

Recebido em out. 2007
Aprovado em dez. 2007

O CONTRATO SOCIAL: OS LIMITES DA UNIDADE TEÓRICA E DA REVOLUÇÃO

ERICSON FALABRETTI *

RESUMO

Este trabalho investiga a ligação sistemática entre os problemas levantados pelas duas primeiras obras de Rousseau sobre os conceitos de natureza e de civilização e as teses defendidas pelo **Contrato Social**. Examina, principalmente, o rigor metódico e o alcance da resposta engendrada pelo pacto social diante da crítica aos efeitos do progresso na vida homem: a aparência, a desigualdade e a servidão. Esse exame procura mostrar, primeiro, como o **Contrato Social** supera esses problemas a partir de uma teoria da soberania fundada na alienação total dos contratantes; depois, discute a natureza dessa resposta e o conceito rousseauiano de liberdade para, finalmente, concluir em favor de algumas razões que sustentam que a obra política de Rousseau se mantém no domínio teórico do dever ser.

PALAVRAS-CHAVE

Alienação. História. Natureza. Liberdade. Revolução. Pacto Social.

ABSTRACT

This work investigates the systematic connection among the problems raised for the two first works of Rousseau on the concepts of nature and civilization and the thesis defended by the Social Contract. It examines, mainly, the methodical precision and the reach of the reply produced for the social pact ahead of the critical to the effect of the progress in the life man: the appearance, the inequality and the servitude. This examination looks for to show, first, as the Social Contract overcomes these problems from a theory of the sovereignty established in the total alienation of the contractors; later, it argues the nature of this reply and the concept of freedom for; finally, concluding for some reasons that support that the politics works of Rousseau that keeps only in the theoretical sphere.

KEYWORDS

Alienation. History. Nature. Freedom. Revolution. Social Pact.

* Mestre e Doutor pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCAR.
Professor do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DA PUCPR.

Uma das questões mais intrigantes quando se quer comentar o pensamento de Rousseau parece-me ser aquela referente à sistematicidade e à continuidade lógica entre as suas obras. Não foram poucos os críticos que se esforçaram para apontar a unidade do pensamento ou, ao contrário, expor todas as faces irreconciliáveis daquilo que seria um mesmo rousseauísmo. Num belo ensaio de abertura a uma edição brasileira do **Contrato Social**, Bento Prado Júnior nos alerta sobre esse mosaico interpretativo que se formou em torno da obra de Rousseau, mesmo quando ainda pensamos nos seus primeiros leitores: “Ao lado de Rousseau Jacobino, o leitor encontrará um Rousseau girondino e mesmo um aristocrata conservador.” (PRADO JR, 1995, p. 9).

A origem de todas essas leituras avessas a uma única interpretação está, sem dúvida alguma, no exame do texto de política mais importante de Rousseau. Da clássica interpretação de Émile Faguet, que viu no **Contrato Social** um grave desvio dos princípios liberais que haviam brilhantemente sido afirmados pelas primeiras obras, por exemplo, até a significativa tese de Vaughan, que concebeu essa mesma obra política como medida final e coerente de um pensamento voltado a combater o individualismo são, sobretudo, as teses do **Contrato Social** que levam suspeição e contradição para o interior do conjunto das obras rousseauianas e, ainda, produzem os tipos descritos nas palavras de Bento Prado Jr.

E. Cassirer, no seu texto **A questão de Jean-Jacques Rousseau**, argumentou muito bem sobre como o pensamento rousseauiano é coerente desde a sua

primeira expressão – **Discurso Sobre as Ciências e as Artes** – e como esse pensamento, a partir de um movimento interno e progressivo, engendra uma teoria da soberania como uma conseqüência teórica necessária. Após tudo o que havia sido afirmado e negado pelos dois primeiros **Discursos** e pelo **Ensaio sobre a origem das línguas**, o pensamento de Rousseau não poderia deixar de voltar-se para a política. Pela lógica de Cassirer o texto político se impôs e conferiu, com o **Contrato Social**, ao conjunto do pensamento de Rousseau um aspecto positivo que até então não havia aparecido nos seus trabalhos anteriores. Os dois primeiros **Discursos**, comprometidos com a tarefa de desconstruir os nossos valores morais, a nossa crença quase cega sobre os benefícios das ciências e das artes, o nosso assentimento mudo a nossa autoimagem de homens civilizados e, principalmente, a nossa ilusão de progresso diante da passagem do tempo propiciaram o ambiente necessário para que o pensamento político pudesse se instalar e, desse modo, indicar uma nova possibilidade histórica para o homem. Nesse sentido, o **Contrato Social** se encontra, mesmo antes do seu nascimento, comprometido com um princípio do qual ele não pôde fugir: o de mudança. Mas, então, por que justamente essa resposta – a obra política – nascida quase como um imperativo teórico, sustentaria todas as contradições e todos os rousseauísmos? Expliquemo-nos.

Do exame do estado de natureza (presente no **Discurso sobre a Desigualdade**) aparece uma ordem, um ideal de vida que se contrapõe ao surgimento de uma esfera pública histórica (conforme o diagnóstico do

Discurso sobre as ciências e as artes), estabelecendo assim, como está também nas primeiras páginas do **Contrato Social**, ser o homem naturalmente livre, sem qualquer vínculo natural que o ligue a um semelhante seu. O problema, o primeiro a ser resolvido por Rousseau quando propõe o pacto social é precisamente o de transportar para uma esfera pública, que pressupõe laços de servidão e de dependência entre os homens, um ideal de vida natural que descarta tudo isso. Entre o estado de natureza e a ordem social não encontramos qualquer ponto de ligação. Se há uma transição de um estado para o outro, essa, no entender de Rousseau, se dá somente por meio de uma ruptura radical, a existência de um estado pressupõe, necessariamente, a não existência do outro. A obra de construção de um estado social legítimo, como pretende Rousseau no **Contrato Social**, não pertence à natureza e nem ao curso da história. Mas, por outro lado, é na natureza que estão dadas as condições de vida essenciais que o pacto social deve recuperar e garantir para, desse modo, eliminar os abusos cometidos, por exemplo, contra a liberdade e a igualdade por uma obra política que foi abandonada ao jogo de forças da história. Como instalar, então, uma esfera pública que deve manter uma dupla relação (note-se que são antagônicas) com o estado de natureza? Como engendrar por meio de convenções um estado social que busca seus fundamentos no estado de natureza quando, ao mesmo tempo, não reconhece nesse mesmo estado qualquer concepção de união natural entre os homens? Enfim, como fomentar um processo artificial, a construção uma esfera pública, que deve se apropriar dos direitos

estabelecidos pela natureza quando, paradoxalmente, também deve, obrigatoriamente, descartar a sua ordem? “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece”. (ROUSSEAU, 1978a, p. 32).

Na resposta desse primeiro problema encontramos a origem de todos os possíveis desvios que envolvem a obra política. A resposta que todos conhecemos é radical. Consiste em evocar como ato fundamental para o sucesso do pacto a alienação total de cada contratante, a renúncia da liberdade e das vontades particulares de cada indivíduo em favor da soberania que se forma. Assim, no capítulo VI do **Contrato**, Rousseau nomeia como cláusula necessária e fundamental para formação do pacto social a alienação total e irrestrita de cada contratante: “Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos a comunidade toda.[...]”. (ROUSSEAU, 1978a, p. 32). A associação que procura conciliar o que o direito natural prescreve junto à ordem civil traz no movimento que leva à instauração do pacto social essa exigência de caráter primordial. Rousseau conclama a alienação sem reservas de cada contratante como sendo o único modo de garantir uma condição igual para todos, onde não restará direito ou vontade particular alguma – que seriam a causa da ruína do pacto – mas somente um corpo moral comum a todos, constituído a partir do interesse

particular e comum dos associados, visando, no entanto, somente o bem público. Chegamos, portanto, ao interior do problema. Pois é justamente essa alienação sem reservas de cada contratante que parece remeter a Rousseau duas modalidades de contradição relacionadas, fundamentalmente, com o tema da liberdade: uma interna, concernente ao próprio **Contrato Social** e outra externa, referente ao primeiro e ao segundo **Discurso**.

A afirmação de que há uma contradição de natureza externa é sustentada, principalmente, pelo argumento de que o **Contrato Social**, ao promover o pacto social, estipulando como cláusula essencial de adesão à alienação sem reservas de cada contratante, fomenta uma teoria da soberania que suprime toda e qualquer individualidade, que não responde à exigência de liberdade, estando assim em oposição evidente ao segundo **Discurso**, onde o ideal de liberdade do homem selvagem é constantemente exaltado. Isto é, o rompimento com a ordem natural através da alienação sem exceção da cada contratante, cláusula fundamental do contrato social, significa também a impossibilidade de conservar na ordem civil um direito que é, sobre todo e qualquer aspecto, inalienável: a liberdade.

No que se refere à oposição do **Contrato Social** com o primeiro **Discurso**, esta surge quando pensamos que esse primeiro trabalho de Rousseau envolve uma fervorosa crítica à alienação involuntária a que os homens estão submetidos, e que essa crítica não combina não apenas com idéia de alienação sem reservas mas, sobretudo, com a afirmação de que o Estado, para bem se conservar, deve necessariamente professar uma

religião civil: “Há, pois, uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos o soberano tem que fixar, não precisamente como dogmas da religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel” (ROUSSEAU, 1978a, p. 143). Pois se a crença religiosa de cada cidadão deve ser determinada por normas exteriores a ele, estando, desse modo, condicionada não apenas a manifestação pública da sua fé mas até mesmo a sua relação interior enquanto crente com o seu deus por normas impostas por uma religião civil estranha a sua verdadeira fé não estaria, **O Contrato Social**, sujeitando os seus cidadãos a um determinismo negativo que fere a sua liberdade, semelhante aquele das convenções sociais descrito no primeiro *Discurso* – “[...] incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio.” (ROUSSEAU, 1978c, p. 336).

Aparentemente os problemas acima mostrados podem, também, ser lidos como sendo internos ao próprio **Contrato Social**. As primeiras páginas do **Contrato Social** em perfeita identidade, principalmente com o segundo *Discurso*, se caracterizam por afirmar a condição livre do homem, a liberdade aparece como princípio que deve ser respeitado por qualquer forma de associação e, por isso mesmo, toda e qualquer postura de ordem política que procurar estabelecer um ato associação violando a liberdade de alguma forma deve ser rejeita. No capítulo IV do Livro I do **Contrato**, Rousseau condena qualquer forma de alienação, chegando a afirmar que se desfazer da liberdade é um ato contrário à natureza humana:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para tal renúncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade eqüivale a excluir a moralidade de suas ações". (ROUSSEAU, 1978a, p. 32).

Portanto, é preciso, nesse momento, recuperar os caminhos que levaram Rousseau a constituir a sua teoria da soberania, é fundamental explorar as implicações teóricas dessa obra diante de tudo o que já foi afirmado anteriormente, isto é reunir elementos suficientes que permitam apontar com propriedade o lugar que essa teoria da soberania ocupa no conjunto de sua obra e, ainda, compreender em que sentido o **Contrato Social** está implicado com as teses do primeiro e do segundo **Discurso**. Pois se a coerência, a sistematicidade se mostrarem impossíveis é preciso, no mínimo, apontar as razões da contradição.

A ordem social estabelece direitos através de convenções. Porém, antes de analisar como se processará a constituição dessa ordem ou como se regulamentarão as diversas relações entre homens, convém investigar os fundamentos que garantirão legitimidade à formação do estado civil. De certa forma estes já estão dados nos dois primeiros **Discursos**. A noção de público que aparece no **Discurso sobre as ciências e as artes** oferece uma versão negativa de estado civil e de organização social, se opondo a qualquer idéia de legitimidade. A convenção na qual deve fundamentar-se um pacto social, que se pretenda legítimo, deve necessariamente levar em conta o que o direito natural prescreve, ou ainda pressupor

uma ordem civil que sem ser a mesma, como vimos a pouco, é naquilo que ela pretende muito semelhante àquela do estado de natureza.

Os homens nascem e são naturalmente livres e independentes, e não há autoridade natural de homem nenhum sobre seus semelhantes. Isso Rousseau já deixou claro desde o segundo **Discurso**, mas é também o que retoma o **Contrato Social** (livro 1, Capítulos: II, III, IV), ao rejeitar qualquer convenção que queira fundar uma ordem civil baseada: i. na mais antiga das sociedades, a família (nela os homens se ligam apenas por uma necessidade de sobrevivência, que logo passa, e quando isso acontece eles tornam-se senhores de si, livres e independentes.); ii. num raciocínio que professa que os homens não são naturalmente iguais, que uns nascem destinados a dominar e outros a serem dominados; iii. no pretense direito do mais forte (da força não resulta direito algum e a ela só se obedece por prudência e nunca por dever; cessando a força não há mais dever, não há mais direito e não há mais estado civil; iv. na alienação voluntária da liberdade em favor de um déspota; v. no direito de escravizar decorrente da guerra.

O tema da liberdade do homem percorre, ainda que de maneira distinta, todos os textos de Rousseau. Basta lembrar que no primeiro **Discurso**, onde o simulacro e a aparência são condenados, os homens mascaram a verdadeira intenção através de atitudes falsas não porque são simplesmente falsos, mas precisamente porque já não se encontram em condições de serem sinceros, isto é, a sociabilidade não lhes confere liberdade para tanto:

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto mais fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio. Não se ousa mais parecer tal como se é e, sob tal coerção perpétua, os homens que formam o rebanho chamado sociedade, nas mesmas circunstâncias, farão todas as mesmas coisas desde que motivos mais poderosos não os desviem. (ROUSSEAU, 1978c, p. 336).

O segundo **Discurso**, ao tratar do problema da origem da desigualdade, narra a liberdade do homem no estado de natureza ao mesmo tempo em que exalta a positividade desse estado que por sua constituição permite que os homens desfrutem da igualdade e da liberdade. Também, o **Contrato Social** se encontra fundamentalmente envolvido com o tema da liberdade pois, como foi lembrado anteriormente, essa obra tem como objetivo maior garantir a liberdade no estado civil.

Com o **Contrato Social** tudo será diferente, uma revolução sem precedentes é o que Rousseau busca com a sua obra política, os homens não serão mais os mesmos depois de aderirem ao pacto social e as novas instituições públicas não encontram exemplo similar em nenhum momento da história da humanidade. Pois, como já adiantamos, é essencial entender que Rousseau pretende instaurar uma autoridade civil que engendre as mesmas relações que a natureza determinava aos homens quando estes se encontravam no estado primitivo. Nesse ato de associação, a partir da alienação

total de cada indivíduo, Rousseau, em uma ordem civil, almeja estabelecer um poder comum (*vontade geral*) que não opera com distinções individuais, evitando assim um dos grandes males das sociedades historicamente estabelecidas: a desigualdade. Assim como o homem selvagem não era tomado pela natureza de forma individual, também os indivíduos do pacto social rousseauiano comprometem-se mutuamente a cumprir os mesmos deveres e a ter os mesmos direitos, não enquanto homens particulares, mas apenas como cidadãos. Essa tentativa rousseauiana de transportar para uma esfera pública – a do **Contrato Social** – uma ordem muito semelhante àquela desfrutada intimamente pelo homem selvagem, também pode ser lida nas palavras de Durkheim:

A conciliação, só pode, então, ser feita por via da justaposição exterior. Uma transformação da natureza é necessária; é preciso que o homem mude totalmente para poder se manter nesse meio que ele cria com as suas próprias mãos. Assim os atributos característicos do estado natural devem se transformar, ao mesmo tempo em que são mantidos.[...] Para isso, basta que o homem civil, apesar de diferir profundamente do homem natural, mantenha com a sociedade a mesma relação que o homem natural com a natureza física. (DURKHEIM, 1992, p. 352).

A ordem civil proposta por Rousseau se parece com um sistema de forças. Nesse sistema estão dispostas “n” forças que se anulam ao se depararem com “n” forças de mesma intensidade e em direção oposta. A alienação sem reservas de cada contratante implica que um cidadão

esteja ao mesmo tempo submetido a todos (esse todos se expressa pela *vontade geral*) e só obedeça a sua própria vontade “Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde, e maior força para conservar o que se tem”. (ROUSSEAU, 1978a, p. 33).

Desse modo, através da submissão voluntária, comum e total ao poder soberano – a vontade geral – Rousseau busca estabelecer as condições políticas ideais para garantir a igualdade e a liberdade.

No primeiro caso, sobre a garantia da igualdade, isso acontece na medida em que os cidadãos, sem qualquer distinção particular, estão submetidos sem exceção a um único poder. Mas a garantia da igualdade não está limitada somente à submissão universal de cada contratante à *vontade geral*. Questões de ordem material como o direito à propriedade, por exemplo, que simplesmente não existia para o homem no estado de natureza, também precisam ser regulamentadas pelo poder soberano. Caso se deseje atingir o que Rousseau chama de igualdade moral é fundamental verificar e regular o que pode pertencer a cada cidadão. A legitimidade do ato de associação pressupõe que todos os contratantes se desfaçam de todos os seus bens em benefício do poder soberano. A igualdade estabelecida pelo pacto social é, nesse sentido, muito mais ampla do que aquela que o homem selvagem experimentava no estado de natureza. Ainda, com o **Contrato Social**, a igualdade passa a ser reconhecida e garantida pelo poder

da *vontade geral* que é muito maior e mais eficiente que as vontades particulares. Essa igualdade civil, portanto, é a única forma de igualdade que se mostra capaz de superar toda e qualquer diferença de ordem natural entre os homens. Com a soberania da vontade geral a ação de diferentes forças de ordem natural que caracterizam a desigualdade física entre os homens, como aquelas que entre outros fatores foram responsáveis pelo estabelecimento da desigualdade entre ricos e pobres são, no interior do pacto social, quase que inteiramente desprezíveis diante da força da igualdade política. A igualdade, no seu sentido moral, deve ser ilimitada, deve superar com a *vontade geral* todo e qualquer obstáculo de ordem natural, material ou histórico que possa impedir a sua existência como um direito:

Terminarei este capítulo e este livro por uma observação que deverá servir de base a todo sistema social: o pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito. (ROUSSEAU, 1978a, p. 39).

No que concerne ao claro entendimento da condição livre que o pacto social deve ofertar para os contratantes, caso se pretenda legítimo, frente à afirmação de que a liberdade não será violada pelo ato de alienação, o que parece ser impossível, é fundamental compreender tanto a noção de liberdade rousseauiana nos seus dois sentidos – natural e moral – quanto examinar qual é a relação que se estabelece no pacto

social entre liberdade e *vontade geral*. Isto é, até que ponto a liberdade do cidadão não será comprometida quando este se sujeitar às normas postuladas pela *vontade geral*?

A submissão completa das vontades particulares à *vontade geral* é uma condição essencial para o bom sucesso do pacto. Em várias passagens do **Contrato Social** Rousseau nos mostra o quanto à manifestação de vontades particulares pode ser prejudicial ao pacto: “Se não é, com efeito, impossível que uma vontade particular concorde com a vontade geral em certo ponto, é pelo menos impossível que tal acordo se estabeleça duradouro e constante, pois a vontade particular tende pela natureza às predileções e a vontade geral, à igualdade”. (ROUSSEAU, 1978a, p. 32).

A tese fundamental da *vontade geral* é que ela não se forma pela simples soma (agregação) de vontades particulares, mas ela surge em virtude de um mesmo objetivo que é encontrado em todas as vontades particulares. Dirigidos para um mesmo fim – assegurar a liberdade e a igualdade – os cidadãos conseguem, num espaço público, expressar coletivamente uma vontade que, na mesma situação, é privada e é pública. Com o pacto social o contrato não se dá mais nos moldes daquele estabelecido entre o rico e o pobre, como o que foi narrado no **Discurso sobre a desigualdade**, onde a associação visava apenas garantir as posses do primeiro. No ato de alienação, proposto pelo **Contrato Social**, não se trata de sobrepujar a liberdade, pois os cidadãos não a perdem, mas a deixam segura sob a direção de um corpo soberano que não é estranho a eles.

Se levarmos em consideração que o objetivo do contrato não é criar direitos novos, que ele não visa somente estabelecer um estado de paz e segurança mas, muito mais do que isso, proporcionar que os direitos naturais sejam conservados num espaço cuja constituição é artificial, e que apenas à *vontade geral* cabe, enquanto expressão máxima desse corpo soberano, normatizar as diversas relações às quais os homens devem se sujeitar, compreenderemos não haver contradição alguma no que se refere ao tema da liberdade dos homens. Pois quando os cidadãos obedecem normas impostas pela *vontade geral*, estão obedecendo somente, e nada mais, às suas próprias vontades particulares. A partir daí podemos entender que submissão à *vontade geral* é condição fundamental para que os homens, enquanto estiverem reunidos, conservem a sua condição natural de serem livres.

Do exame do primeiro *Discurso* decorre um diagnóstico negativo da instauração de uma esfera pública que traz no seu bojo conflitos entre vontades particulares. O que Rousseau nos mostra, sobretudo, nesse primeiro **Discurso**, é um espaço que por sua constituição impede tanto o reconhecimento de uma ação verdadeiramente moral quanto à própria realização de uma ação desse caráter. Já que do conflito entre particulares não resulta outra coisa senão um grande abismo entre intenção verdadeira e atitude efetiva. Prudência e desconfiança aparecem como regras de convivência social. Pois, dada a disposição dessa esfera pública, torna-se difícil saber se, quando uma pessoa faz o bem, o faz movido por princípios verdadeiros ou

somente para ter o reconhecimento, o aplauso público. Para usarmos termos kantianos, nunca se saberá se homens agem *conforme o dever ou por dever*; dificilmente se distinguirá o lobo do cordeiro.

Toda essa impossibilidade de uma atitude moral releva o quanto é importante que a alienação se dê em torno da *vontade geral*. Pois somente a ela cabe unir num mesmo sistema direitos naturais (liberdade e igualdade) e ação moral. Para Rousseau a construção da *vontade geral* representa a única saída que um pacto social dispõe para se formar legítimo e para revestir as ações humanas de uma moralidade até o momento do **Contrato Social** não foi possível encontrar na natureza e, muito menos, na ordem civil.

Kant, um grande leitor de Rousseau, nos oferece a exata noção de como a moralidade das ações só se faz presente quando está conjugada com liberdade e obediência às leis. O percurso que Kant seguiu na **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, quando propõe que a moralidade da ação de um homem apenas se manifesta quando este age movido por uma lei de caráter universal, que ele mesmo se dá, que se encontra *a priori* na sua razão, evidencia algo muito semelhante à *vontade geral* de Rousseau.

Mas a proposição: *A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma* caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida às leis morais são uma e mesma coisa. (KANT, 1974, p. 243).

Agora, nos termos de Rousseau, a *vontade geral* não encarna apenas princípios racionais e objetivos que procuram, por exemplo, conservar a vida e a paz, muito mais do que isso, ela manifesta os laços estreitos que há entre direito natural e máximas universais. Na medida em que a *vontade geral* não distingue indivíduos, se constitui através de vontades particulares e expressa, por suas normas, somente o desejo universal de homens que se reuniram em torno dela percebe-se, conforme essa engenharia rousseauiana, que se deixar guiar por suas leis significa agir moralmente e com liberdade.

Os homens ao se submeterem à *vontade geral* perdem, sem dúvida alguma, a sua liberdade natural. Mas, por outro lado, ganham uma liberdade moral que em princípio é, como no caso da igualdade, muito mais ampla do aquela desfrutada pelo homem no estado de natureza. Esse primeiro homem podia fazer tudo aquilo que seu instinto indicava desde que reunisse forças compatíveis com os seus apetites e desejos. Já o cidadão do contrato social livre dos ditames dos seus impulsos naturais age, ao obedecer à *vontade geral*, em função da sua própria razão. Suas ações estão, nesse espaço, condicionadas somente aos princípios que ele próprio escolheu viver. Todas as suas escolhas e ações ganham no espaço público uma possibilidade de realização indiscutivelmente maior do que aquela dada pela natureza aos homens selvagens. Desse modo, a liberdade de um direito natural, limitada a condições e forças individuais torna-se, com o contrato social, o exercício de fato de um direito inalienável: “Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil 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 estatui a si mesmo é liberdade.” (ROUSSEAU, 1978a, p. 37).

Desse modo, também, deve-se entender a razão pela qual Rousseau manifesta a necessidade de uma religião civil, sob a qual todos os contratantes devem depositar as suas crenças, como algo fundamental para que o pacto possa se constituir e se conservar. A obrigatoriedade de uma religião civil de maneira alguma submete os cidadãos a uma alienação involuntária como aquela narrada no primeiro **Discurso**. Ao contrário, ela representa o quanto Rousseau se preocupou em oferecer um pacto social onde os contratantes não corressem qualquer perigo de serem envolvidos por crenças e dogmas que forjados pela história factual da humanidade carregam consigo todos os vícios dessa história. Religiões que, de maneira geral, se apresentam como instrumentos da salvação para os homens mas que de modo análogo as ciências e artes “estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de que estão eles carregados” (ROUSSEAU, 1978c, p. 335).

De acordo com Rousseau há três espécies de religião que historicamente apareceram para os homens: i. a primeira, a religião do homem, caracteriza-se basicamente por ser isenta de templos, ritos e altares e por pressupor uma relação interior direta sem mediações entre o homem crente e Deus – “é a religião pura e simples do Evangelho, o verdadeiro teísmo e aquilo que pode ser chamado de direito divino natural (ROUSSEAU, 1978a, p. 141); ii. a segunda é aquela que

além de ser limitada a uma nação, de caráter eminentemente exclusivista, nacional tem seus deuses, seus dogmas, seus ritos em geral fixados pelas leis do estado – “as quais se pode dar o nome de direito civil ou positivo” (ROUSSEAU, 1978a, p. 141); iii. e, finalmente, aquela religião na qual o poder temporal e espiritual são distintos e, por isso mesmo, concorrem entre si e dividem os homens entre duas legislações que quase sempre são contraditórias – “Pode-se chamar, a esta, religião do padre. Dela resulta um direito misto e insociável que não tem nome.” (ROUSSEAU, 1978a, p. 141). Todas essas espécies religião têm defeitos. Mas a última incorre no erro mais grave: de rompe a unidade social e provoca o choque entre poder temporal e espiritual. De tão evidente e grave o seu defeito, de acordo com Rousseau, não são necessárias muitas palavras para rejeitá-la como a pior entre todas. A segunda forma de religião une princípios bons e ruins, se por um lado é considerável por reunir numa mesma legislação “o culto divino e o amor as leis” deve, por outro lado, necessariamente ser rejeitada, dada a sua intolerância inerente a sua constituição interna e ao seu caráter nacionalista. Intolerância que é capaz de conduzir todo um povo a uma crença cega de que a sua religião, particular do seu Estado, é a única verdadeira sendo, por consequência, todos os estrangeiros que não professam os seus dogmas não apenas inimigos da pátria mas, sobretudo, da fé. Portanto, uma religião muito mais afeita a provocar conflitos que colocam em risco a vida dos seus cidadãos do que comprometida com ideais de paz e liberdade. Já a religião do homem, mais verdadeira do

que as duas últimas, segundo Rousseau o cristianismo do evangelho, é a menos grave entre todas; mas, mesmo assim, incorre no grave erro de não pressupor nenhuma identidade entre a fé em Deus e o amor às leis. Essa não é uma religião dada a tarefas políticas, os seus fiéis não incorporam os compromissos de um cidadão, não se comprometem com a idéia de que a liberdade é, acima de tudo, uma conquista política: “Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos, sabem-no e não se comovem absolutamente, por quanto esta vida curta pouco preço apresenta a seus olhos.” (ROUSSEAU, 1978a, p. 143). O verdadeiro cristão se dirige unicamente “as coisas do céu”, pouco se preocupa com os negócios do Estado. Nesse sentido a conquista da única forma de liberdade que move a ação de um cristão não esta dada nesse mundo que é, sem dúvida alguma, o único para o qual o **Contrato Social** se dirige.

O defeito mais grave dessas três espécies de religião, para além das suas diferenças, é que todas entram em conflito com os propósitos mais fundamentais do **Contrato Social** na medida em que elas fomentam dogmas e ideais que são particulares em relação à *vontade geral*. Nenhuma delas colabora para a unidade, para a manutenção do pacto social e, o que é ainda mais grave, todas essas religiões, sem exceção, fomentam uma forma de alienação que é justamente aquela com a qual o **Contrato Social** pretende acabar: a resignação cega diante da usurpação da liberdade.

A religião civil, então, diante dessas possibilidades históricas de crença se mostra fundamental. Os seus dogmas positivos, nos diz Rousseau além de não serem

numerosos, evidenciam, antes de tudo, “sentimentos de sociabilidade”. O único dogma negativo dessa religião civil é aquele que não tolera crenças que estão comprometidas com princípios que se opõem aos propósitos mais fundamentais do **Contrato Social**. Portanto, s acima da liberdade do crente está o culto a liberdade do cidadão: “Mas, quem quer que diga: **Fora da Igreja não há salvação** – deve ser excluído do Estado a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe o pontífice” (ROUSSEAU, 1978a, p. 145).

A religião civil proposta pelo **Contrato Social** em vez de conduzir os cidadãos a uma espécie da alienação involuntária busca afastá-los desse risco. O pacto social não estabelece qual religião os cidadãos devem professar ou em qual Deus eles devem depositar as suas preces mas, somente, quais deuses os cidadãos, para garantir a sua liberdade devem, necessariamente rejeitar. A religião civil proporciona que os súditos, enquanto professarem os seus dogmas, conservem-se livres. Pois os dogmas dessa religião são somente aqueles que ou concordam com a *vontade geral*, ou são fixados por ela. E, conforme o que já foi dito, obedecer à *vontade geral* é, sobretudo, obedecer a si mesmo, isto é, agir com liberdade.

Ao considerarmos os dois primeiros **Discursos**, o **Ensaio** e o **Contrato Social** como obras contínuas e coerentes não queremos apenas cumprir a tarefa (nada fácil diga-se) de apontar uma sistematicidade lógica entre essas obras. Rousseau nessas obras nos oferece três momentos de uma mesma história onde somente um, com certeza, se realizou concretamente. A história do mundo, a história do homem, aparece composta de uma

parte real e de duas fictícias. A primeira se refere ao **Discurso sobre as ciências e as artes**, enquanto as duas últimas são parte das narrativas do **Discurso sobre a origem da desigualdade**, do **Ensaio sobre a origem das línguas** e do **Contrato Social**.

No entanto, é necessário ainda estabelecer o alcance, a possibilidade e a natureza da intervenção do **Contrato Social** na história. Pois se a obra política de Rousseau muito bem responde, como já dissemos anteriormente, a uma necessidade lógica interna suscitada pelos seus escritos anteriores resta, ainda, se perguntar se o **Contrato Social** também proporciona de **fato** a recuperação da unidade de um sujeito já transformado, já perdido. A distinção, por exemplo, entre intenção e discurso, característica essencial a qual o sujeito das **Confissões** e do primeiro **Discurso** se defronta, poderá de **fato** ser superada pelo pacto social? A obra política se destina também a resolver as inquietações, os obstáculos do sujeito que através da escrita pretende se apresentar ao público? Qual é o estatuto dessa pretensa intervenção política na história? Teórico, hipotético ou positivo e factual? O **Contrato Social** é destinado a se realizar concretamente na história? Parece-me que não.

O primeiro **Discurso** descreve o mundo real, a história de fato e cumpre a tarefa de desmistificar a idéia de que o destino do homem é, muito provavelmente, viver dias cada vez melhores. Rousseau não deixa de reconhecer que do avanço das ciências e das artes resultou uma maior facilidade no trato com os obstáculos impostos pela natureza e que as necessidades naturais

são satisfeitas muito mais facilmente quando a arte e o engenho colaboram para isso. No entanto, o primeiro **Discurso**, assim como o segundo, nos oferece a clara noção de que se fizermos uma relação entre os benefícios e os prejuízos decorrentes dos inúmeros progressos que atingiram o homem, a balança penderá para o lado negativo. Pois se todas essas mudanças (da vida solitária para a vida em sociedade), todos os avanços e conquistas tecnológicas tornaram mais suave à empresa contra as dificuldades naturais também, por outro lado, rogaram aos homens o obstáculo artificial de conviver com semelhantes carregados de vícios e armados de dissimulação. Nesse caso, conforme o diagnóstico rousseauiano, existência sujeita a perigos ainda maiores do que aqueles outrora enfrentados em uma vida selvagem.

Antes que a arte polisse nossas maneiras e ensinasse nossas paixões a falarem a linguagem apurada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e a diferença de procedimentos denunciava, à primeira vista, a dos caracteres. No fundo a natureza humana não era melhor, mas os homens encontravam a sua segurança na facilidade para se penetrarem reciprocamente, e essa vantagem de cujo valor não temos mais noção, poupava-lhes muitos vícios. (ROUSSEAU, 1978c, p. 336).

O diagnóstico da sociedade, no primeiro **Discurso**, representa o resultado real e as conseqüências verdadeiras da história do homem. Os fatos, os acontecimentos (já que não se trata de um discurso hipotético) apresentados nessa obra desqualificam qualquer avaliação positiva do movimento da história, do progresso do homem, enfim da sua maior obra artificial, a vida em sociedade.

O primeiro **Discurso** retrata uma sociedade que por sua constituição acolhe, e não poderia ser de outra maneira, homens prudentes que fazem uso da dissimulação como se esta fosse a única regra de uma boa conduta social. Expõe defeitos e vícios da vida em sociedade e, mais importante, abala a crença no progresso, na modernidade e em todos os seus valores mostrando que o meio, o espaço que se constituiu para garantir a vida exigiu do homem uma dupla mutação: interna (moral) e externa (no comportamento). Nesse sentido, é o próprio homem que absolutamente foi perdido.

Mas um homem nem sempre significou uma ameaça a outro. A história hipotética do homem natural do segundo **Discurso** e do **Ensaio sobre a origem das línguas** clarifica, de certa forma, a tese do **Discurso sobre as ciências e as artes** de que o mal não está apenas presente na sociedade, mas que ela é a própria fonte desse mal. E, o mais fundamental, a teoria do selvagem nos mostra em que medida o homem sociabilizado não representa a única leitura da natureza humana. Enquanto o primeiro **Discurso** tratou de condenar a moral e o comportamento de um homem que atrás de atitudes públicas falsas escondia as verdadeiras intenções, o **Discurso sobre a origem da desigualdade** trata de isentar a natureza humana de qualquer culpa mostrando que todos os vícios desaparecem quando os homens gozam de um espaço e de condições adequadas ao exercício de suas virtudes naturais:

A natureza faz com eles precisamente como a lei de Esparta com os filhos dos cidadãos; torna fortes e robustos aqueles que são bem constituídos e leva todos os outros a perecerem, sendo quanto a isso

diferentes de *nossas sociedades*, onde o *Estado*, tornando os filhos onerosos para os pais, mata-os indistintamente antes de seu nascimento. (ROUSSEAU, 1978b, p. 238).

O segundo **Discurso** é a apologia rousseuniana da natureza humana, é a descrição da ação do homem com todas as suas virtudes. Não trata de elogiar o homem por seus grandes ou pequenos feitos, o fundamental no homem primitivo – a sua qualidade mais positiva – não está naquilo que ele pode realizar, mas, muito pelo contrário, na certeza daquilo que ele vai ou não vai fazer. Já que a sua vida não é marcada pela divisão entre ser e parecer sabe-se, tranquilamente, o que dele esperar. Enquanto o comportamento do homem é condenável no **Discurso sobre as ciências e as artes** porque ele, de maneira alguma, age espontaneamente, isto é, de modo transparente, o elogio do homem selvagem é fruto da constância de suas ações e da harmonia que marca a relação entre as suas intenções e o seu comportamento visível.

Esse confronto, essa oposição que há entre o homem ideal e o homem de fato tem como causa um antagonismo ainda maior; de caráter genérico é, justamente, o ponto de união entre os dois primeiros **Discursos**. As diferenças estabelecidas entre esses dois homens remontam aos também distintos estados: de natureza e civil. Ora, se o homem natural não existisse, se o estado de natureza não fosse construído como foi, então seria muito fácil admitir que o homem sociabilizado é o homem em essência, e daí de nada adiantaria se espantar com os falsos amigos, com as

enganadoras promessas, com as mentiras, pois tudo isso, se não existisse o selvagem, seria parte da mais pura natureza humana. O homem selvagem e o estado de natureza representam a absolvição da essência humana, a certeza de que não pertence a ela a autoria dos vícios que se manifestam na nossa sociedade.

Ora nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando colocado a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão que o ameaça, é impelido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal. Porque, segundo o axioma do sábio Locke, “não haveria afronta se não houvesse propriedade. (ROUSSEAU, 1978b, p. 264).

Os dois primeiros **Discursos** nos mostram que as diferenças que marcam os comportamentos tanto do selvagem quanto do sociabilizado são decorrentes da constituição peculiar dos estados de natureza e civil, que têm em comum somente uma única coisa, a responsabilidade de dirigir e normatizar a vida dos homens. O comportamento do homem, seja ele primitivo ou sociabilizado, é determinado pelas características do estado no qual ele se encontra. Da sociedade, como ela se formou historicamente, não poderia surgir outro homem que não fosse o sociabilizado. A própria sociedade, como já dissemos, é a responsável pelo comportamento condenável que os homens manifestam nesse estado, assim como cabe à natureza todos méritos de ter oferecido um estado, uma ordem onde os homens, se não se comportavam de acordo com as mais nobres virtudes,

pelo menos viviam conforme os ditames da sua essência isto é, manifestavam-se a todo instante com naturalidade e transparência, coisa muito rara para o homem do primeiro **Discurso**, que vive em um espaço público onde o reconhecimento e o aplauso alheio têm status de valores absolutos para a sua felicidade, mesmo que ela seja apenas aparente.

Não cabe no meu assunto mostrar como de uma tal disposição nasce tanta indiferença pelo bem e pelo mal, com tão belos discursos sobre a moral; como, tudo reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado, seja a honra, a amizade, a virtude, freqüentemente mesmo os próprios vícios com os quais por fim se encontra o segredo de se glorificar; como, em uma palavra, perguntando aos outros o que somos e não ousando jamais interrogarmo-nos a nós mesmos sobre esse assunto, em meio a tanta filosofia, humanidade, polidez e máximas sublimes, só temos um exterior enganador e frívolo, honra sem virtude, razão sem sabedoria e prazer sem felicidade. Basta-me ter provado não ser esse, em absoluto, o estado original do homem e que unicamente o espírito da sociedade e a desigualdade, que ela engendra, é que mudam e alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais. (ROUSSEAU, 1978c, p. 282).

O Discurso sobre a origem da desigualdade esclarece todo o alcance da crítica do primeiro **Discurso**. Comparando a sociedade que se formou historicamente com o estado de natureza ela só pode ser declarada, e não poderia ser de outra maneira, ilegítima. Pois ela não somente despertou novas relações artificiais entre os homens que suscitaram em vícios que antes eles não tinham, mas, o que é pior, fomentou uma ordem pública

sem levar em consideração a natureza humana. Essas duas primeiras obras nos relevam serem as instituições políticas e sociais, formadas ao longo da história factual, resultados de um percurso irracional que fomentou a construção de um nível público, que apesar de ter sido necessário para garantir a vida, não foi suficiente, pelas características essenciais da sua natureza, tanto para conservar direitos naturais inalienáveis – como a liberdade – quanto para instaurar uma ordem onde os homens pudessem tomar como guia para os seus comportamentos, atitudes e juízos, não prudência e dissimulação, mas, sinceridade e inclinações naturais, fundamentos indispensáveis para que aconteçam relações transparentes e seguras.

Ao **Contrato Social** coube a tarefa revolucionária de oferecer teoricamente os fundamentos civis da liberdade e da igualdade e, desse modo, apontar as condições de um espaço público no qual as relações humanas possam se dar na transparência, onde o discurso não tenha outro conteúdo que não seja uma verdadeira intenção. O **Contrato Social**, nesse sentido, procura empreender uma dupla tarefa sob o signo da mudança. Primeiro visa transferir para a esfera pública direitos naturais que só um selvagem, em um estado para sempre perdido pôde desfrutar; depois, busca romper com a dicotomia entre ser e parecer e resgatar à unidade subtraída do sujeito pelo o movimento da história factual.

Pelo pacto social, onde cada contratante põe sua vontade particular sob a direção máxima da *vontade geral*, Rousseau deu existência a um corpo político legítimo do ponto de vista do direito natural, mas sem

encontrar na história factual e nos homens as condições necessárias para empreender essa tarefa política com sucesso. Por isso mesmo, somos levados a crer que essa existência política do **Contrato Social** se inscreve num âmbito puramente teórico¹. No interior do **Contrato Social**, mais especificamente nos livros II e III, ao discutir as diferentes formas de governo Rousseau impõe algumas condições prévias que, infelizmente, impossibilitam uma realização universal do pacto social. Fiel a leitura de Montesquieu, Rousseau limita o alcance da intervenção política ao determinar condições muito rigorosas de espaço e de tempo para a realização do pacto. Condições das quais a obra política não pode prescindir para se realizar legitimamente. Há uma ordem temporal específica, uma geografia determinada e, ainda, um tipo especial de povo a qual convém o **Contrato Social**: “Não sendo a liberdade um fruto de todos os climas, não está ao alcance de todos os povos”. (ROUSSEAU, 1978a, p. 94).

Se Rousseau, pelas exigências teóricas internas à obra, impossibilita o **Contrato Social**, também, não parece disposto a observá-lo, ou mesmo a afirmar as suas mais fundamentais teses quando é chamado a desempenhar uma tarefa política de fato. Assim, contraditoriamente, Rousseau parece proceder ao ser convocado para escrever uma nova constituição para o estado Polonês. Salinas Fortes ao comentar as **Considerações sobre o Governo da Polônia** e a sua

¹ Sobre isso ver: FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau; da teoria à prática*. NASCIMENTO, Milton Meira do. O Contrato Social – entre a escala e o programa. In: *Discurso*, n.º 17.

relação com o **Contrato Social** expõe toda a atitude de conservadora de Rousseau ao se deparar com problemas políticos historicamente determinados. Nesse caso as teses do **Contrato Social** parecem esquecidas e a vontade geral não consegue sair do plano da idealidade rumo a uma ação de fato. Nas palavras de Salinas Fortes Rousseau pareceu então, nesse caso específico da Polônia, quando é chamado à práxis política cometer os mesmos pecados que ele não cansou denunciar sobre a obra política historicamente estabelecida. Pois se **Contrato Social** se contrapõe à aparência, à servidão e ao domínio privado do Estado – descrição fiel do caso do estado Polonês, quase medieval –; Rousseau, contra ele mesmo, nas suas **Considerações**, não deixou de privilegiar os fundamentos da aparência e da servidão em prejuízo dos princípios mais caros do **Contrato Social**:

Conclusão: apesar do relativismo do *Contrato* e apesar da solene invocação da lei da natureza ou da proposta de alargamento da democracia Polonesa das *Considerações*, a impressão inicial parece confirmada: de um texto para outro a distância e enorme. A dissimulação é nítida: sobre o disfarce de *republicano* intransigente oculta-se um tímido conservador. Se o Rousseau do *Contrato* parece poder ser acusado de irrealismo é do pecado contrário que as *Considerações* nos fornecem o exemplo: seu realismo neste caso afasta para um plano secundário a ideologia igualitária anterior. (FORTES, 1976, p. 65).

Portanto, dadas as condições históricas e as exigências internas da obra não me parece evidente que o **Contrato Social** ofereça, fora da sua estrutura interna,

do seu plano teórico, meios eficazes para interromper o movimento de queda da história. Mas se não há condições físicas e morais que tornem possível a soberania da *vontade geral* podemos, nesse caso, concluir que estamos factualmente condenados à unidade da aparência? Afinal, o **Contrato Social** é uma obra revolucionária ou não? A resposta, talvez a menos evidente, é aquela que nos faz supor que na relação do **Contrato Social** com a história se impõe uma dualidade paradoxal: texto revolucionário na dimensão ética e estéril como proposta revolucionária de fato. Por essa perspectiva, a relação do **Contrato Social** com a história se restringe a essa obra funcionar somente numa dimensão do *dever ser*, como um critério ético para bem julgar as ações de fato.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social* (a). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (b). *Discurso sobre as ciências e as artes* (c). *Ensaio sobre a origem das línguas* (d). Incluídas em “Os Pensadores”. Tradução de Lurdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Tradução, apresentação e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *Os Devaneios de um caminhante solitário*. Tradução, introdução e notas de Fúlvia Maria Luiza Moretto. Brasília: UNB, 1986.

_____. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: Solitude et Communauté*. Paris: Edition française, Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton, 1974.

CASSIRER, Ernest. *A questão de Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon J. Paschoal e Jézio Gutierre. São Paulo: UNESP, 1999.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

DURKHEIM, Emile. O contrato social e a constituição do corpo político. In: QUIRINO, C. G. & SOUZA, M.T.S.R. (orgs.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: TAQ, 1992.

FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau; da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: "Os Pensadores". Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

PRADO Jr., Bento. Rousseau: filosofia política e revolução. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política e Do contrato social*. Tradução de Maria Constança Peres Pissarra. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. A Força da Voz e a Violência das Coisas. In: ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. Campinas: UNICAMP, 1998.

TROUSSON, Raymond. *Rousseau et sa Fortune Littéraire*. Bordeaux : s. d.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: A transparência e o obstáculo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.