

# História e política no *Discurso sobre a origem da desigualdade* de Rousseau

Thomaz Kawauche •

## **Resumo**

Trata-se, neste artigo, de mostrar que a relação entre história e política no *Discurso sobre a origem da desigualdade* pode ser compreendida com base no diálogo crítico que Rousseau trava com a doutrina materialista de autores como, por exemplo, Helvétius e o Barão d’Holbach. Trata-se ainda de fazer considerações sobre o artigo “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau” da professora Maria das Graças de Souza, onde se encontra uma interpretação do referido diálogo entre Rousseau e os materialistas no que concerne à relação entre história e política.

## **Palavras-Chave**

História, Política, Ética, Jean-Jacques Rousseau, Materialismo, Antiguidade.

## **Abstract**

This article aims to show that the relation between History and Politics in *Discourse on the Origin of Inequality* can be comprehended based on the critic dialog that Rousseau establishes with the Materialist doctrine of authors as, for example, Helvétius and the Baron d’Holbach. It also makes considerations about the article “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau” of Maria das Graças de Souza, in which there is an interpretation of the mentioned dialog between Rousseau and the Materialists on the relation between History and Politics.

## **Keywords**

History, Politics, Ethics, Jean-Jacques Rousseau, Materialism, Antiquity.

---

• Professor Doutor. Pós-doutorando na Universidade de São Paulo (USP).

Se vamos discutir história e política em Rousseau, devemos enfrentar de alguma maneira o problema da liberdade. Contudo, o problema da liberdade em Rousseau é complexo e não caberia aqui discuti-lo de modo abrangente.<sup>1</sup> Pois, neste caso, teríamos que recorrer a outros textos que não o *Discurso sobre a desigualdade*, como por exemplo, o opúsculo intitulado *Profissão de fé do Vigário saboiano*, no livro IV do *Emílio*. Nesse escrito, Rousseau se refere a uma liberdade espiritual, ligada à consciência que o agente livre possui de si mesmo e que, segundo o Vigário, não seria determinada por nada externo ao agente. Contudo, não se trata do livre-arbítrio de Santo Agostinho, pois Rousseau também se refere a determinações fisiológicas ligadas à “lei do corpo”, as quais se sobrepõem à consciência e impedem o agente de realizar uma escolha absolutamente indeterminada tendo em vista várias ações possíveis<sup>2</sup>. Rousseau estaria, desse ponto de vista, mais próximo dos materialistas do que de Santo Agostinho. Ora, é verdade que, em Rousseau, a consciência moral pode ser determinada pelas condições sociais concretas em que o agente se situa, entendendo-se a consciência como a instância que, na medida em que é formatada (digamos assim) pela educação moral imposta ao cidadão, serve de fundamento para a deliberação e, por conseguinte, para a ação política. Todavia, a consciência em Rousseau é também natural: nas palavras do Vigário saboiano, é um “instinto divino”<sup>3</sup>, o que inscreveria a doutrina moral do *Emílio* na tradição das ideias inatas de Descartes e nos impediria de chamarmos Rousseau de empirista no sentido forte do termo. O problema da liberdade em Rousseau mostra-se, pois, indissociável das dificuldades concernentes ao conceito de consciência moral implicado na teologia desse autor. Sendo inviável tal discussão neste espaço reduzido, delimitamos a questão nas páginas seguintes ao *Discurso sobre a origem da desigualdade*.

Notemos inicialmente no referido escrito o uso que Rousseau faz de uma figura de linguagem em particular: o olhar. Em geral, Rousseau recorre a imagens ligadas ao sentido da visão para se referir ao progresso do espírito humano, à razão em si mesma, ao conhecimento histórico, ou ainda, à sabedoria do agente para agir de modo eficaz.

---

<sup>1</sup> Consultar, por exemplo: WOKLER, R. (Ed.). *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 1995; SAHD, L. F. N. A. S. “A noção de liberdade no *Emílio* de Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 109-118, 2005; MOSCATELI, R. “A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 15, n. 24, p. 59-79, 2008; MARQUES, J. O. A. “Forçarmos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 16, p. 99-114, 2010.

<sup>2</sup> Cf. O.C., IV, *Emile*, p. 586. Para referenciar as *Œuvres Complètes de J.-J. Rousseau*, indicamos O.C., seguido do tomo da coleção, título da obra e página da passagem citada.

<sup>3</sup> O.C., IV, *Emile*, p. 600.

Podemos afirmar que, em termos de figura de linguagem, a liberdade humana corresponde, no *Discurso sobre a desigualdade*, tanto a uma maneira de *ver* os fatos presentes pela observação empírica, quanto a uma capacidade de *prever* os fatos futuros pela imaginação – imaginação esta que, como em Descartes, é baseada em conhecimentos prévios, ou seja, fundamenta-se na realidade de fatos passados. Olhar de perto, no presente, a pluralidade das ações dos homens contrapõe-se ao olhar distanciado, o ver de longe o homem abstrato, universal e atemporal, isto é, a natureza humana. É esse duplo movimento do olhar, que ora se afasta em direção ao universal e ora se aproxima em direção ao particular, que Rousseau utiliza no *Discurso sobre a desigualdade* como método para adquirir seus conhecimentos em matéria de história, de moral e de política. Além disso, a metáfora do olhar também se apresenta como uma crítica à tradição na medida em que, para Rousseau, admite-se que o historiador recorra a fatos hipotéticos, ou seja, estabelecidos pelo olhar daquele que enxerga a natureza humana para além dos relatos pouco confiáveis dos viajantes.

Na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*, quando Rousseau explica que o homem em estado de natureza é limitado às suas necessidades [*besoins*] mais imediatas, é notável o uso da metáfora do olhar: “[...] Sua alma, que nada agita, entrega-se apenas ao sentimento de sua existência atual, sem nenhuma ideia do futuro, por mais próximo que possa ser, e seus projetos, limitados como as suas vistas, mal se estendem ao fim do dia”<sup>4</sup>. Devemos notar que a imagem da vista curta expressa metaforicamente o homem que não raciocina, isto é, que não se projeta para além de seu próprio ser. Vale notar que a imagem da “vista curta” é recorrente em momentos importantes da obra de Rousseau e não deve ser menosprezada como chave de leitura.<sup>5</sup>

Particularmente no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a história dos progressos do gênero humano se constitui em termos de diferentes modos de ação do homem: o ponto de partida é o homem em estado de natureza, que só age em função de suas

---

<sup>4</sup> O.C., III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 144.

<sup>5</sup> No *Contrato social*, Rousseau afirma que sua “vista curta” não o permitia tratar do problema das relações externas entre corpos políticos (O.C., III, *Du Contrat social*, p. 470). Nas *Confissões*, é o “estudo histórico da moral” que estende a visão de Rousseau e o leva a concluir que “tudo dizia respeito radicalmente à política” (O.C., I, *Les Confessions*, p. 404). Na *Nova Heloísa*, o Barão de Wolmar, personagem que representa a razão imune aos efeitos das paixões, é o “olho vivo” (O.C., II, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, p. 491). No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau utiliza a metáfora da visão para descrever o sistema de diferenças, segundo o qual o *eu* se compara aos outros e compara os outros entre si: “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si. Mas para estudar o homem, é preciso aprender a lançar a visão para longe. É preciso primeiramente *observar as diferenças* para descobrir as propriedades.” (O.C., V, *Essai sur l'origine des langues*, p. 394, grifo nosso).

necessidades de sobrevivência, e o ponto final é o homem civil, que age para estabelecer e manter desigualdades sociais que garantem vantagens materiais asseguradas pela lei para uma minoria de ricos dominadores em relação à maioria formada pelo povo, este pobre e oprimido pela dominação dos ricos.

A ação do homem pode, portanto, ser aperfeiçoada, em correspondência ao aperfeiçoamento do próprio espírito humano. Lembremos que um dos atributos da natureza humana em Rousseau é a perfectibilidade. Trata-se de um atributo do espírito (porque difere das leis mecânicas do corpo, como as que operam nos animais) e que diz respeito à liberdade humana. A perfectibilidade opera reativamente, em resposta às condições do meio ambiente que ameaçam a sobrevivência do indivíduo. Com efeito, sabemos que, no *Discurso*, a ação do homem é sempre um movimento contrário a fatos hostis tendo em vista o estabelecimento de um novo estado de repouso: um inverno rigoroso que força a migração ou a construção de cabanas, um vulcão que cospe minerais aquecidos e que inspira o homem a desenvolver a metalurgia, etc.

Um leitor apressado poderia dizer que tal modelo humano não difere em nada da antropologia dos materialistas. E de fato, a perfeição, em termos metafóricos, diz respeito, tanto para Rousseau quanto para os materialistas, à *visão* que se tem da ordem das coisas. Quanto mais aperfeiçoado o homem, mais ele vê a ordem em que se encontra situado e, por conseguinte, melhor compreende pela razão como deve agir para permanecer vivo. Lembremos da definição de liberdade em Helvétius: “livre não passa de um sinônimo de esclarecido”<sup>6</sup>. Ou seja, a liberdade para Helvétius implica necessariamente num progresso da razão em direção ao conhecimento da ordem necessária das coisas, isto é, uma ampliação do campo visual do agente livre que enxerga mais e melhor por possuir mais luzes. Se pensarmos numa escala de esclarecimento, poderíamos descrever o progresso da razão partindo do homem como um animal, que só vê/enxerga o imediato – como o caraíba que vende a cama pela manhã para comprar o almoço e chora à noite porque descobre que não tem onde dormir<sup>7</sup> –, até chegarmos ao homem civil, que age mais eficazmente porque consegue ver objetos abstratos e até mesmo prever o futuro distante. Ou seja, Rousseau se refere ao aperfeiçoamento do homem livre como um processo de ampliação do campo visual do agente que determina

---

<sup>6</sup> HELVÉTIUS, C.-A. *De l'Esprit*. Paris, 1758, Parte I, Cap. 4, p. 37.

<sup>7</sup> O.C., III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 144.

suas próprias ações em função do que vê, e que age tanto melhor quanto melhor for sua visão.

O Barão d’Holbach critica os pensadores que, para explicar a ordem da natureza, contrapõem a ação determinada por uma inteligência às forças cegas associadas às relações necessárias da matéria: “Nós é que somos cegos quando imaginamos causas cegas; ignoramos as forças e as leis da natureza quando atribuímos seus efeitos ao acaso”.<sup>8</sup> Para esse filósofo, a liberdade do homem diz respeito tão-somente à visão que se tem da necessidade da ordem natural e da própria natureza individual. Lembremos que, no *Sistema da natureza*, as chamadas faculdades intelectuais são descritas em termos puramente físicos: na antropologia do Barão d’Holbach, o corpo humano é um mecanismo constituído pelos órgãos dos sentidos que não necessita de nenhum tipo de instância fora da ordem física – como a alma imaterial dos cristãos – que pudesse determinar suas ações. Com efeito, a vontade para esse autor é definida em termos de “uma modificação no cérebro pela qual ele é disposto à ação ou preparado a colocar em jogo os órgãos que pode mover”, sempre tendo em vista para a deliberação objetos que proporcionem mais prazer e menos dor<sup>9</sup>. É a visão dos movimentos necessários, poderíamos dizer.

Contudo, a aproximação com a antropologia materialista não funciona: Rousseau pressupõe uma alma imaterial, bem como faculdades que não se limitam a movimentos fisiológicos do organismo. Daí que o ponto mais caro na discussão para Rousseau seja o da atividade do espírito. Para os materialistas em geral, e para Helvétius em particular, a visão era uma faculdade passiva, assim como todos os órgãos dos sentidos. Tanto assim que Helvétius chegava a confundir a faculdade do juízo com os sentimentos. Ele afirma, na obra *De l’esprit*, que julgar e sentir são a mesma coisa, ou seja, que a faculdade do juízo é passiva<sup>10</sup>. Ora, como sabemos, no *Emílio* Rousseau rejeita radicalmente essa tese de Helvétius e afirma, na *Profissão de fé do Vigário saboiano*, que julgar e sentir não são a mesma coisa, pois quando julgamos somos ativos, o que é diferente da experiência do sentimento<sup>11</sup>. E Rousseau torna o problema do juízo ainda mais complexo porque mostra que os sentimentos também estão ligados à atividade do juízo, de tal maneira que é

---

<sup>8</sup> MIRABEAU, M. *Système de la nature*. Londres, 1771, Parte I, Cap. 5, p. 77.

<sup>9</sup> MIRABEAU, M. *Système de la nature*. Londres, 1771, Parte I, Cap. 11, p. 206.

<sup>10</sup> HELVÉTIUS, C.-A. *De l’Esprit*. Paris, 1758, Parte I, Cap. 1, p. 9.

<sup>11</sup> Cf. O.C., IV, *Emile*, p. 571. Sobre essa questão, cf. MARUYAMA, N. *A moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.

possível, mediante o bom uso do juízo, educar os órgãos dos sentidos a fim de torná-los predispostos ao bem, à virtude, à ação política que visa a vontade geral e não apenas às inclinações ou aos interesses privados.

Daí a força da crítica de Rousseau ao mau uso da razão na história da humanidade. O autor do *Discurso sobre a desigualdade* denuncia os fatos que constituem um percurso funesto nos progressos dos modos de ação humana, ou se quisermos, o percurso da má formação da visão. Esta, sendo deformada, não passaria de uma escala injusta para aferir as condições concretas das relações humanas, o que propiciaria o surgimento das desigualdades simbólicas e materiais entre os homens. A narrativa do *Discurso* é a de um progresso que traz em seu seio os germes da corrupção: como as ações são movidas por interesses (e nesse ponto sim Rousseau aproxima-se da moral de interesse dos materialistas<sup>12</sup>), a ampliação do campo visual do agente vem acompanhada de uma crescente preferência por ações cujos efeitos beneficiam, não a coletividade, mas tão-somente o próprio agente. Paradoxo do progresso: quanto mais o olhar se projeta para longe (i.e., quanto mais previdente, quanto mais a razão se aperfeiçoa), mais o olhar volta-se para si mesmo (i.e., mais egoísta se tornam os indivíduos). Em outras palavras, quanto mais a razão se aperfeiçoa, mais o homem se torna industrioso para prejudicar os demais. Para retomarmos a metáfora do olhar, poderíamos dizer que, na medida em que os homens entram no campo visual do indivíduo que age em função do que vê, estes se veem, mais e mais, transformados em objetos para serem usados segundo o interesse daquele que os vê, não como semelhantes, mas como objetos de prazer. O final da história do *Discurso* de Rousseau, como sabemos, é o despotismo. O déspota é o que exige de seus governados “a mais cega obediência”<sup>13</sup>, ou seja, alienação da própria liberdade: ele não permite que o povo tenha capacidade de ver a estrutura de poder à qual se encontra submetido.

No artigo “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau” (2006), a professora Maria das Graças de Souza mostra que a concepção de história, segundo Rousseau, fundamenta-se numa tensão entre, de um lado, o caráter universal de um progresso da humanidade, e de outro, a particularidade da deliberação

---

<sup>12</sup> Para a diferença entre Rousseau e os materialistas quanto à moral de interesse, cf. BERNARDI, B. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006, p. 269-306.

<sup>13</sup> O.C., III, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 191.

em ato na ocasião de cada cena política. Ela mostra ainda que a essa tensão se sobrepõe uma outra, que diz respeito à imagem do tempo: de um lado, o tempo que devora todas as coisas, Kronos grego ou Saturno romano, e de outro lado, o tempo oportuno, Kairós, da medicina hipocrática, que encontrou na Renascença sua expressão máxima na figura do Príncipe de Maquiavel: o príncipe de *virtù* conhece o momento exato para a ação política, algo que Rousseau explora à luz da metáfora da visão na imagem do Legislador, que é uma espécie de médico dos povos, terapeuta político, analista da alma do Estado.

Enfim, se se pode dizer que, tanto no *Discurso* quanto no *Contrato* apresenta-se uma concepção universalista da história humana como uma trajetória linear na qual o progresso das coisas traz consigo a degeneração dos homens e das instituições, de outro lado, esta concepção universalista e geral está combinada com a concepção do tempo como *kairós*, que é o instante em que a ação coincide com o tempo e faz com que a ocasião seja propícia e a ação seja boa para a vida da república. Tal como na tradição hipocrática, a arte política é o lugar de uma tensão entre o saber teórico, que visa o universal, e a particularidade de cada ato terapêutico.<sup>14</sup>

Desejamos aqui encontrar respaldo nos grandes intérpretes da história da filosofia para essa contribuição original à leitura dos escritos políticos de Rousseau. Pela presença de Hipócrates na leitura em questão, pareceu-nos adequado o retorno a Aristóteles. Daí segue nossa hipótese. O comentário de Maria das Graças de Souza sobre a ação política em Rousseau pode ser lido à luz do comentário clássico de Pierre Aubenque sobre um aspecto particular da ética aristotélica: a virtude da prudência<sup>15</sup>. O médico da tradição hipocrática que a professora brasileira toma como referência para pensar a questão da ocasião propícia é o análogo do prudente em Aristóteles a despeito das diferenças nos contextos históricos em que se situavam os quadros filosóficos de Aristóteles e de Rousseau. Nessa linha de raciocínio, não seria absurdo afirmarmos que tais diferenças podem ser deixadas de lado se, mediante uma comparação pontual concernente à relação entre visão e ação, tomarmos como objeto de análise o esquema lógico proposto por Aubenque para descrever o homem prudente da *Ética a Nicômaco*. Vejamos.

---

<sup>14</sup> SOUZA, M. G. “Ocasião propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 256.

<sup>15</sup> Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

Na interpretação da professora Maria das Graças de Souza, o agente livre em Rousseau deve conseguir prever os desdobramentos de uma ação na medida em que vê – ou enxerga, ou visualiza – a ocasião propícia para agir. Na interpretação de Pierre Aubenque, o prudente é aquele que age em função de previsões, admitindo um certo grau de incerteza na ordem moral devido à limitação mesma do campo visual, que corresponde ao conhecimento, do prudente. Segundo Maria das Graças de Souza, Rousseau estaria associado a essa imagem da antiguidade do vidente que vê imperfeitamente. Imagem esta que, de alguma maneira, diria respeito à problemática da ação política puramente humana – jamais uma teologia política! –, e por conseguinte, em termos de um problema próprio da modernidade, à relação entre história e política.

A prudência em Aristóteles à qual Aubenque se refere pressupõe que Deus se mantém distante do mundo sublunar, de modo que a contingência da história não permite que os homens se conduzam segundo um saber absoluto, até mesmo porque o inteligível não pertence a este mundo. O termo original em grego – *phronêsis* – diz respeito a uma disposição prática voltada para a deliberação, que é virtude na medida em que realiza no mundo sublunar um substituto propriamente humano do bem que a divindade foi impotente para introduzir. Como explica Aubenque, a *phronêsis* diz respeito ao contingente, ela varia segundo os indivíduos e as circunstâncias. Enquanto a sabedoria é, para Aristóteles na *Metafísica*, uma forma de saber que ultrapassa a condição humana, a *phronêsis* apresenta um caráter demasiadamente humano. Com efeito, na *Ética a Nicômaco* lemos que “é absurdo pensar que a prudência seja a forma mais elevada do saber, se é verdade que o homem não é o que há de mais excelente no Universo”<sup>16</sup>.

A *phronêsis* é a sabedoria dos limites, que traz à consciência a finitude do homem que precisa deliberar, porém, sem um conhecimento da verdade absoluta. Pelo fato de encontrar-se entre a contemplação e a ação, não é a forma mais elevada de saber (não é *aretê*), constituindo, na realidade, um “intelectualismo prático” que permite ao homem pensar nas coisas divinas *humanamente*, ou seja, com reserva e sentimento de distância. Nas palavras de Aubenque, a *phronêsis* dos gregos corresponde à *verecundia* dos romanos, virtude menos nobre que a sabedoria, mas com a qual o homem, lançado ao acaso de um mundo que não pode dominar inteiramente, deve abordar as discussões sobre a natureza dos deuses:

---

<sup>16</sup> Cf. AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*, p. 24.

A meio caminho de um saber absoluto, que tornaria a ação inútil, e de uma percepção caótica, que tornaria a ação impossível, a prudência aristotélica representa – ao mesmo tempo que a reserva, *verecundia*, do saber – a possibilidade e o risco da ação humana. Ele é a primeira e última palavra deste humanismo trágico que convida o homem a desejar todo o possível, mas somente o possível, e deixar o resto aos deuses.<sup>17</sup>

Poderíamos, com base na leitura da professora Maria das Graças de Souza, inscrever o problema da liberdade no *Discurso sobre a desigualdade* na tradição da medicina hipocrática e assim mostrar que, também no que concerne à doutrina materialista do século XVIII, Rousseau preconiza um retorno aos antigos para conceber a ordem moral de um ponto de vista histórico, sem confundi-la com a ordem trágica da Grécia antiga. Uma segunda camada de leitura, com base no livro *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, poderia vir a complementar tal afirmação: sem entrarmos nos detalhes da leitura que a professora faz da questão da história em Rousseau, recordamos apenas que o ensino da história, no *Emílio*, tem em vista menos o conteúdo das narrativas do que um recurso prático para driblar a visão enganosa que o jovem educando tem quando segue suas paixões e, em última instância, uma visão mais “natural” da própria natureza humana: “Assim, ao final de sua reflexão sobre a história, Rousseau parece afastar-se do tema da imitação dos antigos. A história será, para Emílio, um instrumento de conhecimento da alma humana e de si mesmo”<sup>18</sup>. Por fim, a partir dessa hipótese mais robusta, passaríamos à investigação dos pontos de correspondência entre o médico da antiguidade, o homem perfectível de Rousseau e o prudente do Aristóteles de Aubenque. Estenderíamos, assim, nossas vistas para o estudo da moral e da história nos escritos políticos do pensador genebrino, a fim de aprendermos a ver a ordem política e a agir eficazmente sobre ela de tal maneira a promover o bem comum no seio de uma sociedade individualista por princípio, numa leitura que, sem confundir os tempos e os lugares, resgatasse a sabedoria dos antigos na modernidade e – por que não? – também nos dias de hoje.

---

<sup>17</sup> AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*, p. 281.

<sup>18</sup> SOUZA, M. G. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 66.

### ***Referências bibliográficas***

- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BERNARDI, Bruno. *La Fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l'Esprit*. Paris, 1758.
- MARQUES, José Oscar de Almeida. “Forçar-nos a ser livres? O paradoxo da liberdade no *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 16, p. 99-114, 2010.
- MARUYAMA, Natalia. *A moral e a filosofia política de C.-A. Helvétius: uma discussão com J.-J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2005.
- MIRABAUD, M. [Baron d'Holbach]. *Système de la nature, ou des loix du monde physique et du monde moral*. Londres, 1771.
- MOSCATOLI, Renato. “A liberdade como conceito metafísico e jurídico em Rousseau”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 15, n. 24, p. 59-79, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade), 1959 (t. I); 1964a (t. II); 1964b (t. III); 1969 (t. IV); 1995 (t. V).
- SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. “A noção de liberdade no *Emílio* de Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 109-118, 2005.
- SOUZA, Maria das Graças de. “Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 249-256, 2006.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- WOKLER, Robert (Ed.). *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 1995.