

REFLEXÕES SOBRE A NATUREZA DA VONTADE GERAL EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU*

REFLECTIONS ON THE NATURE OF THE GENERAL WILL IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho**

RESUMO

A vontade geral é o principal conceito do pensamento político de Jean-Jacques Rousseau. O objetivo deste trabalho é compreender a natureza do conceito da vontade geral em Rousseau. A ideia deste artigo surgiu da seguinte problemática: é a vontade geral rousseauiana, em sua origem, um princípio metafísico ou o resultado de um pacto social? Para investigar este problema, tomamos como nosso objeto de estudo as *oeuvres complètes* de Rousseau, em especial, o seu *Contrato social* (1762). A metodologia da pesquisa consistiu na leitura e na análise de fontes documentais como as obras de Rousseau e a dos seus principais intérpretes. A título de organização, dividimos este estudo em três momentos: a genealogia da vontade geral e a antropologia filosófica de Rousseau; o conceito da vontade geral segundo o genebrino; a essência do conceito da vontade geral na perspectiva rousseauiana.

PALAVRAS-CHAVES: Rousseau; Contrato social; vontade geral; princípio metafísico; pacto social.

ABSTRACT

The general will is the main concept in Jean-Jacques Rousseau's political thought. The aim of this paper is to understand the nature of the concept of the general will in Rousseau. The idea for this article arose from the following problem: is the rousseauian general will, in its origin, a metaphysical principle? To investigate this problem, we took as our object of study Rousseau's *complètes oeuvres* or the result of a social pact, in particular his *Social contract* (1762). The research methodology consisted of reading and analyzing documentary sources such as Rousseau's works and those of his main interpreters. By way of organization, we have divided this study into three parts: the genealogy of the general will and Rousseau's philosophical anthropology; the concept of the general will according to Rousseau; and the essence of the concept of the general will from a rousseauian perspective.

KEYWORDS: Rousseau; Social contract; general will; metaphysical principle; social pact.

* Artigo recebido em 25/03/2026 e aprovado para publicação em 06/06/2026.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) com estágio Pós-Doutoral em Filosofia por esta mesma universidade. Autor do livro: “Teoria do Conhecimento e Educação em Jean-Jacques Rousseau” publicado pela Editora UERN em parceria com a Editora Fi (2021). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2952-476X>. Email: jarbasvc@gmail.com.

1 A GENEALOGIA DA VONTADE GERAL E A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE ROUSSEAU

O pensamento de Rousseau é profundamente marcado por diversas influências teóricas. Em filosofia, o genebrino inspira-se, principalmente, em duas correntes de pensamento: a metafísica moderna, de Descartes a Malebranche, e o contratualismo de Hobbes e Locke. Dos primeiros, nosso autor reivindica a dualidade entre o corpo e a alma, Deus como primeiro motor da realidade e a recusa do reducionismo do espírito à sensibilidade física. Dos contratualistas, apropria-se do direito natural, da defesa das liberdades individuais, do imperativo das leis e da necessidade do Estado. Para o nosso objeto de estudo, e a partir dessas influências, é importante entender como se constitui a natureza do conceito de vontade geral: trata-se de um princípio metafísico ou de um pacto social entre os cidadãos situados em determinado tempo e lugar?

A vontade geral, enquanto teoria, surgiu como um conceito teológico, afirma Riley (1986, p. 4-5). “[...] De fato, a noção de ‘vontade geral’ era originalmente teológica, referindo-se ao tipo de vontade que Deus (supostamente) tinha ao decidir quem receberia a graça suficiente para a salvação e quem seria enviado ao inferno”. Embora, ressalta o filósofo, essa ideia não tenha sua gênese na política, esse conceito é político, pois,

[...] Desde o início, [...] as noções de *volonté générale* e *volonté particulière* divinas faziam parte de uma questão maior sobre a justiça de Deus; elas sempre foram noções "políticas", no sentido mais amplo possível da palavra "política", no sentido de que até mesmo a teologia faz parte do que Leibniz chamou de "jurisprudência universal" (Riley, 1986, p. 4-5).

Malebranche, lido atentamente por Rousseau, atribuiu à *volonté générale* de Deus um uso político, subordinando sua filosofia ao poder temporal da Igreja. O genebrino, ao contrário, “[...] não quer apenas secularizar a vontade geral, afastando-a da teologia e do desejo proposto por Deus de salvar todos os homens; ele quer dotar os seres humanos de uma vontade, um poder realmente eficaz [...]” (Riley, 1986, p. 254).

Essa vontade geral secularizada, para constituir-se no pensamento de Rousseau, precisou percorrer, segundo sua antropologia filosófica, uma longa história. É por meio dessa história da vontade humana que se entende o que é a vontade geral rousseauiana, pois é pelo homem, enquanto ser social e histórico, que Rousseau se interessa. Até chegar a essa vontade coletiva, que é a vontade geral, a vontade humana passou por diversos estágios. No estado de

natureza, temos, primeiramente, uma vontade atomizada, própria do homem natural; em segundo lugar, uma vontade coletiva, surgida no início da sociabilidade humana; em terceiro, uma vontade individual, proveniente do reconhecimento das qualidades individuais; e, por fim, uma vontade de poder, que marca o início da exploração do homem pelo homem. No estado civil, além do nascimento da vontade geral, há o desenvolvimento de sua trajetória própria: a vontade de conservação da vida, estabelecida pelo contrato social; a vontade de domínio, marcada pela relação entre o senhor e o escravo; e a vontade desnaturalizada, que busca refundar o espírito republicano nos cidadãos por meio da educação cívica.

A história do homem enquanto ser social é atravessada pela linguagem. Assim como a razão e as outras faculdades humanas são virtuais no homem natural, a linguagem também o é, pois apenas por meio da sociabilidade humana essas faculdades se despertam. A linguagem, assim como a vontade geral, é, portanto, o resultado de um processo histórico. Nesse sentido, o avanço da linguagem acompanha a evolução da sociedade dos homens, que tem seu auge com o consenso que funda o estado civil, isto é, a vontade geral. Um exemplo disso é a escrita, responsável pela organização do Estado. Paradoxalmente, quanto mais a linguagem evolui, mais ela se enfraquece, porque o que diminui, nesse processo, é o *páthos* da paixão. A mesma analogia pode ser feita com o desenvolvimento da sociedade: quanto maior o aparato estatal, menos ativo é o soberano. O político, nesse contexto, torna-se dominante, pois sua linguagem e suas técnicas de dominação subordinam o corpo social.

[...] Qual é o discurso, pois, que [o político] ainda resta a fazer ao povo reunido? Sermões. [...] As sociedades tomaram sua última forma: nela nada mais se muda senão com o canhão e com a moeda, e como nada se tem a dizer ao povo, a não ser: *dai dinheiro*, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas. Para tanto não se precisa reunir ninguém; pelo contrário, convém manter os súditos esparsos – tal a primeira máxima da política moderna (Rousseau, 1999b, p. 331).

As vontades perpassam e são perpassadas pela linguagem. Esses atravessamentos também diferenciam as línguas do sul e as línguas do norte. Se, no sul, o amor despertou mais cedo devido às comodidades da vida, no norte, as pessoas estavam mais preocupadas em garantir a própria subsistência; ali não se desejou o amor, mas a ajuda (Rousseau, 1999b, p. 300). Essa diferenciação, entre a gênese das línguas do sul e das línguas do norte, mostra a sensibilidade de Rousseau às peculiaridades dos territórios. O estudo dos processos históricos, das relações sociais, das necessidades que levam à criação das línguas e, conseqüentemente, das sociedades, entre outras pesquisas sobre o homem, fazem de Rousseau um etnólogo (Lévi-

Strauss, 1975). Assim, a linguagem é produto da história dos homens, e o consenso das vontades, a vontade geral, que cria a sociedade civil também resulta desse processo.

Segundo Rousseau (1999c), no início da sociedade civil, o Estado, dominado pelo rico, o primeiro a propor o pacto social e, evidentemente, seu maior beneficiário, encontrou nas ciências e nas artes um instrumento de apoio para a manutenção do *status quo*. A cultura letrada, segundo ele, colabora para as desigualdades sociais entre os homens. Essas desigualdades sociais representam, para Rousseau (1999c), a primeira fonte do mal em sociedade, surgindo concomitantemente ao nascimento do luxo e das ciências. “[...] Das riquezas nasceram o luxo e a ociosidade, do luxo nasceram as belas-artes e, da ociosidade, as ciências. [...] Os ricos e os sábios servem para corromperem-se mutuamente” (Rousseau, 1999c, p. 234).

Embora as ciências e as artes colaborem para o aumento das desigualdades sociais, Rousseau reconhece nelas um possível remédio para combatê-las. “[...] vamos tentar extrair do próprio mal o remédio para curá-lo”¹ (Rousseau, 2003, p.120). Nosso autor reivindica uma nova cultura artística e científica capaz de exercer uma função pública relevante. Para isso, os educadores do povo, os gênios e os sábios devem, além de refundar as artes, as ciências e a filosofia, encarnar a vontade geral, reunindo em si o bem comum de todos. É com o intuito de satisfazer a vontade geral que o genebrino formula o seu ideal de cultura; e no qual estão necessariamente incluídas as ciências e as artes.

O *Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens*, principal livro da antropologia rousseauiana, interliga-se ao *Discurso sobre as ciências e as artes* e ao *Ensaio sobre a origem das línguas*, porque essas três obras contam a história do homem por meio de suas vontades, como mencionado anteriormente, do puro estado de natureza ao estabelecimento da sociedade civil, isto é, à consolidação da vontade geral. Feita essa análise das obras expostas, foi possível deter-nos, de forma mais dedicada, no conceito da vontade geral, objeto central deste trabalho. Rousseau não fornece apenas uma definição dessa noção; ao contrário, há várias definições e características. Se pudermos resumi-la, diríamos que ela é o substrato comum das consciências individuais no contexto de uma sensibilidade direcionada para o bem comum.

¹Philonenko (1974, p. 3) sublinha: “O termo remédio é uma das chaves de interpretação do pensamento de Jean-Jacques. No entanto, observamos que, como médico da civilização, Rousseau descobre o mal não somente como verdade do mundo, mas também como sua própria verdade”.

2 O CONCEITO DA VONTADE GERAL SEGUNDO ROUSSEAU

Rousseau (2015, p. 110) afirma que a vontade geral interliga a vida de um e de outro ao eu comum. Nesse sentido, a vontade geral representa uma “[...] sensibilidade recíproca, a correspondência interna entre todas as partes”. Assim, a vontade geral é a essência da lei e do interesse comum em um contexto histórico-social específico. Diferente de Diderot (2015), que aposta em uma vontade geral unificante, pois abarca todas as sociedades, o genebrino é sensível às particularidades de cada sociedade. Por isso, desde seu verbete “Economia”, convencionou-se dizer que a vontade geral é um “universal localizado”, porque ela é a regra comum para todos os cidadãos que ela abrange e é válida apenas para eles. Por isso, ela é única para um determinado povo.

Uma das preocupações de Rousseau relativamente à vontade geral é diferenciá-la das vontades particulares, problema aparentemente insolúvel no pensamento do genebrino, pois a vontade geral nasce dos indivíduos, porém não lhes pertence. Para tratar dessa questão, recorreremos à *Lettre a M. d’Offreville* (1761), que aborda o debate sobre o interesse particular ligado ao bem público. Nesse escrito, Rousseau pondera (2012) que é necessário termos um motivo para agir, e esse motivo não pode ser estranho a nós, porque somos nós que o colocamos em ação. Depois, ele divide o “interesse” em dois tipos: o “interesse sensual e palpável” e o “interesse espiritual e moral”. O primeiro, explica Rousseau (2012), liga-se unicamente ao nosso bem-estar material, à fortuna, à consideração, aos bens físicos resultantes da boa opinião do outro. Esse tipo de “*intérêt*” só produz um bem particular e não pode ser considerado, em si mesmo, como uma boa ação. O segundo, ao contrário, não depende das vantagens da sociedade, pois é relativo ao nosso bem-estar absoluto, ou seja, ao bem-estar da alma. Nesse sentido, explica Rousseau (2012, p. 3882): “[...] é o único que está relacionado intimamente à nossa natureza e tende à nossa verdadeira felicidade”.

Rousseau (2012) é um defensor do interesse moral², ou seja, da ligação do interesse individual ao maior bem de todos. A vontade geral é o que há de universal em nós, nas nossas consciências e vontades. Por ser universal, não pertence a ninguém; no entanto, pertence a todos. A vontade geral é como um espaço público: não é propriedade de nenhuma pessoa, mas

²Acerca da *Lettre a M. d’Offreville*, Derathé (2011, p. 103) afirma que a moral rousseauiana é notadamente individualista e espiritualista: “[...] Praticar a justiça é preferir o bem de nossa alma e fazer representar um interesse de ordem superior, em oposição aos nossos interesses materiais”. Faguet (1910), por seu turno, afirma que só o interesse da alma, numa perspectiva rousseauiana, é compatível com a moralidade.

é do usufruto comum de todas elas. É tarefa do magistrado, enquanto governante, saber diferenciar a vontade geral das vontades particulares que permeiam a opinião pública (Rousseau, 2015, p. 112). A vontade geral é a regra de justiça, pois está sempre à escuta do interesse público. Sua finalidade é o bem comum. Se o governo é bem-intencionado, segue, portanto, os desígnios da vontade geral. “[...] Pois os chefes sabem muito bem que a vontade geral está sempre do lado mais favorável ao interesse público, ou seja, do lado da justiça. De modo que basta ser justo para estar certo de seguir a vontade geral” (Rousseau, 2015, p. 115).

A vontade geral é a razão de ser da sociedade; ela é o cimento que liga as individualidades e, ao mesmo tempo, combate o egoísmo dos particulares. É a partir dela que nasce a regra comum de uma sociedade. A aplicabilidade da lei é para todos e não privilegia grupos ou indivíduos. É a vontade geral que forja o direito e, por isso, a lei é o juiz de todos os homens; ela reúne o substrato comum das consciências, cujo fim é a felicidade e o bem-estar de todos. Diferentemente de Diderot, Rousseau não acredita em ideais cosmopolitas. Para o genebrino, a vontade geral é a expressão de um povo, só serve a ele e não traduz uma lei universal, como sustenta seu contemporâneo. Para Diderot (2015), as leis de um país podem servir de legislação para os outros países, algo incoerente para Rousseau, já que toda lei é uma expressão local.

No *Manuscrito de Genebra*, Rousseau reforça suas ideias contra o cosmopolitismo. Para o genebrino, em um estágio cultural multifacetado, não é possível uma justiça universal proveniente da Providência e da lei natural, haja vista que cada povo possui suas próprias ideias sobre o que ensinar acerca de suas leis e como manter, por meio de suas normas, sua organização social. A vontade comum não pode se impor num estado de egoísmo generalizado. “[...] ao voltar-nos para os tempos antigos veremos facilmente que as ideias saudáveis do direito natural e da irmandade de todos os homens foram disseminados bem tarde [...]” (Rousseau, 2003, p. 119). A manifestação da vontade geral só pôde se expressar tardiamente na história humana, e isto só foi possível por meio da assunção da lei. E a lei nada mais é do que um fenômeno local. Não podemos confundir, neste contexto, a generalidade da lei com a sua universalidade. Como sugere Bernardi (2006), *la volonté générale est immanente et son universalité est une chimère*³.

³Contudo, afirma Bernardi (2006, p. 437): “Que a generalidade da vontade geral não seja uma universalidade não significa, no entanto, que o horizonte da universalidade esteja ausente no pensamento de Rousseau”. Assim, “A vontade geral, cuja lei é a declaração, é aquela de uma comunidade política determinada, instituída. Ela se define, como toda vontade por seu objeto, que é o bem do ser que quer, entendido como seu interesse. O objeto da vontade

A piedade, nesse contexto, não é símbolo de uma bondade absoluta, como foi no *commencement de l'humanité*, mas um afeto dividido entre pessoas que se conhecem. Desse modo, a estreita ligação entre as individualidades é a prova de que não existe uma lei universal que sirva para todos os homens conjuntamente, pois toda lei é um acordo entre indivíduos que vivem em um mesmo tempo e lugar. Redimensionar a vontade geral proveniente da teologia, de um Deus que quer salvar a todos os homens, ou de um teórico como Diderot, com sua vontade geral cosmopolita⁴, é tarefa de Rousseau no verbete “Economia”, passando pelo *brouillon* até alcançar o *Contrato social*.

A vontade geral é o substrato comum das consciências individuais e sua representação, que é a lei, não é estranha aos particulares. Por isso, submeter-se à lei é concordar com aquilo que cada consciência anteriormente consentiu. A vontade geral é a verdadeira motivação do organismo social. Sendo assim, o indivíduo não deve ser visto como um ser abstraído do todo, mas inserido nele. O indivíduo é o elemento primordial da vida em sociedade; é a razão de ser da vontade geral. A vontade geral é a vontade do indivíduo conformada ao maior bem de todos. A vontade geral é, portanto, um bem universal inserido em um contexto político-cultural específico.

É da reunião das individualidades que nasce a vontade geral, a qual, por sua vez, é soberana e se impõe sobre todos, sem exceção, inclusive sobre os chefes da nação. Por isso, salienta Rousseau (2003), nenhum poder que busque se exercer pela força é legítimo. Quando isso ocorre, o pacto social é quebrado, pois o princípio soberano da vontade geral é retirado do povo e este, ao perder seus direitos, não tem mais obrigação de obedecer ao príncipe. O povo obedece apenas à vontade geral, isto é, obedece apenas a si mesmo. Quando percebe que estão lhe subtraindo o poder, não deve mais nenhum tipo de contrapartida a seus chefes. Assim, se o povo não é suficientemente autônomo para se autogerir, pois a vontade geral, apesar de ser sempre certa, pode muitas vezes ser enganada, a vontade que emana dele é a única verdadeiramente soberana.

Rousseau (2003) afirma que a vontade geral é o vínculo contínuo do organismo político. É ela que une todas as gerações históricas de cada sociedade, todas orientadas pela atualidade do agora. A permanência da vontade geral se dá no contexto de um compromisso

geral é o bem comum da comunidade política. A lei vale para os membros dessa comunidade e somente [para ela]. É a noção da generalidade assim concebida que a universalidade é trazida de volta” (Bernardi, 2006, p. 459).

⁴Segundo Radica (2008, p. 141-142), para Rousseau, “[...] A vontade geral de Diderot é uma mistificação e dificilmente poderia salvar a sociedade geral do gênero humano da inconsistência”.

dos indivíduos com a hodiernidade da lei. É em torno do consentimento geral que eles devem se reunir. A vontade geral possui, nesse contexto, um caráter momentâneo, pois é das atividades dos seus cidadãos que ela retira sua razão de ser. É da existência atual do povo que emana a vontade geral. Isso não significa que todos os acordos passados e os que virão percam ou não tenham validade, mas é no instante presente que o soberano pode decidir se a lei o representa ou não.

Em seu *Contrato social*, obra máxima de sua teoria política, Rousseau faz da vontade geral o coração do seu republicanismo. Nesse sentido, embora Sennett (2024) seja um crítico de Rousseau, o seu conceito de república é semelhante ao do genebrino⁵.

Uma *res pública* representa, em geral, aqueles vínculos de associação e de compromisso mútuos que existem entre pessoas que não estão unidas por laços de família ou de associação íntima: é o vínculo de uma multidão, de um “povo”, de uma sociedade organizada, mais do que vínculos de família ou de amizade. Como na época romana, a participação na *res pública* é hoje, na maioria das vezes, uma questão de estar de acordo; e os fóruns para essa vida pública, como a cidade, estão em estado de decadência (Sennett, 2024, p. 16).

Rousseau preocupa-se com a perda da dimensão pública que a *res pública* exige dos seus cidadãos. A retirada do cidadão da esfera pública para a particular enfraquece os elos que fazem do Estado, como o antigo Estado romano, uma nação poderosa. Nesse cenário, o que Rousseau deseja, por meio dos princípios políticos mencionados em sua obra política maior, é refundar o Estado, parafraseando Sennett (2024), surrupiado pelas tiranias da intimidade, em bases verdadeiramente republicanas. Para Rousseau (1999d), a vontade geral é o espírito público que orienta as leis e que torna o indivíduo consciente de sua condição social e política. A vontade geral é, portanto, ~~nesse sentido~~, a fiadora da vida social e a sua razão de ser.

A vontade geral é inalienável; ela não pode ser desmembrada do povo, que é o seu dono. Rousseau (1999d) nos diz que a vontade geral é indivisível ao mesmo tempo que é inalienável, pois ou ela é a de todo o corpo político, ou não é de ninguém. Desse modo, assevera o genebrino (1999d, p. 86), “O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade”. Assim, o que o povo cede ao governante não é sua vontade, que é inalienável, mas o poder, e ainda assim, de forma momentânea. O poder que aparentemente pertence ao chefe de Estado não é senão o que o soberano lhe empresta temporariamente. O político é um funcionário público que, do mesmo

⁵Para ler a crítica de Sennett a Rousseau, ver Sennett (2024, p. 172-182).

modo que foi eleito, pode, quando não mais fazer valer a vontade popular, ser demitido por essa mesma população. Assim, o poder pode representar os anseios do povo, mas não a sua vontade.

A vontade geral nasce do povo e só a ele pertence. Rousseau rejeita qualquer intervenção externa sobre ela. Segundo o genebrino (1999d, p. 200), “a vontade geral é sempre constante, inalterável e pura”. É nas assembleias populares que se faz notar a vontade geral. No ato de escolher se uma proposta deve ou não se tornar lei, é necessário que cada um opine, por meio do voto, sobre o que deseja para o bem comum, isto é, de acordo com a vontade geral. A vontade geral é sinônimo de justiça; ela é o critério para sabermos se uma lei é ou não justa. Quando o voto do cidadão é derrotado na assembleia, sabemos que sua deliberação é contrária à vontade geral.

Quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgava ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre (Rousseau, 1999d, p. 205).

A reunião dos votos indica que o maior número representa o interesse coletivo. Cabe ao cidadão cujo voto tenha sido vencido aceitar a decisão da maioria⁶, pois a opinião pública tende sempre ao bem público, enquanto a opinião particular tende sempre ao interesse próprio. Segundo Rousseau (1999d, p. 86), o interesse particular jamais será a origem do bem de todos. A vontade geral é a resposta a um julgamento sobre o que todos já sabiam antes: o que é melhor para cada um, enquanto ser social pertencente a uma comunidade política. Mesmo que se engane, a vontade geral permanece constante, inalterável e pura, porque ela é, em todo tempo e lugar, a fonte do direito, o substrato comum das consciências, o cimento que mantém uma sociedade unida. “[...] A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres” (Rousseau, 1999d, p. 205).

3 A NATUREZA DA VONTADE GERAL NA PERSPECTIVA DE ROUSSEAU

Rousseau, como afirmado anteriormente, é ligado à tradição metafísica francesa, particularmente à de Malebranche. Nesse sentido, é preciso avaliar como os conceitos de “lei

⁶ “[...] Se nós considerarmos que, na sua essência, a vontade geral é o produto do voto da maioria [...]. A vontade geral não possui nenhum conteúdo determinado anteriormente a decisão dos sufrágios, e é o voto da maioria que lhe dá um conteúdo [...]” (Brooke; Spitz, 2007, p. 247).

natural”, “Deus”, “consciência”, “alma”, “sentimento interior” se interligam, para entendermos a filiação dessas ideias com o seu conceito da vontade geral.

Qual é a origem da lei natural para Rousseau? Qual é o seu papel no estado de natureza? Segundo Rousseau, existe uma intervenção divina na lei natural ou esta é produto da história humana? há uma ligação entre a lei natural e o direito civil? E, nesse caso, qual é a relação entre a lei natural e a vontade geral? A lei natural tem origem na antropologia de Rousseau (1999a), no estado de natureza. Este, descrito pelo genebrino, possui quatro estágios. O primeiro é o puro estado de natureza, no qual o homem é um ser atomizado e vive exclusivamente dos seus instintos de conservação e de bem-estar. Independente, não possui a sociabilidade natural, dificilmente interage com os outros homens. O segundo momento é o do início da sociabilidade humana, quando os indivíduos interagem para salvaguardar sua existência por meio de um esforço do coletivo contra as ameaças externas da natureza. Nesse momento, as faculdades humanas, antes adormecidas, despertam⁷. A razão, a consciência, a memória e os sentimentos passam a ter papel ativo no desenvolvimento da vida comunitária. O terceiro estágio é o da *jeunesse du monde*, no qual ocorre o despertar da individualidade e surge a ideia de consideração de um ser pelo outro. O quarto e último estágio é o do estado de guerra de todos contra todos, marcado pelo nascimento da propriedade privada e pela generalização da exploração de homem pelo homem.

Descritos os estágios do estado de natureza rousseauiano, cabe responder como a lei natural atua em cada um deles. No puro estado de natureza, a lei natural é uma junção de três atributos presentes na constituição original do homem: a bondade nativa, a piedade física e os instintos vitais. Embora, nesse estado, a comiseração seja generalizada, porque naturalmente nos comovemos ao ver o outro sofrer, a falta de conexão entre os indivíduos não permite que esse sentimento universal seja escutado. No início da sociabilidade humana, a lei natural não é mais instintiva, como antes, no puro estado de natureza. O despertar das faculdades humanas, aliado ao sentimento da existência, que liga o *eu* ao todo, e ao sentimento humanitário, que conserva o *eu* no todo, faz com que a lei natural passe a ser raciocinada. Nesse momento da história humana, a lei natural é eficaz e é universal. Porém, com o despertar da individualidade e a conseqüente consideração de si mesmo, os ciúmes, os assassinatos e as vinganças mudam a dinâmica das relações humanas. A lei natural torna-se então insuficiente para barrar esse cenário

⁷“Com efeito, todas as ‘faculdades virtuais’ se realizam no curso da socialização do homem, em sua relação com outros homens [...]. A atualização das faculdades potenciais do homem se opera por sua objetivação na sociedade, nos múltiplos domínios das ligações interindividuais; a língua, a ordem jurídica, etc” (Baczko, 1970, p. 93).

de violência generalizada⁸. No estado de guerra, a lei natural deixa de ser universal, e somente a lei civil, proveniente do contrato social, pode apaziguar esse quadro.

Embora Rousseau (2003) reconheça que a lei natural perca sua eficiência no estado civil, suas características não deixam de existir completamente. Por isso, questionamos: no estado civil, os instintos de conservação e de bem-estar dos indivíduos deixam de existir? Resguardadas as diferenças em relação ao puro estado de natureza, no qual os homens orientam sua vida quase completamente por estes instintos, no estado civil eles não apenas não deixam de existir, como são importantes para o contrato social. Afinal, a finalidade de todo corpo político é a conservação e o bem-estar geral de todos os seus cidadãos. Outra questão é sobre o papel da piedade na vida civil. Característica primordial do homem natural, ela também não deixa de ter importância na vida social⁹. A diferença é que, se antes ela era absoluta, pois não havia barreiras entre o eu e o outro, com a assunção dos Estados nacionais, a comisseração é redirecionada para socorrer nossos concidadãos. A única característica que não permanece na sociedade política é a bondade nativa; mesmo assim, Rousseau (2003) tenta consertar esse defeito essencial do homem civil por meio de sua participação ativa na vida do Estado, regatando o sentimento humanitário presente nos *commencements de l'humanité*.

A lei natural possui predicados importantes que podem balizar a vida dos cidadãos nas sociedades civis¹⁰. Embora não seja fundamental na criação das leis civis, pois nem todas as suas características estão presentes na fundação do Estado, alguns dos seus princípios são importantes para a sua manutenção. Para o genebrino, os instintos vitais, a piedade e o sentimento humanitário, presentes no início da sociabilidade humana, são preceitos que podem reforçar os laços sociais entre os indivíduos. Na ausência de um direito internacional que possa construir acordos de mútua cooperação entre os países, Rousseau (2015) acredita que a lei

⁸Rousseau iguala, nesse momento, a lei natural à lei do mais forte, impossível de ser aplicada em uma sociedade assentada em princípios republicanos de igualdade, liberdade e solidariedade. Sobre isso, afirma: “Não é verdade que no estado de independência a razão nos leva a cooperar para o bem comum, movidos pela percepção do nosso interesse próprio. Em lugar de haver uma aliança entre o interesse particular e o bem público, na ordem natural das coisas elas se excluem mutuamente, e as leis sociais são o jugo que queremos impor aos outros, uma vez garantido a nossa isenção. [...] e ninguém me é mais caro do que eu próprio. Em vão tentaria conciliar o meu interesse com o dos outros. [...] Em vão me dizem que ao renunciar aos deveres impostos pela lei natural desprezo ao mesmo tempo os seus direitos; que a minha violência justificara todas as violências que os outros poderiam praticar contra mim. Estou propenso a concordar, mas não posso entender de que forma a minha moderação poderia proteger-me” (Rousseau, 2003, p. 117).

⁹“A piedade é a causa de todos os nossos sentimentos morais, e mesmo, poderíamos dizer, de toda a nossa moralidade” (Delaperrière, 2013, p. 102).

¹⁰“[...] esse “direito natural” é universal, válido por todo e sempre; ele oferece uma norma para julgar o “direito positivo” próprio a tal ou tal sociedade” (Gouhier, 1978, p. 321). Salinas (1976, p. 83) complementa: “[...] a natureza é efetivamente o modelo por excelência de que a sociedade aspira a ser cópia”.

natural deve ser levada em consideração pela ideia de igualdade e solidariedade que ela pode cancelar entre as potências nacionais. A lei natural antecipa a lei civil. Contudo, por razões diversas, é insuficiente para colocar ordem em uma sociedade complexa. Só a lei civil pode representar a vontade geral e organizar a vida social, pois, como avalia o genebrino (2003, p. 159), “[...] é preciso que haja convenções e leis para que os direitos se associem aos deveres fazendo assim com que a justiça atinja a sua meta”.

A lei natural, tal como descrita por Rousseau, é histórica, pois ela nasce, desenvolve-se e atua na história do homem. Contudo, não é possível desprezar a ingerência de Deus sobre os seres humanos e no decorrer de sua existência, e, no que se refere à lei natural, não é diferente.

[...] Se esses conceitos [o de Grande Ser e o de lei natural] não fossem inatos, todos aqueles a quem Deus não o concedesse estariam liberados de conhecê-los. Mesmo se fosse necessário um ensinamento especial, cada povo teria suas próprias ideias sobre o que ensinar, o que conduziria ao morticínio e ao homicídio mais do que a paz e a harmonia (Rousseau, 2003, p. 118).

Rousseau (2003) assevera que Deus deu a cada cidadão a capacidade de guiar-se por sua própria razão. Paradoxalmente, essa autonomia da razão é a prova de que não existe uma lei natural inata nem um conhecimento prévio da lei por parte dos indivíduos. Deus ensina, mas, por termos livre-arbítrio, escutamos ou não a sua voz. Temos uma capacidade inata de julgar, mas não nascemos com leis armazenadas em nossa mente.

O Deus cristão, entidade metafísica, pois está além da *physis*, possui papel relevante no pensamento de Rousseau, em particular relativamente à sua teoria política e ao seu conceito de vontade geral. Rousseau (1999a, p. 75) assevera que a Providência criou as condições, no tempo adequado, para que os indivíduos se tornassem seres sociais. As faculdades que os homens possuíam apenas potencialmente, no puro estado de natureza, puderam, a partir da intervenção da Graça, colaborar ativamente para o seu próprio desenvolvimento. Essa faceta da atuação de Deus na vida humana não pode ser desprezada no pensamento de Rousseau, pois, além de percebermos a ingerência do divino em sua antropologia filosófica, sem a interferência decisiva do Grande Ser na história dos seres humanos jamais haveria a sociabilidade e o desenrolar de sua jornada.

Em seus escritos sobre religião e moral, que compreendem os *Fragments sobre Deus e a revelação* (1735-1756), a *Carta de J.-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire* (1756), as *Cartas morais* (1757-1758), a *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos* (1758), *A Profissão de fé do*

Vigário saboiano (1762), as *Cartas a Malesherbes* (1762) e a *Carta a Beaumont* (1762-1763), Rousseau estabelece uma conexão entre Deus e os homens por meio de termos homônimos que ele chama de “consciência moral” ou “sentimento interior”. O genebrino (2014) afirma que existe, no fundo das almas, um princípio inato de justiça e de virtude, a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más: “é a esse princípio que dou o nome de consciência”, assinala Rousseau (2014, p. 409). A moral, que tem como auxiliar o sentimento interior, ensina-nos a orientar nossas ações de acordo com os mandamentos de Deus. Esse sentimento, princípio inato de justiça, auxilia o nosso julgamento moral e é um guia seguro para as nossas ações.

Semelhante a Malebranche (2003), para quem Deus imprimiu, no fundo de cada alma, o amor pela ordem, Rousseau (2015) sublinha que a divindade dita a cada cidadão os preceitos da razão pública de acordo com as máximas do seu próprio julgamento, O sentimento interior, que reside em todos os homens, une-os na vida pública por meio de uma vontade geral, que é igualmente universal. O *sentiment*, nesse sentido, é um “eu comum”, isto é, é uma ponte que garante a solidariedade entre todos os seres humanos (Rousseau, 2015). O sentimento interior (ou consciência), sob essa perspectiva, é a essência da vontade geral rousseauiana. Dessa maneira, se a vontade geral é o substrato comum das consciências, conforme Machado (1999d), existe um diálogo entre o indivíduo, no qual reside a consciência, e a vontade geral, que engloba todas as consciências individuais. Ambas, a consciência e a vontade geral, estão atreladas e são, no pensamento de Rousseau, inseparáveis¹¹.

Rousseau (2014) acredita na dualidade entre o corpo e a alma. Herdeiro da tradição metafísica francesa de Descartes e Malebranche, ele prega a superioridade da substância eterna e imaterial sobre os sentidos. À alma, uma substância mais próxima de Deus, pertencem a razão, a vontade e, na formulação rousseauiana, o sentimento interior. Esta última faculdade, explana o genebrino, é responsável pela nossa liberdade moral:

[...] Nenhum ser material é ativo por si mesmo, e eu o sou. Por mais que me contradigam quanto a isso, sinto-o, e esse sentimento que fala a mim é mais forte do

¹¹A ideia de preservar a vontade individual no interior da vontade geral não é extemporânea ao indivíduo; ao contrário, tem seu fundamento no *sentiment intérieur*, que é um sentimento original de justiça presente no coração humano. No tocante a isso, Goyard-Fabre (2001, p. 177) assevera: “[...] a ideia do justo provirá do sentimento inato da equidade que habita o coração humano. Além da neutralidade e do sentimentalismo, a justiça, pensa Rousseau, deve obedecer às máximas da razão pública: então, ao projeto de justiça na condição natural lhe substituirá uma ‘justiça razoável’ que sua racionalidade fará necessariamente proporcional, quer dizer, distributiva. Sobre o plano jurídico como sobre o plano moral, o justo, calculado e bem pesado, será a regra do bem e do mal: ‘Faz teu bem com o menor mal que é possível’. A justiça assegura tudo em conjunto com a paz das sociedades e a paz das almas”.

que a razão que o combate. Tenho um corpo sobre o qual os outros agem e que age sobre eles; essa ação recíproca não é duvidosa, mas minha vontade é independente dos meus sentidos, consinto ou resisto, sucumbo ou sou vencedor, e sinto perfeitamente em mim mesmo quando faço o que quis fazer ou quando apenas cedo às minhas paixões. Tenho sempre o poder de querer, não a força de executar. Quando me entrego às tentações, ajo conforme o impulso dos objetos externos. Quando me censuro por tal fraqueza, só ouço a minha vontade; sou escravo por meus vícios e livre por meus remorsos; o sentimento de minha liberdade só se apaga em mim quando me depravo e, enfim, impeço a voz da alma de se elevar contra a lei do corpo (Rousseau, 2014, p. 395).

“A liberdade é aquilo que quero para mim sem que nada me constranja para isso” (Rousseau, 2014, p. 396). O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; não há verdadeira vontade sem liberdade. O homem é livre em suas ações e animado por sua substância imaterial, que é Deus.

Deduz-se, do exposto, que a gênese da vontade geral é derivada das faculdades da alma; “uma faculdade mais próxima de Deus”. Assim, se a voz do povo é a voz de Deus, diz Rousseau (2015), ela é fonte de toda justiça. A vontade geral detém o estatuto do sagrado; ela é tão importante quanto a voz de Deus. Rousseau (2015) avalia que as nossas leis são emulações das leis celestes; aprendemos com os decretos imutáveis de Deus. A vontade geral equipara-se à vontade de Deus. Rousseau opera no campo do absoluto: o absoluto secular, representado pela impessoalidade das leis, e o absoluto divino, simbolizado pela equanimidade de Deus. Nessa ocasião, assevera o genebrino (2003), as leis humanas são imitações (*contrefaçons*) das leis eternas de Deus: “[...] criar e seguir as leis nos foi ensinado por uma inspiração celestial” (Rousseau, 2003, p. 143). As leis são a alma do Estado. “Sem leis o Estado chega a se formar, mas não passa de um corpo sem alma” (Rousseau, 2003, p. 143).

Tanto Malebranche quanto Rousseau estão preocupados com a elevação moral do homem. Nessa seara, a consciência exerce um papel primordial, pois, para ambos, esse instinto divino revela ao homem a verdade escondida em sua alma; ela é, como diz Rousseau (2005), a regra involuntária a partir da qual extraímos os julgamentos sobre o bem e o mal e é, portanto, a origem de toda justiça. Masson (1916) esclarece que a consciência, para Rousseau, é divina, visto que é verdadeira e universal ao mesmo tempo; ela une todos os homens como um laço de Deus em suas almas.

Rousseau seculariza a vontade geral malebranchiana. Essa atitude teórica do genebrino representa o rompimento com o seu predecessor. Segundo Bernardi (2006, p. 495-496), “[...] a formação do conceito da vontade geral permite a Rousseau dissipar esta áurea divina [da

vontade geral malebranchiana] e passar do milagre divino ao artifício social da arte política”. A vontade de Deus, numa perspectiva rousseauiana, deve ser generalizada de maneira secular, a fim de se criar, entre os homens, uma vontade geral, na forma da lei, que sirva como espécie de cimento social entre eles.

Rousseau, então, não quer apenas secularizar a vontade geral, afastando-a da teologia e do desejo proposto por Deus de salvar todos os homens; ele quer dotar os seres humanos de uma vontade, um poder realmente eficaz, que possa então ser submetido à influência generalizadora da educação cívica [...]. Primeiro a vontade real, depois a vontade geral; é isso que Rousseau diria a seus grandes predecessores (Riley, 1986, p. 254).

Se Malebranche submete a vontade humana ao poder temporal da Igreja, Rousseau, ao contrário, não admite nenhum poder externo à *volonté générale*. Acrescente-se a isso o insucesso do homem em escutar sua consciência. “Toda justiça provém de Deus, e tem nela sua única fonte [...] se soubéssemos recebê-la de tão alto, não precisaríamos de governo ou de leis” (Rousseau, 2003, p. 159). O excesso de interioridade também colabora para a ineficiência do *sentiment* em dar aos homens leis seguras para se autogovernarem: “[...] aquele que, de tanto se concentrar dentro de si mesmo, acaba só amando a si mesmo, já não tem arroubos, seu coração gelado já não palpita de alegria [...]” (Rousseau, 2014, p. 406-407). Assim, a *conscience*, que é *sentimento*, é incapaz de promover a felicidade humana, pois, voltado apenas para si mesmo, o homem perde os “[...] sentimentos deliciosos do convívio social” (Rousseau, 2014, p. 407).

Rousseau não nega, em seu pensamento, a importância de Deus e da religião. Contudo, não somos proscritos pela divindade, como pensa Malebranche (2003) relativamente à ingerência da *volonté de Dieu sur les hommes*. Rousseau valoriza a autonomia da razão humana, inclusive na interpretação das escrituras sagradas. Somos nós, seres humanos, os protagonistas da nossa história. Deus, o criador de tudo, nos proporcionou a liberdade de sermos senhores de nossas ações. Se o pacto social é próspero ou não, os homens são os únicos responsáveis pela eficiência desse contrato. Como nos diz Guénard (2010), a santidade do contrato social não pode ser derivada de Deus. A religião cristã, como sistema de crenças, não substitui a virtude política¹².

¹²Como assinala Melzer (1998, p. 31): “[...] O pensamento de Rousseau deve ser separado dos grandiosos sistemas metafísicos cuja amplitude cobre a totalidade da natureza e dos céus. [...] ele [Rousseau] se esforça por ser metafisicamente neutro. O sistema de Rousseau é uma teoria da humanidade, uma filosofia moral e política”.

A vontade geral de Rousseau não é de natureza metafísica; ao contrário, ela tem sua origem na história concreta dos homens. Rousseau seculariza a vontade geral de Malebranche. Como nos diz Riley (1986), o genebrino transforma um princípio teológico em um preceito cívico. O fracasso da *conscience* revela como esta faculdade é frágil. Sufocada pelos nossos interesses egoístas e pelas disputas de poder dos grupos sociais, que visam apenas ao seu próprio ganho, ela se confunde com as nossas paixões, perdendo-se nas incertezas da subjetividade. Além disso, a pretensa objetividade da *conscience universel*, dada por Deus, não resiste a outro atributo igualmente divino: o livre-arbítrio. O sucesso da liberdade humana representa o malogro do sentimento interior, pois, ao valorizarmos mais nossos desejos, tornamo-nos desobedientes aos conselhos de Deus. A consequência imediata dessa constatação de Rousseau é que não há outro ser responsável por sua história senão o próprio homem. Nessa perspectiva, a crença religiosa, assevera Rousseau (1999d), é de ordem privada, e não deve se imiscuir nos acontecimentos políticos da esfera pública.

A lei é produto da razão humana. Segundo o genebrino (1994), o coração nos engana, mas as regras fornecidas pela razão são seguras e tendem sempre ao bem comum. Assim, se o *coeur* é orientado pelas opiniões turvas da subjetividade, a *raison*, ao contrário, é o princípio da justiça. Sob este prisma, questiona-se: como surgiu o pacto social? Rousseau assevera (1999d) que isso ocorreu quando passamos a escutar a razão antes de ouvirmos as nossas inclinações. É por meio da lei, afirma ele (1999d, p. 81), que todos se tornam iguais por convenção e por direito. A liberdade conquistada pelo pacto social é assegurada pelas leis, que, por sua vez, são o produto da união das vontades individuais dos contratantes. Nesse sentido, o Estado é o garantidor da vida, da liberdade e da propriedade de cada um de seus súditos.

Rousseau diferencia, em seu *Contrato social*, o que é uma associação do que é uma agregação social. Do primeiro resulta o poder político. A associação política não é um agregado de interesses individuais, mas é a representação institucional de um poder voltado ao bem público. Rousseau (1999d) valoriza as associações políticas, afirmando que elas são parte do entendimento entre os homens que dá origem ao pacto social. A existência dessas associações é fundamental para a construção da *res pública*, pois é da divergência das opiniões que é possível a construção de um acordo entre elas.

A vontade geral se consolida por meio das assembleias populares. São nessas reuniões públicas que os cidadãos fazem representar os seus interesses perante a comunidade. Segundo Rousseau (1999d), a reunião dos cidadãos em praça pública explicita o seu poder de decisão na vida do Estado. As assembleias populares e o acordo das opiniões representam a vontade geral

dos cidadãos. É nessas reuniões públicas que as leis, como atos autênticos da vontade geral, são formadas. Na audiência pública, o cidadão faz valer sua vontade, que, por sua vez, é validada pela vontade soberana de todos os cidadãos reunidos. O povo reunido, por meio da assembleia legítima, faz do resultado dos sufrágios suas leis, que são a expressão concreta da vontade geral.

A vontade geral é uma construção social constantemente ameaçada pelos interesses de pessoas e de grupos que visam apenas seu benefício. O egoísmo, movido pela cupidez humana, alerta Rousseau (1999d), impede os homens de enxergar o bem do todo. Nesse sentido, é preciso educar os indivíduos para a vontade geral. Essa desnaturação do indivíduo visa à sua integração completa na sociedade. Desnaturar o homem significa retirar dele a capa de sua segunda natureza. Essa segunda natureza, ao contrário do que prega o cristianismo, não é a do pecado, mas, para Rousseau, a do egoísmo. A educação pública é a responsável por educar o indivíduo para a cidadania. Por meio do civismo, ensinado pelas instituições de ensino do Estado, desde criança aprende-se a amar a pátria e a colaborar com o seu fortalecimento. Essa desnaturação do homem é, inclusive, a última transformação da vontade. O propósito de Rousseau é refundar o Estado em bases verdadeiramente republicanas; nesse projeto, a educação pública cumpre um papel fundamental.

A vontade geral, no contexto da teologia política de Rousseau, é inócua para os objetivos da sociedade civil. As finalidades do cristão, pensa Rousseau (1999d), visam à sua salvação pessoal e não se coadunam com a vontade geral, ou seja, o bem do todo. No último capítulo do *Contrato social*, sobre a religião civil, Rousseau mostra que a religião cristã é cheia de vícios. A vontade de poder do clero, especialmente do papa, cria uma divisão no interior do Estado entre o poder religioso e o poder secular. Assim, indecisos, os indivíduos não sabem se devem seguir as leis da Igreja ou as leis do Estado. Por isso, o cristianismo mais atrapalha do que ajuda na conservação da ordem social. Além disso, a religião não cria a virtude: a santidade do contrato deriva da vontade geral, produto da história dos homens, o único farol da vida social.

REFERÊNCIAS

BACZKO, Bronislaw. **Rousseau**: Solitude et communauté. Traduit du polonais par Claire Brendhel-Lamhout. Paris: Mouton, 1970.

BERNARDI, Bruno. **La fabrique des concepts**: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2006.

BROOKE, Christopher; SPITZ, Jean-Fabien. Aux limites de la volonté générale: silence, exil, russe et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau. **Les études philosophiques**, n. 4, p. 425-444, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20849867>. Acesso em: 12 jan. 2018.

DELAPERRIÈRE, André. La moralité chez Rousseau, entre sentiment et raison. *In.*: BOUVIER, Pascal (Org.). **Jean-Jacques Rousseau, l'homme comme projet inachevé**. Savoie: Université de Savoie, 2013, p. 101-111.

DERATHÉ, Robert. **Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau**. Genève: Slatkine, 2011.

DIDEROT, Denis. Direito Natural (Moral). *In.*: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond (Orgs.). **Enciclopédia**. São Paulo: UNESP, 2015, p. 102-106.

FAGUET, Émile. **Rousseau penseur**. Paris: Société Française, 1910.

GOUHIER, Henri. La «perfectibilité» selon Rousseau. **Revue de théologie et de philosophie**, n. 110, p. 321-339, 1978. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44353837>. Acesso em: 23 ago. 2022.

GOYARD-FABRE, Simone. **Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau**. Paris: PUF, 2001.

GUÉNARD, Florent. «Esprit social» et «choses du ciel»: religion et politique dans la pensée de Rousseau. *In.*: WATERLOT, Ghislain. **La théologie politique de Rousseau**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 15-36.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MACHADO, Lourival Gomes. Notas de tradução. *In.*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999d. Notas de tradução, p. 31-243.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Meditações cristãs e metafísicas**. Lisboa: Colibri, 2003.

MASSON, Pierre Maurice. **La religion de J. J. Rousseau: la formation religieuse de Rousseau**. 2. ed. Paris: Hachette, 1916.

MELZER, Arthur M. **Rousseau la bonté naturelle de l'homme: essai sur le système de pensée de Rousseau**. Traduit de l'anglais par Jean Mouchard. Paris: Belin, 1998.

PHILONENKO, Alexis. Essai sur la signification des «confessions» de Jean-Jacques Rousseau. **Revue de métaphysique et de morale**, n. 1, p. 1-26, 1974. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40901481>. Acesso em: 20 fev. 2022.

RADICA, Gabrielle. **L'histoire de la raison**. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2008.

RILEY, Patrick. **The general will before Rousseau: the transformation of the divine into the civic**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1986.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a d'Alembert sobre os espetáculos. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Obras de Jean-Jacques Rousseau**, 1958, p. 325-439.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Bibliothèque de la Pléiade: Éd. Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1995-2013. 5 tomos.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Júlia ou a nova Heloísa**: Carta de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos alpes. Campinas: Unicamp, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes**. São Paulo: Nova Cultural, 1999c.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999d.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre o Contrato Social (primeira versão) ou Ensaio sobre a Forma da República conhecido como Manuscrito de Genebra. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003, p. 111-176.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta de J.-J. Rousseau ao senhor de Voltaire. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 119-137.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas a Malesherbes. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 17-36.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas morais. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 139-174.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta a Beaumont. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 37-117.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Fragmentos sobre Deus e a Revelação. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 191-215.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Economia (Moral e Política). *In*: DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia**. São Paulo: UNESP, 2015, p. 106-140.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. **Rousseau**: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. 6ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2024.