Rousseau o fundador de um novo “sistema”, o pensador que havia criado uma nova concepção da natureza (Cassirer, 2007, p. 157-158). Lastimava, no entanto, a interpretação que Rousseau estava propondo sobre um retorno à natureza. Segundo Kant, Rousseau realmente havia instituído um novo culto à natureza, inclusive não nega que isso tenha exercido uma forte influência em sua teoria, principalmente com o *Emílio*, que considerava um livro fundamental e primordial, mas não como nas palavras de Goethe, enquanto um novo “evangelho da natureza” (Cassirer, 2007, p. 223).

Kant é um dos primeiros a perceber, de forma clara, que o estado de natureza de Rousseau era apenas uma hipótese, uma ficção, e não uma realidade para a qual se pretenda voltar algum dia, como muitos de seus contemporâneos e eruditos modernos insistam em enfatizar. “No fundo, Rousseau não queria que o homem voltasse ao estado de natureza, mas que para ali olhasse do estágio em que agora se encontra”, revela Kant (2006, p. 326-327). Essa observação também foi ratificada por Rousseau (1959, p. 935) em seus *Diálogos*: “mas a natureza humana não retrocede e nunca retorna aos tempos da inocência e igualdade, uma vez que já se distanciou”.

Assim, Kant explica que Rousseau, ao estabelecer essa ideia de forma hipotética sobre o estado de natureza no *Discurso sobre a desigualdade*, está propondo uma suposição que dá muito o que pensar sobre o estado da desigualdade, da corrupção e da degeneração atual que os homens “alcançaram”.

Desde a chamada marginalia das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* até o período crítico, Kant (1942, p. 16) constata a diferença de suas perspectivas, pois ele considera que possuem métodos diferentes: “Rousseau. Procedo sinteticamente e começa do homem natural. Eu procedo analiticamente e começo do homem civil”. O interessante é que Kant, por mais que não siga esses princípios rousseauianos e não proceda da mesma maneira, consegue entender e perceber o intuito do filósofo, ou seja, embora não concorde com tudo o que o genebrino tinha escrito, reconhece o espírito, isto é, a capacidade de despertar a reflexão, pois é isso que nos dá a oportunidade do filosofar.

Goethe faz o reconhecimento do que podem ocasionar uma má interpretação de uma escola e mesmo de um autor, sobretudo quando separadas de sua origem, pois degeneram em frases e, desse modo, perdem inteiramente a sua significação primeira – assimila essa possibilidade errônea a si mesmo; também chama atenção dos que se declaram contra as opiniões, ideias e sistemas novos, além de se pronunciarem contra os novos acontecimentos e os personagens marcantes que surgem, os quais realizam grandes modificações. Porém, não se deve caluniar como um crime essa conduta, pois tais coisas podem ser vistas como um ataque a fundo contra o que formou a base de sua própria existência e cultura, bem como pode nos levar ao filosofar, ao pensar.

Ao falar sobre isso, ressalta a figura de Klinger, principalmente a sua dedicação e interpretação acerca das obras de Rousseau nesse período:

O Emílio era para Klinger o primeiro dos livros, e essas ideias que exerciam uma influência geral sobre o mundo civilizado frutificaram nele mais do que nos outros. Também ele era o filho da natureza; também ele partira de uma posição inferior; o que os outros deviam rejeitar, ele jamais o possuía; nunca fora retido pelos laços de que os demais precisavam libertar-se; podia, pois ser considerado como um dos discípulos mais puros desse evangelho da natureza, e, pensando nos seus sérios esforços, na sua conduta como homem e como filho, tinha todo o direito de exclamar: ‘Tudo está bem quando sai das mãos da natureza’; mas uma desagradável experiência o forçou também a reconhecer que ‘tudo degenera entre as mãos do homem’. Não teve de lutar consigo mesmo, mas fora de si mesmo, com o mundo rotineiro a cujos encantos o sábio de Genebra nos queria arrancar. E como, na posição de um moço, essa luta muitas vezes se torna penosa e dura, ele sentiu-se recolocado com demasiada violência dentro de si mesmo para estar em condições de elevar-se uma alegre e serena cultura: teve, pelo contrário, de abrir caminho à força de sofrimentos e combates. Foi assim que se desenvolveu no seu caráter uma veia de amargura, que depois entreteve e alimentou por vezes, mas que em geral soube combater e vencer. [...] Mas isso fez dele o que é, e o que torna tão diversos os escritores e todos os homens é que cada um flutua, em teoria, entre o conhecimento e o erro, e, na prática, entre a criação e a destruição (Goethe, 1986, p. 456).

Portanto, a atuação da França no fenômeno do *Sturm und Drang* é algo complexo. Sem a influência de Rousseau seria mesmo muito difícil explicar a transformação das correntes pré-românticas no Romantismo do século XIX.

Kant – Rousseau

[‘O poeta ousa sensibilizar Ideias racionais...’]. É preciso ler esses autores que são paradoxais, visto que neles se encontra muita coisa nova.

(Kant)

Na década de sessenta do século XVIII, época decisiva da influência de Rousseau sobre Kant, suas expressões foram vistas sobre uma luz diferente do Romantismo do *Sturm und Drang*, pois Rousseau não estava na vanguarda dos “direitos dos sentimentos”, nem “apóstolo do sentimentalismo”, mas sim como Kant o denominava: o “paladino dos direitos da humanidade” (Cassirer, 2007, p. 172). Conforme Cassirer (2007), também Lessing, considerado um dos espíritos mais reflexivos da época, não estava interessado em arrebatá-lo esse viés do sentimento e do sentimentalismo, ou quaisquer dessas expressões da obra de Rousseau. Em sua *resenha* a respeito do *Discurso sobre as ciências e as artes*, elogia as “elevadas intenções” do escritor, sua “viril eloquência” em sua exposição; e afirma que deve professar uma sacrossanta veneração a um homem que se atreve a “falar da virtude frente a todos os prejuízos em voga”, inclusive como fez demasiadamente em seus argumentos¹².

Essa mesma opinião tinha Kant a respeito de Rousseau, que dissertou sobre *A Nova Heloísa* com o mesmo interesse que havia examinado Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius e Hume, conforme relato de Herder,¹³ que se reportou à docência de Kant nos anos sessenta: ‘expondo sobre os escritos de Rousseau que acabaram de aparecer, o *Emílio* e *A Nova Heloísa*, obras que apreciava bastante, remetia continuamente por seu conhecimento da natureza e do valor moral do ser humano’ A leitura de Kant da *Nova Heloísa* deu-se de modo distinto em relação à maioria de seus contemporâneos, pois o centro de gravitação da obra não estava, para ele, na romântica estória de amor do começo, mas na parte moral com que Rousseau encerra a obra (Cassirer, 2007).¹⁴ Kant não observava ou, pelo menos, não mencionava sobre *A Nova Heloísa* sua posição de romance sentimental, nem a glorificação da paixão que existia, talvez porque, como nos diz Cassirer, não fosse isso que realmente o interessava (Cassirer, 2007).

Em sentido contrário ao de Goethe, que, ao escrever sobre *A Nova Heloísa*¹⁵ no *Ensaio sobre as poesias*, dizia que o maior mérito dessa obra residia na eloquência

12 Resenha de Lessing sobre o *Primeiro Discurso* de Rousseau (abril de 1751); Werke (Lachmann-Muncker), vol. IV, p. 387 ss.; citado por: Cassirer (2007, p. 173).

13 Herder, Cartas para El fomento de la humanidad, carta 79, Werke (Suphan), vol. XVI, p. 404; citado por: Cassirer (2007, p. 173).

14 Aliás, o próprio Jean-Jacques sinaliza que *A Nova Heloísa* é dividida em duas partes. A primeira parte correspondendo aos três primeiros livros e a segunda aos últimos três. Conforme o romancista, “o final da coletânea torna o início ainda mais repreensível; dir-se-ia que são dois livros diferentes que as mesmas pessoas não devam ler.” (Rousseau, 1994, p. 30).

15 Segundo o genebrino, durante o inverno, trabalhou com prazer imenso na *Nova Heloísa*, redigindo essas duas primeiras partes (unindo mais o terceiro livro, a que crítica intitula “paixão e separação”), com a voluptuosidade de um “romântico”, num “delírio contínuo” ou, como o próprio denomina, sob o *devaneio da febre*. Usava o mais caro e belo papel de margens douradas, pó de ultramarino e de prata para secar a tinta e torná-la cintilante. Finalmente juntou as folhas, atando-as com uma estreita fita azul para coser os cadernos, e suspirando *como um novo Pigmalião*. Aceno primoroso e fundamental à sua própria estética, tão admirada pelos românticos do *Sturm und Drang*, como Goethe, e pelo filósofo Kant. As últimas partes da *Nova Heloísa* (os três últimos livros), a “virtude triunfante”, são enaltecidas na imagem de Júlia.

das paixões, mesmo o tema menor sendo tratado sob o ponto de vista da moral, praticamente só nos encaminhamos para ele por meio do conceito da “onipotência do coração”¹⁶. Porém, de fato, Kant não observou essa teoria da “onipotência do coração” como muitos críticos modernos, que consideram um “efeito da teoria” de Rousseau. Kant descobre um sentido próprio e essencial para outros caminhos. Inclusive se sente alertado por Rousseau a desconfiar desse ideal da “bela alma”, que determinou a ética¹⁷ do século XVIII.

É observado nesse período que o “Pré-Romantismo” começou a alimentar o mito do artista criador isolado em seu meio social, sentindo-se perseguido ou rejeitado por este, ocasionando o afastamento da sociedade, como aconteceu com Jean-Jacques e constatado em seu conjunto autobiográfico (mito que se intensificará com o Romantismo oitocentista). Tal característica do genebrino, observada por Kant, entende e estima precisamente aquilo que resulta na incompreensão dos homens que conviveram com o genebrino. A solidão de Rousseau é essa forma de misantropia¹⁸ gerada com o objetivo de preservar sua independência e, principalmente, suas convicções.

Ao fazer essa constatação, Cassirer (2007, p.162) demonstra uma certa perplexidade, de forma bastante interessante, pois, mesmo Kant sendo um analítico interessado pelo entendimento dos conceitos, soube perfeitamente apreciar a qualidade do estilo literário da filosofia de Rousseau. Considerava Rousseau um escritor de grande penetração psicológica, com um estilo peculiar que instaurava novos modelos na literatura filosófica alemã do século XVIII. Cassirer (2007, p.177-178), então, sinaliza que a “conciliação” de Kant a Rousseau ocorre pelos entusiásticos paradoxos, pela ousadia, pela independência do pensar e do sentir do genebrino. Kant tem a convicção de que em Rousseau encontra um libertador filosófico.

É evidente a percepção de Kant quanto aos paradoxos da personalidade de Rousseau, mas isso, em nenhum momento, se torna um empecilho, pelo contrário, isso o atrai. Os paradoxos, em muitos momentos, fazem a riqueza da obra e da escrita de Rousseau. O filósofo observa nessas *extravagâncias* de Rousseau a sua própria originalidade, além de uma tendência voluntária à sinceridade absoluta (Cassirer, 2007, p.164). Ainda com Cassirer (1974, p. 110), “Kant esforçasse por descobrir por trás do “mago Rousseau” o “filósofo Rousseau”. O que há de paradoxal nas expressões e no modo de ser desse homem, que mesmo ocasionando fascínio,

16 Goethe, WA. 1 XL, p. 239; citado por: Cassirer (2007, p. 175).

17 Aramayo (2007) observa a afirmação de Cassirer sobre a influência decisiva de Rousseau na ética kantiana, que, mesmo parecendo exagero, o próprio Kant teria afirmado que não escreveu alguns trabalhos sem antes meditar sobre os escritos de Rousseau (CASSIRER, 2007, p. 37).

18 Segundo Cassirer (2007, p. 171), Kant compreendia esse comportamento, mas, “não há dúvida que Rousseau construiu rastros substanciais para formar o retrato do ‘temperamento melancólico’ que Kant descreve de forma intercalada em suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*.

não o leva a enganos; está absolutamente convencido de que esse estranho autor, que não se enquadra em todas as convenções e em todos os parâmetros, tem a sua própria lei interior, que o aspira a conhecer”.

Surge daí uma das preocupações que Cassirer (2007, p. 229) se ocupa em investigar, decorrente da possibilidade de haver algum parentesco imediato entre Kant e Rousseau, algum vínculo, sobretudo no que se refere ao estilo de vida que levavam e quanto à forma de pensamento. Cassirer constata que “Kant e Rousseau estão em polos opostos, isto vale tanto para a forma de pensar como para a forma de viver”. Onde haveria de encontrar uma coincidência na vida de Rousseau, que declarava ter se sentido possuído por um impulso de vagabundagem e que as horas mais felizes de sua vida foram dedicadas aos *devaneios*, sem uma meta definida, sem qualquer obrigação com o pensar, o que, de certa forma, vivenciou em sua última obra *Devaneios de um caminhante solitário*. O filósofo também narra em seus *Diálogos* sobre a sua decisão em se desfazer dos seus aparentes apetrechos, dentre eles o seu relógio, pois necessitava se desprender desse objeto para não mais se recordar continuamente das horas (Rousseau, 1959, p. 846).

Ademais, que denominador comum poderia haver entre Kant, pensador rigoroso e circunspeto, e um homem que confessa a si mesmo que havia negado pensar com rigidez, com frieza de raciocínio e que tudo quanto havia pensado e escrito somente era capaz de encontrar inspiração no êxtase das paixões. Conforme narra no Livro X de suas *Confissões*:

Eu sabia que todo o meu talento só provinha de um certo calor da alma sobre as matérias de que queria tratar, e só o amor pela verdade e o belo, poderia animar meu gênio. E que me importariam os trechos dos livros que eu teria de extrair e os próprios livros? Minha indiferença pelo assunto me esfriaria a pena e me embruteceria o espírito. Imaginavam que eu poderia escrever por ofício, como todos os outros *homens de letras*, quando eu só poderia escrever por paixão (Rousseau, 1948, p. 465).

No entanto, observa-se que nada disso impediu a íntima afinidade que se detectou entre as ideias de Rousseau e as de Kant. Mesmo não tendo compartilhado a mesma forma do existir, nada disso comprometeu a leitura de Kant, nem ocasionou prejuízos ao estudo da obra de Rousseau e o impediu de conhecer o homem e a sua obra (Cassirer, 2007).

Mas, o que de fato importa é que Kant, embora contemporâneo de Rousseau, e vivendo até mais tarde, estava bastante longe da vida parisiense, mesmo tendo certo cuidado em se manter informado a respeito da Revolução Francesa¹⁹. Ele,

19 Benedito Nunes conta que, quando Kant já havia escrito a *Crítica da razão pura* (1781), uma certa vez, “desviou-se do trajeto invariável de seu passeio nas ruas de Königsberg, com a qual se familiarizaram os habitantes dessa cidade da Prússia. Os perplexos vizinhos do respeitado professor constataram que ele caminhara até em frente ao Correio local para ler as notícias [quentes] da **França revolucionária**” (Nunes, 1983, p. 145). Também, seus biógrafos narram

contudo, não tinha conhecimento das “histórias quentes”, se assim podemos denominar, ou “desventuras” do genebrino, ou, pelo menos, se tivesse, isso não o afetava. Kant viu em Rousseau o autor do *Discurso sobre as ciências e as artes*, *Discurso sobre a economia política*, *Discurso sobre a desigualdade*, as *Cartas morais*, o *Contrato social*, *A Nova Heloísa*, também das *Confissões*, mas não de forma integral, pois o restante desse escrito, bem como os outros monólogos, só apareceram muito mais tarde – quando Rousseau narra muitas dessas desventuras –, uma vez que Kant já havia formado uma ideia sobre Rousseau. Desse modo, isso acabou possibilitando um certo favorecimento para que Kant se tornasse o leitor que o genebrino sonhava, contrapondo-se ao que denominava no *Discurso sobre as ciências e as artes* de “leitores vulgares do seu século” (Rousseau, 1978, p. 331).

Depois que ganhou o prêmio com o *Primeiro Discurso*, o filósofo inseriu uma *advertência* e um *prefácio* para publicação, ressaltando que, por mais que tenha “sido honrado pela aprovação de alguns sábios”, não podia esperar muitas coisas do público contemporâneo, até porque não era mais para “agradar nem aos letrados pretensiosos, nem às pessoas em moda” que escrevia, já que “em todos os tempos, haverá homens destinados a serem subjugados pelas opiniões de seu século, de seu país e de sua sociedade”; por isso, gozava da expectativa de escrever como alguém que quer ser lido no futuro, ou seja, como alguém que se preocupa com o tempo e a história, principalmente em ser ‘reconhecido’. Em outras palavras, “quando se quer viver para além de seu século, não se deve escrever para tais leitores” (Rousseau, 1978, p. 331), principalmente em ser ‘reconhecido’. Contudo, logo evidencia que “não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se ele tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito” (Rousseau, 1978, p. 331 e 348).

Nesse sentido, Kant alcançava quase a condição do **leitor ideal**, capaz de ler, como finaliza esse *Discurso*, “no silêncio das paixões” (Rousseau, 1978, p. 352); bem ao contrário dos contemporâneos do cidadão de Genebra; diferentemente dos que já haviam se familiarizado com todos os detalhes da vida de Jean-Jacques, que conhecemos por seus escritos autobiográficos, sua vasta correspondência e por outras fontes de sua época, todo esse conhecimento sobre a vida e a obra de Rousseau, muitas vezes, acabou obstaculizando o verdadeiro conhecimento de sua personalidade e de sua obra.

sobre o modelo de pontualidade que Kant representava, pois seu cotidiano era regido por uma regularidade mecânica. Tal era a precisão de seus hábitos, que os habitantes da alameda de tílias, pela qual Kant sempre passava, costumavam acertar seus relógios quando o avistavam se aproximando. Por causa disso, essa rua passou a ser conhecida em Königsberg como o *Passeio do Filósofo*. Dessa rotina, conta-se que Kant apenas quebrou por duas vezes: uma quando estava **lendo o Emílio de Rousseau**, sem querer interromper, pois estava bastante envolvido; e a segunda ao esperar **notícias da Revolução Francesa**. Além dos relatos de que em seu escritório, mobilhado numa simplicidade espartana e sem uma decoração requintada, só havia apenas um ornamento pendurado na parede, um retrato de Jean-Jacques Rousseau. Mas, independentemente dessas anedotas, é bem evidente a influência que Rousseau exerceu sobre Kant (De Quincey, 1989).

Mesmo Kant não tendo acesso de forma completa às “desventuras” do genebrino, percebeu alguns traços de suas dissonâncias e os êxtases em seus **paradoxos** internos; tem consciência de que há alguma coisa estranha e diferente, pois observou que “o foco da argumentação de Rousseau se desloca, dependendo do ponto de vista a partir do qual o assunto está sendo tratado”. Contudo, faz uma imagem de Rousseau mais simples e ajustada, e essa simplicidade não é menos autêntica, porém mais genuína do que as oferecidas pela interpretação da crítica moderna. Talvez, por isso mesmo, é que, ao falar sobre suas inúmeras leituras, Kant (1966, p. 300) dizia o seguinte:

Todo livro tem de ser lido ao menos duas vezes, a primeira rapidamente, quando se marcam as passagens que precisam de uma elucidação. Alguns livros são de grande importância e requerem muita reflexão; estes é preciso ler com frequência, e. g. Hume, Rousseau, Locke, que pode ser considerado como uma gramática para o entendimento, e o *Espírito das leis* de Montesquieu.

Além disso, Kant ressalta, em outro momento, o fato de que autores como “Rousseau e Hume” são recomendáveis por serem “pensadores antidogmáticos” e por possibilitarem, pelo paradoxo, a capacidade de tirar o espírito da passividade. O interessante disso é que, embora Kant não queira se deixar levar pelo enlevo da emoção que a leitura de Rousseau proporciona, como se destacou no início, “as questões inusitadas e intrigantes” apresentadas pelo genebrino levaram-no a pôr em dúvida a importância do saber especulativo. Logo, abalando sua presunção de homem de ciência, a obra de Rousseau propõe outras maneiras de compreender a própria escrita.

Kant não ficou imune à expressão literária de Rousseau, pois revelou uma certa insuficiência do aparato crítico. Os escritos de Rousseau trazem uma dificuldade suplementar em relação aos tratados e obras sistemáticas de filosofia. Segundo Cassirer, Kant observou que, para compreender esses escritos, era preciso dar conta da forma literária, ou seja, era necessário assumir os diferentes pontos de vista a partir dos quais o autor fala e, por conseguinte, descobrir por qual motivo Rousseau escreve. Se isso não é levado em consideração, Kant deduz que Rousseau apareceria apenas como alguém que quer se mostrar original. Ora, mas qual seria, de fato, a “intenção” de Rousseau? Segundo Kant (1942, p. 37-38):

A primeira impressão que os escritos do Sr. J.-J. Rousseau provocam num leitor inteligente, que não lê por mera vaidade ou passatempo, é a de que está diante de uma sagacidade incomum, do nobre enlevo do gênio e de uma alma cheia de sentimentos, e todas essas coisas num grau tão elevado que talvez nenhum escritor, de qualquer época ou povo que seja, jamais as tenha possuído de uma só vez. A impressão que se segue é a do estranhamento com opiniões tão incomuns e contraditórias, que se opõem tão fortemente a tudo aquilo que é geralmente aceito, que facilmente ocorre a suspeita

de que o autor, graças a seus extraordinários talentos, quis apenas mostrar a força mágica de sua eloquência e passar por um homem singular, que se destaca, entre todos os que rivalizaram em engenho, por uma atraente novidade. O terceiro pensamento, a que se chega somente com dificuldade, pois apenas raramente ocorre [...].

Assim acaba a frase: o notoriamente revelador ou escandaloso foi deixado no discurso não dito para surpresa de todos. O filósofo alemão não completou o que seria “o terceiro pensamento”; pelo menos, até onde se tem notícia, Kant não fez essa revelação. No entanto, é exatamente isso que nos deixa pensando em várias coisas, pois é possível que o pensador quisesse proporcionar essa ansiedade aos leitores, fazendo-nos *pensar*. Já que a forma literária de Rousseau incita “dificuldades suplementares”, imagina-se primeiramente como se encontravam as suas leituras rousseauianas. Uma linguagem rica de variações, com muitos elementos, um arsenal de afirmações paradoxais, e tudo isso a ser apreendido.

A partir dessa surpreendente indicação kantiana, observa-se que é preciso sempre voltar atrás e tentar refazer o percurso, de modo que, no final, o pensamento que se tenha de Rousseau, não fique novamente suspenso no ar, com reticências, sem ter como decidir entre tantas opiniões que não se coadunam. Portanto, é sempre muito bem-vinda a sábia sugestão de Starobinski a respeito da compreensão desse “homem-paradoxo”, pois, talvez, seja preciso “se pensar com Rousseau” em descontínuos momentos de sua obra, mas, também, e, muitas das vezes, “além de Rousseau”, em contínuos momentos de sua obra.

Epílogo. Goethe e Rousseau: suspeita oracular

Todas essas coisas e muitas outras, sábias e loucas, verdadeiras e semiverdadeiras, agiam sobre nós e contribuíram ainda mais para confundir as ideias. Seguíamos ao acaso mil caminhos desviados e tortuosos, e era assim que se preparava de diversos lados essa revolução literária.

(Goethe)

Para finalizar, há uma anedótica narrativa nas *Confissões* de Rousseau, muito parecida com a narrada posteriormente na *Memórias* do poeta Goethe, em que os dois parecem ter se tornado uma espécie de videntes quanto às suas artes. Rousseau, através de uma suspeita oracular, previu a solicitação de que as leituras seriam realizadas pelos leitores da posteridade. Aliás, esse episódio das “pedras” parece conter uma certa **magia**, pois teve bons seguidores, a exemplo do que Goethe narra em sua autobiografia *Memórias: poesia e verdade*. O poeta descreve um acontecimento semelhante, porém, com outros objetos, numa narrativa com expectativa de presságio oracular e com todo o seu romantismo.

Goethe (1986, p. 423), ao descer ao longo do belo rio Lahn, “de aprazíveis contornos e margens variadas, livre pela vontade, encadeado pelo sentimento, numa situação em que nos é salutar, o aspecto da natureza muda, mas viva”. Segundo conta, estava exercitando seus olhos para a descoberta das belezas da paisagem, “que provocam ou desafiam o pincel”, quando foi tocado por essa **mágica** ideia:

Ia eu pela margem direita e avistava lá embaixo o rio que deslizava aos raios do sol, coberto aqui e ali de ricos salgueiros. Despertou então em mim o antigo desejo de poder pintar dignamente tais objetos. Eu tinha, por casualidade, um canivete na mão, e no mesmo instante partiu do fundo da minha alma uma como ordem de atirar sem hesitar esse canivete no rio. **Se eu o visse mergulhar na água, meu voto de artista seria atendido; se a sua imersão fosse ocultada pela ramagem dos salgueiros, eu devia renunciar aos meus votos e esforços.** Apenas concebia, essa fantasia foi posta em prática, pois, sem considerar a utilidade do canivete que continha várias lâminas e outros instrumentos, atirei-o vivamente ao rio. Por desgraça, ainda dessa vez eu me defrontaria com a enganosa ambiguidade dos oráculos, sobre a qual ouvimos tão amargas queixas nos escritores antigos. A imersão do canivete me foi ocultada pelos últimos ramos dos salgueiros, mas levantou um forte jorro d’água que me foi perfeitamente visível. Não expliquei o augúrio de modo favorável para mim, mas a dúvida que ele despertou no meu espírito teve esta consequência deplorável: daí em diante me dediquei a esses exercícios de modo mais desconexo e negligente, e dessa forma eu próprio dei ao oráculo o ensejo de realizar-se (Goethe, 1986, p. 423).

Blanchot (2005, p. 37) destaca o caráter inicialmente pessimista de Goethe nesse presságio, no qual considerava que não haveria “chance de acabar bem”. Contudo, tempos depois, “veio-lhe a certeza contrária”, sua escrita havia dado certo, “ele não estava destinado a soçobrar e, seja porque experimentou seu acordo com o que chamava de potências demoníacas, seja por razões mais secretas, cessou de acreditar em sua decadência”. Dessa singularidade também resultou algo mais estranho, pois “assim que teve certeza de escapar do naufrágio”, Goethe acabou mudando de atitude com relação à sua escrita, “às suas forças poética e intelectuais”; se até aquele momento era “prodígio sem medida, tornou-se econômico, prudente”, além de ter permanecido “atento em **não desperdiçar nada de seu gênio e em não pôr mais em risco a existência feliz que, entretanto, lhe garantia a intimidade do destino**”.

Embora a perspectiva possa ser outra, mas há semelhança na experiência, Rousseau narra nas *Confissões* que, “no meio de seus estudos e vivendo a vida mais inocente possível”, “o medo do inferno” ainda o deixava bastante agitado. Por isso, **não cessava de se questionar: “em que estado estou?”**. Entretanto, “sempre receoso, e flutuando nessa cruel incerteza” (Rousseau, 1948, p. 223), foi levado a meditar quase que de forma **mágica** sobre essas ideias:

Um dia, pensando naquele triste assunto, exercitava-me maquinalmente a jogar pedras contra os troncos das árvores e isso com minha mira de sempre, isto é, quase sem tocar em nenhum. No meio desse belo exercício, lembrei-me de utilizá-lo como uma espécie de prognóstico para acalmar a inquietação. Disse comigo: *‘vou jogar esta pedra contra a árvore que está em minha frente; se acertar nela, é sinal de que me salvo; se falhar, é sinal de que estou condenado.’* Ao dizer isso, joguei a pedra com a mão trêmula e com o coração batendo horrivelmente, mas fui tão feliz que ela foi bater bem no meio da árvore; o que na verdade não era difícil, porque eu tivera o cuidado de escolher um tronco bem grosso e bem próximo. Depois disso não duvidei mais da minha salvação (Rousseau, 1948, p. 223-224, grifo nosso).

Diferentemente de Goethe, há bastante otimismo por parte de Rousseau, que, mesmo não crendo em sua pontaria, os artifícios que arruma colaboram para o acerto. Porém, esse receio de Rousseau (1948, p. 221) em ser salvo ou condenado tem início com um acontecimento em que relata que um dia mergulhou nas “trevas da cronologia”, especificamente “à marcha dos corpos celestes”, inclusive ressalta que “teria mesmo tomado gosto pela astronomia se tivesse tido os instrumentos necessários”; foi então que se contentou com “uma luneta de aproximação, somente para conhecer a situação geral do céu”, mas a curiosidade foi aumentando e comprou “um planisfério celeste para estudar as constelações” nas noites em que o céu estava sereno.

Colocara o suporte em cima de quatro estacas de minha altura, o planisfério voltado para cima; e, para iluminar sem que o vento apagasse a candeia, eu a colocara num balde com terra entre as quatro estacas, e depois, olhando alternativamente o planisfério com meus olhos e os astros com a luneta, exercitava-me conhecendo as **estrelas** e distinguindo as constelações. [...] Uma noite, alguns camponeses passaram bem tarde e me viram com aquela grotesca equipagem, ocupado em minha observação. A claridade dava no meu planisfério e eles não lhe viam a fonte, porque a lamparina estava escondida pelo balde e aquelas quatro estacas, aquele grande papel riscado de figuras, o quadro e o jogo da luneta, que eles viam ir e vir, davam a esse objeto um ar de feitiçaria que os assombrou. Meu aspecto não era indicado para acalmá-los: um chapéu por cima da minha carapuça e um gibão acolchoado e curto [...] ofereciam a seus olhos a imagem de um verdadeiro feiticeiro. E como estava perto da meia-noite, não duvidaram que fosse aquilo o começo de um *sabá* (Rousseau, 1948, p. 221-222).

Rousseau ainda conta que esses homens correram muito e logo trataram de espalhar “a visagem”, que ali, à meia-noite, ocorria o ritual do *sabá*; em seguida, mesmo a história tendo sido desfeita, o filósofo continuou a apreciar as estrelas, mas, “sem luz”, e de forma reservada, ressalta Jean-Jacques: “os que leram nas minhas *Cartas da montanha* minha mágica de Veneza, tenho certeza de que julgarão que eu tinha

de há muito uma grande vocação para feiticeiro”²⁰ (Rousseau, 1948, p. 222). Daí sua curiosidade teria sido salva ou condenada. E, em seu caso, o presságio positivo falhou, pois o autor foi condenado por sua escrita, que, “depois de ser o caminhante inocente da juventude”, observa Blanchot (2005, p. 60): “ele é o itinerante glorioso que vai de castelo a castelo, sem conseguir se fixar no sucesso, que o expulsa e persegue”; tudo isso é “tão contrário à revelação que o levou a escrever que ele quer abandoná-la”, e, a partir dessa percepção retira-se “numa fuga exemplar e espetacular: a fuga mundana para fora do mundo, a retirada pública em direção da vida na Floresta”.

Dessa forma, Foucault (2006, p. 154) observa que “a linguagem de Rousseau é na maioria das vezes literária”, já que todas as “evocações desses acontecimentos passados” decorrem do livre curso da escrita, “sempre privilegiada por ele”. No caso específico da linguagem, via sempre “a mais natural das expressões, aquela na qual o sujeito que fala está presente por inteiro, sem reserva nem reticência, em cada uma das formas do que diz” (Foucault, 2006, p. 154). Nesse sentido, a linguagem de Rousseau torna-se imperiosa, “toma seus surpreendentes poderes”, possibilitando, numa “linguagem linear”, a “diversidade das paixões, de impressões e de estilo, de sua fidelidade a tantos acontecimentos estranhos” (Foucault, 2006, p. 155).

No entanto, Foucault faz uma ressalva, pois “esta maravilhosa e tão diferente unidade, só os outros podem reconstituí-la, com a mais próxima e a mais necessária das hipóteses” (Foucault, 2006, p. 155). Portanto, são os leitores, **Kant e Goethe**, que transformam estas “singularidades silenciosas” da experiência literária na coerência da escrita, “que transformam essa natureza sempre exterior a ela própria em verdade” (Foucault, 2006, p. 155). Ao “leitor”, diz Jean-Jacques, “cabe reunir esses elementos e determinar o ser que os compõe: o resultado deve ser obra sua. E se ele então se enganar, fica todo erro por sua conta. [...] Não cabe a mim julgar da importância desses fatos: devo contá-los todos e deixar a ele [o leitor] o cuidado de escolher” (Rousseau, 1948, p. 163).

Rousseau (1948, p.197) acha-se diante de uma única alternativa: “O êxito ou o fracasso absoluto de seu esforço”. De um lado, tem a esperança de chegar a uma **verdade** infinitamente aproximada; por outro, corre o risco de não sair do malogro,

20 A mágica de Veneza a que Rousseau se refere nas *Cartas escritas da montanha* revela sua vocação para escritor. “Em 1743, vi em Veneza uma maneira de ver a sorte bastante nova e mais estranha do que aquelas de Prenesto. Aquele que queria consultá-la entrava num quarto e, se quisesse, ficava sozinho. Ali, de dentro de um livro cheio de folhas brancas, tirava uma à sua escolha. Depois, segurando essa folha, perguntava, não em voz alta, mas mentalmente, o que queria saber. Em seguida, dobrava sua folha branca, colocava-a em um envelope, selava-a, inserindo-a assim fechada num livro; enfim, após ter recitado certas fórmulas muito barrocas sem perder seu livro de vista, ia tirar o papel, reconhecer o selo, abri-lo, e encontrava sua resposta escrita. O mago que tirava assim a sorte era o primeiro secretário do Embaixador da França e se chamava Jean-Jacques Rousseau. Eu me contentava em ser feiticeiro porque era modesto; mas se tivesse de ser profeta, quem teria me impedido?” (Rousseau, 2006, p. 219).

de agravá-lo ainda mais. Como diz Starobinski: o necessário é falar, buscar na **linguagem** a tradução eficaz de uma evidência interior, logo, subjetiva, de modo que se interponha um circuito de palavras entre seu sentimento e seus interlocutores, aqueles que o julgam.

No espírito de Rousseau, o *'circuito de palavras'* é verdadeiramente um circuito, pois que deve levar a um ponto que se assemelha ao momento primeiro em que a palavra ainda não ocorreu. O retorno ideal apaga os mal-entendidos; apaga os próprios 'esclarecimentos' que se acumularam na linguagem escrita: é um novo nascimento, uma 'regeneração', um recomeço, um despertar. A linguagem, sob a pena de Rousseau, negava o mundo dos outros. [...] Mas o momento do retorno nega essa linguagem negadora; a ausência, o exílio na literatura se convertem em uma presença silenciosa, em que Jean-Jacques se oferece tal como é, ou seja, tal como se construiu pela ausência e pela literatura. Todas as palavras se anulam; então subsiste, no estado puro, o que a linguagem queria provar: a inocência, a verdade, a unicidade de Jean-Jacques. Pelo discurso, ele se fez tal que possa ser reconhecido fora de todo discurso, em um 'arrebatemento' em que o sentimento basta-se plenamente a si mesmo (Rousseau, 1948, p. 145).

Por isso, na Revolução Literária de Rousseau se encontrava o ponto de partida das correntes espirituais e intelectuais inteiramente diferentes. São leituras rousseauianas que desembocam tanto no primeiro romantismo, na Alemanha do *Sturm und Drang* com Goethe, quanto nas doutrinas políticas da *Revolução Francesa*, assim como na moral e na filosofia da história de Kant. Segundo Aramayo (2007), Rousseau é um pensador que está entre Kant e Goethe, sobretudo por figurar tanto como um "Filósofo Literato" quanto um "Literato Filósofo", pois se expressa por várias formas de linguagem: despertando interesse no moralista prussiano e encantando o grande poeta alemão.

Referências bibliográficas:

- ARAMAYO, R. 2007. *Introdução: El intérprete de Rousseau; Jean-Jacques Kant e Immanuel Rousseau, o el “Enkantamiento” rousseauniano de Cassirer; Hacia la Revolución francesa e el Romanticismo (Rousseau “entre” Kant y Goethe)*. In: CASSIRER, Ernst. Rousseau, Kant, Goethe. Tradução, organização e introdução de Roberto R. Aramayo. México: Fondo de Cultura Económica.
- BLANCHOT, M. 2005. *O livro por vir*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes.
- CASSIRER, E. Kant y Rousseau. 2007. In: _____. Rousseau, Kant, Goethe. Tradução, organização e introdução de Roberto R. Aramayo. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1974. *Kant, vida y doctrina*. Tradução de Wenceslao Roces. México: FCE.
- _____. 1932. *L'unité dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Bulletin de la Societé Française de Philosophie, Comptes rendus des Séances, v. 32, n. 2, p. 43-87, feb.
- DE QUINCEY, T. 1989. *Os Últimos Dias de Immanuel Kant*. Tradução de Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Forense.
- DERATHÉ, R. 1948. *Le Rationalisme de Rousseau*. Paris: PUF.
- FOUCAULT, M. 2006. Introdução (in Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues). In: _____. *Problematização do Sujeito: Psicologia, psiquiatria e psicanálise. (Ditos e escritos I)*. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- GENETT, G.; TODOROV, T. (org.). 1984. *Rousseau et as politique*. In: Pensée de Rousseau. Paris: Éditions du Seuil.
- GOETHE, J. W. V. 1986. *Memórias: poesia e verdade*. Tradução de Leonel Vallandro. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, HUCITEC. v. 1-2.
- KANT, I. 1942. *Anotações à margem das ‘Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime’*. Tradução de Márcio Suzuki. Bemerkungen in den ‘Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen’, ed. Berlim: Rischmüller, Kant-Forschungen, Akademie. v. XX.
- _____. 2006. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [Anth]*. In: Akademie-Textausgabe, Bd. 07. Berlim: de Gruyter, 1972; Anmerkungen, Berlim/New York: de Gruyter, 1977. Tradução de Cléia Martins. São Paulo: Iluminuras.
- _____. 1966. *Vorlesungen über Logik (Lógica Philippi)*. In: Kants Schriften, 24.1... Berlim: Walter de Gruyter.
- NUNES, B. 2006. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Ática.
- _____. 1993. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática.
- PRADO JÚNIOR, B. 2001. *Filosofia e Belas-Letras no século XVIII*. (Prefácio) In: MATOS, Franklin de. O Filósofo e o Comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- ROUSSEAU, J.J. 1948. *As Confissões. Volume único*. Tradução de Wilson Lousada.

- Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- _____. 2006. *Cartas escritas da montanha*. Tradução: Maria Constança Peres Pissarra e Maria das Graças Souza. Colaboração: Luciano Façanha, Marice da Silva e Osmar Souza. São Paulo: EDUC/UNESP.
- _____. 1978. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução: Lourdes Santos Machado; Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado e consultoria de Marilena Chauí. 2. ed. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1994. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Tradução: Fúlvia M. L. Moretto. Campinas – SP: HUCITEC.
- _____. 1959. *OC I. Dialogues: Rousseau Juge de Jean-Jacques. Premier Dialogue*. Paris: Pléiade, Gallimard.
- SPENLÉ, J.É. 1945. *O pensamento alemão*. Tradução de João Cunha Andrade. Porto Alegre: Livraria do Globo.
- STAROBINSKI, J. 1994. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras.
- SUZUKI, M. 1999. *O Homem do Homem e o Eu de Si-Mesmo*. São Paulo: Discurso, n. 30.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.