

Subjetividade e ideologia em Locke e Rousseau: sugestão de leitura

Joel Pimentel de Vlhôa/VFG

Resumo

O artigo examina a questão do ideológico nos discursos de Locke e Rousseau, e conclui que os critérios de leitura de um e de outro, originários da própria natureza destes, não devem ser unívocos porque as respectivas subjetividades são marcadas por práticas historicamente diferentes.

Abstract

The article examines the ideological issue in Locke and Rousseau's discourses, and concludes that the criteria for the reading of both philosophers, originating from their own nature, should not be identical since their respective personalities are marked by practices historically different.

É conhecida a posição de Lucien Goldmann a respeito da questão da leitura em Filosofia. Herdeiro de Marx e Lukács, Goldmann se inscreve no papel daqueles que recusam o sujeito individual - como, aliás, também o fazem os estruturalistas de linhagem não marxista - mas instauram, como autor do discurso e das obras de cultura em geral, um sujeito coletivo, trans-individual. Com isso, opõe-se Goldmann, não apenas a Foucault, com quem debate a respeito, por ocasião da apresentação do ensaio *O que é um autor?*¹ - no dia 22 de fevereiro de 1969, na Sociedade Francesa de Filosofia -, mas, também, a todos os demais que, como Goldschmidt e Guérault, por exemplo, erigem, na leitura das obras dos filósofos, a estrutura em si como objeto da leitura, como realidade autônoma da qual se exclui toda cronologia que não seja aquela representada pela temporalidade interna da obra expressa no movimento e na ordem das razões. O

sujeito individual com suas idiossincrasias é sumariamente excluído.

A discussão, obviamente, só vem a ter sentido no pensamento moderno, visto que este, ao inaugurar com Descartes a dicotomia sujeito-objeto, faz convergir o 'espanto' do filósofo não mais para a questão grega de como é possível errar, mas para a moderna questão de como é possível ter certeza, num mundo dentro do qual se considera que o sujeito é fortemente induzido ao erro, até por razões ligadas à natureza da estrutura da sociedade e do poder. Nunca deixou de repercutir entre os filósofos, desde o século XVII, a sombra cartesiana que, depois de tantos séculos, continua presente no esforço universal da filosofia de garantir para seu discurso uma radicalidade ameaçada pela dúvida dos fundamentos. O gênio maligno apenas mudou de nome: chama-se, hoje, *ideologia*.

No caso de Locke, um dos filósofos de que trato aqui, é interessante lembrar

a argumentação com que Macpherson, no seu livro sobre o individualismo possessivo,² tenta demonstrar a natureza capitalista dos princípios antropológicos e sociais em que se baseia o *Segundo tratado sobre o governo civil*.³ A dimensão ideológica do discurso lockeano é ponto pacífico para Macpherson, mesmo que se possam levantar dúvidas sobre a correção teórica da aplicação do conceito marxista de ideologia na leitura de um discurso que foi produzido quando ainda não se tinha historicamente a burguesia como classe. Se aceitarmos as teses de Macpherson, teríamos que ver a obra de Locke como defesa ideológica dos interesses da burguesia, com isso ficando contaminada sua intenção filosófica. A leitura marxista nos leva a isso. Examinemos, porém, em que consiste o *problema* de Locke, nos parágrafos iniciais do *Segundo tratado*, e procuremos pinçar, do que pudermos encontrar, algumas idéias que nos permitam apreciar melhor a questão do ideológico no discurso lockeano.

O problema de Locke

Locke não nos brinda com a explicação de seu problema e somos nós, leitores, que temos que ir identificá-lo, no jogo das razões.

A propósito da origem do poder, objeto da reflexão política de Locke, este rejeita as hipóteses vigentes em seu tempo, a saber:

a) a de Robert Filmer (1588-1653) que, para defender o absolutismo, advoga que o poder dos monarcas reinantes

tem origem em Adão e Eva, destes vindo até o presente por direito de sucessão;

b) a daqueles que crêem no direito da força, segundo os quais "o mais forte é quem manda".

Contra o primeiro, Locke escreve o *Primeiro tratado sobre o governo civil*,⁴ com argumentos que sintetiza no parágrafo inicial do capítulo I do *Segundo Tratado*; contra os segundos, limita-se a lembrar, no segundo parágrafo deste último, a contradição dos defensores da tese do direito do mais forte, porque estes, segundo Locke, embora justifiquem, com essa tese, "a desordem e a maldade, o tumulto, a sedição e a rebelião", protestam, "em altos brados", contra tudo isso.⁵

Descartando essas duas hipóteses, Locke conclui que "será preciso necessariamente descobrir uma outra gênese para o governo, outra origem para o poder político e outra maneira para designar e conhecer as pessoas que dele estão investidas".⁶

Por que teria Locke se preocupado com isso, ou seja, onde reside a *problematicidade* dessa questão? Por que constitui isso, para Locke, um desconhecimento que sente necessidade de superar?

Poderíamos admitir que Locke se preocupa com a questão porque é contra o absolutismo - e é verdade - e porque estaria, como Macpherson o lê, comprometido com os princípios do capitalismo e com os interesses da burguesia. Isto, contudo, não responderia às nossas perguntas, pois teríamos que repeti-las também, então, com relação ao próprio

absolutismo – ou seja, por que seria Locke contra o absolutismo? – e ao próprio capitalismo, tendo que revolver a história, em busca de indícios e respostas, porque na obra não os há. Como, porém, estamos tematizando, aqui, o estatuto filosófico do discurso de Locke, ou seja, a consistência de suas teses e seu nível interno de coerência, e não sua intencionalidade política ou sua historicidade, que o discurso não explicita e deixa apenas como suspeita para o leitor; estes aspectos, embora relevantes, não podem ser tomados como objetos específicos da leitura. O que nos preocupa, pelo menos num primeiro momento, é como se organiza, internamente, o discurso de Locke, vale dizer, como se produzem e se estruturam os seus conceitos, a partir de que bases e referenciais explícitos, como os conceitos se fundamentam e se articulam, e com que nível de consistência.

O *Segundo tratado* não nos dá resposta ao que perguntamos e, assim, nos encontramos diante de *dois problemas*: por que teria Locke se preocupado com isso? – o que nos esforçamos por deslindar na obra – e o nosso, de leitor (não se encontrando no *Segundo Tratado*): onde estará a resposta que procuramos? – e isto orienta a pesquisa..., pois nos deparamos com um obstáculo, na leitura, que sentimos necessidade de superar.

O *Primeiro tratado* resolve o nosso problema de leitor: descobrimos, investigando na obra de Locke, que é nesta que estão expostas as razões por que Locke se acha preocupado com “a origem, os limites e os fins verdadeiros do Governo

civil”, vale dizer, do poder político. Com isto, também encontramos, no *Primeiro tratado*, as explicações que procurávamos sobre as razões declaradas, explicitadas no discurso, para a inquietação que Locke manifesta, no *Segundo tratado*, quanto ao governo civil. Que razões são essas?

Essas razões são o ponto de partida de Locke, a *arquê*, no sentido lógico, e é de se esperar do autor que, fiel ao espírito e à intenção filosófica, essa *arquê* seja radical, evidente por si mesma, sem pressupostos. Quais são as teses que se aplicam ao nosso caso e que encontramos no *Primeiro tratado sobre o governo civil*?

Essas teses poderiam ser sintetizadas numa só, contra Sir Robert Filmer: o homem nasce livre e nada justifica que viva sob o jugo de quem quer que seja. Diz Locke, contestando os que “nos dizem que todos nascemos escravos” e que “o mal não tem remédio, devemos assim permanecer”:

...ignoro onde, quer na Escritura, quer na razão isto esteja assegurado, apesar dos esforços destes indivíduos para nos convencer, que a autoridade divina nos tenha sujeito à vontade ilimitada de um outro.”⁷

Assim, pois, a idéia diretriz de Locke, a pedra angular, a *leitende Idee*, é a convicção abstrata, a representação do homem como livre por natureza, e Locke usa essa tese, enquanto *arquê* de seu discurso, como instrumento de demolição do princípio da monarquia absoluta:

A grande tese de Sir Robert Filmer é que ‘os homens não são naturalmente livres’;

eis sobre que base sua monarquia absoluta repousa e se eleva tão alto que seu poder prevalece sobre qualquer outro, *caput inter nubila*; tão acima de todas as coisas terrestres e humanas, que o pensamento pode apenas tocá-lo, que as promessas e os juramentos que a divindade obriga não são suficientes para estorvá-lo. Entretanto, *se este fundamento enfraquece, todo o edifício desmorona com ele e é preciso deixar os governos reencontrarem seu antigo modo de constituição por meio de procedimentos voluntários e do consentimento dos homens que se utilizam de sua razão para se unirem em sociedade.*⁸

Poderíamos cobrar de Locke que justificasse o seu ponto de partida, ou seja, a sua convicção prímordial de que o homem é livre por natureza, visto que ela não é compartilhada unanimemente e se contrapõe a outras, antagônicas, como, por exemplo, a do próprio Filmer, ou mesmo a outras, que lhe são muito próximas no tempo, como a de La Boétie (1530-1563) sobre a servidão voluntária⁹ etc., e não temos, necessariamente, razões concludentes para, do ponto de vista conceitual e lógico, adotarmos como mais legítimo este ou aquele fundamento para o discurso. Mas, estaríamos com isso apenas tentando ir além das fronteiras de possibilidade da razão humana, ignorando, ingenuamente, os limites de radicalidade inerentes ao discurso filosófico. “A ‘intuição fundamental’ é do reino do incondicionado”, diz Marilena Chauí.¹⁰ O que distingue o discurso filosófico é a *intenção de radicalidade* que se expressa no esforço da escolha de um ponto de partida racional sem pressupostos e, na estrutura interna coerente desse discurso, cujos elementos

se articulam num todo sem fraturas. Ler é, essencialmente, captar essa totalidade, no movimento de sua construção discursiva que constitui a sua gênese. Devido, porém, ao caráter não absoluto do discurso, mesmo uma postura estrutural não genética não nos impede de admitir que ler é, também, situá-lo no seu tempo para apreender o sentido de seu ponto de partida como expressão da tensão do filósofo com o seu mundo. O próprio Goldschmidt diz isto: “E é possível, sem dúvida, na exegese dos sistemas, dedicar-se à reconstituição de uma tal ‘invenção’, isto é, abandonar o filosófico pelo psicológico e pelo biográfico, e as razões pelas causas.”¹¹ Essa “situação” é o que faz Goldmann, sem partir, porém, como Macpherson, de pressupostos exteriores ao discurso, salvo o de que o sujeito do discurso é sempre coletivo e transindividual – o que de resto é uma questão de opção teórica (marxista). Diz Goldmann, referindo-se ao seu trabalho sobre Racine:

... fui levado a mostrar que Racine não é o único e verdadeiro autor das tragédias racinianas, mas que estas nasceram no interior de um desenvolvimento de um todo estruturado de categorias mentais que era obra colectiva, o que me levou a encontrar como ‘autor’ dessas tragédias, em última instância, a nobreza de toga, o grupo jansenista e, no interior deste, Racine enquanto indivíduo particularmente importante.”¹²

As estruturas das obras de cultura são significativas, têm uma historicidade que o leitor não pode desprezar, para

que se dê conta da totalidade mais ampla, que é a obra. Assim, no caso de Locke, o esforço de compreendê-lo como filósofo deve considerar o fato de que seu discurso, como o de Filmer, expressa possibilidades históricas de uma época e de apreensão da realidade que se vivia com relação ao poder. Ler é, também, apreender o sentido dessa inerência histórica do discurso e compreender como, no caso do filósofo lido, isto se dá, sem prejuízo de sua natureza de discurso filosófico, não ideológico. Quem pensa como filósofo não pode pensar a partir de categorias mentais que sejam as de um tempo que não é o seu. Provavelmente, ele não se percebe, necessariamente, como porta-voz de seu tempo dado o impulso de radicalidade que o impele, mas o leitor pode perceber essa inerência histórica sem atribuir por isso, ao discurso, estatuto ideológico. A Filosofia talvez seja justamente isto: a racionalidade não ideológica de uma época e é neste sentido que se pode pensar o sujeito do discurso como coletivo e transindividual.

Voltando, então, ao *problema* de Locke: uma vez que exclui o direito divino e o direito da força como fontes de que se origina o poder político, e uma vez, por outro lado, que parte da idéia de que o homem é livre por natureza, rejeitando, portanto, também, a natureza como fonte de poder, a justificativa do poder político se torna um problema: não sendo pela vontade de Deus, não sendo pela força, e sendo negado pela natureza, *como se justifica o poder político?* Locke se incomoda com a questão,

assume-a como um problema capaz de nos tornar compreensível o esforço intelectual da obra, justamente porque, além de negar as justificativas vigentes, parte de uma idéia de homem cuja característica principal é a liberdade, ou seja, a não-servidão, a não-submissão ou dependência política. E por isso ele explicita muito bem, distinguindo-o de outros poderes, o poder cuja justificativa é necessária, ou seja, o problemático poder do "dirigente de uma sociedade política":

Por poder político, então, eu entendo o direito de fazer leis, aplicando a pena de morte, ou, por via de consequência, qualquer pena menos severa, a fim de regulamentar e de preservar a propriedade, assim como de empregar a força da comunidade para a execução de tais leis e a defesa da república contra as depredações do estrangeiro, tudo isso tendo em vista o bem público.¹³

Do ponto de vista estrutural, não podemos avançar muito além disso. A "ordem das razões" não nos autoriza a vincular o discurso de Locke a esta ou àquela ideologia, no plano exclusivo do *problema* que o motiva, ou seja, o da necessidade de redefinir o poder por força da rejeição racional que adota, no ponto de partida, das teses sobre as quais as teorias então vigentes do poder se ancoravam. Poderíamos perguntar-nos pelas razões extradiscursivas dessa rejeição, vale dizer, pelas motivações ideológicas ou pelo tipo de prática que marcaria a subjetividade do filósofo e suas representações, e isto seria muito estimulante e desafiador, mas não sairíamos do campo

das hipóteses, do ponto de vista da leitura estrutural *tout court*, dada a natureza do discurso com que Locke se dirige ao seu leitor.

Macpherson não encaminha assim a sua leitura e não se desliga dos pressupostos do individualismo possessivo, os quais estariam na base, também, das teorias políticas de Hobbes e dos pensadores do século XVII, em geral. Podemos concordar com o brilhante comentador, por razões históricas, mas nossa concordância deixaria em aberto questões que, a meu ver, são condição dessa discussão: tais pressupostos são pressupostos do discurso de Locke, autor, ou pressupostos do discurso de Macpherson, leitor? O que é o filosófico dos discursos de um e de outro? Até onde pode a pretensão de radicalidade de um discurso filosófico sobreexceder os limites dos condicionamentos e das determinações que definem a subjetividade do autor e a do leitor? Até que ponto John LOCKE pode ser Locke sem ser, também, John? Quem é, afinal, o autor do discurso político de Locke? Seria Locke pai do liberalismo, ou seria, ao contrário, o liberalismo pai de Locke?

Em Rousseau, já nas antevésperas da Revolução Francesa, o discurso do autor modela de modo diverso a postura do leitor: o *problema político fundamental*, como no-lo propõe, empurra o leitor numa outra direção - e este impulso sinérgico é algo que a leitura de qualquer filósofo deve levar em conta se lhe pretender ser fiel. Poderíamos dizer que, em Locke, o problema é *político* (trata-se de um discurso sobre o poder), mas de

natureza *essencialmente lógica* (o problema é produzido pela ordem mesma das razões, vale dizer, pelo vazio criado no interior da articulação das razões do discurso: Locke é contra o absolutismo por uma razão teórica); em Rousseau, o problema é *lógico* (é o problema que produz a ordem das razões), mas *essencialmente político* (trata da constituição da sociedade através do *Contrato social*). Neste segundo caso, a natureza essencialmente política do problema nos permite visualizar o autor em face da práxis do seu tempo e ele vai pôr-nos diante de uma *arquê* de sentido cronológico, sendo contra o social vigente por uma razão prática. Na verdade, é a natureza da estrutura do discurso de um autor que, numa leitura, determina o critério, por parte do leitor, da compreensão possível do seu significado e do seu sentido. No caso de Locke, a montagem racional do problema, pela ordem das razões, obnubila sua dimensão política, podendo deixar-nos a hipótese (legítima, mas hipótese) de que o discurso é ideológico por nos induzir a crer que a solução buscada é uma questão de lógica, pressupondo que qualquer forma de poder serve, menos uma: a que não advém do consentimento, ou seja, da liberdade e da eficácia da *recta ratio*. Daí que a própria monarquia, sendo constitucional, não repugnaria, o que pode ser lido como reflexo das incertezas e perplexidades da existência social de então. No caso de Rousseau, ao contrário, sendo político, explicitamente, o problema exige solução política, por isso é revolucionário, tem a ver objetivamente com a mudança de

uma certa práxis, repercutindo, diretamente, sobre as circunstâncias do tempo do autor, cujas convicções são claras: só serve *uma* forma de poder, o da vontade geral, o resultante da alienação total da liberdade natural. A leitura do problema de Rousseau nos dá, por isso, menos trabalho.

O problema de Rousseau

Dos nove capítulos do Livro I do *Contrato social*, o sexto é, no entender de Althusser, o mais importante: "O capítulo VI do Livro I sustenta todo *O Contrato social*, já que coloca e resolve o problema que constitui a questão fundamental (esse 'abismo teórico') da vida política."¹⁴ Essa questão fundamental é apresentada por Rousseau nos seguintes termos: "Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado de toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedece, contudo, senão a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes."¹⁵

Não me parece, porém, que a importância do capítulo VI esteja, como pensa Althusser, na colocação e solução do problema político, mas, ao contrário, no que essa colocação e solução pressupõem. Ao formalizar o problema, em termos objetivamente claros, e ao propor uma solução para ele, Rousseau nos ensina, na verdade, que *existe* um problema na vida política - e é isto o que fundamentalmente interessa e que torna importante o capítulo. É este o pressuposto óbvio que dá sentido ao capítulo e

a pergunta necessária da leitura não será: como o problema é equacionado por Rousseau?, e nem tampouco: "Qual é o problema fundamental da vida política?", mas, sim, preliminarmente, "Por que existe problema na vida política?"

O problema equacionado por Rousseau é que deve constituir, em si mesmo, o *problema* da leitura. Rousseau não discorreria sobre a questão e nem proporia qualquer solução se não intuisse da vida política real, ou seja, da prática, a existência de um 'problema'. É essa prática que conforma a sua subjetividade e a erige como autor de um discurso situado. Se "encontrar uma forma de associação" adequada é o "problema fundamental", isto quer dizer que, para Rousseau, a forma de associação existente é inadequada, daí porque é na maneira como Rousseau define essa inadequação que iremos encontrar o verdadeiro fundamento da solução por ele proposta ou o significado mais profundo de seu *Contrato social*. Em que consiste a inadequabilidade da forma de associação existente? Quais são os critérios utilizados por Rousseau para diagnosticar o mal da sociedade?

Dos próprios termos com que Rousseau define o "problema fundamental" poderíamos tirar alguns elementos norteadores da leitura. A associação deve defender e proteger a pessoa e os bens de cada associado, de toda a força comum: isto pressupõe que, na associação existente, essa pessoa e esses bens, para Rousseau, estão em perigo, daí por que se exige proteção para eles. Por outro lado, essa proteção exige que cada qual

se una a todos, sem prejuízo da autoridade que tem sobre si mesmo, pelo que a liberdade fica assegurada. Se a garantia da liberdade faz parte da problemática da vida política, é porque nesta, para Rousseau, a liberdade está comprometida. Assim, na nova associação, em que se deve permanecer "tão livre quanto antes", o sentido temporal desse 'antes' se enraíza em estágio anterior àquele que se encara como problemático. Não é da liberdade imediatamente anterior à nova forma de associação proposta que se trata, ou seja, não se trata da liberdade vigente no aqui e no agora do autor, mas de uma liberdade ainda mais remota, ou seja, a liberdade do estado natural.

No fundo, o sentido da "questão fundamental" de Rousseau está na denúncia de uma prática que ela pressupõe: denúncia de uma situação real em que as pessoas e os bens estão sob risco, e a denúncia de que a liberdade, conseqüentemente, está comprometida. Se na prática política, subentende-se, a liberdade de *antes* estivesse garantida, as pessoas e os bens dos associados não careceriam de defesa e proteção.

Na base da questão política está, pois, uma antropologia, e o capítulo VI do Livro I do *Contrato social* é o mais importante da obra não porque, ao contrário do que diz Althusser, nele se propõe e se resolve o "problema fundamental" da vida política, mas porque ele nos convida a vasculhar os horizontes filosóficos da obra, a região dos 'como' e dos 'porquê', em busca de seus fundamentos teóricos.

Em pleno Século das Luzes, vemos

Rousseau recuperando a razão, que ele próprio havia secundarizado no segundo *Discurso*, mas a razão, agora, é outra: Rousseau voltara, realmente, as costas para o racionalismo frio de seus contemporâneos e de seus antecessores, entre eles, Locke, e a razão que recupera não é a da tradição do direito natural, mas aquela a que Vernant designa de "filha da cidade",¹⁶ ou seja, a razão encarada na sua essência política. Rousseau nos permite reencontrar o *homo politicus*, depois de nos ter feito contemplar o homem natural, e nos faz dar um salto na história em busca da redescoberta do *logos* em seu sentido original, depois de nos haver mostrado, especialmente no segundo *Discurso*, onde e como este se perdeu.

Se seu projeto é utópico, a razão política, porém, a que ele nos conduz, exige que repensemos permanentemente sua utopia, e isto lhe dá uma juventude eterna - que pode ser (e por que não?) uma das formas de realização da utopia. Sua fé na perfectibilidade humana orientada por uma razão política esclarecida e capaz de decifrar o sentido oculto das "conveniências" é o melhor testemunho de que a sociedade que propõe não é uma sociedade acabada, e de que os caminhos do melhor possível, ou seja, do que deve ser, são os caminhos do possível histórico, traçados a partir do que é. Estamos longe do século XVII, estamos longe de Locke, e a subjetividade do filósofo é aqui modelada por uma nova prática, aquela de que resultou a Revolução Francesa e o desaparecimento do Antigo Regime.¹⁷

Notas

- 1.FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992.
- 2.MACPHERSON, C.B. *The political theory of possessive individualism (Hobbes to Locke)*. Oxford: University Press, 1962.
- 3.LOCKE, John. *Two treatises of government*. Peter Laslett (Ed.). Cambridge: University Press, 1994.
- 4.Idem.
- 5.Cf. idem, p. 267.
- 6.Idem, p. 268, na tradução de Magda Costa e Marisa Lobo da Costa. In: *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis: Vozes, p. 52.
- 7.Idem, p. 143, ibidem, p. 53.
- 8.Idem, p. 143, ibidem, p. 54. Grifo meu.
- 9.Cf. LA BOÉTIE, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.
- 10.BERLINCK, Marilena de Souza Chauí. *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo, 1970. Tese (Doutoramento em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, p. 2.
- 11.GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 142.
- 12.In: FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?*, p. 54.
- 13.LOCKE, John, *Two treatises...*, p. 268; *Segundo tratado...*, p. 82.
- 14.ALTHUSSER, Louis. "Sobre el Contrato social". In: *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972, p. 60.
- 15.ROUSSEAU, J.-J. Du contrat social. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964, p. 360. (Bibliothèque de la Pléiade).
- 16.Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: DIFEL, 1984.
- 17.Cf. ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora UFG, 1996.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. Sobre el 'Contrato social'. In: *Presencia de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972.
- BERLINCK, Marilena de Souza Chauí. *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo, 1970. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. (Mimeogr.).
- FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Flammarion, 1983.
- LOCKE, John. *Two treatises of government*. Peter Laslett (Ed.). Cambridge: University Press, 1994.
- _____. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MACPHERSON, C.B. *The political theory of possessive individualism (Hobbes to Locke)*. Oxford: University Press, 1962.
- ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. In: *Oeuvres complètes*. 3 v. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).
- ULHÔA, Joel Pimentel de. *Rousseau e a utopia da soberania popular*. Goiânia: Editora UFG, 1996.
- _____. *Reflexões sobre a leitura em filosofia*. Goiânia: Editora UFG, 1997.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: DIFEL, 1984.