

DO SENTIMENTO DE SEMELHANTE AO COMPROMISSO POLÍTICO

Helena Esser dos Reis (UFG)

Resumo: Nosso propósito é tematizar um possível vínculo entre a natureza e a sociedade a partir da análise do sentimento espontâneo de piedade ou comiseração.

Palavras-chave: Rousseau – natureza – sociedade – piedade – comiseração.

Mesmo supondo que não haja uma ruptura entre o homem natural e o homem social, as relações entre o âmbito da natureza e o âmbito da sociedade sempre aparecem de modo melindroso. E, apesar de o modo como se dá a passagem de um ao outro pareça ter pouca importância para Rousseau, posto que afirma decorrer de acasos fortuitos, as consequências desta passagem não são desprezíveis. A longa descrição deste processo no *Segundo Discurso*¹ nos faz compreender que a desnaturação tende a resultar em vícios e violações; entretanto, percorrendo as obras de Rousseau encontramos argumentos para pensar que aquela história verossímil não condena a humanidade. Nosso propósito, neste artigo, é tematizar um possível vínculo entre a natureza e a sociedade a partir da análise do sentimento espontâneo de piedade ou comiseração. Trata-se de buscar neste sentimento primitivo a possibilidade de outra história; ou seja, de encontrar neste primeiro movimento de saída da própria individualidade a possibilidade de uma socialização baseada no compromisso com o outro. Esta ‘outra história possível’ se contrapõe às interpretações correntes que encontram, na modernidade em geral e mesmo em Rousseau, argumentos apenas para fundar sociedades baseadas no interesse próprio e no descompromisso dos cidadãos com o bem público.

O sentimento de semelhante

Partindo do pressuposto que os primeiros deveres do homem são para consigo mesmo e que o sentimento de justiça advém não do reconhecimento do que cada um deve aos demais, mas do que é devido a cada um pelos demais, Rousseau apresenta o sentimento

¹ Trata-se do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, também conhecido como *Segundo Discurso*.

primitivo de amor-de-si, paixão natural relativa a si mesmo. Sentimento “bom e útil”², pois é por seu intermédio que cada um zela pela própria conservação, sem qualquer referência ao outro – o qual lhe é indiferente.

Contudo, sabemos que este ser voltado para si mesmo, adequado a sua condição primitiva de isolamento, permaneceria um “animal estúpido e limitado” se não pudesse relacionar-se aos demais; por esta razão a natureza o dotou de outro sentimento natural (o segundo em relação a este primeiro³) que o coloca em relação direta com o outro. No *Segundo Discurso*, descrevendo o homem no estado de natureza, Rousseau afirmou a existência de um sentimento pré-social, pré-racional, pré-linguístico – um sentimento tão natural que podemos encontrar alguns sinais também nos animais. Trata-se da piedade ou comiseração, que é o sentimento de dor que o mal do outro desperta em cada um, ativando a sensação de um sofrimento que pode vir a abater-se sobre si mesmo. Reconhecendo a possibilidade de vir a sofrer do mesmo mal que agora se abate sobre aquele outro, surge “uma repugnância inata”⁴ de ver sofrer aquele outro que lhe aparece como semelhante a si mesmo e, conseqüentemente, modera espontaneamente – em cada um – o cuidado que deve a si mesmo (amor-de-si).

Neste sentido, o episódio da plantação de favas narrado no *Emílio*⁵, de Rousseau, é bastante ilustrativo. Entre as diversas lições que podem ser tiradas daquela situação é o desenvolvimento do sentimento do outro como semelhante que aqui nos interessa. Por meio deste conhecido episódio, Rousseau buscará dar à criança oportunidade de desenvolver “alguma ideia das relações de homem para homem e da moralidade das ações humanas”⁶. Emílio, um menino entre 9 e 12 anos, entrega-se ao trabalho diário de lavar e afogar a terra, semear, regar, limpar as ervas daninhas, proteger os brotos e desfruta da alegria de ver seu esforço e zelo germinarem. “Um belo dia ele chega apressado, de regador na mão”⁷ e encontra sua pequena lavoura de favas arrasada. Triste, irritado, raivoso chora por sentir-se injustiçado pela ação de alguém que destruiu seu trabalho. Neste momento de dor é ainda surpreendido pela grave indignação do jardineiro Robert, pois, sem se dar conta, Emílio plantou favas no canteiro onde o jardineiro já havia plantado melões de malta. Se Emílio estava desolado por ver seu canteiro de favas aniquilado, reconheceu-se imediatamente na dor de Robert – “ao

2 ROUSSEAU, J.-J. *Émile* 1969, p. 322.

3 No *Emílio*, Rousseau explica que a piedade é uma paixão natural originada pelo amor de si: “A fonte de nossas paixões, a origem e o princípio de todas as outras, a única que nasce com o homem e nunca o abandona enquanto ele vive é o amor-de-si, paixão primitiva, inata, anterior a todas as outras e de que todas as outras não passam, em certo sentido, de modificações”. (Livro 4. p. 491)

4 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 154.

5 A narrativa deste episódio pode ser encontrada no *Emílio*, Livro II pp. 330-333.

6 ROUSSEAU, J.-J. *Émile* 1969, p. 329.

7 ROUSSEAU, J.-J. *Émile* 1969, p. 331.

invés de choro e revolta o que se vê então é pedido de desculpas”⁸. O episódio nos faz compreender que o sentimento de semelhança em relação ao outro surge espontaneamente quando o homem reconhece a si mesmo na dor do outro. É este sentimento que une os homens entre si e, desde então, o outro deixa de ser alguém que desde fora limita e constrange e internaliza-se abrindo a possibilidade da do cuidado para com o outro, da solidariedade e de uma outra história.

Se num primeiro momento Rousseau entende o homem como alguém concentrado exclusivamente em si mesmo, posto que o outro lhe é apenas indiferente, o processo de socialização, que implica a convivência com o outro, pode ser dirigido por uma paixão natural e primitiva que o faz sair de dentro de si mesmo colocando-se no lugar do outro. A dificuldade deste projeto, porém, decorre de seus próprios pressupostos – a piedade ou comiseração exige que os indivíduos sejam capazes de se colocar no lugar do outro e, este movimento de saída de dentro de si mesmo, depende do reconhecimento do outro como igual.

As ideias apresentadas por Rousseau fazem eco no pensamento de Tocqueville, que observa surpreso as mudanças sociais que ocorreram entre o final do século XVIII e início do século XIX nos países da Europa e na América do Norte. Partindo da comparação entre as sociedades aristocrática e democrática, Alexis de Tocqueville não encontra entre nobres e plebeus qualquer sentimento de empatia que os vinculasse pelo reconhecimento de unidade da espécie humana, mas apenas de obrigação e hábito decorrente das instituições civil e religiosa.

Num povo aristocrático, cada casta tem as suas opiniões, os seus sentimentos, os seus direitos, os seus costumes, a sua existência a parte. Assim, os homens que a compõem nunca se parecem a todos os outros, nunca tem a mesma maneira de pensar e de sentir, e mal chegam a crer que fazem parte da mesma humanidade⁹.

Nem mesmo a ideia de sofrimento ou dor era compartilhada pelos homens daqueles tempo de desigualdades. Tocqueville cita um trecho da correspondência de Mme de Sévigné para sua filha (em 1675), no qual ela descreve com tamanha insensibilidade a crueldade utilizada para reprimir os movimentos tumultuosos do povo contra um novo imposto cobrado pelo Rei. Sua raiva e desprezo contra os súditos revoltosos levou Tocqueville a concluir que, não sendo ela uma “criatura egoísta ou bárbara”, mas “sensível, bondosa e indulgente com seus vassalos e criados”, ela “não imaginava claramente o que era sofrer

8 FRANCISCO, Maria de Fátima S. *A filosofia da educação de Rousseau: uma proposta de releitura do Emílio*. Cadernos de História e Filosofia da Educação. v. 2, n. 4, 1998. p.12.

9 TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. 1992, p. 677.

quando não se era nobre”¹⁰. As diferenças entre uns e outros são tão grandes que a possibilidade de colocar-se no lugar do outro, de compreender a situação do outro, de solidarizar-se com o outro era completamente inexistente.

Passados cerca de 150 anos desde a carta de Mme de Sevigné e quase 50 anos da Revolução Francesa, Tocqueville observou modificações profundas que se introduziram nas relações sociais e fizeram com que homens tão díspares (vinculados uns aos outros numa longa e imóvel cadeia hierárquica plena de desigualdades e de deveres de uns para com os outros em vista de suas posições) pouco a pouco passassem a se reconhecer como semelhante a todos os demais. O processo lento e penoso, que submeteu aqueles homens habituados a toda sorte de diferenças às mesmas misérias, favoreceu o sentimento do outro como semelhante e a capacidade de colocar-se no lugar do outro. O partilhar com o outro a sua dor fortaleceu em cada um o sentimento de humanidade que ultrapassa as fronteiras da individualidade e vincula cada indivíduo aos demais. Para Rousseau, assim como para Tocqueville, os homens percebem-se como semelhantes e vinculam-se uns aos outros por meio do reconhecimento do sofrimento do outro como algo que ‘toca’ a cada um – há algo de interpessoal na miséria de quem quer que seja.

A dificuldade do projeto

A crítica de Tocqueville, filho da nobreza francesa, à Mme de Sevigné tem como suposto esta nova maneira de relacionar-se com o outro. Passada a Revolução, ninguém mais ousaria compartilhar com ela a mesma frieza e crueldade, pois – já no início do século XIX – os homens “mostram uma compaixão geral por todos os membros da espécie humana”¹¹. A passagem por este episódio protagonizado por Mme de Sevigné nos ajuda a entender que sentir-se semelhante ao outro é a pré-condição para que os homens possam sofrer com o outro. Ou seja, é porque um sente-se semelhante ao outro que sofre pelas desgraças que agora se abatem sobre aquele outro. Sem este elo primeiro de reconhecimento da igualdade existente entre um e outro não há porque sofrer por algo que jamais precisará esperar. É isso que vemos no episódio das favas e é neste mesmo sentido que Rousseau volta a afirmar no *Emílio*, tratando da educação do menino agora já com 16 anos: “não acostumeis vosso aluno a olhar do alto de sua glória os sofrimentos dos desafortunados e os trabalhos dos miseráveis; e não esperei ensinar-lhes a ter comiseração por eles, se os considerar como lhe sendo estranhos”¹².

10 TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. 1992, p. 679.

11 TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. 1992, p. 680.

12 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*. 1969, p. 507.

A Segunda Máxima, de três propostas por Rousseau para resumir as lições acerca da piedade no *Emílio*, diz: “só lamentamos no outro os males de que não nos acreditamos isentos”¹³, cuja explicação se inicia com algumas perguntas provocantes:

Por que os reis são impiedosos para com os súditos? É porque têm certeza de que nunca serão homens. Por que os ricos são tão duros para com os pobres? É porque não tem medo de empobrecer. Por que a nobreza tem tamanho desprezo pelo povo? É porque um nobre nunca será um plebeu...¹⁴.

Seguindo a sugestão de Rousseau e de Tocqueville, podemos compreender que a ausência de características que os homens reconheçam como iguais entre si impede que sintam piedade ou comiseração pelo outro. Pois, o vínculo entre os homens depende da capacidade de sentirem que compartilham algo em comum, de identificarem-se uns com os outros, de colocarem-se no lugar do outro.

Não esqueçamos que Rousseau afirma, quando caracteriza o homem natural na primeira parte do *Segundo Discurso*, ser a piedade uma virtude natural “tanto mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão”¹⁵. Nas circunstâncias de vida do homem em harmonia com a natureza a piedade ocupava o lugar das leis, dos costumes e da virtude bastando para moderar, em cada um, o amor-de-si mesmo. Apesar das transformações que o processo de socialização traz ao modo de vida, este sentimento primitivo está tão fortemente arraigado no homem que, embora os costumes depravados das sociedades corrompidas possam desviá-lo, “tem dificuldade em destruir”¹⁶. Este é o caso, por exemplo, do tirano Alexandre de Fers que, segundo Rousseau, jamais assistia às representações teatrais com medo de ser visto chorar, mas mostrava-se completamente impassível ao ouvir os gritos das pessoas que mandava degolar. E, acrescenta algumas linhas abaixo: “A comiseração, com efeito, mostrar-se-á tanto mais enérgica quanto mais intimamente se *identificar*¹⁷ o animal espectador com o animal sofredor”¹⁸. Seguramente a piedade ainda residia no coração de Alexandre de Fers, mas este se identificava antes com Príamo do que com os seus súditos.

13 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*. 1969, p. 507.

14 ROUSSEAU, J.-J. *Émile*. 1969, p. 507.

15 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 154.

16 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 155.

17 Grifo meu.

18 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 155.

Ora, é preciso que os homens se reconheçam como semelhantes, afetados pelas mesmas misérias para que se sejam capazes de se colocar no lugar do outro e vincular-se a ele, entretanto o processo de socialização é também um processo de desigualização. Se no estado de natureza as desigualdades existentes entre os homens são apenas “perceptíveis” e “quase nula sua influência”¹⁹, no estado de civil as desigualdades são agravadas pelo amor-próprio e institucionalizadas por convenções afastando o homem do homem. Eis a razão pela qual Rousseau afirma que a identificação de uns com os outros era muito mais intensa no estado de natureza, quando a piedade, prescindindo de toda reflexão, manifesta-se de modo imediato:

Ora, é evidente que esta identificação deveu ser infinitamente mais íntima no estado de natureza do que no estado de raciocínio. É a razão que engendra o amor-próprio e a reflexão o fortifica; faz o homem voltar-se sobre si mesmo; separa-o de tudo quando o perturba e o aflige²⁰.

A identidade de uns com os outros não é imediata. As desigualdades oriundas da vida social impediram a imediata identificação entre homens pelo simples fato de serem homens. Inúmeras pequenas diferenciações (de riqueza, poder, educação, costumes, etc.) foram introduzidas nas suas relações, de modo que cada um passou a ser membro de um determinado grupo, antes de ser meramente humano. Embora convivam uns com os outros e usufruam de uma série de vantagens que isolados não conseguiriam produzir para si mesmos, a convivência acirrou as disputas, agravou as desigualdades e rompeu a identidade. Voltados exclusivamente para si mesmos, para seus próprios interesses, o outro lhes aparece antes como concorrente do que como concidadão e, neste caso, já não há mais semelhanças, nem reciprocidade, nem bem comum.

O semelhante – uma construção?

Para Rousseau, assim como para Tocqueville, uma comunidade é algo muito diverso de um agregado ou da mera justaposição de indivíduos, pois implica – necessariamente - bem comum²¹. Para ambos, a possibilidade de uma comunidade política assenta-se em compromissos recíprocos cuja base encontra-se na capacidade de identificarem-se uns com os

19 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 162.

20 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, pp. 155-156.

21 Ver: ROUSSEAU, J.-J. *Du Contrat Social*. L.I cap. 5; TOCQUEVILLE. *De la démocratie en Amérique*. T.I, parte 2, cap. 6.

outros, mais do que em qualquer procedimento, instituição ou regra. Procedimentos, instituições e regras são importantes para manter a estabilidade dos compromissos, mas insuficientes para criar vínculos de semelhança e identidade entre os homens. É, antes, no sentimento espontâneo de piedade ou comiseração (que tira cada um da observação de si mesmo e modera suas ações em vista do reconhecimento que o sofrimento do outro também pode atingir-lhe) que se encontra a origem dos sentimentos de comunidade, de pertencimento sobre os quais se baseiam relações sociais e políticas que tendem ao bem comum.

Ora, ao deixarem o estado de natureza, a identificação imediata de homem a homens se perde em meio a uma série de desigualdades que marcam suas relações sociais e políticas, e o sentimento espontâneo de piedade já não basta para vinculá-los. O problema que precisamos investigar diz respeito à possibilidade de criar, artificialmente, situações que permitam aos homens identificarem-se uns com os outros apesar das desigualdades convencionais e dos interesses privados. Seguramente, não se trata de esquecer que as condições de vida civil trazem mudanças notáveis a cada indivíduo, entretanto, como adverte Rousseau, a condição de isolamento dos indivíduos – mesmo que submetidos a um mesmo poder político – inviabiliza a existência de um corpo político:

Sejam homens isolados, quantos possam ser submetidos sucessivamente a um só, e não verei nisto senão senhor e escravos, de modo algum considerando-os um povo e seu chefe. Trata-se, caso se queira, de uma agregação, mas não de uma associação; nela não existe nem bem público, nem corpo político²².

A vida política exige compartilhamento, exige que cada um reconheça a si mesmo e aos demais como membro de um corpo coletivo. Sem este compartilhamento não haverá bem público, nem corpo político.

Se o sentimento primitivo de piedade já não basta para guiar as ações dos homens no estado civil, é no plano do afetivo e não puramente procedimental que poderemos encontrar a base da vida comunitária. Mesmo que Rousseau não trate deste tema longamente no *Contrato Social*, adverte – no capítulo acerca da divisão das leis²³ – que a mais importante de todas as espécies de leis não se encontra gravada nem no mármore, nem no bronze. É no coração dos cidadãos que se inscrevem os costumes cívicos, os quais vinculam os homens uns aos outros e à comunidade na medida em que tornam o bem público objeto do afeto de cada um.

22 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 359.

23 ROUSSEAU, J.-J. *Du Contrat Social*. Livro II, cap. 12.

Para recuperar, no homem do estado civil, a capacidade de espontaneamente vincular-se ao outro – condição *sine qua non* para dotá-lo da capacidade de decidir e agir não em vista de si, mas em vista do corpo coletivo que também o inclui – a participação na vida política é fundamental²⁴. A prática cotidiana do processo legislativo, a gerência e administração dos bens públicos, a busca de equilíbrio para apaziguar as contendas entre os indivíduos, são condições necessárias para o desenvolvimento de um sentimento cívico de pertencimento e compromisso de cada um com a comunidade política. Em que pese a importância da participação política, Rousseau considera que o sentimento cívico que vincula os homens por meio da ação política, não se consolida independente de outras circunstâncias – festas populares, educação pública, honras cívicas – que instigam o sentimento espontâneo de reconhecimento do outro como semelhante: “Muitos espetáculos ao ar livre, onde as diferenças sociais sejam respeitadas, mas dos quais participe igualmente todo o povo”²⁵. Ainda que possa haver diferenças sociais, estas não podem ser tão grandes a ponto de que absorver os cidadãos completamente na busca da riqueza, nem tampouco a riqueza deve obter estima pública. Tratando da educação dos meninos afirma que por serem iguais (ricos ou pobres) “devem ser educados em conjunto e do mesmo modo”²⁶ e, exatamente por isso defende o ensino e os jogos públicos.

Nos textos sobre a Polônia e a Córsega²⁷ encontramos uma série de medidas práticas cujo propósito é fomentar, em cada membro do corpo político, o sentimento de unidade, de pertencimento, de integração ao todo. Se o sentimento espontâneo de piedade ou comiseração já não é suficiente para orientar as ações dos homens no estado civil, Rousseau parece ter claro que apenas instituições e regras tampouco bastam. A ação política, o compromisso do cidadão com a pátria vivificam as instituições, mas estes dependem de sentimentos: de amar a pátria, de desenvolver a fraternidade, de almejar a aprovação pública, de sentir-se honrado por contribuir com o bem público. Tais sentimentos, acredita Rousseau, podem ser construídos pelo sábio legislador cuja tarefa é fazer com o indivíduo torne-se “parte de um todo maior”²⁸

24 De modo muito semelhante, Tocqueville considera que o espírito público se desenvolve no exercício dos direitos políticos. A atuação nas comunas, a criação das mais diversas associações civis, a participação em reuniões políticas, a discussão pública de idéias por meio da imprensa, a atuação como jurado nas cortes de justiça do Estado, são alguns exemplos que Tocqueville oferece para – por meio da participação nas decisões e nas ações políticas de sua comunidade – instigar o indivíduo a sair de dentro de si mesmo de modo a projetar-se como parte de um todo pelo qual é também responsável.

25 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 963.

26 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 967.

27 Trata-se das obras *Considerações sobre o Governo da Polônia e Projeto de Constituição para Córsega*, de Rousseau.

28 ROUSSEAU, J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1964, p. 381.

Importa percebermos que a história narrada no *Segundo Discurso* é apenas uma (ainda que a mais verossímil) entre várias possíveis. Se a Polônia e a Córsega eram exemplos de povos jovens – porque ciosos de sua liberdade a ponto de o motivarem a assumir a tarefa de legislador –, a juventude dos povos reaparece, em nosso tempo, nas ações populares de enfrentamento a toda sorte de tiranias políticas e econômicas. Talvez nossa tarefa neste momento seja justamente desafiar o que parece tão consolidado e pensar, falar publicamente, sobre o sentimento de semelhança em relação aos outros, sobre solidariedade, buscando novas possibilidades para a igualdade e a liberdade humana.

From the feeling of sympathy to political commitment

Abstract: Our purpose is to thematize a possible link between nature and society by analyzing the spontaneous feeling of pity or sympathy.

Key-words: Rousseau – nature – society – piety – sympathy.

Referências bibliográficas

BOESCHE. *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1979.

_____. *L'homme selon Rousseau*. In: *Pensée de Rousseau*. Paris: Seuil, 1984.

FRANCISCO, Maria de Fátima S. *A filosofia da educação de Rousseau: uma proposta de releitura do Emílio*. Cadernos de História e Filosofia da Educação. v. 2, n. 4, 1998. pp. 35-42.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

MARUYAMA, Natália. *A contradição entre o homem e o cidadão: consciência e política segundo J.J. Rousseau*. São Paulo: Humanitas, 2001.

PEQUENO, Marconi. O sujeito dos direitos humanos. In: FERREIRA; PEQUENO; ZENAIDE (orgs.). *Direitos humanos na educação superior. Subsídios para educação em direitos humanos na filosofia*. João Pessoa: UFPB, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Du Contract Social. In: _____. *Oeuvres Complètes*. T. III. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Considérations sur le Gouvernement de Pologne. In: _____. *Oeuvres Complètes*. T. III. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Émile. In: _____. *Oeuvres Complètes*. T. IV. Paris: Gallimard, 1969. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: _____. *Oeuvres Complètes*. T. III. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Projet de constitution pour la Corse. In: _____. *Oeuvres Complètes*. T. III. Paris: Gallimard, 1964. (Bibliothèque de la Pléiade).

RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos como direitos do outro. In: FERREIRA; PEQUENO; ZENAIDE (orgs.). *Direitos humanos na educação superior. Subsídios para educação em direitos humanos na filosofia*. João Pessoa: UFPB, 2010.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995.

TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique. In: _____. *Oeuvres*. T. II. Paris: Gallimard, 1992. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. Écrits et discours politiques. In: _____. *Oeuvres Complètes*. T. III. v. 2, Paris: Gallimard, 1985.

_____. Écrits politiques et académiques. In: _____. *Oeuvres*. T. I. Paris: Gallimard, 1991. (Bibliothèque de la Pléiade).