

A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau

Renato Moscateli*

Resumo: O objetivo do artigo é analisar o conceito de liberdade presente na obra de Rousseau e fornecer argumentos para questionar a imagem do homem natural como um ser livre, de modo a sustentar a tese de que a liberdade somente se torna possível com a saída do estado de natureza descrito no *Discurso sobre as origens da desigualdade*. Assim, o autor pretende mostrar que o surgimento da consciência e da racionalidade é indispensável para que o homem consiga desenvolver suas faculdades virtuais e seja capaz de criar para si padrões de comportamento diferentes do instinto natural, um processo que ocorre graças à vida em sociedade.

Palavras-chave: Direito, Liberdade, Natureza, Rousseau, Sociedade

Abstract: The aim of the article is to analyze the concept of freedom present in the work of Rousseau and to provide arguments to question the image of the natural man as a free being, in order to support the thesis according to which freedom only becomes possible with the exit of the state of nature described in the *Discourse on the origins of inequality*. Thus, the author intends to show that the appearing of consciousness and rationality is indispensable so that the man develops his virtual faculties and be able to create standards of behavior for himself other than natural instincts, a process that happens thanks to life in society.

Keywords: Freedom, Nature, Right, Rousseau, Society

“Pois a liberdade não é um presente que a bondosa natureza deu ao homem desde o berço. Ela só existe na medida em que ele próprio a conquistar, e a posse dela torna-se inseparável desta conquista constante.”

Ernst Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*

Para os leitores de Rousseau, habituados à constante presença em seus escritos da expressão “liberdade natural”, a relação entre natureza e liberdade pode afigurar-se como possuindo um significado bastante inequívoco, em especial quando se pensa no *Discurso sobre as origens da desigualdade*, no qual os inícios da história conjectural do homem parecem evocar a imagem de um ser livre por excelência, tanto quanto

* Doutorando em Filosofia pela Unicamp. Bolsista da Fapesp. *E-mail:* rmoscateli@hotmail.com. Artigo recebido em 13.10.2008, aprovado em 17.12.2008.

os decadentes filhos da civilização jamais serão, e as conseqüências da lamentável perda desta condição ancestral perpassam, de vários modos, as reflexões que motivaram os textos posteriores de Rousseau. Não obstante, é justamente um deles que desafia a clareza dessa relação. No *Contrato Social*, ao falar sobre os resultados que o pacto de associação civil traz a quem dele participa, o autor diz que entre eles se encontra a liberdade moral, “única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade.” (Rousseau, 2003, p. 365). Tomando-se isto como uma chave interpretativa para adentrar os sentidos do termo liberdade no pensamento de Rousseau, é possível dizer que eles ramificam-se em duas dimensões que não devem ser sobrepostas indiscriminadamente: uma metafísica, cujas implicações podem ser abstraídas a partir da leitura do *Segundo Discurso*, e outra jurídica, que é exposta nas páginas do *Contrato Social*. Uma pista importante para compreendê-las está no fato de que ambas as dimensões são marcadas por oposições conceituais, as quais serão abordadas a seguir.

A oposição metafísica: instinto *versus* liberdade

Como passo inicial, deve-se olhar para o quadro do homem vivendo no estado de natureza, como Rousseau o delineou. No *Segundo Discurso*, lê-se que “O homem selvagem, abandonado pela natureza unicamente ao instinto, (...) começará, pois, pelas funções puramente animais: perceber e sentir será seu primeiro estado, que terá em comum com todos os outros animais.” (Rousseau, 2003, p. 142) Privado de toda espécie de luzes, suas paixões originam-se no simples impulso da natureza, e seus desejos não ultrapassam suas necessidades físicas. Sendo assim, guiando-se unicamente pelos apetites naturais¹ nos longínquos primórdios de sua existência, esse homem é escravo. De quê? Da

¹ Na carta a M. de Franquières datada de 15 de janeiro de 1769, Rousseau escreveu: “Neste último caso está o homem selvagem e sem cultura, que não fez ainda nenhum uso de sua razão; que, governado somente por seus apetites, não tem necessidade de outro guia e que, seguindo apenas o instinto da natureza, anda por movimentos sempre corretos.” (Rousseau, 1999, p. 1.137)

natureza², o que, para Rousseau, não é algo mau em si mesmo, pois constitui uma condição análoga à dos outros animais, que se dá na imediatez das relações com o mundo. Vagando em solidão pelos bosques, independente do auxílio de seus semelhantes para sobreviver, o selvagem deseja somente o que pode alcançar de acordo com os limites físicos de sua capacidade de agir, não havendo, então, conflito entre querer e poder, pois as necessidades são proporcionais aos meios de satisfazê-las³. O amor-de-si, que é a paixão fundamental, apenas leva o homem a buscar sua autoconservação, de acordo com o impulso natural que orienta a todos os seres vivos. Esse homem está bem adaptado ao ambiente em que vive, e isto em virtude de uma “providência muito sábia” que dosou o desenvolvimento das potencialidades humanas para que elas não se tornassem inúteis por serem extemporâneas. O homem, diz Rousseau, “*encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza*; numa razão cultivada só encontra aquilo de que necessita para viver em sociedade.” (Rousseau, 2003, p. 152) (grifos meus)⁴

² De acordo com Anne M. Cohler, “Rousseau está (...) em posição de argumentar que esses homens estavam perfeitamente contentes no estado de natureza. Se provavelmente eles não podiam desenvolver suas possibilidades de mudança e perfectibilidade na linguagem, então eles eram perfeitamente contentes porque não podiam conceber uma vida diferente. (...) como os animais, eles são complementemente sujeitos à natureza.” (Cohler, 1970, p. 109)

³ Eis, na verdade, uma escravidão de um tipo bastante singular. No *Contrato Social*, o autor escreve que “toda ação livre tem duas causas que concorrem para a sua produção: uma moral, que é a vontade que determina o ato, e outra física, que é o poder que a executa.” (Rousseau, 2003, p. 395) O homem selvagem certamente tem em si, como se verá a seguir, o potencial para emancipar-se da escravidão do instinto, mas, se não o faz por um longo período, é porque tanto a sua vontade quanto o seu poder ainda não o levam para longe daquilo que a natureza dispõe.

⁴ A esse respeito, há um trecho do *Segundo Discurso* que apresenta algumas dificuldades de compreensão. De acordo com ele, os homens viviam originalmente dispersos nas florestas, onde observavam e imitavam o comportamento dos animais, elevando-se até o instinto deles. Por não possuírem talvez um instinto que lhes pertencesse, esses homens apropriavam-se de todos os instintos dos outros animais, podendo assim nutrir-se da maioria dos vários alimentos que eles dividiam entre si (Rousseau, 2003, p. 135). Ora, como se pode entender essas palavras? Segundo Anne M. Cohler, “Rousseau torna claro nesta passagem que os homens são animais no estado de natureza porque eles imitam os animais ao seu redor, não porque eles

Esta oposição entre natureza/instinto de um lado, e sociedade/razão de outro, conduz ao segundo ponto da discussão. A liberdade, que consiste em dar uma lei a si mesmo, ou, em outras palavras, na criação de padrões de comportamento para si (Cohler, 1970), exige uma certa capacidade de reflexão ao se fazer escolhas. No estado de natureza, como o homem realiza escolhas? No que concerne aos animais, pode-se conceber que suas escolhas ocorrem por meio do “aparelhamento” que lhe é dado pela natureza. Um leão diante de uma manada de antílopes é capaz de optar por uma presa, em meio a dezenas ou até centenas de outras possíveis, de acordo com seus instintos de caçador, e não por algum tipo de raciocínio. Semelhante é o caso do homem selvagem, cujas decisões são configuradas dentro dos horizontes de seus instintos⁵, os quais, de acordo com Rousseau, levam-no a sobreviver nutrindo-se das abundantes produções da terra. Se não fosse assim, se ele usasse alguma reflexão para agir, ainda se poderia referir a ele como “homem natural”, uma vez que o *Segundo Discurso*

são impelidos a procurar por um tipo particular de alimento por instinto. Portanto, pode ser dito dos homens que eles têm uma organização superior porque possuem menos instintos do que os outros animais, e, por conseguinte, uma capacidade de mudar para se ajustar a novos ambientes.” (Cohler, 1970, p. 97) Ter menos instintos, porém, não é a mesma coisa que não ter nenhum, e Rousseau também deixa claro, repetidas vezes ao longo do *Segundo Discurso* e em outros escritos, que o instinto servia de guia para os homens selvagens. No tocante aos hábitos alimentares, por exemplo, o autor fornece evidências – nas notas V, VIII e XII anexadas ao texto – de que o homem se classifica entre as espécies frugívoras dentro do sistema geral da natureza, o que também é declarado na segunda parte do *Discurso*, na qual se lê: “as produções da terra forneciam-lhe [ao homem] todos os socorros necessários, o instinto levou-o a utilizar-se deles” (Rousseau, 2003, p. 164). Logo, os homens possuíam instintos próprios que os orientavam na busca da subsistência.

⁵ Mesmo a piedade presente no espírito do homem natural, esse sentimento despertado pela contemplação da dor alheia, é descrita por Rousseau como um “movimento puro da natureza, anterior a qualquer reflexão”, e “tão natural que as próprias bestas às vezes dão dela alguns sinais perceptíveis”. (Rousseau, 2003, p. 154-155)

descreve a atividade da reflexão como um elemento não inerente ao homem no estado de natureza?⁶

No entanto, não se pode negar que Rousseau diferencia o homem dos outros animais pela qualidade de agente livre que este adquire. Somente ele é capaz de se afastar da regra que o instinto lhe prescreve, mesmo para seu próprio prejuízo:

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física de certo modo explica o mecanismo dos sentidos e a formação das idéias, mas no poder de querer, ou antes, de escolher e no sentimento desse poder só se encontram atos puramente espirituais que de modo algum serão explicados pelas leis da mecânica. (Rousseau, 2003, p. 141-142) (grifos meus)

Ora, a causa dessa distinção essencial ao homem, ainda segundo Rousseau, é o dom da perfectibilidade, que permite o desenvolvimento das capacidades intelectuais humanas para muito além de sua condição original. Gradativamente, confrontando-se com os obstáculos colocados pelas mais diversas circunstâncias diante da satisfação de suas necessidades, o homem aprende a contorná-los de muitas formas diferentes, e esse é o caminho que, “fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza.” (Rousseau, 2003, p. 142) Nesse sentido, quando diz que o homem se reconhece livre para aceitar ou negar os comandos da natureza, ou seja, que ele tem consciência dessa liberdade, Rousseau não está falando de um ser que já se distanciou muito do homem natural⁷ e que alcançou um estágio em pode realizar atos puramente espirituais? Na *Carta a Christophe de Beaumont*, ao retomar suas idéias sobre o homem selvagem, Rousseau declara que

⁶ “Se ela [a natureza] nos destinou a sermos sãos, ouso quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”. (Rousseau, 2003, p. 138)

⁷ Como o *Segundo Discurso* afirma claramente, apenas o estado primitivo do homem é o verdadeiro estado de natureza (Rousseau, 2003, p. 219).

a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. É só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência leva-o a amá-la. A consciência, portanto, é nula no homem que ainda nada comparou e que não viu suas relações. Nesse estágio, o homem conhece apenas a si mesmo; não vê seu bem-estar como estando em oposição ou em conformidade ao de mais ninguém; ele não odeia nem ama nada; limitado unicamente ao instinto físico, ele é nulo, é estúpido – é isso o que eu fiz ver em meu *Discurso sobre a desigualdade*. (Rousseau, 1999, p. 936)⁸

Dada essa explicação do próprio autor, é difícil concordar com Robert Wokler (1996) quando ele afirma que a consciência da liberdade teria sido atribuída por Rousseau já ao homem selvagem. Se a consciência anda lado a lado com a capacidade de reflexão (“as luzes”), que no *Emílio* é definida como o poder de julgar, de comparar e de estabelecer relações entre os objetos percebidos pelos sentidos (Rousseau, 1999, p. 571), como se pode dizer que o selvagem, “que ainda nada comparou e que não viu suas relações”, seria dotado de qualquer consciência de sua liberdade? Wokler também diz que, de acordo com Rousseau, “nossos ancestrais” não eram limitados pelos instintos, os quais controlavam apenas as outras criaturas, visto que os homens sempre teriam sido capazes de satisfazer suas necessidades naturais de vários modos. Todavia, se o comportamento humano nunca esteve limitado ao instinto, como se deve entender o argumento seguinte de Wokler, segundo o qual Rousseau pensava que os humanos em seu estado natural eram capazes de *tornar-se distintos* dos outros animais, ao invés de serem dotados com quaisquer atributos específicos ou distintivos *desde o início*? Dizer que esses homens modificaram-se, afastando-se do tipo de ação meramente instintiva, não é reconhecer, de maneira implícita, que eles foram outrora caracterizados exatamente por essa forma de agir?⁹ A resposta é dada indiretamente pelo próprio

⁸ Note-se que o termo francês usado por Rousseau para falar do homem selvagem é *bête* (traduzido acima como “estúpido”), o mesmo utilizado no *Segundo Discurso* como sinônimo de animal.

⁹ Ver o *Segundo Discurso*: “Os únicos bens que [o homem selvagem] conhece no universo são a alimentação, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme, a dor e a fome. Digo a dor e não a morte, pois jamais o animal saberá o que é morrer, sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições

Wokler, pois ele admite afinal que a conclusão de Rousseau sobre a liberdade e a perfectibilidade era a de que elas constituíam, no homem selvagem, atributos “rudimentares” e “latentes”¹⁰ por meio dos quais, com o passar do tempo, fez-se possível a evolução histórica da raça humana. Esta é, também, a opinião de Jean Starobinski, para quem o homem natural é “um ser quase puramente sensitivo que se distingue do autômato e do animal por suas faculdades virtuais e por uma liberdade ainda sem uso” (Starobinski, 1991, p. 297); em outras palavras, que não se distingue de fato – embora não para sempre –, pois o que o singulariza consiste justamente no modo como ele agirá, e não no modo como age¹¹.

Sem dúvida, os passos com os quais os homens percorreram o caminho rumo à racionalidade foram muitos e nem sempre se deram em linha reta. Como Rousseau faz questão de ressaltar, coube a uma série de circunstâncias acidentais fazer com que a humanidade se afastasse das limitações da natureza¹². Sem elas, talvez jamais surgissem

feitas pelo *homem ao distanciar-se da condição animal.*” (Rousseau, 2003, p. 143) (grifos meus)

¹⁰ Ver o *Segundo Discurso*, onde Rousseau considera ter mostrado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera *em potencial* jamais poderiam desenvolver-se por si próprias (Rousseau, 2003, p. 162), e também onde, ao cogitar a hipótese de que certos animais descritos pelos viajantes fossem verdadeiros homens selvagens, o autor diz que tais homens não haviam encontrado “ocasião de desenvolver qualquer de suas *faculdades virtuais*, não adquirindo nenhum grau de perfeição e encontrando-se ainda no estado primitivo de natureza.” (Rousseau, 2003, p. 208) (grifos meus)

¹¹ Como Luca Alici enfatiza, o surgimento da consciência e da razão é um fato fundamental na plena realização das potencialidades especificamente humanas: “O dualismo antropológico (‘razão’ e ‘consciência’ como expressão do componente ‘metafísico e moral’ e das ‘paixões’ como manifestações do componente físico-material) faz com que a saída do estado de natureza se configure prioritariamente como um *cômputo moral*. Afirma-se, portanto, um tipo de círculo virtuoso pelo qual a ‘razão e a ‘consciência’ permitem e fundam a passagem ao ‘homem moral’ e a um estado político bem ordenado; a *sociedade bem ordenada*, por sua vez, faz com que ‘o indivíduo seja posto em condições institucionais tais que favorecem o desenvolvimento e a expressão de sua propriedade distintiva’.” (Alici, 2003)

¹² Essas circunstâncias incluem, por exemplo, inundações, terremotos, incêndios e eventos semelhantes que forçaram os homens a desenvolverem novas habilidades e a se aproximarem uns dos outros.

famílias, nações, sociedades ou Estados. Igualmente, sem elas talvez os homens nunca teriam começado a exercer as faculdades virtuais que lhes permitiram estabelecer as primeiras comparações e os primeiros juízos¹³. Antes de ter uma consciência plena de que agiam sem se guiar mais pelo puro instinto, os indivíduos já tomavam assim suas primeiras decisões usando de capacidades intelectuais que se expandiam na medida mesma em que se faziam necessárias para vencer os novos desafios colocados à sobrevivência, capacidades nascidas daquela elementar “prudência maquinal”¹⁴ das eras antigas relatadas por Rousseau.

Quanto a isso, a discussão de Andrzej Rapaczynski acrescenta novos elementos. Para o autor, a concepção rousseuniana de natureza derivava-se de uma visão de mundo implicada no sistema da ciência moderna mecanicista. Coerente com ela, Rousseau retratou os animais como “máquinas” dotadas com os sentidos necessários para interagir com o ambiente, e polemizou com Hobbes, Locke e os demais teóricos do jusnaturalismo a respeito do verdadeiro significado da condição humana no estado de natureza. Assim, no *Segundo Discurso*, Rousseau teria deixado claro que não se poderia falar de um homem natural a não ser que se fizesse uma separação realista entre os aspectos animalísticos

¹³ “Rousseau (...) descreve a causa primária da mudança, as paixões. As paixões são criadas pelas necessidades e não podem crescer a menos que os homens criem necessidades para além daquelas supridas pela natureza para os homens como eles são no estado de natureza. A menos que alguma força externa crie necessidades para além das necessidades corporais facilmente satisfeitas dos homens no estado de natureza, a história do homem não pode começar.” (Cohler, 1970, p. 106)

¹⁴ A respeito dessa “prudência maquinal”, que é o primeiro “tipo de reflexão” de que o homem foi capaz, Cohler diz que ela é mais do que a habilidade de se ajustar às regularidades da natureza, tal como o selvagem fazia anteriormente, pois ela requer que ele desenvolva uma consciência rudimentar de seu meio-ambiente e de suas possibilidades. Na medida em que essa prudência aumenta, o homem passa a comparar a si mesmo com os animais, vendo-se então como diferente deles. Assim, “o primeiro ato de um homem que não era um animal produziu a consciência de que ele não era um animal.” (Cohler, 1970, p. 116) A partir de um argumento semelhante, Andrzej Rapaczynski chegou a afirmar que “a característica crucial do homem pós-natural, que realmente o retira do estado de natureza e explica todos os aspectos de sua constituição que escapam ao alcance de uma descrição mecanicista, é sua capacidade de reflexão.” (Rapaczynski, 1989, p. 231)

da vida humana, por um lado, e a capacidade para a liberdade que pertence especificamente ao homem, por outro, consistindo esta última, como foi afirmado acima, numa qualidade espiritual que seria irreduzível a qualquer explicação pelas leis da mecânica. A partir disto, Rapaczynski propõe que Rousseau acreditava na viabilidade de se contemplar certas características da constituição do homem como indistinguíveis daquelas de uma máquina viva¹⁵. Dentro da história hipotética traçada por Rousseau para expor as origens da desigualdade, cria-se então a possibilidade de

vislumbrar um homem que (...) faz pouco ou nenhum uso de sua liberdade. Nós podemos considerar a liberdade como meramente virtual e não real no selvagem; como meramente “a perfectibilidade”, que ainda não se desenvolveu em qualquer grau significante. (...) As ações do homem no estado de natureza serão vistas como respostas passivas ao estímulo externo, e o “amor-de-si”, ou o desejo de autopreservação, será a qualidade dominante da motivação humana. (Rapaczynski, 1989, p. 225)¹⁶

¹⁵ Ver Goldschmidt (1983, p. 293 e ss.), cuja leitura do *Segundo Discurso* leva à mesma conclusão.

¹⁶ Para Cohler, “Tanto a liberdade quanto a perfectibilidade implicam a capacidade dos homens de criar padrões para si mesmos diferentemente da autopreservação animal, em suma, de considerar a si mesmos ao invés de simplesmente preservar a si mesmos. (...) O problema reside em estabelecer que esta capacidade não funcionava no estado de natureza. Muito embora os homens tenham sido mostrados capazes de sobreviver com base em suas características físicas no estado de natureza, Rousseau precisa mostrar então que as circunstâncias do estado de natureza não levam ao uso da característica peculiarmente humana. A demonstração tem duas partes. Na primeira parte, Rousseau tenta mostrar que circunstâncias externas são exigidas para colocar essa capacidade em operação e que nenhuma delas existia no estado de natureza. Circunstâncias externas são exigidas para produzir a capacidade dos homens de criar, e agir com base em seus próprios padrões. Se os homens naturais pudessem gerar a capacidade a partir de si mesmos, então o estado de natureza não existiria; os homens seriam sempre homens tais como eles são agora. (...) Na segunda parte, Rousseau tenta mostrar que as outras características sociais dos homens não são aptas a se desenvolver sem que os homens usem essa capacidade. Tanto a linguagem quanto a família, as mais elementares instituições sociais, exigem que os homens usem sua capacidade de criar e agir com base em padrões, e elas não existem no estado de natureza.” (Cohler, 1970, p. 105)

Tal homem vive num estágio que Rapaczynski chama de “pré-histórico”, na medida em que ele é moldado pelo curso natural dos eventos e não tem nenhuma responsabilidade por seu próprio destino¹⁷. Porém, quando as circunstâncias naturais colocam em risco sua sobrevivência, graças ao aumento populacional e a modificações no ambiente, o ser humano, diferentemente dos outros animais, possui na perfectibilidade um recurso extra a seu favor; ela, que estava adormecida, é despertada e assume as funções outrora preenchidas pelo instinto. Os novos princípios que passam a guiar o comportamento dos homens devem-se, então, não mais à natureza, mas a uma faculdade puramente espiritual e não-natural de reflexão. É a partir desse momento que a “máquina humana” incorpora aquilo que a distingue da “máquina animal”, ou seja, a qualidade de agente livre. Assim, conclui Rapaczynski,

para dar uma descrição adicional da ação humana, incluindo uma descrição das relações interpessoais e dos fenômenos sociais e políticos, nós devemos encontrar outro *método* de análise, uma *nova ciência*, diferente da ciência natural mecanicista e capaz de fazer justiça ao assunto em questão. A transição entre o estado de natureza e o estado civilizado não é meramente

¹⁷ De acordo com Wokler, a diferenciação entre natureza e cultura é uma marca essencial do *Segundo Discurso*, fazendo dele um texto importantíssimo no interior da reflexão antropológica do século XVIII. Para Rousseau, “por natureza, nós somos na verdade muito semelhantes aos animais – mais flexíveis, mais maleáveis, sem dúvida, e singularmente capazes de mudança – mas, no fundo, movidos pelos mesmos impulsos de *amour de soi* e *pitié*. Segue-se, portanto, que o grande abismo entre nós e o resto da criação animal (...) simplesmente não existe. Não havia, para Rousseau, nenhuma ruptura na *scala naturae*, nenhum degrau faltando escala da natureza. A partir dessas afirmações, que efetivamente animalizam a natureza humana (ou ao menos fazem a ponte sobre o abismo entre nossa espécie e a dos grandes primatas), ele concluiu que a criatura comumente chamada de *orangotango*, que significa ‘homem das florestas’ em malaio, poderia na verdade ser um progenitor da humanidade.” (Wokler, 1995, p. 43) Rousseau teria sido tão bem sucedido em seu esforço para abstrair aquilo que é natural no homem das características que surgem da existência social, diz Wokler, que sua história conjetural da raça humana tornou-se – ainda que inadvertidamente – uma excelente obra de “primatologia empírica”, pois seu retrato do homem natural como um ser solitário, frutífero, indolente e itinerante concorda muito bem com a descrição dos orangotangos existentes no sudeste da Ásia.

uma ruptura entre o indivíduo e a sociedade, ou entre o homem pré-social e o social; ela é, na verdade, uma ruptura entre dois tipos heterogêneos de entidades e dois tipos correspondentemente heterogêneos de análise. (Rapaczynski, 1989, p. 234-235)

Conseqüentemente, há uma diferença de suma importância a ser considerada: os outros animais não têm como ultrapassar suas limitações, mas o homem sim, graças à perfectibilidade. Caso ele pudesse permanecer selvagem para sempre, sua sujeição ao instinto lhe bastaria¹⁸. Ele persistiria sem entendimento, razão ou liberdade; seria, por tanto tempo quanto andasse sobre a terra, uma criatura “subumana” (Strauss, 1986, p. 234)¹⁹. Entretanto, ele é impulsionado por fatores externos e por sua particularidade essencial a abandonar esse estado, deixando sua solidão para conviver com seus semelhantes²⁰. Logo, ele pode elevar-se até a liberdade, que incorpora a razão e a moralidade, e é o ponto mais alto de seu progresso espiritual,

¹⁸ “A perfectibilidade, no estado de natureza, não encontra, portanto, nenhuma causa *natural* que possa colocá-la em marcha e levá-la a substituir o *instinto*. – Vê-se, enfim, o quanto a perfectibilidade se opõe à sociabilidade. Ela só se desenvolve ‘com a ajuda das circunstâncias’ (ao invés de agir à maneira de uma causa interna); ela mantém o isolamento (ao invés de trabalhar para uma aproximação); ela deixa os homens no nível do instinto” (Goldschmidt, 1983, p. 306).

¹⁹ Descrevendo as condições praticamente imutáveis nas quais, durante eras sucessivas, o homem selvagem viveu, Rousseau sintetiza dessa forma suas características: “Então não havia nem educação, nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha e o homem continuava sempre criança.” (Rousseau, 2003, p. 160) Compare-se esta descrição com aquela referente ao animal, que, “ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares.” (Rousseau, 2003, p. 142)

²⁰ Ver o fragmento intitulado *A influência dos climas sobre a civilização*: “Se toda a terra fosse igualmente fértil, talvez os homens jamais tivessem se aproximado. Mas a necessidade, mãe da indústria, forçou-os a se tornar úteis uns aos outros, para sê-lo a si mesmos. É por estas comunicações, de início forçadas, depois voluntárias, que seus espíritos desenvolveram-se, que eles adquiriram talentos, paixões, vícios, virtudes, luzes, que se tornaram tudo o que podem ser no bem e no mal. O homem isolado permanece sempre o mesmo; ele só faz progresso em sociedade.” (Rousseau, 2003, p. 533)

confirmando o potencial que lhe foi dado pelo Criador²¹. Na medida em que chega a tomar suas próprias decisões, “tudo o que faz livremente não entra no sistema ordenado da Providência e a esta não pode ser imputado” (Rousseau, 1999, p. 587), visto que é um desvio deliberado quanto ao que prescreve a ordem natural. Tal desvio possibilita que os homens construam sua própria história, cujos desdobramentos são de sua inteira responsabilidade. A moralidade, é evidente, resulta de um longo processo de aprimoramento a fim de que as pessoas compreendam que a voz divina chamou todo o gênero humano às luzes e à felicidade das inteligências celestes, como diz o *Segundo Discurso*. Portanto, o homem só assume verdadeiramente a condição de senhor de si mesmo afastando-se de sua natureza puramente animal²², quando realiza a completude de suas faculdades específicas e adquire uma (auto)consciência mais ampla de seu lugar no universo. É esse o significado da exortação que o preceptor de Emílio faz-lhe com tanta veemência:

O que é, portanto, o homem virtuoso? É aquele que sabe vencer suas afeições; pois então ele segue sua razão, sua consciência; ele cumpre seu dever, ele se mantém em ordem, e nada pode afastá-lo dela. Até aqui tu só eras livre em aparência; tu só possuías a liberdade precária de um escravo a quem não se ordenou nada. Agora, seja livre de fato; aprende a tornar-te teu próprio mestre; comanda a teu coração, ó Emílio, e tu serás virtuoso. (Rousseau, 1999, p. 818)

²¹ Em sua *Carta sobre a virtude, o indivíduo e a sociedade*, Rousseau escreve que “uma vantagem infinitamente superior a todos os bens físicos, e uma das quais nós inegavelmente compartilhamos devido à harmonia da raça humana, é a de atingir, por meio da comunicação de idéias e do progresso da razão, as regiões intelectuais, de adquirir as sublimes noções de ordem, sabedoria e bondade moral, de nutrir nossos sentimentos com os frutos de nosso conhecimento, de elevarmos a nós mesmos, por meio da grandeza de nossas almas, acima da fraqueza de nossa natureza, e de igualar, em certos aspectos, por meio da arte do raciocínio, as inteligências celestes; até finalmente, combatendo e vencendo nossas paixões, ganharmos o poder de dominar o homem e imitar a própria Divindade.” (Rousseau, 2003a, p. 32)

²² Ver o *Emílio*: “Então, para impedir o homem de ser mau fora preciso limitá-lo ao instinto e fazê-lo estúpido? Não, Deus de minha alma, nunca te censurarei tê-la feito à tua imagem, a fim de que eu possa ser livre, bom e feliz como tu.” (Rousseau, 1999, p. 587)

A oposição jurídica: liberdade natural *versus* liberdade civil

Considerando tudo isso, não seria mais correto afirmar que no estado de natureza vê-se somente independência, enquanto que apenas no estado social manifesta-se – ou pode manifestar-se – a liberdade?²³ É o que o próprio Rousseau parece sugerir no *Contrato Social* (livro II, capítulo IV), ao defender que a realização do pacto fundador da sociedade leva a uma troca vantajosa da “independência natural pela liberdade”. Esse argumento em prol dos benefícios da associação civil retoma, com novos termos, o primeiro “balanço” feito pelo autor (livro I, capítulo VIII) da “notável mudança” que se opera no homem quando da passagem para o estado social. Rousseau diz que tal mudança conduziria à aquisição de uma nova existência, não mais puramente natural, mas civil e moral. Graças a ela, a justiça substituiria o instinto, a voz do dever tomaria o lugar do impulso físico, e o direito, o lugar do apetite. Ocorreria uma verdadeira transformação intelectual e ética, na qual a razão e os sentimentos se desenvolveriam de maneira considerável, fazendo de um animal estúpido e limitado um ser inteligente e um homem. Nesse novo modo de vida, em que a conquista da liberdade moral torna o homem “verdadeiramente senhor de si mesmo” e o autor da regra que guia suas ações, é de crucial importância impedir a subordinação de um – ou de muitos – ao arbítrio de uma vontade particular no tocante a um ponto básico, isto é, a autoconservação²⁴. Quando Rousseau assevera que o contrato social deve gerar uma forma de associação que permita a seus membros permanecer tão livres quanto antes de entrar nela²⁵, isto significa que

²³ Sobre essa diferenciação, ver também Derathé (1948, p. 112 e seguintes).

²⁴ Ver o *Contrato Social*, livro I, capítulo II: “Essa liberdade comum é uma conseqüência da natureza do homem. Sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que deve a si mesmo, e, assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isso, senhor de si.” (Rousseau, 2003, p. 352)

²⁵ Ver o *Contrato Social*, livro I, capítulo VI. Isto faz lembrar o princípio do *Contrato Social*, onde se afirma que “o homem nasce livre”. O que significa tal declaração? Como esclarece Christopher Bertram, Rousseau expressa dessa forma uma idéia já presente tanto em Hobbes quanto em Locke, a de que a condição natural do homem é de não-subordinação: “Nós nascemos livres e iguais no sentido de que nenhuma pessoa tem por natureza o direito de comandar qualquer outra pessoa nem

eles se manterão protegidos de toda dependência pessoal enquanto obedecerem à vontade geral, que é a vontade deles mesmos²⁶. É assim, conclui Robert Derathé, que o homem “encontrará, sob a forma da liberdade civil, o equivalente de sua independência natural” (Derathé, 1979, p. 151).

Não obstante todos esses argumentos serem válidos e convincentes, o quadro permaneceria incompleto se fosse deixado de lado o fato de que Rousseau realmente se refere a uma liberdade natural no contexto do balanço mencionado acima, como sendo algo que os homens perdem ao se associarem politicamente. Porém, o uso do termo liberdade remetendo a situações diversas – antes e depois do pacto social –, não refuta a tese desenvolvida até aqui, nem constitui uma contradição no pensamento do autor. É indispensável perceber que a expressão “liberdade natural” não é um simples sinônimo de “liberdade do homem natural”, por mais que se pareça estar frente a coisas iguais. Para distingui-las corretamente, tem de se levar em consideração certas diferenças entre o *Discurso sobre a origem da desigualdade* e o *Contrato Social*. No primeiro, o objetivo é reconstruir a história hipotética da gênese da sociedade tendo o homem selvagem como ponto de partida, e ao desempenhar essa tarefa Rousseau acaba narrando também as origens da liberdade como algo oposto ao impulso do instinto natural, como uma qualidade metafísica. No segundo, a intenção é analisar os princípios do direito político, e nessa discussão inclui-se o conceito de uma liberdade chamada de natural porque tem “por limites apenas as forças do indivíduo” (Rousseau, 2003, p. 365)²⁷. Esta liberdade é oposta a qualquer liberdade “artificial” criada pelos homens, uma vez que, para Rousseau, o que há naturalmente é o indivíduo dotado de uma “existência física e independente”, “que por si mesmo é um todo perfeito e solitário” (Rousseau, 2003, p. 381)²⁸. Por outro lado, a sociedade civil, na qual cada pessoa é “parte de um todo maior”, só se

o dever de submeter-se aos comandos de outra. Não há nenhuma hierarquia natural na espécie humana, nenhum macho-alfa que o restante de nós tem de suportar como o único encarregado.” (Bertram, 2004, p. 43)

²⁶ Ver o *Contrato Social*, livro I, capítulo VII.

²⁷ Ver o *Contrato Social*, livro I, capítulo VIII.

²⁸ Ver o *Contrato Social*, livro II, capítulo VII.

estabelece por meio de uma convenção e deve levar à desnaturação do homem para ser bem sucedida²⁹. Deste modo, juridicamente falando, a liberdade natural é aquela de que os indivíduos desfrutam ao viverem fora de qualquer associação política. Mantendo isto em mente, compreende-se por que Rousseau afirma que os membros do corpo político têm o direito de retomar sua liberdade natural caso o pacto social seja violado³⁰, embora isto não signifique, de forma alguma, que eles estariam retornando ao estado de natureza original descrito no *Segundo Discurso*: aqueles que já fizeram parte de uma sociedade não podem mais voltar a viver como os homens selvagens³¹. A liberdade natural encontra-se onde o pacto social ainda não existe ou já deixou de existir.

Conseqüentemente, o homem natural só é livre se encarado de uma perspectiva jurídica – e não metafísica –, como caso hipotético extremo de um ser aquém de qualquer laço social. Nas duas únicas vezes que a expressão liberdade natural aparece no *Segundo Discurso*³², ela é usada na esfera de problemas concernentes ao direito, demonstrando que faz sentido apenas depois que a instituição do Estado é posta em cena, quando pode ser pensada em oposição à liberdade civil. De um ponto de vista metafísico, a liberdade só pode

²⁹ Ver o *Contrato Social*, livro II, capítulo VII: “É preciso, em uma palavra, que ele [o legislador] destitua o homem de suas forças próprias para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais ele não possa fazer uso sem o auxílio de outrem. Quanto mais essas forças naturais são mortas e aniquiladas, mais as adquiridas são grandes e duráveis, mais, também, a instituição é sólida e perfeita” (Rousseau, 2003, p. 381-382)

³⁰ Ver o *Contrato Social*, livro I, capítulo VI: “o pacto social sendo violado, cada um retorna, então, a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (Rousseau, 2003, p. 360); e também o livro III, capítulo X: “De modo que no instante em que o governo usurpa a soberania, o pacto social é rompido, e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, são forçados, mas não obrigados, a obedecer.” (Rousseau, 2003, p. 422-423)

³¹ No final do *Segundo Discurso*, Rousseau fala de um novo estado de natureza que surge quando a desigualdade atinge o seu extremo e o despotismo se eleva sobre as ruínas da república. Todavia, esse novo estado é diferente do primeiro, porque é “o fruto de um excesso de corrupção” (Rousseau, 2003, p. 191)

³² Ver Rousseau (2003, p. 178 e 185).

existir com o abandono do estágio primitivo da existência humana, e isto não é imediatamente seguido pela realização do pacto instituidor do corpo político. Entre um e o outro, existe uma fase de transição, vale lembrar, na qual aparecem muitos elementos sem os quais a transformação dos indivíduos em cidadãos seria impossível: as primeiras relações sociais (famílias, nações), a linguagem, os diferentes modos de subsistência e a propriedade são os principais. Tudo isto não surge instantaneamente; cada coisa demanda um considerável lapso de tempo, tal como Rousseau relata no *Segundo Discurso*³³. Configura-se um período intermediário, portanto, em que não se está mais submetido unicamente às leis da natureza (instintos), mas ainda não se obedece às leis civis. Nele, os homens guiam-se de acordo com suas vontades particulares; usufruem de uma liberdade precária, que “tem por limites apenas as forças do indivíduo”, e que, dessa maneira, é sustentada somente por essas mesmas forças, o que deixa cada pessoa sempre sob o risco de ser subjugada pela força maior de outrem. No *Contrato Social* esse processo é apenas presumido, pois não se trata de descrever todos os seus passos novamente, mas de refletir sobre quais seriam os princípios jurídicos e os resultados políticos de um tipo específico de pacto social. Conforme Rousseau, chega um ponto em que os homens são obrigados a unir forças para garantir sua conservação³⁴, e nesse momento a liberdade natural – a dos indivíduos fora do corpo político, vivendo cada um por si – não pode mais ser mantida. No contexto do *Segundo Discurso*, ela foi substituída pela escravidão oculta no pacto proposto pelos ricos³⁵; no modelo do

³³ “Descobrimo e seguindo assim as rotas esquecidas e perdidas que do estado natural devem levar o homem ao estado civil, restabelecendo, com as posições intermediárias que eu acabo de assinalar, as que o tempo que me apressa me fez suprimir, ou que a imaginação não me sugeriu; todo leitor atento só poderá ser impressionado pelo espaço imenso que separa esses dois estados. É nessa lenta sucessão das coisas que ele verá a solução de uma infinidade de problemas de moral e de política que os filósofos não podem resolver.” (Rousseau, 2003, 191-192)

³⁴ Ver o *Contrato Social*, livro I, capítulo VI.

³⁵ “Tal foi, ou deveu ser, a origem da sociedade e das leis, que deram novos obstáculos ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma sagaz usurpação um direito irrevogável, e para o benefício de alguns ambiciosos sujeitaram

Contrato Social, ela é trocada pela liberdade civil, alicerce de toda república justa.

Considerações finais

Enfim, o fato de ser independente da vontade de outrem, como no estado de natureza, não basta para caracterizar toda a amplitude de sentido que a palavra liberdade carrega no pensamento rousseauiano³⁶. Se bastasse, até mesmo o leão do exemplo citado acima seria livre, pois ele pode assegurar sua sobrevivência sem se submeter à vontade de outro indivíduo de sua espécie, exercendo assim, com independência, o objetivo natural da autoconservação. Qualquer animal não gregário teria de ser considerado como dotado de liberdade, e este atributo deixaria de ser uma exclusividade humana. É por esse motivo que, para definir plenamente a liberdade, é preciso que se inclua igualmente a escolha moral. Em sua crítica à escravidão, Rousseau usa o argumento de que “renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem”, de que “destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações.” (Rousseau, 2003, p. 356)³⁷ Logo, ser escravo não consiste tão só em se tornar extremamente dependente de outra pessoa, mas também, e sobretudo, em perder o estatuto de agente responsável por suas ações sob uma perspectiva ética.

daí por diante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.” (Rousseau, 2003, p. 178)

³⁶ Por esse motivo, deve-se ver com cuidado as ocasiões em que Rousseau usa a palavra liberdade para se referir ao homem selvagem. Um exemplo encontra-se nas últimas páginas do *Segundo Discurso*, onde se lê que o homem selvagem “só almeja o repouso e a liberdade” (Rousseau, 2003, p. 192). De modo semelhante ao que ocorre em outros momentos, Rousseau está utilizando uma palavra também em seu sentido mais amplo e corriqueiro – livre como sinônimo de independente e auto-suficiente –, ao invés de empregá-la somente na acepção particular de seu sistema conceitual – o agente livre é o que obedece à lei que estatui para si mesmo. É preciso, pois, seguir o conselho dado por Rousseau no *Contrato Social*, e saber distinguir quando um termo é empregado com inteira precisão, e quando ele é confundido com outro com o qual possui alguma proximidade em um nível mais usual de significação.

³⁷ *Contrato Social*, livro I, capítulo IV.

Se Rousseau chega a dizer, no *Emílio*, que se é mais livre no pacto social do que no estado de natureza, é porque ele tinha plena consciência da superioridade que a liberdade possui em relação à mera independência. Na oitava das *Cartas escritas da montanha*, ele escreveu:

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que elas próprias se excluem mutuamente. Quando cada um faz o que bem quer, faz-se freqüentemente o que desagrade aos outros; e isto não se chama um Estado livre. (...) Assim, a liberdade sem a justiça é uma verdadeira contradição (...). Não há, portanto, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: no próprio estado de natureza, o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. (Rousseau, 2003, p. 841-842)

Vivendo em sociedade, os indivíduos têm a difícil tarefa de harmonizar suas existências outrora independentes em uma ordem política legítima, a fim de que a justiça prevaleça sobre o arbítrio individual e instaure a liberdade civil garantida pelas leis que eles elaboram para si mesmos, em um processo no qual cada um tem o direito e o dever de participar. Em contrapartida, a despeito da afirmação final de Rousseau, no estado de natureza os homens não podem ser considerados livres da mesma forma como o são na qualidade de cidadãos de uma república, pois a lei natural não lhes foi prescrita por eles próprios, é uma imposição que se dá pela força das coisas e que eles seguem inconscientemente. Leo Strauss salienta bem o fato de que o estado de natureza rousseauiano é o “reino dos apetites cegos” e, portanto, da “escravidão no sentido moral do termo”. Desse ponto de vista, Rousseau não podia acreditar que a liberdade derivasse do simples direito natural à conservação, que decorre de um instinto que o homem partilha com os brutos³⁸. Para uma correta compreensão

³⁸ No estado de natureza, o homem compartilha com os animais um tipo de pensamento básico, oriundo da combinação dos dados obtidos pelos sentidos, cuja única finalidade é a manutenção da existência física, ou autopreservação: “Uma vez que a liberdade, para Rousseau, é algo diferente desta autopreservação animal, ela implica que os homens podem criar finalidades para si mesmos; os homens, em contraste com os animais, podem escolher o padrão sobre o qual seu pensamento e sua ação serão baseados. Inevitavelmente, então, os homens não mais serão capazes de preservar sua existência física como eles faziam quando eram animais. Eles se

da moralidade e da humanidade, ele tinha de relacioná-las “a um direito ou a uma liberdade radical e especificamente humana”, a “um ato criador”, isto é, à “auto-legislação” (Strauss, 1986, p. 242-243).

Por todas essas razões, o paralelo feito por Rousseau entre os dois diferentes momentos nos quais todos estariam sujeitos às leis, seja da natureza, seja da sociedade, não deve levar à idéia de que são igualmente livres em ambos, pelo menos não à luz do que se está discutindo aqui. Sendo a passagem do estado de natureza à convivência social o percurso que leva de uma condição pré-humana à possibilidade da plena realização do indivíduo por meio da descoberta de sua identidade e de sua educação moral, Rousseau demonstra que a aquisição da qualidade de homem, sem a qual a liberdade não existe, requer a vida em comunidade, e não o isolamento e a auto-suficiência dos selvagens: “Aí está a originalidade da concepção rousseauiana da natureza humana (...); o homem depende da sociedade para ser o que ele é, no sentido que somente na sociedade as suas potencialidades podem ser realizadas ou violadas” (Chapman, citado por Alici, 2003). Para Rousseau, em suma, a sociedade é essencial à existência do homem em sua completude, dado que ele é verdadeiramente humano apenas em um ambiente social. Verdadeiramente humano e, deve-se acrescentar, somente então verdadeiramente apto a conquistar a liberdade.

Seria correto, então, considerar simplesmente que Rousseau acreditava em uma “teleologia da libertação”? Que ele via como uma necessidade inerente ao devir o afastamento da vida selvagem em direção às manifestações sublimes da virtude cívica? Que esse processo fosse inequivocamente positivo? Lidar com essas questões é reconhecer, mais uma vez, a complexidade da reflexão rousseauiana. Antes de tudo, vale a pena lembrar que, no *Segundo Discurso*, o autor afirma ter demonstrado que a perfectibilidade e as outras faculdades que o homem selvagem dispunha em potência nunca poderiam ter se desenvolvido por si mesmas, e que sem a ação de um conjunto de

tornam animais depravados, de menor estatura física do que eles poderiam ter e uma vez tiveram. Quando os homens criaram tais padrões, a linguagem, por exemplo, seu pensamento seria diferente do pensamento que eles compartilhavam com os animais no estado de natureza.” (Cohler, 1970, p. 103)

causas exteriores ao estado de natureza, o homem “teria permanecido eternamente em sua condição primitiva” (Rousseau, 2003, p. 162). Além disso, a perfectibilidade, como foi visto, é fonte de luzes mas também de erros, de virtudes mas também de vícios. Se é na sociedade que o homem adquire uma existência ética, é igualmente nela que ele se encontra suscetível à corrupção moral. Quando descreveu a “notável mudança” mencionada acima, Rousseau acrescentou uma nota final a essa ode ao enobrecimento humano que ecoa como um nítido sinal de alerta: cada indivíduo que ultrapassa a estreiteza da vida no estado de natureza “deveria sem cessar bendizer esse instante feliz que o arrancou dela para sempre e que, de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem”, isto “*se os abusos dessa nova condição não o degradassem freqüentemente abaixo daquela de onde ele saiu.*” (Rousseau, 2003, p. 364)³⁹ (grifos meus) Esta curta ressalva, que nem todos os leitores fazem questão de enfatizar, foi posta justamente aí, em meio à exposição das vantagens que se pode obter pela participação na sociedade, como um aviso de que a realização da liberdade moral não é o termo inexorável da história, e sim um empreendimento custoso e sem garantias de sucesso, mas cujo anseio não deve ser afastado de nossos horizontes sob o risco de que se perca algo de fundamental em nossa humanidade.

Referências

ALICI, Luca. Rousseau e il repubblicanesimo. Pisa, *Bollettino telematico di filosofia politica*, 2003. Disponível em: <<http://www.philosophica.org/bfp/art/alici.html>> Acesso em: 04 jul. 2005.

BERTRAM, C. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*. Nova Iorque: Routledge, 2004.

³⁹ *Contrato Social*, livro I, capítulo VIII. Na leitura de Peter Gay, “embora a descrição de Rousseau do caráter essencial do homem varie, ela permanece sempre fiel à idéia de que o homem é originalmente sem pecado, de que ele vem ao mundo como um ser livre, e de que ele é equipado com a capacidade para a decência, o espírito público, a sinceridade, a racionalidade autêntica. A história, então, é para Rousseau um comentário desanimador sobre a falha do homem em realizar suas potencialidades.” (Gay, 1996, p. 536)

- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon J. Paschoal. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- COHLER, Anne M. *Rousseau and nationalism*. Nova Iorque: Basic Books, 1970.
- DERATHÉ, Robert. *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- GAY, Peter. *The enlightenment: an interpretation (The science of freedom)*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1996.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique dans le système de Rousseau*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- RAPACZYNSKI, Andrzej. *Nature and politics: liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2003. v. 3. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)
- _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1999. v. 4. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)
- _____. Letter on virtue, the individual, and society. *The New York Review*, v. 1, n. 8, p. 31-32, maio de 2003.
- STAROBINSKI, Jean. *A transparência e o obstáculo*. Trad. Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Trad. Monique Nathan e Éric de Dampierre. Paris: Flammarion, 1986.
- WOKLER, Robert. Anthropology and conjectural history in the Enlightenment. In: FOX, C., PORTER, R., WOKLER, R. *Inventing human science: eighteenth-century domains*. Berkeley: University of California Press, 1995. p. 31-52.
- _____. *Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1996.