



Primeiramente, é preciso observar que, em ambos os momentos mencionados, Cassirer procura situar a obra de Rousseau relativamente ao pensamento filosófico e teológico do século XVIII de modo geral, visando com isso apontar tanto as semelhanças quanto as diferenças de Rousseau para com os outros autores. Uma análise que poderia muito bem passar por mera historiografia, se não fosse um detalhe fundamental: Cassirer nunca deixa de lado as dificuldades relativas ao problema da *unidade* da obra de Rousseau. De fato, em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, Cassirer faz mais do que um estudo de história: ele procura também resolver as contradições internas da obra de Rousseau, pressupondo para isso a coerência do pensamento desse autor como um todo. A unidade da obra de Rousseau é um problema à parte que não será discutido neste trabalho; essa unidade, porém, será tratada aqui como um pressuposto, em conformidade com a interpretação do próprio Cassirer.¹

O primeiro momento do texto, de acordo com a proposta deste trabalho, gira em torno do problema da teodicéia. Trata-se de um tópico importante nos textos de Cassirer, visto que nas três referências utilizadas aqui – *A questão Jean-Jacques Rousseau*, *A filosofia do iluminismo* e *Rousseau, Kant, Goethe* – o historiador alemão se refere ao problema da teodicéia citando a seguinte passagem de Kant:

Newton foi o primeiro a ver a ordem e a regularidade unidas à perfeita simplicidade onde, antes dele, não se descortinavam senão desordem e confusa diversidade: e, desde então, os cometas deslocam-se em trajetórias geométricas. Rousseau foi o primeiro a descobrir, sob a diversidade das formas convencionais, a natureza profundamente escondida do homem e a lei secreta segundo a qual suas observações justificam a Providência. Antes, tinha-se por válidas as objeções de

¹ Esse problema é tratado por Ernst CASSIRER no artigo “L’unité dans l’œuvre de Rousseau”, de 1932 (In: TODOROV, Tzvetan et. al., *Pensée de Rousseau*, p. 41-65).

Alphonsus e de Manes. Depois de Newton e Rousseau, Deus está justificado e daqui em diante a doutrina de Pope é verdadeira.²

Mas por que razão Rousseau se interessaria pelo problema da teodicéia além do fato de ele ter sido um “cristão sincero”?³ Não é ele considerado um escritor político? Por que então Cassirer dedicaria tanto espaço para analisar uma questão tida como secundária no pensamento de Rousseau? Tais questionamentos podem ser esclarecidos no seguinte parágrafo de *A questão Jean-Jacques Rousseau*:

Para nós hoje, o problema da teodicéia faz parte da história; não é mais uma questão atual que nos aflige e diz respeito diretamente. Para os séculos XVII e XVIII, contudo, ocupar-se com essa questão não era de modo algum um jogo meramente conceitual e dialético. Os espíritos mais profundos da época envolveram-se com ela e nela viram a verdadeira questão vital da ética e da religião. Foi através dessa questão também que Rousseau sentiu-se interiormente ligado e preso à religião. Ele aceitou a velha luta pela “justificação de Deus” contra a filosofia do seu século – cortando as relações com os enciclopedistas, com Holbach e seu círculo.⁴

Nessa passagem fundamental, Cassirer situa Rousseau dentro do contexto intelectual dos séculos XVII e XVIII, entendendo o problema da teodicéia como o ponto de convergência nas questões de ética e religião. É o problema da teodicéia então que permite uma aproximação, e até mesmo um contato, entre os interesses particulares de Rousseau e os interesses universais da humanidade. Assim, pode-se dizer que o interesse de Rousseau pelo problema da teodicéia envolve, de um lado, a subjetividade da motivação pessoal do indivíduo religioso, e de outro, a objetividade das preocupações mais gerais

² Esta citação aparece nos seguintes livros de Ernst CASSIRER: *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 70; *A filosofia do iluminismo*, p. 212; *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*, p. 18.

³ Quem utiliza essa expressão é o Prof. Luiz Roberto Salinas FORTES, no livro *O iluminismo e os reis filósofos*, p. 72.

⁴ CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 71-2.

de toda uma época. E o esforço de Cassirer consiste justamente em mostrar esse aspecto paradoxal dos escritos de Rousseau: “Completamente voltado para si e de certo modo ensimesmado, ele avança, contudo, para problemas de alcance absolutamente universal”⁵ Ou seja, para Cassirer, o motivo pelo qual o tema da religião surge na obra do Cidadão de Genebra tem a ver com um certo interesse pelo problema da teodicéia: interesse caracterizado pela objetividade e pela universalidade, ainda que manifestado primeiramente de modo subjetivo, na “peculiaridade individual”⁶ da natureza religiosa de Rousseau.

Voltando à citação de Kant, é preciso comentar a explicação de Cassirer: ele entende que o que Kant deseja nessa passagem não é apenas dar a Rousseau o título de “Newton do mundo moral”,⁷ mas também fazer menção à originalidade da solução de Rousseau para o problema da teodicéia. Se por um lado, Rousseau precisa absolver Deus de todos os males da existência humana, por outro, ele não pode culpar a natureza do indivíduo que, de acordo com sua doutrina do estado de natureza, é incompatível com a idéia de uma culpabilidade original. É preciso então encontrar um novo sujeito de imputabilidade para explicar a origem do mal, e é exatamente nesse ponto que, segundo Cassirer, reside a originalidade da solução de Rousseau para o dilema resultante do problema da teodicéia:

Para Rousseau, a solução desse dilema reside em deslocar a responsabilidade para um ponto no qual ninguém antes dele jamais a procurou – em criar de certo modo um novo sujeito da responsabilidade, da “imputabilidade” Esse sujeito não é o indivíduo isolado, mas a sociedade humana.⁸ (...)

É essa a solução dada por Rousseau ao problema da teodicéia – e assim, de fato ele colocou tal problema num solo completamente

⁵ Ibidem, p. 121.

⁶ Ibidem, p. 42.

⁷ Ibidem, p. 41.

⁸ Ibidem, p. 73. Essa explicação também aparece em *A filosofia do iluminismo*, p. 216.

novo. Conduziu-o para além do círculo da metafísica e fez dele o ponto principal da ética e da política.⁹

Rousseau transfere o debate do campo da transcendência para o campo da imanência, estabelecendo assim as questões da ética e da política em seus termos exclusivamente humanos. Contudo – e este é o ponto mais importante –, Rousseau faz isso sem lançar a culpa sobre um indivíduo em particular ou sobre a natureza humana, o que seria na verdade um retorno ao pessimismo teológico e ao dogma do pecado original. Embora Rousseau não negue que o mal no mundo seja de inteira responsabilidade dos seres humanos, ele faz isso com uma ressalva: a responsabilidade é dos seres humanos tomados *coletivamente*, e não individualmente, visto que os indivíduos são naturalmente bons. Ou seja, se existe um sujeito que deve levar a culpa pela origem do mal, esse mesmo sujeito deve também ser responsável pela corrupção dos indivíduos: Rousseau conclui, então, que tal sujeito só pode ser a sociedade. Daí então, a razão de Cassirer afirmar que, em sua solução para o problema da teodicéia, Rousseau é o primeiro “a elevar o problema acima do plano da existência individual para situá-lo expressamente no nível da existência social”¹⁰

Essa relação entre virtude e sociedade, que inicialmente surge no problema da teodicéia, se reflete diretamente na importância que Rousseau confere à política, como quando ele afirma no seguinte trecho das *Confissões* citado por Cassirer:

Vi que tudo dependia radicalmente da política e que, fosse qual fosse o ponto de vista que se adotasse, nenhum povo jamais seria senão aquilo que a natureza do seu governo o fizesse ser; assim, essa grande questão do melhor governo possível parecia-me reduzir-se a isto: qual é a natureza do governo próprio para formar um povo que seja o mais virtuoso, o mais sensato, enfim, o melhor, se tomarmos essa palavra no seu sentido mais amplo?¹¹

⁹ Idem, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 74.

¹⁰ Idem, *A filosofia do iluminismo*, p. 212.

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. I, p. 404-5. Citado por CASSIRER, Ernst. em *A filosofia do iluminismo*, p. 213. Cassirer cita essa mesma

Rousseau retoma um problema clássico da metafísica, é verdade, mas ele faz isso não com o objetivo de reescrever a metafísica ou de defender suas crenças religiosas. É o próprio Rousseau na voz do vigário saboiano quem diz: “Meu objetivo não é entrar agora em discussões metafísicas que ultrapassam o meu alcance e o teu e, no fundo, não levam a nada”¹² Ao tratar do problema da teodicéia, Rousseau não deseja outra coisa senão desenvolver suas idéias políticas. Significa dizer que, de certa forma, estudar a solução para o problema da teodicéia em Rousseau equivale a estudar o seu pensamento político, visto que tudo depende radicalmente da política. Ou seja, ainda que Rousseau trate de temas teológicos, o conteúdo de seu discurso, como um todo, está muito mais próximo da política do que da teologia. Como afirma Cassirer ao comentar sobre a originalidade da solução de Rousseau ao problema da teodicéia, “não é ao problema de Deus mas ao problema do direito e da sociedade que o seu pensamento, *como um todo*, se dedica”¹³

Em suma, o que se verifica no primeiro momento de *A questão Jean-Jacques Rousseau* é que a solução rousseauiana para o problema da teodicéia encontra-se associada a uma mudança radical nas formulações das questões de ética e política; mudança esta que, segundo Cassirer, embora surja na subjetividade de Rousseau, apresenta-se objetivamente não apenas para os pensadores do século XVIII, mas até mesmo para nós hoje. Verifica-se ainda que o interesse de Rousseau diz respeito, em última instância, à política e não à teologia, ainda que, para falar de política, Rousseau se aproprie de um discurso teológico e, em seu conteúdo, substitua o sagrado pelo profano, a transcendência pela imanência, Deus pelo homem.

No segundo momento do texto, o que se observa é muito mais um desdobramento de tudo aquilo que foi discutido a respeito do pro-

passagem em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 65, para situar o *Contrato social* em relação à obra de Rousseau. Em *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 27, ela é citada para comentar a seriedade com que Rousseau tratava sua obra inacabada que levaria o título de *Instituições políticas*.

blema da teodicéia do que um tópico novo propriamente dito, porque os dois momentos em *A questão Jean-Jacques Rousseau* estão unidos pelo objetivo que Cassirer enuncia logo no início de seu texto:

O que tentarei mostrar é que as idéias fundamentais de Rousseau, embora brotem diretamente de sua natureza e de sua peculiaridade, não permanecem fechadas, nem presas nessa peculiaridade individual – que elas em sua maturidade e perfeição apresentam-nos uma problemática objetiva válida não somente para ele próprio ou sua época, mas que contém em toda sua acuidade e determinação uma necessidade interna rigorosamente objetiva.¹⁴

Isso vale tanto para o problema da teodicéia quanto para a idéia de liberdade, pois em ambos os casos trata-se de falar do núcleo do pensamento religioso de Rousseau que, como já foi visto aqui, está diretamente relacionado ao seu pensamento político. Particularmente no caso da idéia de liberdade, Cassirer pretende deixar bem claro que se trata do “cerne” da religião de Rousseau. Deduz-se daí que o “cerne” do seu pensamento político não deve estar muito longe.

Que a idéia de liberdade seja uma idéia universal na história da filosofia, isso não é muito difícil de aceitar. Mas que ela esteja associada à religião na subjetividade de Rousseau, isso já é algo que merece algum esclarecimento. É claro que a idéia de liberdade em Rousseau é anterior à idéia de religião, porém, tal como os dois lados de uma mesma moeda, ambas se encontram radicalmente vinculadas entre si. Como explica Cassirer:

(...) para Rousseau, a idéia de liberdade está indissolavelmente ligada à idéia de religião; ela porém, não se funda na religião, mas constitui, ao contrário, o próprio fundamento desta. O ponto central da religião reside desde então única e exclusivamente na teologia ética.¹⁵

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. IV, p. 599.

¹³ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*, p. 212 (meus os itálicos).

¹⁴ Idem, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 42.

¹⁵ Ibidem, p. 109.

À primeira vista, pode parecer contraditório que a idéia de liberdade em Rousseau não dispense a idéia de Deus. Afinal, não seria o ateísmo a conseqüência lógica de uma ética radicalmente imanente, em que não há espaço para a existência de um Deus salvador? Aliás, a respeito da idéia de salvação no pensamento de Rousseau, Cassirer comenta: “Mas essa redenção espera em vão por ajuda exterior. Nenhum Deus nos pode enviá-la; o homem deve sim se transformar no seu próprio salvador e, no sentido ético, no seu criador”¹⁶ A pergunta que se faz então é: ‘por que a necessidade de haver um Deus se as questões morais são resolvidas integralmente na esfera humana?’ A resposta para esse questionamento não é fácil, pois envolveria os aspectos mais subjetivos do sentimento de Rousseau – aspectos estes que, embora não se desvinculem do racionalismo,¹⁷ apresentam algumas dificuldades quanto à objetividade requerida para uma análise textual como a deste trabalho. Todavia, levando-se em conta o final da carta sobre a Providência que Rousseau escreve a Voltaire em agosto de 1756,¹⁸ é bem provável que o Cidadão de Genebra responderia dizendo: “Deus existe porque eu sinto que ele existe!” De qualquer forma, o fato é que Rousseau, juntamente com todos aqueles que rejeitam o materialismo no século XVIII, mostra-se totalmente cético em relação à idéia de um ateu virtuoso. Para o vigário saboiano, “sem a fé não existe nenhuma verdadeira virtude”¹⁹ e “todo aquele que diz

¹⁶ Ibidem, p. 74. A mesma afirmação aparece em *A filosofia do iluminismo*, p. 217.

¹⁷ Cassirer entende que a presença do sentimento na obra de Rousseau não implica em irracionalismo, uma vez que Rousseau não combate a razão, mas o mau uso dela (CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 50).

¹⁸ Rousseau escreve: “Todas as sutilezas da metafísica não me farão duvidar um só momento da imortalidade da alma e de uma Providência benfazeja. Eu a sinto, creio nela, quero-a, espero por ela, defendê-la-ei até o meu último suspiro; e essa será, de todas as discussões que terei sustentado, a única em que meu interesse não será esquecido.” (“Carta de J.J. Rousseau ao senhor de Voltaire”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Escritos sobre a religião e a moral*, p. 22). CASSIRER, Ernst, cita essa mesma passagem em *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 37-8.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. IV, p. 632.

em seu coração que não existe Deus e fala outra coisa não passa de um mentiroso ou de um louco”²⁰ As dificuldades que surgem neste ponto precisariam, para serem resolvidas, de um estudo mais aprofundado, especialmente no que diz respeito aos argumentos sobre a existência de Deus apresentados por Rousseau na *Profissão de fé*. No caso deste trabalho, será simplesmente assumido que, na subjetividade religiosa de Rousseau, Deus existe e cria o ser humano livre.

Dessa maneira, entende-se que ao afirmar a liberdade do ser humano, Rousseau não está necessariamente negando a existência de Deus. Pelo contrário, a idéia de Deus é indispensável para Rousseau porque somente ela pode definir corretamente a idéia de liberdade. Para Rousseau, sem a idéia de Deus não é possível estabelecer os parâmetros que definem a virtude – tudo seria permitido, como diria o Ivan Karamazov de Dostoievski. Percebe-se então que o problema todo está no *sentido* que a idéia de liberdade assume em Rousseau: não a liberdade de fazer tudo o que se deseja, mas a liberdade de fazer tudo o que é permitido. Mas permitido segundo o quê? Kant e Cassirer respondem em coro: segundo uma *lei*. Evidentemente, não se trata da lei revelada na Bíblia, que Rousseau rejeita com veemência em sua *Profissão de fé*, mas sim uma certa lei moral, igualmente severa, escrita por Deus no coração de cada ser humano: um “instinto divino” ao qual Rousseau dá o nome de “consciência” Cassirer explica esse sentido da liberdade:

Para ele, liberdade não significa arbítrio, mas a superação e a exclusão de todo arbítrio. Ela se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo. Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade.²¹

Mas se a liberdade, que é o fundamento da religião, encontra-se de tal maneira associada à lei, então decorre daí que a lei deve apresen-

²⁰ Ibidem, p. 637.

²¹ CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 55.

tar uma certa religiosidade. De que tipo? Evidentemente, não uma religiosidade metafísica nos moldes do cristianismo, mas uma religiosidade imanente, de caráter laico, dada em termos puramente humanos. Esse raciocínio se verifica no seguinte comentário de Cassirer:

No primeiro esboço do *Contrato social*, a lei é chamada de a mais sublime de todas as instituições humanas. É uma verdadeira dádiva do céu por força da qual o homem aprendeu em sua existência terrena a imitar os mandamentos invioláveis da divindade. Apesar disso, ela não é nenhuma revelação transcendente, mas sim uma revelação puramente imanente que se efetua nele.²²

Ética e religião encontram-se, portanto, vinculados em Rousseau pela idéia de liberdade. Em ambos os casos, trata-se de agir segundo a lei da consciência, ou seja, de colocar em prática na conduta humana as regras da moral natural. O Deus de Rousseau grava no coração do homem um código de ética que, ao ser cumprido com boa vontade, define o que é ser livre. Tanto na ética quanto na religião de Rousseau, o que vale é a prática e não a teoria, pois como afirma Cassirer: “a religião genuína contém não idéias para o entendimento e sim preceitos para a ação”²³ É o que Cassirer chama de “teologia ética”,²⁴ que em Kant se traduz por “fé fundada na razão prática”²⁵ E sobre tal fé, Cassirer acrescenta: “Ela torna a certeza ética o suporte e o fundamento da certeza religiosa, ao invés de basear a primeira na segunda”²⁶ E é exatamente nesse sentido que se pode entender a seguinte

²² Ibidem, p. 93. A referência ao *Manuscrito de Genebra* encontra-se em ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. III, p. 310. A mesma frase encontra-se, com ligeiras modificações, no *Discurso sobre a economia política* em Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, t. III, p. 248.

²³ Idem, *Roussau, Kant, Goethe*, p. 48.

²⁴ Ibidem, p. 48. Cassirer utiliza a expressão “teologia do Iluminismo” em Idem, *A filosofia do iluminismo*, p. 219.

²⁵ Idem, *Rousseau, Kant, Goethe*, p. 49.

²⁶ Ibidem, p. 49.

²⁷ Ibidem, p. 45.

afirmação de Cassirer: “A religião de Rousseau visa acima de tudo ser uma religião da liberdade”²⁷ Assim, ética e religião em Rousseau não são termos contraditórios se o conhecimento religioso for entendido não como uma teologia, isto é, um saber que visa demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma por provas estritamente metafísicas, mas sim como um conhecimento voltado para a *conduta humana* baseado na *lei moral da consciência* exposta por Rousseau na *Profissão de fé*.

De acordo com a leitura de Cassirer, a idéia de liberdade em Rousseau é anterior até mesmo à idéia de felicidade. Alguns intérpretes, como Albert Schinz, associam Rousseau ao pragmatismo religioso, dizendo que o alvo supremo de sua religião é a felicidade. Todavia, não é essa a opinião de Cassirer:

Com isso, porém, designa-se no máximo um determinado momento da concepção religiosa fundamental de Rousseau, mas de modo algum se expõe o seu verdadeiro cerne. Pois este cerne não reside no problema da felicidade, mas no problema da liberdade.²⁸

Cassirer reconhece que o pensamento religioso de Rousseau não se encontra completamente desvinculado do eudemonismo. É por isso que, em conformidade com o espírito de seu tempo, Rousseau também busca a felicidade e tenta compatibilizá-la com a “virtude”, ou seja, ele procura a harmonia entre “felicidade” e “merecer a felicidade”²⁹ Contudo, dada a idéia de liberdade em Rousseau tal como Cassirer a define, pode-se dizer que Rousseau ultrapassa a questão da felicidade, uma vez que ele não se importa tanto com o *alvo* de sua conduta ética quanto com a *condição* dessa conduta. A liberdade, no sentido mencionado, é a condição necessária para se atingir a felicidade, o que significa dizer que, para Rousseau, a felicidade só é possível se e somente se a condição da liberdade for satisfeita no que diz

²⁸ Idem, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 110.

²⁹ Ibidem, p. 110.

respeito ao agir humano. É por isso que Cassirer coloca a liberdade no centro do pensamento religioso de Rousseau: sem ela Rousseau não poderia nem sequer conceber a ética e a religião. A religião do vigário saboiano pode até parecer pragmática, visto que nela Rousseau fala em “nos tornarmos felizes praticando nossos deveres”³⁰ No entanto, deve-se notar que, sem liberdade, os deveres morais simplesmente não existiriam, e a busca pela felicidade estaria reduzida ao mero sensualismo, onde prazer e dor seriam os parâmetros da conduta ética.³¹ É no sentido *legal*, portanto, que se pode falar da idéia de liberdade, e não da idéia de felicidade, como o fundamento da idéia de religião em Rousseau, segundo a leitura de Cassirer.

Mas ao longo de toda a discussão conduzida por Cassirer em *A questão Jean-Jacques Rousseau*, é preciso notar que a abordagem do tema da religião tem sempre como pano de fundo o *Emílio*. Porque é no *Emílio* – ou, mais especificamente, na *Profissão de fé do vigário saboiano* – que se encontra a radicalização rousseauiana do princípio básico do protestantismo, a saber, a “experiência da consciência moral”,³² princípio este que está intimamente ligado ao tema da religião em Rousseau e que, ao que tudo indica, é muito importante na leitura de Cassirer.

Para o Rousseau de Cassirer, “Todo saber religioso autêntico e original brota da consciência moral e subsiste nela – o que não pode ser derivado dessa fonte nem está inteiramente encerrado e contido nela é supérfluo e discutível”³³ A importância que Cassirer confere ao *Emílio* é tão grande que toda a parte final de *A questão Jean-Jacques Rousseau* é dedicada a uma tentativa de harmonizar as aparentes contradições da obra de Rousseau à luz do *Emílio*. Embora o tema da

³⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, t. IV, p. 604.

³¹ É o caso de Maupertuis, citado por Ernst CASSIRER em *A filosofia do iluminismo*, p. 207-8.

³² Idem, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, p. 112.

³³ Ibidem, p. 112.



no âmbito particular do pensamento de Rousseau. E no caso do pensamento de Rousseau, o que ocorre é uma dessacralização da teologia, cujo conteúdo metafísico vai sendo substituído gradativamente por um novo conteúdo, este puramente humano: no problema da teodicéia, dessacraliza-se a ética, que se esvazia completamente de sua dimensão transcendental, tornando-se então um saber constituído exclusivamente a partir das relações humanas; na idéia de liberdade, dessacraliza-se a lei, que perde todo o respaldo bíblico e eclesiástico da revelação em favor da consciência individual naquilo que diz respeito à normatização da conduta humana. E o mais notável de tudo isso é que, em ambos os casos, esse mecanismo lógico de secularização resulta inevitavelmente na política. A política se apresenta então como o resultado final da secularização da teologia, operada tanto no pensamento de Rousseau de modo particular quanto no pensamento filosófico do século XVIII de modo geral. Nesses termos, não seria demais afirmar que, para o Rousseau de Cassirer, a filosofia do século XVIII confunde-se necessariamente com a ciência política, ainda que, para construí-la, seja preciso recorrer aos modelos estruturais de uma teologia secularizada.

Bibliografia

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Unesp, 1999.

_____. "Kant and Rousseau". In: *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

_____. "L'unité dans l'œuvre de Rousseau". In: TODOROV, Tzvetan, et. al. *Pensée de Rousseau*. Genebra: Seuil, 1984.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou, Da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Escritos sobre a religião e a moral*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 2. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

_____. *Œuvres complètes*. Bibliothèque de La Pléiade. 5 tomos. Paris: Gallimard, 1959-1995.