

# A ambigüidade da cidadania moderna

## O caso do contratualismo

Karl Friedrich Herb/Munique<sup>1</sup>

---

### Resumo

Este artigo discute tópicos fundamentais relativos à tensão interna entre os aspectos absolutista e liberal do pensamento de Hobbes.

### Abstract

This article discusses fundamental topics related to the internal tension between the absolutist and liberal aspects of Hobbes' thought.

---

### I

Pode-se dizer que Thomas Hobbes inaugura a modernidade política com um título programático. *De Cive* (Do cidadão)<sup>2</sup> é o nome do livro com que pretende dar acabamento ao seu sistema filosófico e, ao mesmo tempo, fornecer novos fundamentos à filosofia política. Com efeito, a exigência que Hobbes acolhe não é nada desprezível. Está convencido de que a ciência do Estado principia, no fundo, com o seu livro *De Cive*<sup>3</sup>. Nele, a doutrina do Estado teria recebido pela primeira vez uma fundamentação científica e poderia ser chamada de ciência civil (*scientia civilis*).

É desnecessário dizer que Hobbes só poderia justificar esta pretensão distanciando-se rigorosamente da tradição da filosofia política, que ele reduz, num gesto soberano, ao

modelo aristotélico da teoria da *pólis*. Ataca com veemência a idéia aristotélica de uma origem como que natural do Estado e de uma existência política do homem voltada para o Estado. Assim como o Estado não provém da natureza, a existência enquanto cidadão não pertence à constituição natural do homem. Longe de pressupor o Estado como estando sempre dado ao modo natural, Hobbes levanta o problema da fundamentação do Estado como derivado da "condição natural da humanidade (*natural condition of mankind*)".<sup>4</sup> De mais a mais, esta inversão da causalidade entre indivíduo e comunidade política também levou à necessidade de reformular o problema da cidadania. A idéia contratualista de que o Estado reside na ação coletiva de indivíduos, de que sua origem é, portanto, artificial, fez com que a existência

política do homem necessariamente perdesse seu caráter natural. Não uma

natureza concebida teleologicamente, mas sim um ato comunitário de indi-

víduos livres, simbolizado na figura contratual da *unio civilis*, deveria doravante constituir o ponto de referência teórico para a definição de cidadania. Como o próprio corpo político, seus membros, os cidadãos, tornaram-se para Hobbes um produto da arte humana. "*For by Art is created that gret LEVITHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE; (in latine CIVITAS)*".<sup>5</sup>

Para além desta localização em princípio moderna do conceito de cidadania, a concepção de Hobbes mostra-se, no entanto, menos detalhada do que o título *De Cive* permitiria supor. Pode-se elucidar em que medida o próprio conceito de cidadania lhe parecia prescindível mediante uma observação do vocabulário hobbesiano. Nos seus escritos em inglês, o termo latino *civis* (cidadão) transforma-se sem qualquer esforço no *subject* (súdito). Enquanto a primeira versão da filosofia política de Hobbes ainda está sob o signo do conceito de cidadão, na sua obra principal, no *Leviatã*, este conceito simplesmente desaparece.<sup>6</sup> É como se nesta mudança terminológica se espelhasse o abandono tácito do conceito de cidadão na filosofia política de Hobbes.

De início, Hobbes ainda simpatiza com a equiparação republicana de liberdade e democracia, equiparação que ele busca em Aristóteles, e

recorre à possibilidade de um governo democrático.<sup>7</sup> O que quase não altera o seu ceticismo básico em relação à democracia, o qual se nutre da sua observação de que a democracia corre o risco permanente de degenerar numa "aristocracia de oradores".<sup>8</sup> A concepção de uma representação absorvente, tal como desenvolvida no *Leviatã*, deixa tão pouco espaço para a idéia de uma constituição originalmente democrática do Estado quanto para uma cidadania apoiada essencialmente no princípio da participação política. A liberdade do indivíduo não repousa em sua participação na atividade legisladora, independentemente da sua forma institucional, mas se define antes pela distância da e oposição à atividade legisladora do Estado. A substituição do conceito de cidadão pelo conceito de súdito que assim se realiza corresponde inteiramente à lógica da argumentação hobbesiana. Depois de o momento de liberdade política praticamente desaparecer da cidadania, Hobbes oferece, no famoso título do capítulo XXI do *Leviatã* "Liberdade dos súditos", uma definição de liberdades civis negativas. Estas liberdades civis se constituem fora do âmbito das competências do soberano, no silêncio das leis.<sup>9</sup>

Ao que tudo indica, Hobbes parte do fato de que, em função dos limites factuais da intervenção estatal,

o indivíduo dispõe de uma ampla esfera para a ação livre. Estes limites não são de natureza jurídica, mas se devem à lógica interna da ação do Estado. As restrições das liberdades individuais servem para assegurar a paz social, seja interna ou externa. E, onde quer que a regulamentação legal se mostre necessária, obedece ao princípio do minimalismo; restrições ulteriores não decorrem da incumbência de dominar imposta ao Soberano. Ao mesmo tempo, a perda de legitimidade advém não só da intervenção excessiva, mas também da intervenção insuficiente do Estado. Se o Estado se revelar incapaz de satisfazer o seu objetivo de assegurar a vida e a paz, o cidadão não fica mais obrigado pelo contrato de prestar-lhe obediência. Numa situação que não lhe dá nenhuma chance de sobreviver no Estado, o indivíduo tem evidentemente a permissão de recorrer a seu direito natural original<sup>10</sup>

Os impulsos liberais da teoria hobbesiana não se revelam somente no caráter bastante contingente da soberania estatal, mas também nas esferas sociais que Hobbes localiza fora do alcance da intervenção do Estado. Estas indiferenças do soberano constituem, por assim dizer, o cerne da vida da sociedade civil. Deste modo, a esfera privada e a esfera da ação contratual e econômica ficam

fora do alcance de intervenção do Estado.<sup>11</sup> Contudo, permanece questionável como essa idéia de um âmbito da ação social que se regula a si mesmo pode ser conciliada com a lógica do estado de natureza, o qual acentua o caráter antagônico de todas as relações sociais e insiste na necessidade universal de regulamentação de todas as esferas da sociedade civil.

Independentemente de como se avalie a tensão interna que se estabelece entre os aspectos absolutista e liberal do pensamento de Hobbes, na questão do *télos* do Estado e do indivíduo ele se atém ao ponto de vista da modernidade liberal. Em oposição à tradição antiga, o Estado não constitui o abrigo de uma existência virtuosa e bem-sucedida em que o indivíduo chega a si mesmo e se realiza enquanto ser humano, mas uma instituição de direito para a qual o *télos* do indivíduo é inteiramente externo. O Estado hobbesiano cria as condições legais para o homem buscar a sua felicidade, cuja determinação e realização deixa inteiramente a cargo do indivíduo. Neste sentido, a idéia de contrato permanece exterior aos fins pretendidos pelos parceiros contratuais. A despeito do caráter dramático da transição para o estado civil, transição para qual o direito e ordem substituem caos e anarquia, o contrato leva apenas a uma conversão puramente

jurídica do homem em cidadão. Não se trata de transformar o caráter do homem, sempre interessado, não virtuoso e voltado para a prosperidade. O que distingue as virtudes do súdito não é a moralidade civil, que subordina o privado ao geral, mas a submissão incondicional ao Estado. Em caso de necessidade, o Estado hobbesiano deve instituir-se, de acordo com a formulação provocadora de Kant, até mesmo num "povo de diabos".<sup>12</sup>

## II

Pode-se entender facilmente que a indiferença mútua entre cidadão e Estado seja inadmissível para um autor que torna o sucesso do projeto republicano dependente precisamente da moralização do cidadão. Jean Jacques Rousseau tenta reverter o desequilíbrio, criado por Hobbes, entre participação política e concessão de liberdades civis negativas em favor de um conceito de liberdade positivo e genuinamente político. O cidadão da república rousseauiana define-se em primeiro lugar pela participação incondicional na atividade legisladora do Estado. A partir desta versão do conceito de cidadania, não resta mais espaço para a arbitrariedade da opção favorável à organização política do Estado. Só pode ser cidadão quem vive em uma república sob a domina-

ção da vontade popular democrática. Conforme o ponto de partida da teoria contratualista, o Estado deve certamente assegurar a independência do indivíduo e criar esferas para a ação privada. Mas, Rousseau não deixa dúvidas de que a concessão de liberdades negativas possibilita um retorno à esfera privada, retorno esse que ameaça a realização de um projeto republicano. Mesmo que não se queira a todo custo imputar à teoria rousseauiana a destruição da privacidade do indivíduo<sup>13</sup>, o conceito liberal de liberdades civis negativas dificilmente pode ser sustentado no contexto do pensamento de Rousseau. A república rousseauiana nega a seus cidadãos aquilo que Benjamin Constant compreenderia posteriormente como o signo da modernidade burguesa-liberal: a *obscurité*, que protege o indivíduo da intervenção do Estado e dos olhares de seus concidadãos<sup>14</sup>. Pautando-se pela antiga *pólis*, Rousseau vê na transparência absoluta das relações sociais e na superordenação do geral ao meramente privado as condições para a realização do contrato social. A idéia moderna de contrato exige, pois, um conceito de cidadania inspirado na antigüidade<sup>15</sup>.

É claro que a tarefa designada originalmente por Rousseau ao contrato era bem mais singela. O contrato deveria fornecer, no sentido da idéia

moderna de direito, o princípio capaz de harmonizar as liberdades individuais que por natureza concorrem entre si, e isto sem ferir a autonomia jurídica original do indivíduo. Rousseau vê na temporalização do próprio ato contratual a solução do problema fundamental imposto pela teoria do contrato, o da conciliação entre liberdade e coerção. O Estado legitima-se enquanto instituição do monopólio da violência na medida em que suas leis podem ser consideradas como expressão da vontade de todos os cidadãos, da *volonté générale*.

Rousseau, é claro, não se contentou — como mais tarde Kant o fez — em interpretar a idéia da vontade geral como um princípio meramente jurídico, mas entendeu-a, literalmente, ao mesmo tempo como programa político. A unidade incondicional da vontade dos cidadãos deveria tornar-se realidade numa ordem de dominação radicalmente democrática, na qual o caráter imediato das relações sociais e políticas fosse a lei suprema. Desta forma, a instituição da república ficava vinculada a uma condição que estava superada historicamente pela sociedade civil moderna, a saber, à recusa tanto de qualquer representação política quanto do princípio da divisão do trabalho.<sup>16</sup>

Rousseau tinha plena consciência das conseqüências aporéticas

acarretadas por esta dupla recusa da modernidade. Do ponto de vista jurídico, impedia qualquer elaboração constitucional da idéia de direito e negava categoricamente a ficção legitimadora do Estado de Direito. Do ponto de vista da filosofia da história, esta recusa, aliada à tese da impossibilidade do republicanismo moderno, colocava de certa forma em dúvida a possibilidade mesma de uma teoria filosófica do Direito. Para o cético Rousseau, o empreendimento ambicioso de estipular os princípios do direito político tinha que se revelar, no fim das contas, "inútil".<sup>17</sup> De certa forma, com o burguês do presente, dividido entre sua existência privada e pública, a república perdia o cidadão. Neste sentido, pode-se ler a teoria de Rousseau da cidadania como uma crítica à modernidade burguesa. A crítica à filosofia do *self-interest*, do "arrefecimento do amor à pátria"<sup>18</sup> e da dominação do mero interesse privado tem o seu ponto de referência no quadro da virtude civil da antigüidade. Rousseau quer recuperar no *Contrato social* o que Hobbes já havia suprimido do conceito moderno de Estado: a virtude como fator subjetivo da realização do regime republicano — apesar de convencido de que este renascimento político era em vão. A opção entre homem e cidadão com a qual começa a principal obra pedagógica de Rous-

seau, o *Emílio*<sup>19</sup>, necessariamente revelando-se ilusória. A modernidade perdeu qualquer receptividade para o ideal do *Contrato social*. Onde a emancipação política do homem se revela impossível no *medium* do republicanismo, resta apenas o recuo resignado à esfera privada: "A liberdade não está em forma alguma de governo, ela está no coração do homem livre".<sup>20</sup> A paixão republicana de Rousseau cede ao ceticismo estóico de um *promeneur solitaire*.

### III

Não deixa de ser um paradoxo que Kant procure salvar a idéia rousseauiana de república precisamente liberando o cidadão moderno de qualquer exigência de virtude política. Se Rousseau considera que a forma radical de democracia seria quando muito realizável em um povo de deuses<sup>21</sup>, o programa republicano de fundamentação da dominação é inteiramente separado, por Kant, da exigência de virtude política. Como em Hobbes, o Estado moderno em Kant deve em última instância poder instaurar-se mesmo em um povo de diabos. É claro que a razão prática ordena ao indivíduo, enquanto sujeito moral, o respeito pela ordem estatal, mas procurar-se-ia em vão, em Kant, um dever jurídico relativo à moralida-

de política ou à identificação com a totalidade política.

Face à forte influência de Rousseau na filosofia política de Kant, não era de se esperar, sem mais, esta reformulação do republicanismo em um conceito liberal de Estado, posto que Kant tornara a idéia rousseauiana de contrato e da vontade geral o cerne de seu direito público. No decorrer desta adaptação, Kant explicita o que a teoria rousseauiana da *volonté générale* continha somente de modo implícito: uma concepção jurídica da cidadania. Confere o estatuto de direitos público-subjetivos àqueles direitos civis que, em Rousseau, eram inerentes à lógica da ação da vontade geral. Liberdade política, igualdade jurídica e independência civil (embora questionável enquanto direito fundamental) definem para Kant a cidadania republicana.<sup>22</sup>

É notável que na determinação de liberdade política, Kant confunde ainda duas definições mais tarde expressamente confrontadas no debate que Benjamin Constant<sup>23</sup> iniciou sobre o conceito antigo e o conceito moderno de liberdade: o conceito de liberdade negativa, no sentido de independência individual em relação ao arbítrio do Estado e dos concidadãos,<sup>24</sup> e o conceito de liberdade positiva, no sentido de participação política.<sup>25</sup> Com a primeira definição Kant

manifestamente concorda com as considerações de Hobbes sobre o Estado liberal, ao passo que a segunda definição sublinha a herança de Rousseau em consequência da soberania da vontade geral.

Esta dupla definição de liberdade política permite concluir que Kant evidentemente não queria reconhecer qualquer rivalidade entre as duas definições. As exigências liberais e democráticas pareciam-lhe facilmente conciliáveis.<sup>26</sup> É claro que Rousseau tinha reconhecido, precisamente neste ponto, uma tensão entre a pretensão liberal de garantir aos cidadãos uma vida privada fora do alcance do Estado e a pretensão democrática de realizar a autonomia individual através de uma existência política, tensão que ele resolve numa rigorosa afirmação da liberdade democrática. Enquanto que na confrontação rousseauiana entre independência privada e autonomia política transparece a contradição entre *bourgeois* e *citoyen*, encontra-se em Kant a unidade indubitável dos programas democrático e liberal. A unidade pode ser estabelecida tanto mais facilmente na medida em que Kant despontecializa politicamente as implicações radicalmente democráticas de Rousseau no decorrer de sua estratégia de idealização. A idéia de participação política incondicional não é mais, como em Rousseau, interpreta-

da no sentido de uma práxis política — em si problemática —, mas como um mero critério de julgamento de uma teoria dos princípios do Direito<sup>27</sup> Sim, Kant opõe-se diretamente a Rousseau na medida em que coloca a interpretação literal da vontade geral sob suspeita de despotismo.<sup>28</sup> O bloco rousseauiano maciço, que se encontra na *Metafísica dos Costumes* de Kant, é portanto remodelado no sentido de um realismo republicano que entra claramente em confronto com o programa político de Rousseau.

Enquanto que Rousseau lê a vontade geral como um plano concreto para a construção da república, Kant insiste enfaticamente em seu caráter ideal. Fornece um princípio de julgamento jurídico e, quando muito, um ponto de orientação para a reforma das condições vigentes. Em todo caso, a exigência de sua imediata inserção lhe foi retirada. Para Kant, também é possível governar nos moldes republicanos sob condições impostas pela monarquia. Com a idéia de contrato, Kant coage os soberanos à reforma, sem colocar em dúvida seu direito fundamental de dominação e sem conceder à sociedade a possibilidade de uma intervenção legal. O progresso legal deve realizar-se dentro dos limites de uma reforma de cima para baixo.

Kant descarta o esquema arqueológico de fundamentação do contratualismo, que compreende o início como momento privilegiado da legitimidade política. Para ele, o contrato desloca-se, por assim dizer, do início para o fim da história da sociedade civil. O presente justifica-se na medida em que antecipa o estado contratual de liberdade e igualdade gerais; não passa de um período transitório na história da republicanização global e tem a seu favor o direito.

A filosofia da história de Kant reforça o fato de sua filosofia política abrir uma perspectiva histórica. O que a reforma dos soberanos e o auto-esclarecimento da esfera pública civil não logram, é providenciado a seu modo pela astúcia da natureza, na medida em que transforma o antagonismo da sociedade civil em meio para a instauração da república. O fim republicano da história pode deste modo constituir o horizonte comum tanto da história natural quanto da história jurídica da sociedade civil.

É evidente que Rousseau não compartilhava desta paixão pelo futuro que prevalece na filosofia política de Kant. Para ele o contrato torna-se justamente o princípio para condenar o presente político, que recebe o veredito de heteronomia jurídica. Face a este questionamento republicano da modernidade, a filosofia política de

Rousseau perde necessariamente qualquer ímpeto revolucionário. A idéia da transformação radical do homem em cidadão, tal como determinada pela concepção de cidadania formulada no *Contrato social*, é substituída pelas categorias de continuidade e de conservação. O retardamento do processo de decadência da sociedade burguesa é a lei do momento.<sup>29</sup> Neste ideário conservador não há mais espaço para a transformação revolucionária.<sup>30</sup>

Na filosofia política de Kant, a ênfase parece inverter-se também neste ponto. Na qualidade de filósofo do direito, um adversário decidido de qualquer transformação revolucionária das condições vigentes, Kant não obstante saudou a Revolução Francesa como prova histórica do progresso jurídico irrefreável da humanidade. Este progresso, por sinal, parece manifestar-se não só na história política da França, mas também e sobretudo na observação interessada de suas testemunhas contemporâneas na vizinha Alemanha, o que confirma o significado como que existencial da idéia de direito. Isto leva a presumir que, também para Kant, a idéia liberal de um republicanismo relativo apenas à liberdade externa ainda não encerrava o assunto. Mesmo que a república kantiana não pudesse basear-se na moralidade política de seus cidadãos,

os *habits of the hearts*, por outro lado, não lhe poderiam ser inteiramente indiferentes.

### Notas

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste escrito foi apresentado no quadro de uma série de conferências destinada aos pós-graduandos de Sociologia da UnB. O autor gostaria de agradecer a Prof.<sup>a</sup> Marilde de Menezes e ao Prof. Jessé Souza, ambos do Departamento de Sociologia da UnB, e ao Prof. Udo Baldur Moosburger, do Departamento de Filosofia da UFG, pelo estímulo e pelas críticas ao presente texto.

<sup>2</sup> *De Cive* — Elementos Filosóficos a respeito do Cidadão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político). Ressalvadas as indicações bibliográficas de traduções brasileiras ou portuguesas, todas as passagens citadas foram traduzidas pelo autor do presente artigo.

<sup>3</sup> Cf. *De Corpore*, Epístola Dedicatória.

<sup>4</sup> Capítulo XIII do *Leviatã*.

<sup>5</sup> *Leviatã*, Introdução.

<sup>6</sup> Na versão latina do *Leviatã*, este conceito aparece apenas três vezes: XIII 10; XXI 7; XXXIX 2.

<sup>7</sup> A primeira versão da filosofia política de Hobbes, *Os Elements of Law* escritos em 1640, ainda traz o seguinte: "*Now seeing freedom cannot stand together with subjection, liberty in a commonweath is nothing but governement and rule, which because it cannot be divided, men must expect in common; and that can be no where but in the popular state, or democracy. And Aristotle saith well (lib. 6, car 2, of his Politics), The ground or intention of a democracy, is liberty; which he confirmeth in these words: For men ordinarily say this: that no man can partake of liberty, but only in a popular commonwealth*" (*The Elements of Law, Natural and Politic* (Ed. F. Tönnies) II, 8, 3).

<sup>8</sup> *The Elements of Law, Natural and Politic*, *ibid*.

<sup>9</sup> "Quanto às liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não prescreveu uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou deixar de fazer de acordo com seu próprio parecer" (*Leviatã*, XXI, 18). "Pois vendo que não há *Common-Wealth* no mundo em que tenham sido estipuladas regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível): segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações, não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que as suas próprias razões possam lhes sugerir para o seu maior ganho possível" (*Leviatã*, XXI, 6).

<sup>10</sup> "A obrigação dos súditos para com o soberano dura o tempo, e não mais, em que dura o poder pelo que ele é capaz de protegê-los" (*Leviatã*, XXI, 21).

<sup>11</sup> "Portanto a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu: como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes" (*Leviatã*, XXI, 6).

<sup>12</sup> "O problema da instauração do Estado é solucionável, por mais duro que soe, mesmo para um povo de diabos (supondo-se-os dotados de entendimento)" (*Para a paz perpétua*, AAVIII, 366).

<sup>13</sup> Esta é a objeção de Crocker, 1968, p. 30.

<sup>14</sup> Cf. Constant, B., 1980, p. 421.

<sup>15</sup> Este recurso ao ideário da pólis antiga era acompanhada, é bem verdade, da consciência de que a restauração da eticidade da pólis estava historicamente superada. Rousseau teria de antemão condenado ao fracasso as tentativas correspondentes dos jacobinos.

<sup>16</sup> Sobre isso cf. sobretudo o capítulo XV do terceiro livro do *Contrato social*: "Dos deputados ou representantes". "A soberania não pode ser representada pela mesma razão que não pode ser alienada; consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa; ou é a mesma, ou é outra — não existe meio-termo" (III 429). As indicações das passagens de Rousseau referem-se à edição crítica das *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1959.

<sup>17</sup> Cf. O *Emílio*, IV 836.

<sup>18</sup> O contrato social III 15, III 429.

<sup>19</sup> Cf. O *Emílio*, IV, 248.

<sup>20</sup> O *Emílio*, IV, 857.

<sup>21</sup> "Se houvesse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém a homens" (O *Contrato social*, III, 4).

<sup>22</sup> "Os membros reunidos de tal sociedade (*societas civilis*), isto é, de uma cidade para a legislação, chamam-se cidadãos (*civis*) e seus atributos jurídicos inseparáveis de sua natureza de cidadãos são: primeiro, a Liberdade legal, ... segundo, a Igualdade civil, ... terceiro, o atributo da independência civil" (*Doutrina do direito*, p. 153).

<sup>23</sup> De la liberté des Anciens, comparée à celles des Modernes (1819) In: *De la liberté des Modernes*. Paris, Ed. M. Gauchet, p. 492-515.

<sup>24</sup> "A liberdade como ser humano, cujo princípio para a constituição de uma república expresso na seguinte fórmula: ninguém pode forçar-me a ser feliz ... ao seu modo, mas a cada um é lícito procurar a sua felicidade pela via que lhe pareça boa, desde que ele não prejudique a liberdade dos outros (isto é, o direito do outro) de almejar a um fim semelhante que possa subsistir juntamente com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal possível" (*Para a paz perpétua*, AA, VIII, 290).

<sup>25</sup> "A liberdade legal de não obedecer a nenhuma outra lei daquelas que tenham dado seu sufrágio" (*Doutrina do direito*, p. 153).

<sup>26</sup> N. Bobbio vê em Kant uma confusão entre ambos os conceitos de liberdade, confusão na qual, contudo os aspectos liberais — implícitos — levariam a melhor sobre os aspectos democráticos -- explícitos. ("Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant" In: *Annales de philosophie politique* 4. *La Philosophie politique de Kant*. Paris 1962, p. 105-118).

<sup>27</sup> Sobre o lugar comum, A, VIII, 297.

<sup>28</sup> Para a Paz perpétua, AA, VIII, 352.

<sup>29</sup> "A sociedade é natural à espécie humana como a decrepitude ao indivíduo, e as artes, as leis, os governos são necessários aos povos como muletas aos velhos" (*Dialogues*, I, 935).

<sup>30</sup> Já nos *Dialogues* Rousseau se defende da cooptação como apoiador da revolução: "Vê-se obstinadamente um promotor de sedições e de perturbações no homem do mundo (Rousseau, KH) que tem o mais verdadeiro respeito pelas leis, pelas constituições nacionais, e que tem a maior aversão pelas revoluções e legistas de toda espécie..." (*Dialogues*, I, 935).

## Referências bibliográficas

- BOBBIO, N. Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant. *Annales de philosophie politique* 4. *La Philosophie politique de Kant*. Paris, 1962
- CONSTANT, B. *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*. Genebra, 1980
- \_\_\_\_\_. De la liberté des Anciens, comparée à celles des Modernes (1819) In: GAUCHET, M. (Ed.) *De la liberté des Modernes*. Paris.
- CROCKER, L.G. *Rousseau's Social Contract: An interpretive Essay*. Cleveland, 1968.
- HOBBS, Th. *De Cive* — Elementos Filosóficos a respeito do Cidadão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).
- \_\_\_\_\_. *Leviatã*. São Paulo, Ed. Abril, 1983. (Col. Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *The Elements of Law, Natural and Politic* (Ed. F. Tönnies). S.l., s.d.
- KANT, I. *Doutrina do direito*, Tradução Edson Bini, São Paulo, Ícone 1993,
- ROUSSEAU, J.J. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1959.