

A NATUREZA METAFÍSICA DA VONTADE GERAL EM J.-J. ROUSSEAU¹

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho^{2,3}

jarbasvc@gmail.com

Resumo: O objetivo desta discussão é compreender a natureza metafísica do conceito *volonté générale* na filosofia de J.-J. Rousseau. Investigar a natureza dessa ideia, tão cara ao pensamento político do genebrino, significa entender a essência mesma de sua teoria política, já que a vontade geral é o coração do seu *système*⁴. Para tal, partindo da pesquisa das obras do pensador suíço, dividiremos este estudo em três momentos: no primeiro, iremos responder à pergunta: “o que é a metafísica de Rousseau?”; no segundo, investigaremos a influência da *volonté générale* de Malebranche sobre sua filosofia; e, por fim, destacaremos a diferença da vontade geral rousseauiana em relação àquela formulada pelo autor de *A busca da verdade*.

Palavras-chave: Natureza metafísica, vontade geral, Malebranche, J.-J. Rousseau.

¹ Recebido: 16-01-2025/ Aceito: 13-05-2025/ Publicado on-line: 23-06-2025.

² É doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, Ceará, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2952-476X>.

⁴ O conceito de vontade geral de Rousseau une a tradição metafísica francesa, da qual, de certo modo, ele é herdeiro, com a conotação política a que esse conceito esteve submetido. Sobre isso, assevera Riley (1986, p. 45), “[...] Rousseau fez a história da ‘vontade geral’ sem inventá-la, a quem, então, deve ser creditada a invenção? [...] O mistério é resolvido quando se percebe que o termo *volonté générale* estava bem estabelecido no século XVII, embora não fosse primariamente uma ideia política. 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. [...] Desde o início, portanto, 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’”.

1. O que é a metafísica de Rousseau?

A metafísica de Rousseau é uma síntese entre o religioso e o moderno. Religioso porque é inegável a importância de Deus em sua filosofia, e moderno porque nosso filósofo é partícipe das *Luzes*. Sob o primeiro aspecto, as ideias de consciência, sentimento moral e de Deus se entrelaçam. Na outra perspectiva, são o entendimento e a confiança na razão que fazem de Rousseau um epígonos do Iluminismo. Nossa intenção, neste ponto, é entender a importância das ideias religiosas no pensamento de Rousseau, bem como sua verve racionalista. Compreendendo, no entanto, que a razão e a consciência moral coexistem e interdependem no interior do seu pensamento.

Rousseau é crítico de uma razão sem Deus. Opositor do materialismo e do ateísmo filosófico, para ele a razão sem o auxílio do *sentiment intérieur* ou da *conscience* é falha⁵. Um

⁵ Como veremos, Rousseau é herdeiro da tradição metafísica moderna de Descartes, Leibniz e Malebranche. Além disso, acrescenta Riley (1986, p. 182), “[...] Rousseau havia lido os mais importantes teólogos franceses do século XVII, especialmente Malebranche e Fénelon, simplesmente observando a ‘Profissão de fé do vigário da Saboia’ (de *Emile*), a *Carta a Voltaire sobre a Providência*, o terceiro e o quinto [capítulos] das *Lettres écrites de la montagne* (1764) e, acima de tudo, o livro 6 de *La Nouvelle Héloïse*. Todos eles estão repletos de reminiscências malebranchianas”. A crítica à concepção filosófica do materialismo era conhecida por Rousseau em sua leitura da obra *Meditações metafísicas*, de Descartes. Em defesa de sua dualidade metafísica, entre a alma e o corpo, da qual Rousseau foi adepto, Descartes (2009, p. 27-28) afirma que “[...] Todos os erros que procedem dos sentidos aí são expostos, com os meios de evitá-los. E, enfim, aporto todas as razões das quais se pode concluir a existência das coisas materiais; não que eu julgue muito úteis para provar o que elas provam, a saber, que há um mundo, que os homens têm corpos e outras coisas semelhantes que nunca foram colocadas em dúvida por nenhum homem de bom senso, mas porque, considerando-as de perto, chega-se a conhecer que não são tão firmes nem tão evidentes quanto as que nos conduzem ao conhecimento de Deus e de nossa alma; de forma que estas são as mais certas e as mais evidentes que podem cair no conhecimento do espírito humano”. Em *A busca da verdade*, Malebranche (2004, p. 247), contra a concepção materialista do movimento da matéria e corroborando as explicações de Descartes, postula que “[...] A força motora não está, portanto, nos corpos que se movem, visto que essa força motora não é outra coisa senão a vontade de Deus”. Desse modo, complementa Malebranche, “[...] Todas as forças da natureza são, portanto, somente a vontade eficaz de Deus [...]”. Finalmente Leibniz (2004, p. 60), em consonância com as argumentações

exemplo emblemático é a conhecida passagem da *Profissão de fé* em que o genebrino exalta a importância da consciência frente à razão: “Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz [...]; sem ti nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de perder-me de erros em erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio” (Rousseau, 2014, p. 411-412). Masson (1916) sublinha que Rousseau exalta a consciência tanto para combater a “razão raciocinante” dos filósofos iluministas como para sugerir ao homem o retorno à sua natureza interior. No entanto, para que isso aconteça, “[...] devemos nos limitar aos primeiros sentimentos que encontramos em nós mesmos, já que é sempre a eles que o estudo nos leva quando não nos desorientou” (Rousseau, 2014, p. 411).

A oposição entre o “sentimento interior” e a “razão raciocinante” serve ao genebrino para resgatar a importância de Deus em sua filosofia, em particular, e para as *Luzes*, de uma maneira em geral. Junto com a defesa da consciência, ele fará a defesa de Deus. Rousseau (2005c) reconhece que Deus está em cada um e que devemos buscar a verdade em nós mesmos, pois não é pela razão que se chega a Deus, e sim

anteriores, argumenta que Deus é o único objeto imediato das nossas percepções existentes fora de nós e que só ele é a nossa luz: “Ora, no sentido rigoroso da verdade metafísica, não há causa externa agindo em nós, a não ser Deus, e somente ele se comunica imediatamente a nós, em virtude da nossa contínua dependência. Donde se conclui que não há nenhum outro objeto externo afetando nossa alma e excitando imediatamente a nossa percepção”. A dualidade metafísica entre o corpo e a alma, Deus como primeiro motor da realidade e a recusa do reducionismo do espírito à sensibilidade física são os princípios que mantêm Rousseau fiel à interpretação de seus mestres em filosofia (Rousseau, 2008). Sobre a filiação de Rousseau ao pensamento metafísico moderno, consultar Carvalho (2021).

pelo sentimento. Parágrafos depois, ele irá unir sua teoria em defesa de Deus à sua definição da consciência. Ele diz que a verdade moral residente na alma de todos os homens é anterior à vida social e que ela, a consciência, é a regra involuntária da qual todos nós extraímos os julgamentos sobre o bem ou o mal (Rousseau, 2005c).

Rousseau não é inimigo da razão, mas, como dito antes, é crítico de um certo tipo de razão, a razão raciocinante: “[...] Rousseau acusa apenas a razão raciocinante, que inspira ‘os insensatos juízos dos homens’. Essa razão instrumental aprisiona os homens na subjetividade turva da opinião e da ilusão [...]”; as falsas clarezas do raciocínio comum são um contrassenso” (Starobinski, 2011, p. 61). Esse tipo de racionalidade não leva em conta o sentimento moral que nos orienta a avaliar o “certo” e o “errado”, o “bem” e o “mal” de acordo com os desígnios do coração. Rousseau não nos encoraja a nos abstermos de usar a razão, mas nos aconselha a aprendermos a bem usá-la. Derathé (2011) mostra que as duas faculdades, a razão e o sentimento, não se dissociam ou se sobressaem no pensamento de Rousseau. Na *Carta ao Sr. de Franquières*, por exemplo, Rousseau constrói duas concepções diferentes acerca do sentimento interior: a primeira diz que nem sempre os homens estarão dispostos a escutar a voz da razão, sendo necessária a ajuda do sentimento; e a segunda conclui que, graças ao sentimento, nós podemos confirmar as verdades que a razão não nos faz conhecer. Para Derathé (2011), se interpretadas corretamente, ambas as concepções nos fazem reconhecer que o chamado ao sentimento não exclui a voz da razão, mas a completa e a confirma.

Em suas obras, Rousseau busca uma conciliação entre a razão e o sentimento. Na *Profissão de fé*, Rousseau assegura que sua regra de se entregar ao sentimento mais do que à razão é confirmada pela razão mesma. Nós podemos, portanto, segundo ele, fazer apelo ao sentimento interior sem cessar de ter uma atitude racional. Ao garantir, em seu *Fragmentos sobre Deus e a Revelação*, que Deus pôs sabedoria em todos os espíritos e os gravou no fundo dos corações de todos os mortais, Rousseau (2005d) sustenta que na alma humana coexistem duas faculdades, uma racional e outra intuitiva (*o cœur*), que se beneficiam e se socorrem mutuamente. Sobre isso, Rousseau (2014, p. 392) assevera que

Meditando sobre a natureza do homem, acreditei descobrir nela dois princípios distintos, dos quais um o elevava ao estudo das verdades eternas, ao da justiça e do belo moral, às regiões do mundo intelectual, cuja contemplação faz as delícias dos sábios, e o outro o trazia de volta basicamente a si mesmo, sujeitava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus ministros e contrariava por elas tudo o que lhe inspirava o sentimento do primeiro.⁶

A conexão existente entre a razão e o sentimento, no pensamento de Rousseau, mostra a necessidade de aliar o julgamento racional ao domínio moral. Não basta julgarmos friamente através de uma razão sem Deus, desprezando o nexo dessa avaliação com os valores de “bem” e “mal” que Ele incutiu em nós. O coração serve à razão e essa união nos leva à felicidade. É o que nos mostra o genebrino: “[Deus,] Tiraste-

⁶ Ao dividir o homem em um ser espiritual e em um ser físico, Rousseau opõe a dualidade metafísica ao rebaixamento do indivíduo ou à igualdade dos espíritos, defendida por Helvétius (2009). Masters (2002) aborda este assunto em *La philosophie politique de Rousseau*, em especial no capítulo II, na seção intitulada *La métaphysique dualiste*.

me do nada, deste-me a existência, me dotaste de uma alma racional, gravaste no fundo de meu coração as leis cujo cumprimento vinculaste à de uma eterna felicidade; leis plenas de justiça e de docura, cuja prática tende a tornar-me feliz já nesta vida" (Rousseau, 2005d, p. 196-197).

A alma racional é uma junção entre duas faculdades inatas, o *sentiment* e a *raison*, que juntas são responsáveis por avaliar todos os conhecimentos adquiridos por nós ao longo de nossas vidas. Para que um sentimento verdadeiro se forme, é necessário que um impulso natural venha se juntar aos conhecimentos que são obra da reflexão. Derathé (2011) diz que não existem conhecimentos nem ideias inatas para Rousseau. Jean-Jacques, como um discípulo de Condillac, para quem o conhecimento é sempre adquirido e está ligado à ordem intelectual, acredita que o progresso do *sentiment intérieur* permanece preso às nossas capacidades cognitivas⁷ (Derathé, 2011).

Derathé mostra a diferença entre o princípio imediato da consciência - impulso primitivo - e a consciência completa, desenvolvida e tornada ativa pelo uso da razão: "O sentimento, que é inato em nós, não pode se manifestar antes que a razão nos faça conhecer o objeto ao qual ela se aplica" (Derathé, 2011, p. 111). Do contrário, a razão no homem é formada por várias relações morais, que a sua consciência deve ativar. Como todo impulso natural, a consciência é independente da razão, desde o princípio, porque sua presença em nós não resulta do conhecimento que nós podemos

⁷ No *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke defende a ideia de que não existem conhecimentos inatos na mente humana, mas existe ao menos uma certa disposição inata da nossa mente (da razão) em conhecer. Rousseau segue essa orientação de Locke em sua obra e acrescenta à *raison* o *sentiment*.

adquirir por meio da razão, contudo, sem esses conhecimentos, ela “seria eternamente inativa”. Portanto, “[...] a atividade da consciência está ligada à da razão” (Derathé, 2011, p. 111). A consciência que nos faz amar um e outro, independentemente da razão, não pode se desenvolver sem ela; “[...] a consciência e a razão se complementam” (Derathé, 2011, p. 111).

Rousseau não exclui a razão da vida moral, pois o sentimento sozinho não funda nem a virtude nem a lei natural, porém “[...] à razão [também] é necessário juntar o sentimento [...]”; nossa conduta procede sempre de um impulso” (Derathé, 2011, p. 107). Com Rousseau, conforme Derathé (2011), a sensibilidade (moral e sensorial) passa ao primeiro plano da vida moral. É deste duplo movimento, das sensações para a razão e da razão para as sensações, que depende, segundo Rousseau, o desenvolvimento do conhecimento humano (Derathé, 2011). Para o nosso filósofo, o desenvolvimento das nossas capacidades cognitivas comanda nossos sentimentos: estes se encontram para o mesmo sob a dependência das nossas faculdades intelectuais. As afeições sociais não se desenvolvem em nós sem as luzes, diz o genebrino (Rousseau, 2005d): “[...] É preciso tempo e conhecimentos para nos tornarmos capazes de amar; só amamos após ter julgado, só preferimos após ter comparado [...]”; [e], embora seus arroubos nos desorientem [...], essa escolha que se põe em oposição à razão vem-nos dela” (Rousseau, 2014, p. 290).

Em *Cartas morais*, Rousseau descreve as características da *conscience morale*. A primeira é que ela está presente no interior dos homens e é anterior à vida social; a consciência é a regra involuntária, da qual os homens extraem todos os

julgamentos sobre suas ações, sejam elas boas ou más. Em segundo lugar, Rousseau afirma que sentir, no sentido moral e sensorial, é anterior ao conhecimento racional. A sensibilidade é para o homem, assevera ele, um produto da natureza e da consciência moral que nos foi entregue por Deus para julgar o “bem” e o “mal” segundo os nossos próprios princípios. Por fim, o genebrino sustenta, mediante sua teoria da consciência moral, que das coisas à consciência, por mais que as ideias nos venham de fora, ou seja, pela percepção dos sentidos, os sentimentos que as avaliam estão em nosso interior, sendo por meio deles que conhecemos o que é conveniente ou não para nós.

A consciência defendida por Rousseau, consoante Masson (1916), é verdadeira e universal ao mesmo tempo, porque está em todos os homens, como um laço de Deus em suas almas. Conhecer, portanto, não se revela como um frio esquema mental de análise da razão que se desdobra sobre o mundo exterior, e sim através de uma elevada carga moral que deve provir do sentimento interior. Rousseau não faz apelo à consciência em vão. A razão julga, compara e avalia as sensações que lhe provêm dos sentidos, para formar as ideias, estas de nada valeriam sem o sentimento interior que as valida e lhes dá, portanto, sentido. Sobre isso, Rousseau (2005c) é tácito ao afirmar que as noções do “bom”, do “justo” e do “honesto” são universais e se formam no estreitamento de cada alma com Deus, como um só elã que liga cada homem ao seu semelhante.

Se a consciência que é *sentiment*, é um guia seguro que orienta as nossas ações e nos conduz à felicidade, por outro lado, ela só se desenvolve em nós com o auxílio da razão: “[...]

a consciência só se desenvolve e age em conjunto com as luzes do homem. E só graças a essas luzes que ele atinge um conhecimento da ordem, e é só quando a conhece que sua consciência o leva a amá-la" (Rousseau, 2005a, p. 48). O genebrino afirma que o homem não tem um conhecimento inato do bem, "[...] mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, a sua consciência leva-o a amá-lo, [e] é este sentimento que é inato" (Rousseau, 2014, p. 411). Esse agir em conjunto entre a razão e a consciência é sempre conduzido pela razão, sublinha Derathé (2011).

Rousseau afirma em seu *Contrato social* que a razão cria o Estado: "[...] das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade do corpo social, daí o perfeito concurso das partes e, enfim, a maior força do todo" (Rousseau, 1999b, p. 108). À razão e à vontade acrescentamos o sentimento moral; este, em conjunto com as outras duas faculdades mencionadas, formam o entendimento de Rousseau sobre o que é a *volonté générale*. Em resumo, a vontade geral é o resultado da confluência entre a *raison*, a *volonté* e o *sentiment* presente nos homens e desenvolvida neles ao longo da história.

A metafísica de Rousseau é religiosa e iluminista ao mesmo tempo. Religiosa porque somos todos filhos de Deus, e sendo Ele o criador de todas as coisas, tudo que existe é fruto da emanação divina. Inclusive, a consciência moral e a razão são faculdades dadas por Deus aos seres humanos. Por outro lado, é iluminista porque é a partir da liberdade e da perfectibilidade humana que a razão se desenvolve. A vontade geral, nessa perspectiva, é produto de uma vontade divina que habita os homens e os une. Por isso, ela é universal.

Mas também é iluminista porque sem a razão não haveria o entendimento suficiente para o consentimento e o estabelecimento das leis. Dessa forma, a *conscience* deve se unir à *raison* a fim de fazer valer a vontade geral, que é o substrato comum das consciências e das razões individuais⁸. Nesse sentido, é importante mostrar a ingerência da *volonté générale* de Malebranche sobre a filosofia de Rousseau.

2. O malebranchismo de Rousseau: *le sentiment intérieur et la volonté générale*

O que une Rousseau a Malebranche é a ideia de um direcionamento moral do homem. Essa orientação, para ambos, é fruto do nosso sentimento interior: “[...] na *Profissão de fé*, Rousseau arrisca-se a falar sobre Deus através do sentimento [é isto] que o liga a Malebranche” (Derathé, 2011, p. 51). Prado Júnior (2008) salienta que, ainda que o *sentiment* de Malebranche seja um conhecimento obscuro, pois só Deus pode conhecer tudo, ele pode nos aproximar do Grande Ser mais do que a razão. Prado Júnior (2008) concorda com Bréhier (1938); para este último, a razão e o sentimento, embora ajam em conjunto, possuem competências distintas. O sentimento é obscuro apenas quando quer alcançar as coisas da razão, mas, para o conhecimento das verdades morais, ele é o mais seguro (Bréhier, 1938).

⁸ Diferente dessa perspectiva metafísica da vontade geral, Machado (1999, p. 200) pondera que “[...] a natureza essencial da vontade geral, substrato comum das consciências individuais, [é] reflexo do processo de socialização de cada um e [de] todos os indivíduos, [assim desde sempre] a vontade geral está sempre presente neles”. Sobre a vontade geral como garantia da reciprocidade entre o universal e o particular, ver Marcos (1977, p. 94) e Reale (2006, p. 928).

Em *Meditações cristãs e metafísicas*, Malebranche recomenda que o homem procure ativar o sentimento que guarda dentro de si para assim se aproximar da sabedoria divina: “Seria preciso, por conseguinte, que à sua aproximação Deus fizesse sentir ao espírito ornamentos que ele não tem; e que os homens fossem advertidos pela prova curta, mas incontestável, do sentimento, daquilo que devem fazer para a sua conservação [...]” (Malebranche, 2003, p. 165). Tanto Malebranche como Rousseau estão preocupados com a elevação moral do homem. Na *Profissão de fé*, o Vigário de Rousseau adverte que a moralidade das nossas ações se encontra no juízo que nós fazemos sobre elas; essa regra é confirmada pelo coração e pelas ações justas que praticamos: “Toda moralidade de nossas ações está no juízo que nós fazemos sobre elas. Se é verdade que o bem esteja bem, ele deve estar no fundo de nossos corações, assim como nas obras, e o prêmio da justiça é sentir que a praticamos” (Rousseau, 2014, p. 406).

Malebranche e Rousseau identificam o *sentiment intérieur* como um instinto que Deus pôs em cada homem: “[...] essa deleitação interior que leva os homens a amar, como por instinto, uma beleza que apenas pela razão deveria amar” (Malebranche, 2003, p. 165). Vale lembrar o que Rousseau nos diz sobre isso: “Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz [...]” (Rousseau, 2014, p. 411-412). A preocupação de ambos é elevar o homem moralmente através do sentimento:

[...] Rousseau é um moralista. “A verdade que eu amo, diz ele, não é tanto metafísica, é moral”. Rousseau está mais próximo de Malebranche, ambos estão interessados sobre o conhecimento do

coração humano e sobre a elevação moral do homem. Isso ocorre porque as qualidades morais são indispensáveis para a busca da verdade (Derathé, 2011, p. 130-131).

Essa tese podemos extrair do Livro IV *De la recherche de la vérité*, em que Malebranche estabelece suas regras de conduta moral para a boa condução do espírito: “Não existe ciência que tenha tanta ligação conosco do que a moral. É ela que nos ensina nossos deveres a respeito de Deus [...]. Ela nos ensina o caminho que é necessário seguir para tornar-se eternamente feliz [...]” (Malebranche, 1688, p. 402). De maneira semelhante a Malebranche, que põe a ordem moral acima da ciência, o Vigário de Rousseau afirma que “Existe, pois, 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, e é a esse princípio que dou o nome de consciência” (Rousseau, 2014, p. 409).

Para Rousseau e Malebranche, as faculdades da alma são, ao mesmo tempo, dimensões do particular e do universal. Para sermos didáticos, elas são universais porque humanas, e particulares porque individuais. Em vez de separar definitivamente a razão e a consciência, o que nossos filósofos propõem é uma cooperação entre ambas. Distinguir as funções dessas faculdades não significa, para eles, anular a ajuda mútua entre elas. A razão é universal, tendo em vista que julga de uma forma genericamente humana; porém, sem as individualidades portadoras de consciência, ela não passaria de uma simples quimera. A consciência, por sua vez, como experiência singular, não deixa de ter universalidade, haja vista que é da existência de indivíduos reais que ela retira sua

existência. Assim, afirma o genebrino:

[...] Os atos de consciência não são juízos, mas sentimentos. Embora todas as nossas ideias nos venham de fora, os sentimentos que as apreciam estão dentro de nós e é só por eles que conhecemos a conveniência ou a inconveniência que existe entre nós e as coisas que devemos respeitar (Rousseau, 2014, p. 410).

Nas palavras do Vigário, a consciência não formula juízos, portanto não julga, avalia e compara o que nos atinge pelos sentidos; é a razão a responsável por isso. No entanto, como podemos notar, o sentimento é um auxiliar da faculdade de julgar, pois é ela quem aceita ou não o que é conveniente ou inconveniente para nós. Nesse sentido, “[...] a consciência ou o sentimento interior não tem nada de arbitrário, seu lugar é marcado por uma necessidade de conveniência [com a razão]” (Bréhier, 1938, p. 114).

Na obra de Malebranche ocorre uma mudança nominal que se desloca do *sentiment* nas *Meditações cristãs e metafísicas* para a *volonté* n’A *busca da verdade*. Tanto o sentimento como a vontade têm a mesma função no pensamento malebranchiano, ou seja, ambos representam a voz de Deus no homem, que o conduz à ordem no todo (Bréhier, 1938). Na Meditação IV de *Meditações cristãs e metafísicas*, Malebranche nos diz o seguinte:

Se conceberes claramente que o meu Pai, pela necessidade da sua natureza, ama desigualmente, se bem que infinitamente, as perfeições desiguais, se bem que infinitas, que eu encerro na imensidão da minha substância infinitamente infinita, não terás necessidade em compreender que todas as relações de perfeição que há em mim são a Ordem necessária, a Lei Eterna, a Regra imutável de todos os movimentos dos espíritos criados. Com efeito, amando Deus, pela

necessidade da sua natureza, todas as coisas na proporção em que elas são amáveis, ele não pode criar vontades ou imprimir nos espíritos movimentos para amar sem ordem, ou para amar mais o que é menos amável. Assim, todo o amor natural é necessariamente conforme a ordem, já que ele é necessariamente conforme a vontade de Deus, que não pode nunca afastar-se da ordem (Malebranche, 2003, p. 63).

Essa mesma disposição em colocar o sentimento dotado de um amor natural e de uma propensão igualmente natural, alinhada à ordem do todo, encontra-se no Livro III, parte II, capítulo I, de seu livro *A busca da verdade*:

[...] se não víssemos Deus de alguma maneira, não veríamos nenhuma coisa [...]; se ele não imprimisse sem cessar em nós o amor do bem em geral, não amaríamos coisa nenhuma [...]. Assim como amamos alguma coisa somente pelo amor necessário que temos por Deus, vemos alguma coisa somente pelo conhecimento natural que temos dele; e todas as ideias particulares que temos das criaturas são somente limitações da ideia do Criador, como todos os movimentos da vontade para as criaturas são somente determinações do movimento do Criador (Malebranche, 2004, p. 196-197).

Sob a concepção de Malebranche, cada homem julga o que lhe é caro pela sua convicção interior, mas é o amor pela ordem que Deus imprimiu em cada um que une esse homem aos demais através de uma vontade geral. Rousseau opera em sua obra um movimento semelhante ao de Malebranche na passagem da *conscience* na *Profissão de fé* para a *volonté générale* em alguns de seus escritos políticos. De forma assaz parecida com a utilizada pelo autor d'*A busca da verdade*, Rousseau formula o seu conceito de vontade geral⁹. No *Discurso sobre*

⁹ Specht (2003) afirma que a formulação do conceito da vontade geral na teoria de Rousseau é de

economia política, Rousseau afirma que Deus dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo para não entrar em contradição consigo mesmo¹⁰. Na primeira versão de *Do contrato social*, mais conhecida como *Manuscrito de Genebra*, Rousseau diz que a vontade geral está circunscrita no coração dos homens: “[...] em cada pessoa, a vontade geral é um puro ato de compreensão, que, no silêncio das paixões, reflete sobre o que o homem pode exigir dos outros homens e o que tem o direito de exigir-lhes”¹¹ (Rousseau, 2003, p. 118). Finalmente, em seu *Contrato social*, obra maior de sua teoria política, na qual ele desenvolve com mais apuro o conceito da vontade geral, Rousseau pontua que a vontade geral é universal¹², assim como é universal a consciência interior que

inspiração malebranchiana. Ideia semelhante podemos encontrar no texto de Riley, *The general will before Rousseau*, especialmente na Seção II desse escrito.

¹⁰ Para Bernardi (2006, p. 495-496), “[...] a formação do conceito da vontade geral permite a Rousseau dissipar esta áurea divina [da vontade geral malebranchiana, por exemplo] e passar do milagre divino ao artifício social da arte política”. Para Rousseau, na passagem em questão, a vontade de Deus deve ser generalizada de maneira secular a fim de se criar entre os homens uma vontade geral, na forma da lei, que sirva como uma espécie de cimento social entre eles. Sobre isso, Parodi (1912) afirma que a religião, segundo Rousseau, é necessária, pois garante as regras da moralidade e da justiça entre os homens. Nessa perspectiva, a religião se tornaria um instrumento do Estado na consolidação da vontade geral soberana. Sob o prisma do cristianismo, no entanto, não podemos enxergá-la como uma política, considerando-se que, contrariamente à religião civil idealizada por Rousseau (1999b), ela é uma religião privada do homem, e não do cidadão. Como nos diz Desmonds (2009, p. 87): “[...] Sem dúvida, é necessário um Deus aos indivíduos para torná-los seres virtuosos, mas a religião cristã, como sistema de crenças, não substitui a virtude política”.

¹¹ Sobre essa passagem, relativamente à polêmica sobre o poder da graça de Deus e os seus eleitos para a salvação eterna, Bachofen (2002, p. 175) avalia que “[...] as controvérsias que Rousseau pôde conhecer, notadamente através de Malebranche, de quem sabemos que ele foi um leitor atento. A expressão ‘vontade geral’ designa, naquela tradição teológica, a vontade divina de salvar ‘em geral’ todos os homens – a controvérsia, portanto, sobre a questão de saber em qual medida essa vontade geral de Deus é susceptível de traduzir, na sua aplicação, sob a forma de ‘vontades particulares’. O sentido específico que Malebranche dá à expressão ‘vontade geral’ deve ser entendido em referência à noção de ‘ordem’, noção essencial em sua teologia”.

¹² Vetö (2002, p. 178), nessa perspectiva, atribui à vontade geral rousseauiana um caráter ontológico. Assim, diz ele, “A vontade geral [de Rousseau] não se constitui, não advém no tempo. Na

reside em todos os homens. Na criação de novas leis para o Estado, por exemplo, “[...] reconhece-se tal necessidade universalmente. O primeiro que a propuser não fará senão dizer o que todos já sentiram [...]” (Rousseau, 1999b, p. 199).

Malgrado as diferenças de interesse filosófico entre a *volonté* de Malebranche e a *volonté générale* de Rousseau, a intenção de ambos é praticamente a mesma, ou seja, ligar o “meu” com o “maior bem universal possível”. Para Derathé (2011), tanto Rousseau como Malebranche estão preocupados em elevar o homem ao bem universal e, ao mesmo tempo, a uma ordem intelectual que não pode ser completamente conhecida pela razão. Consoante Bréhier (1938), para quem essa perspectiva é desenvolvida com mais atenção, o sentimento é o elo entre o “meu”, na condição de realidade singular, e o “todo”, na condição de dimensão universal da vontade de Deus. O referido autor aponta que “[...] É necessário que haja no sentimento inato uma síntese do que é meu com a ordem da subjetividade mais profunda, com a objetividade do bem universal: isso só é possível por uma espécie de presença de Deus em nós” (Bréhier, 1938, p. 111).

Na *Profissão de fé*, o Vigário de Rousseau nos indica que a virtude se ordena relativamente ao todo; e o mau, somente ao particular¹³. A bondade de Deus, aponta o Vigário, é o amor pela ordem, pois é por ela que ele conserva o que existe e liga cada parte com o todo: “[...] A potência humana age

verdade, ela não advém, ela é. Ela não é o poder que faz com que uma multidão de indivíduos se torne um povo, mas ‘o ato pelo qual o povo é um povo’”.

¹³ “[...] Mesmo a virtude, diz ele [Rousseau], nada mais é do que uma conformação da *volonté particulière* pessoal à *volonté générale* pública – uma conformação que nos leva para fora de nós mesmos, para fora do egoísmo e do amor-próprio, e em direção à ‘felicidade pública’” (Riley, 1986, p. 3).

através de meios; a potência divina age por si mesma [...]; a bondade de Deus é o amor da ordem, pois é pela ordem que Ele conserva o que existe e liga cada parte com o todo" (Rousseau, 2014, p. 403-404). A consciência é um princípio inato de justiça e de virtude. É um princípio moral, assevera o Vigário (Rousseau, 2014). Na *Profissão de fé*, o Vigário de Rousseau faz derivar o sentimento inato de justiça do primitivo instinto de autoconservação e de bem-estar relativo à espécie humana:

[...] é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência. Conhecer o bem não é amá-lo; o homem não tem um conhecimento inato do bem; mas, assim que a sua razão faz com que o conheça, sua consciência leva a amá-lo: é este sentimento que é inato (Rousseau, 2014, p. 411).

No pensamento de Rousseau, a razão e a consciência moral formam uma relação de dependência recíproca. Na *Profissão de fé*, Rousseau faz o acréscimo do *sentiment* à alma, não apenas para estabelecer uma relação de intimidade (moral) de Deus com o homem, mas também para manifestar uma preocupação de natureza antropológica. O racionalismo rousseauiano admite a inserção da ordem social e política como pano de fundo do seu pensamento; é isso que constitui sua originalidade em relação à filosofia de Malebranche¹⁴. Se a vida social tem a vantagem de favorecer o desenvolvimento da razão, ela

¹⁴ "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).

tem contra o inconveniente de fazer nascer as paixões dos homens; é aqui que intervém a consciência, faculdade providencial, instinto divino, que deve servir de guia à nossa razão (Derathé, 2011).

É necessário que o sentimento interior intervenha para nos preservar dos abusos da razão; é ela que distingue o verdadeiro do falso, oriundo de certas noções primitivas que não são suscetíveis de ser deduzidas, mas que nós sabemos desde já. A retidão do julgamento depende, antes de tudo, do direito do coração: “[...] Este é o ponto de vista de um moralista, para quem o coração e a razão não são duas faculdades rivais, mas devem, ao contrário, prestar-se um mútuo apoio. O sentimento interior deve servir de guia à razão e conduzi-lo ao caminho da verdade” (Derathé, 2011, p. 174).

3. A diferença da vontade geral rousseauiana em relação à de Malebranche

Das leituras que fez do autor de *A busca da verdade*, é certo que Rousseau não subordinou sua filosofia à autoridade da Igreja como fez Malebranche. No Livro IV do *Emílio*, o genebrino tece duras críticas aos mistérios do catolicismo: “[...] há mistérios que são impossíveis ao homem não só concebê-los como acreditar neles [...]; [e] que, para admitir os mistérios, é preciso pelo menos compreender que eles são incompreensíveis” (Rousseau, 2014, p. 360). Em sua *Profissão de fé*, ele afirma que os mecanismos do mundo são ininteligíveis ao espírito humano, contudo, quando um homem começa a explicá-los, ele deve dizer coisas que os outros entendam. Para Rousseau (2014), o mais importante da fé não é explicar aos homens os mistérios de Deus, mesmo porque

estes lhes serão sempre incompreensíveis, mas fazê-los entender que existe uma inteligência única que regula o universo e que ela existe para a sua própria conservação na ordem do todo¹⁵.

A fé de Rousseau (2014) em Deus é, de certo modo, uma elevação de sua consciência prática contra as especulações obscuras da religião cristã. Rousseau está mais interessado nas benesses de uma vida virtuosa, em consonância com os ensinamentos de Deus, do que na submissão a certos princípios do cristianismo: “[...] A ideia de criação confunde-me e ultrapassa o meu alcance [...]; sei que ele formou o universo e tudo o que existe; mas pode meu espírito abarcar a ideia de eternidade? Por que contentar-me com palavras sem ideias?” (Rousseau, 2014, p. 403). A religião utiliza-se da retórica, nota Rousseau (2014), para aperfeiçoar e justificar os seus dogmas, tornando aquilo que é ininteligível para os homens como algo enganosamente comprehensível para eles. Reconhecer os limites da razão e da fé será a melhor saída contra o irracionalismo religioso, pensa o Vigário: “Conhecendo minha insuficiência, nunca raciocinarei sobre a natureza de Deus, a menos que seja forçado a isso pelo sentimento de suas relações comigo [...]. O que há de mais injurioso para com a divindade não é pensar nela, mas pensar mal sobre ela” (Rousseau, 2014, p. 390).

Masson (1916) indica que a retórica da fé cristã desagrada a Rousseau, pois ela se utiliza de argumentos racionais para esvaziar-se de seu próprio conteúdo¹⁶. Em *Cartas*

¹⁵ Para Vetö (2002, p. 175), Rousseau recusa a dogmática cristã da metafísica clássica. Na verdade, sublinha ele, o genebrino reestabelece a metafísica com base em sua preocupação moral. Goyard-Fabre (2001, p. 36) afirma, nesse sentido, que Rousseau transporta a vontade geral malebranchiana “*dans l'ordre de la Création aus royaumes terrestres*”.

¹⁶ Para Postigliola (1972, p. 137), no entanto, “[...] O erro de Rousseau consistiu justamente no fato

escritas da montanha, Rousseau nos mostra algumas incoerências dessa retórica contraditória. A Revelação, observa ele, diz-nos que somos livres: “[...] tudo que depende de nós está em falar segundo nosso pensamento ou contra nosso pensamento [...]. Ela nos diz que convém aos homens seguir seus preceitos, mas que está acima deles encontrá-los” (Rousseau, 2006, p. 163). Masson observa que “Esses adoradores satisfeitos da providência preparam boa recepção para o cristianismo tradicional [...]; desejam, antes de tudo, viver e bem viver, [e] não solicitam uma ‘evidência moral’ para se deixar convencer” (Masson, 1916, p. 41). O racionalismo cristão envolto nessa retórica do contraditório será a marca dos defensores dos mistérios de Deus. Para Rousseau (2006), a fé não deve se apoiar em algo que extrapole as competências da razão, e a virtude de uma vida simples será mais valiosa do que as garantias de uma razão sedutora.

Os sofismas da razão servem a uma fé mal-intencionada, porém, uma fé sem o bom uso da razão torna-a igualmente perigosa. Rousseau declara o seu respeito ao Evangelho, contudo recomenda que a razão possa interpretar livremente a Bíblia: “Já que Deus deu aos homens uma Revelação, na qual todos são obrigados a acreditar, é necessário que Ele a estabeleça em provas acessíveis para todos, e, consequentemente, que elas sejam tão diferentes quanto as maneiras de ver daqueles que devem adotá-las” (Rousseau, 2006, p. 201). A

de usar as categorias epistemológicas de Malebranche – com suas aporias, e sem suas mediações metafísicas – continuando a falar de uma generalidade da vontade, que não subsiste em realidade como inalterável e pura, que se ela é a vontade de um ser infinito, tanto que ao contrário, no exercício concreto da soberania na cidade rousseauísta, a generalidade não pode ser finita, não podendo constituir ao mais, senão uma soma heterogênea, que uma espécie de conjunto finito”.

razão autônoma pode livremente interpretar os Evangelhos; essa será sua saída contra a imposição dos mistérios da fé frente às consciências. Numa de suas várias críticas aos dogmas do catolicismo¹⁷, o genebrino assinala que os milagres podem não passar de mágica ou de ciência e que “[...] a autoridade das leis não pode se estender até o ponto de nos forçar a raciocinar mal. [...] [não podemos exigir] um milagre onde a razão só pode ver um fato surpreendente” (Rousseau, 2006, p. 227).

O racionalismo de Rousseau é muito exigente, nota Derathé (2011). Rousseau não acredita em tudo que se encontra nas Escrituras e jamais sua admiração pelo Evangelho lhe fará abandonar seu espírito crítico nem ultrapassar as objeções de sua razão. Para Rousseau, observa Derathé, “[...] A razão nos é entregue diretamente por Deus e o Evangelho é a palavra de Deus que deve ser transmitida aos homens. A razão é o critério de avaliação entre uma revelação autêntica e uma impostura” (Derathé, 2011, p. 53). Aos olhos de Rousseau, observa o autor de *Le rationalisme de Rousseau*, o Evangelho e a razão são duas regras de fé provenientes de uma única fonte.

Derathé (2011) constata que a postura de Rousseau com relação ao Evangelho é crítica: (1) Rousseau rejeita todos os mistérios da Igreja Católica; (2) Para o genebrino, o sentimento interior não se agita contra a razão e os dogmas que lhes são contrários são irracionais; (3) Rousseau constata finalmente que o Evangelho está pleno de coisas que

¹⁷ Em sua defesa, Rousseau (2006) diz ao tribunal de Genebra que a *Profissão de fé* é contra a fé católica e que os protestantes o julgam muito mal.

repugnam a razão. No entanto, os homens, em sua maioria, paradoxalmente aderem ao Evangelho, por reconhecerem os limites do seu entendimento e por não saberem julgar os mistérios de Deus; assim, acabam por respeitar o que eles não podem conceber, principalmente quando a associação de que dispõem os fazem julgar algo superior às suas luzes (Derathé, 2011). Todavia, mesmo que a razão não entenda tudo, nota Derathé, não nos é impossível conceber a justiça e a vontade de Deus pelas luzes naturais de que dispomos.

Derathé (2011) pontua que, diferentemente de Rousseau, Malebranche acredita que existe um outro princípio de fé para nos guiar que é diferente das regiões inacessíveis da razão. Para ele, a humildade intelectual consiste em nos remetermos fielmente à autoridade da Igreja, trata-se dos “mistérios que estão acima da razão” (Derathé, 2011). Malebranche (2004), como Rousseau, reconhece que é necessário que façamos uma escolha entre os conhecimentos que estão ao nosso alcance e que devemos, a partir disso, dar prioridade às verdades morais (Derathé, 2011). Malebranche (2004), ao distinguir o domínio da fé e o domínio da razão, sublinha que a razão não pode abalar nenhum dogma que se aceita pela fé; assim como nas questões filosóficas, nada se deve aceitar senão com base em uma razão sólida e evidente. Dessa forma, ele afirma que “[...] para ser fiel, é preciso crer cegamente, mas, para ser filósofo, é preciso ver evidentemente, pois a autoridade divina é infalível, mas todos os homens estão sujeitos ao erro” (Malebranche, 2004, p. 88).

Como prova de sua submissão à Igreja, Malebranche dedica a ela e aos seus ministros suas *Meditações cristãs e metafísicas*: “[...] submeto todas as minhas reflexões não só à

autoridade da Igreja, que conserva o sagrado do depósito da tradição; mas também ao juízo das pessoas esclarecidas, que sabem, melhor do que eu, consultar a Razão e fazer calar os seus sentidos, a sua imaginação [...]" (Malebranche, 2003, p. 34). Para o autor de *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, o racionalismo de Rousseau é muito mais exigente do que o de Malebranche. Para Rousseau, como vimos, é a razão de cada um que deve proceder o julgamento do que lhe é apresentado. Rousseau, sob a óptica de Derathé, rejeita toda submissão a uma autoridade que não seja ele mesmo.

A disjunção entre o dogma religioso, ao qual Malebranche é submisso, e a autonomia do pensar defendida por Rousseau pode gerar, numa perspectiva malebranchiana, consequências funestas ao corpo social. Longe de defender um regime absolutista, Malebranche, ao submeter a razão aos mistérios da fé, indiretamente dá munição ao clero absolutista. A vontade geral, sob o domínio da teologia católica, pode promover um déspota com a proteção da Igreja. O rei, nesse sentido, passaria a ser o representante de Deus na terra e, ao mesmo tempo, aquele que concentra em si a vontade geral de todo o corpo; nada diferente dos déspotas absolutos contemporâneos a Rousseau. A submissão de Malebranche ao poder temporal da Igreja torna sua teoria acerca da vontade geral suscetível ao abuso de prerrogativas por parte do sacerdócio católico.

Para Rousseau, é preciso retirar o poder da Igreja e deslocá-lo para um poder popular e soberano. Segundo ele (1999b, p. 186), a vontade não pode ser representada. O povo não pode conceder uma autoridade sobre si que não seja ele mesmo. Mesmo que ele escolha seus representantes,

sua vontade é soberana, por isso, ela é geral com relação a todo corpo social e intransferível de acordo com esse princípio. Dessa forma, o povo não pode se submeter a um poder distinto dele próprio. Na perspectiva rousseauiana da soberania popular, o povo é o único representante do poder legítimo, isto é, é o único a possuir verdadeiramente o poder no Estado. Partindo desta constatação, na filosofia de Rousseau, a vontade geral é o poder que emana do povo, e qualquer outra causa que não seja essa não é verdadeira. Assim, não pode, como deixa transparecer Malebranche, ser a Igreja uma autoridade suprema acima do poder popular. A vontade geral, embora seja um universal presente em todos os homens, como um laço de Deus que une toda humanidade, não pertence a uma instituição, seja ela religiosa, a Igreja, ou mesmo secular, o Estado. A vontade geral é um poder soberano. A soberania da vontade geral marca a diferença da concepção de Rousseau em relação à de Malebranche¹⁸.

¹⁸ É importante mencionar, a partir disso, que a vontade geral de Rousseau é uma construção social, notadamente, marcada pela atuação da educação cívica na vida dos cidadãos. Como sublinha Riley (1986, p. 253), “Logo se vê Rousseau dizendo que a vontade geral – a vontade que se tem como cidadão, quando se pensa no bem comum e na participação cívica – é ‘sempre correta’ (mesmo que os homens naturais não tenham uma vontade geral no início do tempo político e precisem adquirir essa vontade ao longo do tempo por meio de uma educação cívica desnaturalizante e antiparticularista fornecida por um grande legislador). Ao insistir na vontade geral, é claro, Rousseau está insistindo em um tipo de vontade que todos devem ter [...]. Apesar de todas as suas ligações com Pascal e Malebranche, Rousseau teria dito que nenhum de seus predecessores tinha uma noção adequada da vontade humana, mesmo que tivessem alguma ideia da vontade de Deus (salvar todos os homens, por exemplo)”. Consoante a isso, Postigliola (1972) afirma que a apropriação epistemológica de Malebranche por parte de Rousseau é inapropriada, pois, segundo ele, não há mediação religiosa na filosofia política de Rousseau: “[...] nós sabemos bem que as vontades particulares podem se somar como vontade de todos sem dar lugar à vontade geral, e a vontade geral pode não ser reconhecida por todas as vontades particulares. A aporia entre o geral e o particular, que tem em Malebranche uma estrutura linear, assume para Rousseau a estrutura de um quiasma” (Postigliola, 1972, p. 136).

Abstract: The aim of this discussion is to understand the metaphysical nature of the concept *volonté générale* in the philosophy of J.-J. Rousseau's. Investigating the nature of this idea, so dear to the political thought of the Genevan, means understanding the very essence of his political theory, since the general will is the heart of his *système*. To this end, based on research into the works of the Swiss thinker, we will divide this study into three parts: in the first, we will answer the question: 'what is Rousseau's metaphysics?'; in the second, we will investigate the influence of Malebranche's *volonté générale* on his philosophy; and finally, we will highlight the difference between the Rousseau's general will and that formulated by the author of *Concerning the search after truth*.

Keywords: Metaphysical nature, general will, Malebranche, J.-J. Rousseau.

Referências

- BACHOFEN, Blaise. Qu'est-ce que la Volonté Générale? In: *La Condition de la Liberté*. Rousseau, Critique des Raisons Politiques. Paris: Éditions Payot e Rivages, 2002. p. 170-179.
- BERNARDI, Bruno. L'Invention de la Volonté Générale. In: *La Fabrique des Concepts: Recherches sur l'Invention Conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006. p. 307-538.
- BRÉHIER, Émile. Les Lectures Malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, v. 1, p. 98-120, 1938.
- CARVALHO, Manoel Jarbas Vasconcelos. *Teoria do conhecimento e educação em Jean-Jacques Rousseau*. Mossoró: EDUERN; Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

CONDILLAC, Étienne Bonot de. *Tratado das sensações*. Campinas: Unicamp, 1993.

CONDILLAC, Étienne Bonot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: De l'Imprimerie de Ch. Houel, 2010.

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

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DESMONDS, Éric. Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre. *Revue française d'histoire des idées politiques*, n. 29, p. 77-93, 1ºer semestre 2009.

GOYARD-FABRE, Simone. La Volonté Générale ou la Voix du Peuple Souverain. In. *Politique et Philosophie dans l’Oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: PUF, 2001. p. 34-59.

HELVÉTIUS, Claude-Adrien. *De l'esprit*. Paris: La Bibliothèque Nationale de France, 2009.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

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

MALEBRANCHE, Nicolas. *La Recherche de la Vérité*. Washington: The Library of Congress, 1688.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Meditações Cristãs e Metafísicas*. Lisboa: Colibri, 2003.

MALEBRANCHE, Nicolas. *A Busca da Verdade*. São Paulo: Discurso, 2004.

MARCOS, Jean-Pierre. Universalité et Généralité. Entre Morale et Politique: Rousseau. *Rue Descartes*, N°. 17, Institution de la Parole en Afrique du Sud, p. 89-116, jun. 1997.

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

MASTERS, Roger. La Volonté Générale. In: *La Philosophie Politique de Rousseau*. Lyon: 2002. p. 372-384.

PARODI, D. La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau. *Revue de métaphysique et de morale*, t. 20, n. 3, p. 295-320, maio 1912.

POSTIGLIOLA, Alberto. De Malebranche à Rousseau: les apories de la volonté générale et la revanche du raisonneur violent. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, v. 39, p. 123-138, 1972.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

REALE, Mario. Volonté (particulière, de tous, générale). In: TROUSSON, Raymond; EIGELDINGER, Frédéric S.

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Honoré Champion, 2006. p. 925-930.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes.* Edição de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 tomos. (Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Economia Política.* Petrópolis: Vozes, 1999(a).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social.* São Paulo: Nova Abril Cultural, 1999(b).

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

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta ao Senhor de Franquières. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral.* São Paulo: Estação Liberdade, 2005(b). p. 175-190.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Cartas Morais. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral.* São

- Paulo: Estação Liberdade, 2005(c). p. 139-174.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Fragmentos sobre Deus e a Revelação. In: *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005(d). p. 191-215.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas Escritas da Montanha*. São Paulo: Unesp, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Bauru: Edipro, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. A Profissão de Fé do Vigário Saboiano. In: *Emílio, ou da Educação*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- SPECHT, Rainer. Nicolas Malebranche - Sensação e visão de ideias. Transformação do cartesianismo numa filosofia da exclusiva ação de Deus. In: KREIMENDAHL, Lothar (Org.). *Filósofos do século XVII*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 206-230.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- VETÖ, Miklos. A Vontade Irrepresentável: Rousseau. In: *O Nascimento da Vontade*. Trad. Álvaro Lorencini. São Leopoldo: UNISINOS, 2005. p. 173-201.