

Notas sobre a Teoria do Consenso Social

I. de Locke a Rousseau

INTRODUÇÃO

Antonio Gramsci denominou "*doppia prospettiva*"¹ ao tratamento simultâneo dos temas da coerção e do consenso, da dominação e da persuasão, da sociedade política (Estado) e da sociedade civil. Segundo Gramsci, a famosa "alegria do centauro" de Maquiavel² já apontava para essa "dupla perspectiva", ao afirmar que a política se faz tanto pelos métodos "animais" da compulsão, como pelos instrumentos "humanos" da lei. Na verdade, se poderia dizer que a teoria política moderna, antecipada por Maquiavel, sempre procurou tratar o tema da organização política no Estado em conjunto com o tema do consenso ideológico na sociedade.

No entanto, quase sempre houve também uma grande variação e diferença, tanto descritiva como interpretativa, no tratamento dos dois elementos e de sua relação. De fato, em alguns casos um dos termos da relação sociedade política e sociedade civil chega até a desaparecer do campo de análise, ao mesmo tempo em que o outro é ampliado de modo a tornar-se no centro da atenção. Por exemplo, no pensamento político contemporâneo, pode-se notar a absorção da

sociedade civil pelo conceito de Estado proposto pela corrente marxista-estruturalista de Althusser.³ uma tendência oposta se pode também constatar na “teoria dos sistemas” de Parsons, que tende a dissolver as relações institucionais de poder numa rede de relações interpessoais dentro do “sistema social”.⁴

É claro que tanto as interpretações atuais da relação consenso/dominação, como as teorias clássicas e modernas do Estado e da sociedade, não coincidem necessariamente com Gramsci na definição do que seja “sociedade política” e “sociedade civil” (na verdade, veremos que a própria definição Gramsciana se presta a diferentes interpretações). Essa é uma das razões fundamentais pelas quais este estudo se propõe realizar uma análise *conceitual*, antes que uma pesquisa das origens e desenvolvimento etimológico de termos como “sociedade civil”. Na verdade, a pesquisa simplesmente lingüística de expressões como *societas civilis* poderia conduzir a conclusões estéreis e mesmo absurdas, uma vez que tais termos têm sido empregados de forma amplamente variada e até contraditória, no campo da teoria política. Por exemplo, Bobbio (1966) chega a sugerir que antes de Hegel não se fazia nenhuma distinção entre “sociedade política” e “sociedade civil”, simplesmente com base no emprego formal desses termos na literatura política pré-Hegelianas. Mas, no decorrer deste estudo, veremos que os resultados substantivos das próprias pesquisas realizadas por Bobbio vão em contra dessa afirmação. Portanto, em lugar de concentrar em aspectos puramente lingüísticos, parece mais útil estudar os desenvolvimentos *conceituais* da teoria do consenso social (o ramo da teoria política que estudaria essa dimensão da realidade que Gramsci denominou “sociedade civil”).

O estudo presente concentrará pois atenção na “sociedade civil” como um termo da relação consenso/dominação, sem excluir entretanto a “sociedade política” ou Estado do campo de debate. Tal ênfase no estudo da dimensão consensual ou da hegemonia ideológica na sociedade, poderia servir também como meio de comparação entre duas correntes teóricas: o liberalismo e o Marxismo, através de algumas das definições diversas que cada corrente apresenta para o tema. Já se tem dito que o Marxismo enfatiza o primeiro termo da relação sociedade política/sociedade civil, enquanto o liberalismo destacaria o último dos dois termos.⁵ No entanto, quando se considera as interpretações liberais e Marxistas do consenso, fica claro que há definições tão variadas numa tradi-

1. A. Gramsci, 1975, Vol. IV, p. 1576.

2. N. Machiavelli, 1961, p. 99.

3. L. Althusser, 1970.

4. T. Parsons, 1965, pp. 129 e 551.

5. por exemplo, Chalmers Johnson, 1966, pp. 19 e seguintes.

ção como na outra, acerca da relação entre a sociedade civil e o Estado.

Infelizmente os limites deste estudo não permitem realizar uma análise exaustiva das definições liberais e Marxistas do consenso social, mas simplesmente iniciar o debate sobre o tema. Estudaremos aqui as definições propostas por quatro autores: Locke, Rousseau, Marx e Gramsci. A escolha desses autores se deve a que apresentaram sua contribuição em épocas e contextos diferentes, e suas interpretações do consenso tiveram enorme influência no desenvolvimento da teoria política. Tais autores serão estudados considerando-se seus respectivos contextos intelectuais e históricos, e portanto em comparação com outros autores de sua época que também trataram do tema (principalmente Hobbes, Montesquieu, Hegel e Lenin). Este parece ser o procedimento mais conveniente, já que permite identificar as diferenças conceituais à luz das mudanças históricas e culturais.

Finalmente, torna-se necessário a esta altura um registro mais preciso e "operacional" do que se entende aqui por "definição atual" ou "pós-Gramsciana" do termo "sociedade civil". Nas palavras de Bobbio a expressão contemporânea indica uma diferença entre *pays legal*. (o Estado) e *pays réel* ("sociedade civil"), sendo que esta última

"refere-se geralmente ao conjunto de instituições formais e informais nas quais se forma o consenso e onde se criam os instrumentos para a legitimação de uma determinada forma de poder".⁶

Sempre que se usar neste estudo a expressão "sociedade civil" (entre aspas) tem-se em mente tal definição, que é considerada apenas aproximativa e provisória. Espera-se que as interpretações do consenso social discutidas aqui levarão a aprofundar o conceito de "sociedade civil", mostrando o caráter relativo dessa "definição atual".

1. DE LOCKE A ROUSSEAU

I

Um traço básico de união entre os primeiros pensadores liberais foi a transformação ou reformulação da teoria do direito natural. A sua pergunta, revolucionária para a época, foi "Qual a origem da sociedade?", e a resposta: "O *status* natural e o contrato social".

6. N. Bobbio, 1968, p. 20.

A tradição do direito natural partia de uma dicotomia fundamental entre *status* natural e *status* civil, aos quais se fazia corresponder dois tipos de sociedade, a *societas naturalis* e a *societas civilis*. O pensamento liberal inicial usou os termos sociedade civil e sociedade política como sinônimos (por exemplo, o *Segundo Tratado* de John Locke, Cap. VII), fazendo-os coincidir com o estabelecimento do contrato social.

No entanto, tanto as interpretações do *status* natural quanto as do contrato social variaram grandemente, de autor a autor: Hobbes e Spinoza, por exemplo, viam na sociedade natural um *status* de guerra, em que o forte triunfava sobre o mais fraco, ao passo que Locke via nela uma situação de paz e equilíbrio ao menos potencial, a que Rousseau viria acrescentar um estado de *solitude absolue*. O conceito de contrato social, por sua vez, variava por exemplo da exigência de Hobbes de uma "cessão incondicional da soberania" ao monarca, até a "vontade geral" postulada por Rousseau como soberania popular direta e inalienável.

A partir do século XVII, portanto, a combinação entre o mito tradicional do *status* natural e a concepção de um contrato social originário serviu como ponto de partida para conceitos inteiramente diversos da sociedade e do Estado. Mas a afirmação de um *status* natural e de um contrato social originário teve, em seu conjunto, um papel intelectual revolucionário, face à doutrina tradicional do direito natural:

"Paradoxalmente, esse estado (natural) inexperiente de vida social, contém e prefigura o ideal de uma sociedade a ser criada. É o fim da história que se inscreve em sua origem... Dizer que a sociedade humana resulta de um contrato é de fato declarar propriamente humana e artificial a origem de todas as instituições sociais. É dizer que a sociedade não resulta de uma instituição divina, nem de uma ordem natural".⁷

Pode-se objetar à afirmação acima, dizendo que afirmar a origem humana do contrato social não é o mesmo que sustentar a sua "artificialidade, antes talvez ao contrário, como veremos; e que o pensamento liberal inicial tampouco deixou de reconhecer um fundamento divino e/ou natural à sociedade humana. Mas o fato é que a reformulação feita pelos primeiros liberais da teoria do direito natural retratou a queda de um ordem social e política, tanto como de uma ordem de pensamento que a explicava e justificava. E, ao mesmo tempo, inaugurou os fundamentos e a interpretação de uma nova ordem de pensamento e ação, nascente na Inglaterra e na França dos séculos XVII e XVIII. A separação, por exemplo, entre *status* natural e contrato social, possibilitou a ruptura do pensamento teleológico elaborado na Idade Média,

7. L. Althusser, 1959, pp. 16, 17 e 18.

e a instauração de um quadro de referência em que a autonomia da ação individual e das instituições sociais passou a ser, pelo menos potencialmente, reconhecida.⁸

Mesmo assim, é necessário observar que a teoria do direito natural não foi abolida pelos primeiros liberais, mas gradualmente modificada, para dar conta da nova realidade que se tratava de interpretar. Em *De Cive* Hobbes afirma explicitamente que nenhuma lei civil poderia ser contrária à lei natural, pois o direito natural obriga à obediência à lei civil, em virtude da lei natural proibir a violação do contrato social.⁹ Dessa forma, uma doutrina do “dever” (“*obligation*”) fundada no direito natural serve para justificar a monarquia absoluta em termos de um pacto social que obriga a súditos e a soberano. Na verdade, a sujeição ao absolutismo é justificada diante de uma interpretação radical do *status* natural como *status belli*, como reino da irracionalidade e violência, “não apenas de guerra, mas de guerra de cada um contra todos os demais”.¹⁰ Em vista disso é que a manutenção da sociedade demanda uma cessão da soberania dos indivíduos ao Estado; a descoberta revolucionária aqui em relação ao pensamento tradicional, é atribuir ao indivíduo o exercício originário da soberania.

Não há dúvida pois que para Hobbes a norma fundamental do Estado — vale dizer a aplicação da lei que exige a renúncia individual da soberania e sua transferência ao monarca — é uma norma que aspira a uma validade absoluta, através de um apelo à origem divina do direito natural. Tal validade é derivada, como consequência lógica, da lei natural considerada suprema e primeira, que obriga o homem a buscar a paz como condição de sobrevivência.¹¹ O *status* natural, identificado como *status belli*, é considerado incapaz de assegurar o direito à vida; direito que passa a justificar a imposição da paz pelo Estado absoluto.

Segue-se, portanto, que para Hobbes há uma complementação entre lei civil e lei natural, as quais não são consideradas como “gêneros distintos de leis”, mas como “partes diferentes” de uma mesma lei, da qual “uma parte, escrita, se diz civil, e a outra, não escrita, natural”.¹² Esta “complementação” proposta por Hobbes, leva de fato à absorção da soberania pelo Estado, e portanto ao não reconhecimento de um conceito de “sociedade civil” como dimensão efetivamente voluntária e autônoma, e finalmente a uma paródia de contrato social. Este em verdade desaparece, para todos os

8. Wolin, 1960, 145.

9. J. Hobbes, 1949, XIV, 10.

10. *Ibid.*, I, 12.

11. J. Hobbes, 1957, XIV, p. 85.

12. J. Hobbes, 1949, p. 174.

efeitos práticos, no momento mesmo de sua constituição a partir da sociedade natural, já que a única maneira de alcançar a sobrevivência e a paz é através da renúncia à soberania. Como sustenta Bobbio,

“Neste ponto o problema da validade da lei natural parece exaurir-se, pois não tem vigência no *status* natural e não chega a impor-se no *status* civil”.¹³

Bobbio sugere que a utilização feita por Hobbes do direito natural é simplesmente “tática” (“como um expediente”),¹⁴ para proporcionar fundamento à monarquia absoluta, e portanto à supremacia incontrastável do direito positivo. De fato, paradoxalmente, abole-se a lei natural através de uma doutrina do “dever” também fundada no direito natural, resultando na dissolução da dimensão consensual e na absorção da “sociedade civil” pelo Estado. Este fato é ademais reconhecido por Hobbes na sua interpretação das relações entre a Igreja e o Estado, já que “num Estado cristão”, deve-se obediência ao monarca “em todas as coisas”, “tanto espirituais como materiais”.¹⁵

No entanto, o fato mesmo de que o evento originário, da sujeição ao Estado, seja considerado como um momento teoricamente voluntário, de “cessão de soberania”, abre caminho à elaboração posterior do liberalismo, no sentido de definir a autonomia e os limites, da relação entre a “sociedade civil” e o Estado.

Locke retoma esta problemática de uma perspectiva distinta à de Hobbes. Locke propôs uma regulamentação limitada do *status* natural pelo *status* civil, chegando assim a lançar os fundamentos teóricos do Estado liberal. No *Segundo Tratado* Locke sustenta uma distinção entre *status* natural e *status belli*, sendo o primeiro descrito como uma situação de “paz, boa vontade, preservação e assistência mútua”, e o segundo como um estado de “inimizade, malícia, violência e destruição recíproca”.¹⁶ E o parágrafo seguinte acrescenta que “por falta de leis positivas, e juizes com autoridade para a qual se possa apelar, o estado de guerra, uma vez iniciado, continua...”.¹⁷

Vê-se, pois, que o *status* natural para Locke, ao contrário do que defendia Hobbes, não é inerentemente, mas só incidentalmente *status* de guerra: “uma vez iniciado...”. Daí portanto a possibilidade para Locke de um Estado limitado, que não tem como em Hobbes a necessidade de impor pela força a paz necessária à so-

13. N. Bobbio, 1964, p. 41.

14. *Ibid.*, p. 20.

15. J. Hobbes, 1949, XVIII, 13.

16. J. Locke, 1947, parag. 19 (Segundo Tratado).

17. *Ibid.*, parag. 20. E fase no original.

brevivência, que o *status* natural em si mesmo não podia garantir. Como Locke admite a “paz, boa vontade, assistência mútua etc.”, como atributos inerentes ao *status* natural, este toma portanto virtualidades de auto-regulação e controle.

Tal diferença em Locke, entre *status* natural e *status belli* tem sido interpretada pelos comentaristas como a proposta de um *tercius terminus*, além do *status* natural e do *status* civil do direito natural: Wolin interpreta o *status belli* de Locke como *status* natural “degenerado” (“*fallen*”); Bobbio, ao contrário, sugere que a caracterização Lockeana positiva do *status* natural a coloca totalmente à parte do conceito tradicional do direito natural; e Viano propõe mesmo a identidade entre a interpretação Lockeana e o conceito de “sociedade civil”, nos termos atuais pós-Gramscianos, de uma dimensão estritamente consensual, separada do Estado ou sociedade política.¹⁸ O essencial que essas interpretações tratam de captar é a expansão do conceito original de *status* natural realizada por Locke, no sentido de constituí-lo como base autônoma para a legitimação e sustentação do pacto social: uma dimensão de liberdade auto-regulada e de igualdade jurídica, fundante da ordem política e do Estado:

“Se se abole a lei natural... bane-se de entre os homens ao mesmo tempo todo o corpo político, toda autoridade, ordem e sociabilidade entre eles”.¹⁹

A atividade fundante do *status* natural consiste para Locke — ao contrário da interpretação Hobbesiana de uma luta de “cada um contra todos os demais” — numa liberdade e igualdade limitadas, que provêem controle e limitação à organização política em seu conjunto. Se em Hobbes a liberdade consiste no direito ilimitado de cada um sobre todas as coisas (“*ius in omnia*”), a igualdade é aquela que se estabelece pela força “entre os que possam competir de igual para igual, um contra o outro”.²⁰ Para Locke, ao contrário:

“A liberdade natural do homem é ser livre de qualquer poder superior, e não estar sob a vontade ou autoridade legislativa do homem, e ter apenas a lei da natureza por regra. A liberdade do homem em sociedade é estar sob o poder legislativo, mas aquele estabelecido por consentimento na Comunidade (“*Commonwealth*”), e não sob o domínio de qualquer vontade ou sob a restrição de qualquer lei, mas só daquela que o legislativo determinar, conforme a competência que se lhe atribuir”.²¹

18. Wolin, 1960, p. 307; Bobbio, 1964, p. 125; Viano, 1960, p. 266.

19. J. Locke, 1954, p. 154.

20. J. Hobbes, 1949, I, 30.

21. J. Locke, 1947, parag. 22 (Segundo Tratado).

É da mesma forma que a liberdade civil se regula pela liberdade natural, também a igualdade entre os homens se estabelece juridicamente a partir da lei natural, e não pela coerção, pois o *status* natural é

“...um estado de liberdade perfeita (no qual) todos os homens naturalmente se encontram... um estado também de igualdade, no qual todo poder e jurisdição é recíproco, sem ninguém tê-los mais que outrem... sem subordinação nem sujeição...”²²

Portanto, se o *status* natural Hobbesiano é sem lei e anárquico, em que cada indivíduo é *legibus solutus*, Locke, ao mesmo tempo em que admite a virtualidade da degeneração em *status* de guerra (que não existe *ab initio*, como vimos, mas que pode resultar da ausência de regulação e controle), enfatiza entretanto a potencialidade auto-reguladora e consensual da obediência à lei natural. Por isso, ao contrário do conceito Hobbesiano da sociedade política como instrumento radical de abolição do *status* natural, Locke deriva da necessidade mais limitada de corrigir e regular o *status* natural um conceito do Estado que tem por fim fazer reemergir todas as potencialidades positivas da *societas naturalis* na *societas civilis*. O direito positivo não é assim — como era em Hobbes — a abolição da lei natural, mas o reconhecimento e a correta implementação dessa lei, que expressam os “interesses civis” dos cidadãos. No seu entender, o Estado existe para “realizar, preservar e encaminhar” os interesses civis da humanidade; estes, por sua vez, incluem os direitos à “vida, liberdade, saúde, indolência do corpo, e a posse de coisas externas”.²³

Tal lista, aparentemente edonista de “interesses civis”, era organizada entretanto, ao redor de uma “work ethic”, regulada pelo “self-interest”, do que Macpherson chamou “individualismo possessivo”.²⁴ Locke concebe os inícios da propriedade naquele momento em que os indivíduos cultivavam em comum a terra no *status* natural; nesse momento teriam ganho um direito e identidade característicos, através de um ato de trabalho e apropriação privada da natureza.²⁵ Uma contribuição importante, pois, de Locke à teoria do Estado liberal foi a identificação do estágio das relações econômicas entre os indivíduos como uma fase conceitualmente anterior ao estágio da organização política. Dessa forma o *status* natural deixa de ser uma situação hipotética para ser, antes de qualquer outra coisa, a dimensão de reconhecimento das relações econômicas “naturais”; as quais, além disso, são exatamente

22. *Ibid.*, parag. 4, p. 287.

23. J. Locke, 1824, Vol. X, pp. 10, 22.

24. C. B. Macpherson, 1962.

25. J. Locke, 1947, parag. 92 (Primeiro Tratado); parag. 6 (Segundo Tratado).

consideradas “naturais”, porque se as supõe formadas e mantidas independentemente da intervenção do Estado. O contrato social passa, pois, a ter um reconhecimento ao menos potencial, no próprio *status* natural, previamente à organização política.

A base da diferença entre as interpretações de Hobbes e Locke radica assim nas interpretações diversas que apresentam da atividade humana fundante do *status* natural. Enquanto Hobbes sustentava a identidade do *status* natural com o *status belli*, na base de uma interpretação radical da liberdade humana, como ilimitada na luta pela sobrevivência, Locke viria apresentar o princípio da apropriação privada como regulamento não só à competição, mas também à cooperação e ao contrato social. As conseqüências desta diferença seriam fundamentais para a definição do Estado liberal. Enquanto Hobbes somente podia pensar o pacto social como uma “cessão da soberania” sob a égide do Estado absoluto, Locke podia avançar a teoria da mutualidade de interesses entre proprietários, como fundamento para uma doutrina da auto-regulação privada da sociedade, e portanto para uma teoria consensual da política capaz de limitar o papel do Estado.

No entanto, se é possível caracterizar o pensamento de Locke como “individualismo possessivo”, é absolutamente imprescindível ter em conta o “termo genérico” em que ele mesmo usava o conceito de propriedade, para abranger todas as dimensões da vida privada (e não somente a posse de bens materiais): de acordo com Locke o contrato social se dá para a “preservação mútua de vidas (humanas), liberdades e patrimônios, que denomino pelo termo geral, propriedade”.²⁶ Seria, pois, equivocado tentar ler nesta fase inicial do liberalismo a afirmação dos mecanismos de mercado desenvolvida pela economia política inglesa do século seguinte, como foco central explicativo da teoria política liberal. Locke somente pode ser entendido como precursor de Adam Smith e do liberalismo econômico, na medida em que se reconheça a sua contribuição como iniciador da teoria liberal, num sentido que vai além do estudo das relações entre o Estado e a economia, para tratar das relações entre a sociedade e a política (em especial do impacto político da sociedade capitalista nascente, dos novos empresários agrícolas e comerciantes). Pois é exatamente a amplitude desse “termo geral que denomino propriedade”, que permite entender o “individualismo possessivo” como categoria explicativa da dimensão consensual no estado burguês nascente, pois trata de identificar os interesses da classe burguesa em ascensão com os “interesses civis” de toda a sociedade. Wolin já defendia esta interpretação do conceito Lockeano de propriedade como

26. *Ibid.*, parag. 123 (Segundo Tratado).

"...um recurso superior para garantir o consentimento contínuo dos membros... A ordem política dependia em grande medida da instituição social da propriedade... A continuidade da sociedade política foi assegurada por seus vínculos com a perpetuação da posse econômica... Podemos dizer que Locke conseguiu converter a propriedade num instrumento engenhoso para forçar silenciosamente os homens à obediência política".²⁷

Mas é claro que nem mesmo um pensador influente como Locke pode ser responsabilizado por conseqüências tão importantes e permanentes como o desenvolvimento e a estabilidade do Estado liberal e da sociedade burguesa. Na verdade, ele talvez não tenha sido mais que o hábil intérprete da crise do seu próprio tempo, e das conseqüências revolucionárias que tal crise teria no futuro. Mas, entre "catalogá-lo" simples antecessor do liberalismo econômico, ou como "arquiteto e planejador" do consenso liberal, com base no seu conceito de propriedade, talvez seja a última uma simplificação mais próxima da realidade. De fato, os escritos de Locke nem sempre centraram sua atenção no conceito de propriedade *strictu sensu*, como a famosa "Carta sobre a Tolerância", ou ainda o trabalho sobre "The Reasonableness of Christianity";²⁸ a preocupação no entanto com o consenso social continuaria ao centro de sua obra, lançando as bases para a teoria do Estado liberal e da relação deste com a sociedade.

Já vimos como Hobbes fizera subsumir a "sociedade civil" sob o Estado, "tanto em assuntos espirituais como materiais". Tal ênfase refletia a grave crise da Inglaterra de seu tempo, em que o sectarismo religioso e o desmoronamento da ordem feudal faziam da anarquia do *status* de guerra uma realidade presente e ameaçante, que impunha a Hobbes a monarquia absoluta como solução imperiosa. Os escritos finais de Locke se situam numa fase menos turbulenta, de diminuição do fervor religioso e de consolidação da ordem social competitiva em expansão. No dizer de Wolin,

"Muitas vezes esquecemos que a ênfase de Locke sobre a tolerância assinalou uma mudança decisiva na noção de consciência... Em contraste (com a 'consciência Puritana') o ponto central do argumento Lockeano era de que consciência significava convicção, em lugar de conhecimento".²⁹

Assim, Locke podia preencher o vazio deixado pela desconfiança do liberalismo inicial na consciência individual dos Puritanos (como foco de controvérsia e opinião apaixonada), através de uma nova aceitação do papel político da religião, como instrumento de formação do consenso, mesmo entre o *populus* não proprietário:

27. Wolin, 1960, pp. 310 e 312.

28. J. Locke, 1824, Vol. VI; J. Locke, 1968.

29. Wolin, 1960, p. 339.

"A maior parte da humanidade carece de lazer ou capacidade para a demonstração (racional)... A maior parte não pode *conhecer*, e portanto necessita *crer*".³⁰

Como Wolin demonstra muito bem, a partir da doutrina Lockeana da tolerância "a consciência e seus atributos se puderam separar da vida interior, e foram usadas para proteger o que uma sociedade crescentemente secularizada mais estimava, a saber, riqueza e *status*, ou em resumo, '*interesses*'".³¹ É em nome desses "interesses civis" que o Estado deveria defender que já o *Segundo Tratado* de Locke apresentou o famoso "direito à revolução", quando "no lapso dos governantes", o poder "reverte à sociedade", a soberania nestes casos residindo no "corpo popular":

"...e o povo terá o direito para agir soberanamente, e continuar o legislativo em si mesmo, ou erigir uma nova forma, ou colocar a forma antiga em novas mãos, como melhor lhe pareça".³²

No entanto, mais que um "direito à revolução", esta parece uma simples reivindicação dos direitos ainda minoritários da sociedade burguesa em expansão, na sua luta contra a sociedade feudal decadente. Depois, a tradição Constitucionalista se encarregaria de consagrar no Parlamentarismo britânico a autonomia relativa da dimensão consensual, no contexto do Estado burguês. Mas a ênfase de Locke correspondia às necessidades de seu tempo:

"Uma classe média em ascensão busca assim consolidar ideologicamente a vitória de Cromwell e afirmar seu direito a constituir um Estado feito sob medida para seus objetivos. O liberalismo Lockeano proporcionou-lhe o apoio filosófico com o qual resistiu não somente às elites tradicionais mas ainda às tentativas prematuras dos "Levellers" e do comunismo agrário de Winstanley, no sentido de introduzir a radical democracia".³³

Em suma, Locke veio ampliar e adaptar às condições de sua época a doutrina tradicional do direito natural. Esta passou a admitir um contrato com duplo significado: o *pactum societatis* ou *pactum unionis*, através do qual os proprietários conviam unir-se para regular de comum acordo a sua segurança e preservação; e o *pactum subjectionis*, mediante o qual a sociedade assim constituída transferia ao Estado a representatividade e a imposição do contrato social. Como vimos, Hobbes fizera na prática desaparecer a "sociedade civil" no Estado, eliminando o *pactum unionis* sob a dominação política. Locke, ao contrário, afirmou o caráter condicional da delegação de representatividade da sociedade burguesa

30. J. Locke, 1824, Vol. VI, p. 146.

31. Wolin, 1960, p. 338.

32. J. Locke, 1947, parag. 242, 243 (*Segundo Tratado*).

33. J. Nun, 1967, p. 72.

ao Estado. Assim fazendo, enfatizou o momento legitimador e consensual do contrato, e a distinção existente entre a "sociedade civil" e o Estado. O liberalismo econômico desenvolveria essa distinção ainda mais, dando lugar à divisão entre o privado e o público, entre o burguês e o cidadão.

II

O liberalismo econômico do século XVIII interpretou a sociedade como um conjunto fragmentado de indivíduos, que se relacionavam entre si através do mecanismo auto-regulador da "mão invisível" do mercado. Isto significou eleger a mercantilização de bens materiais, ou seja, a relação de intercâmbio econômico, como matriz privilegiada para a organização social e política. Nas palavras mesmas de Adam Smith, não haveria necessidade de uma motivação superior (ou controle externo ao indivíduo) no processo de organização política, já que "cada indivíduo tem em si mesmo um princípio motor", decorrente da "propensão humana natural, para trocar, negociar e intercambiar uma coisa por outra".³⁴ E como a sociedade plenamente mercantil (ou seja, organizada ao redor dos "mecanismos espontâneos" do mercado) despendia da existência individual livre e independente, somente a idéia do contrato social, ou seja, da igualdade jurídica, poderia propor a articulação entre esses indivíduos atomizados. Tomando pois a atividade mercantil a forma de uma troca de equivalentes, também a sociedade passou a ser considerada como uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas de intercâmbio entre iguais.³⁵

O indivíduo liberal, portanto, somente teria em comum com os demais indivíduos o direito de se constituir em proprietário de seus bens e de sua força de trabalho, através de seu confronto e competição no mercado. A própria ética religiosa não mais estaria centrada nas instituições, como a família e o Estado, mas concentraria no indivíduo, sua "vocação" e sua consciência pessoal (que como vimos, a partir de Locke se externalizaria em seus "interesses civis"). O *homo economicus* concebido pelo liberalismo seria assim o indivíduo radicalmente livre; mas esse homem livre não seria necessariamente um *cidadão*, que participasse de alguma forma na gestão política. De fato, vimos como em Locke a apropriação privada já se anunciava como *meio e limite* de participação política: não só a atividade política seria pois privilégio dos proprietários, mas a apropriação seria sua forma principal de fazer política; o

34. A. Smith, "An Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations", citado por Wolin, 1960, pp. 291-292.

35. Sigo a análise desenvolvida por E. Pasukanis, 1972, e Werneck Viana, 1976.

consenso social adquirindo assim um fundamento e uma limitação econômica.

Desse modo, a igualdade jurídica formal, a todos estendida, não seria uma igualdade real e universal, já que se destinava a garantir e a coordenar os direitos dos proprietários. Como Smith mesmo reconheceria, "uma medida bem considerável de desigualdade não é um mal tão grande quanto um pequeno grau de insegurança".³⁶

A incorporação do direito natural pela sociedade mercantil far-se-ia assim, no momento da generalização da "liberdade econômica" dos indivíduos, mesmo quando estes ainda permanecessem distantes dos seus direitos de cidadania. Sendo a sociedade concebida como reino da necessidade, em que os indivíduos isolados competiam ao redor de bens escassos, a "ordem pública" aparecia como algo a ser conquistado, só então traçando-se os limites do poder do Estado. A teoria do Estado proposta pelo liberalismo econômico resultaria pois da necessidade de assegurar o convívio pacífico entre indivíduos "naturalmente" conflitivos. Em outras palavras, a necessidade de manter íntegros, simultaneamente, os ideais de igualdade e liberdade privada do homem liberal, colocava a questão de como pacificar a sociedade civil (que incluía, por subordinação, os não-proprietários, e por associação a classe dominante tradicional) sem alterar os fundamentos de legitimidade da hegemonia liberal.

A criação da sociedade política liberal visou, pois, produzir a paz, reduzindo e institucionalizando a beligerância na sociedade civil, através de uma ação limitada e controladora do Estado, só representativa em última instância. Neste ponto parece centrar-se a teoria política do liberalismo econômico, na sua doutrina do Estado "Veilleur de Nuit": tratou-se de resolver a compatibilidade do indivíduo livre com a sociedade política; ou seja, articular um sistema jurídico e institucional capaz de equilibrar a oposição entre o público e o privado, entre o burguês do mercantilismo e o cidadão da democracia. Cerroni sustenta que esses dois temas se apresentavam no mundo moderno como um dilema insolúvel, uma vez que não só se condicionavam, mas se postulavam mutuamente.³⁷

Devido a essa contradição fundamental, a sociedade política ou Estado foi sempre concebida pelo liberalismo como uma instância de absorção (ou pelo menos de limitação) dos direitos individuais. Seja através do pacto presumido por Hobbes, ou mediante um pacto real mas limitado como em Locke, ou ainda por considerações de caráter constitucionalista, como em Hume, Montesquieu ou

36. A. Smith, como em nota 34.

37. U. Cerroni, 1975.

Benjamin Constant, a existência do Estado colocava de imediato a necessidade da legitimação ou do consenso.

O liberalismo clássico encaminhou a solução ao problema em termos ou da cessão de direitos ao soberano ou da criação de um sistema de representatividade. Aí estava, no fundamental, o centro da diferença entre Hobbes e Locke, depois retomada, de um ângulo distinto, pelo liberalismo tardio dos franceses. A cidadania limitada da sociedade liberal em seus primeiros tempos, desconhecia o não-proprietário como sujeito dotado de participação política eficaz; e ao mesmo tempo, como vimos, abria no campo da vida privada, da "consciência" e dos interesses civis, um terreno de legitimação e regulamentação social. Na França, a prolongada sobrevivência do "*ancien regime*", a pressão social camponesa, e a violenta erupção histórica da massa parisiense dos "*sans coulottes*" e da pequena burguesia viriam obrigar o liberalismo a um discurso universalizante. Caberia pois ao pensamento radical-democrático francês incorporar à teoria liberal o tema da generalização da participação política, através de doutrinas como a do "sufrágio universal" e a da "separação de poderes", por influência primeiro do Iluminismo, e depois como exigência da própria Revolução de 1789. Portanto, o "individualismo possessivo" do liberalismo clássico apareceria na França transfigurado, e até aparentemente negado, seja no "Estado Racional" do Iluminismo, na "Religião Civil" de Rousseau, ou no *Culte de la Raison* da Revolução.

Ou, para parodiar o estilo de Rousseau: querer pacificar a sociedade devolvendo aos indivíduos sua "cidadania perdida", no contexto histórico da tardia revolução democrática francesa, importaria a restrição da propriedade até mesmo entre as classes proprietárias, negando-se a plena vigência do indivíduo competitivo, que se acharia limitado pela "vontade geral":

"O primeiro que, havendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer 'Isto é meu', e encontrou pessoas suficientemente simples para crê-lo, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil... Cuidai-vos de escutar esse impostor; estais perdidos se olvidais... que a terra a ninguém pertence!".³⁸

Temos aqui, por primeira vez na teoria democrática, não só o tema da apropriação reconhecido como objeto de exame pelo consenso social (ao contrário da teoria liberal clássica, que fazia da apropriação matéria indisputada e a base mesma da existência social); além disso, temos também a crítica da "sociedade civil" de proprietários assim criada, e em nome mesmo da soberania consensual e da "vontade geral".

38. J. J. Rousseau, 1963, pp. 141-142 (Discurso sobre a Desigualdade).

Por isso a ênfase que se tem posto, neste fim do século XX, sobre o pensamento de Rousseau, não só como "filósofo da Revolução Francesa", mas como precursor da crítica marxista ao pensamento liberal. Realmente, o "Discurso sobre a Desigualdade" parece opor uma crítica radical ao individualismo possessivo de Smith, mesmo ao mascaramento ideológico da desigualdade política pela "liberdade" econômica:

"Ser e parecer tornaram-se duas coisas inteiramente distintas... em uma palavra, concorrência e rivalidade de um lado, e do outro oposição de interesses, e sempre o desejo encoberto de lucrar à custa dos demais; todos esses males são o efeito primeiro da propriedade e um cortejo inseparável à desigualdade nascente".³⁹

No entanto, para fixar o significado e os limites do pacto social apresentado por Rousseau, convém examinar as relações do seu pensamento com a tradição intelectual do Iluminismo, em especial com um pensador de opções políticas radicalmente opostas, que foi Montesquieu. É interessante que, tanto como Rousseau, Montesquieu esteve em discurso com o liberalismo clássico, negando por exemplo a existência de um *status* natural:

"Jamais escutei falar em direito público sem que se começara por pesquisar cuidadosamente qual a origem das sociedades: isto me parece ridículo... Os homens nascem todos unidos uns aos outros... eis aí a sociedade e a causa da sociedade".⁴⁰

Preocupado com a afirmação própria do Iluminismo, de uma racionalidade imanente à história e às instituições, Montesquieu afirma a primazia absoluta do direito positivo, e passa a catalogar as sociedades no que hoje chamariamos uma busca empiricista dos "fatos sociais".⁴¹ Rousseau não tardaria em apontar-lhe o erro:

"Montesquieu... não preocupou-se em tratar dos princípios do direito político; contentou-se com um tratamento do direito positivo dos governos estabelecidos — e nada no mundo é mais diferente que esses dois campos de estudo. Entretanto, quem quer que deseje julgar sobriamente acerca dos governos que existem é obrigado a unir ambos campos: é necessário saber o que *deve ser*, a fim de julgar bem aquilo que *é*".⁴²

Em outras palavras, Rousseau contesta Montesquieu não em nome ou em defesa de um direito natural, mas porque para Rousseau a afirmação do contrato originário a partir de um *status* natural re-

39. *Ibid.*, pp. 155-156.

40. Montesquieu, "Lettres Persanes", citado por L. Althusser, 1959, p. 20.

41. Cf. Althusser, 1959, pp. 10 e seguintes.

42. J. J. Rousseau, 1951, pp. 584-585.

presenta algo totalmente diferente daquilo proposto pelo liberalismo clássico: não se trata de afirmar um determinismo natural, mas de demonstrar a *artificialidade* do contrato; em lugar de justificar o presente a partir do mito originário, trata-se assim de criticar o presente a partir de um “dever ser”, a fim “de julgar bem aquilo que é”. Em vista disso é que Colletti chega a afirmar que para Rousseau o *status* natural não é uma condição real (como em Locke), efetivamente existente, mas “essencialmente um conceito regulador, uma hipótese, um ‘degré zero’”.⁴³

Por outro lado, Montesquieu já colocara em questão a teoria do direito natural ao afirmar a autonomia do direito positivo e uma racionalidade histórica, inerente ao “Espírito das Leis”:

“A lei geral é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra... Neste sentido, todos os seres têm suas leis: a divindade tem suas leis, o mundo material suas leis, os animais suas leis, e o homem suas leis (EL, I, 1)... Eu não me ocupo das leis, mas do espírito das leis... que consiste nas diversas relações que as leis podem ter com as diferentes coisas (EL, I, 3)... Muitas coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas de governo, os exemplos do passado, os mores, as maneiras... Daí forma-se um espírito geral, que disso resulta (EL, XIX, 4)”.⁴⁴

É importante sublinhar que Montesquieu também rejeita o direito natural ao negar a existência de um estrutura teleológica, mesmo no sentido Lockeano, de uma virtualidade para o equilíbrio e a harmonia, a partir de um *status* natural. Ao contrário, a “racionalidade inerente” ao todo social exclui a necessidade do contrato, já que o governo é considerado a manifestação imediata e a garantia permanente do “Espírito das Leis”.⁴⁵ A contribuição de Montesquieu consistiu, assim, numa tentativa conservadora (semelhante à de Hobbes um século antes) de justificar a monarquia absoluta com base na supremacia do direito positivo sobre a lei natural. Além disso, ao situar-se na corrente do Iluminismo racionalista do século XVIII, Montesquieu afirmava a unidade ético-política entre sociedade e Estado. Negava assim a dicotomia do liberalismo inicial, entre o burguês e o cidadão, entre o consenso e a dominação, entre a religião e a política. Tal formulação serviria de antecedente a Rousseau, para que este também negasse a ideologia do liberalismo clássico, embora a partir de uma perspectiva radical democrática.

Nas “Cartas da Montanha” Rousseau ataca o Cristianismo como “instituição social universal”, que fundamenta a sociedade civil moderna, por possibilitar-lhe aquela dissociação intrínseca, através

43. L. Colletti, 1968.

44. Montesquieu, 1949, pp. 1, 6, 7 e 293.

45. Cf. Althusser, 1959, p. 55.

da qual os homens vivem “simultaneamente na liberdade do *status* natural e sujeitos às necessidades do *status* social”.⁴⁶ A religião, como sociedade geral “abstrata” é vista assim como que sobreposta à sociedade particular ou “real”, como sustentáculo da dissociação do homem moderno entre “bourgeois” e “citoyen”. Pois, como comenta Colletti, faz do homem moderno, de uma parte “membro de uma ‘comunidade’ fantástica ou irreal”, e doutra parte, “o indivíduo egoísta e anti-social da esfera terrena”.⁴⁷ O que teria levado Rousseau a afirmar:

“Esses pretensos cosmopolitas justificam seu amor à pátria pelo amor ao gênero humano, (mas) gabam-se de seu amor ao mundo inteiro para ter o direito de não amar ninguém”.⁴⁸

A virulência do ataque democrático-radical francês à religião encontrou pois seus antecedentes no racionalismo do Iluminismo e na “religião civil” do “Contrato” de Rousseau, os quais afirmaram, ainda que de modo distinto, a unidade ético-política entre a sociedade e o Estado, contra a dicotomia do liberalismo inicial. Por isso, o Jacobinismo revolucionário poderia prescindir da doutrina do direito natural, para afirmar sua fé na razão e na humanidade, como fonte secularizada de legitimação e consenso.

Mas houve outro, e mais preciso, ponto de crítica à ideologia e institucionalidade liberal, que Rousseau elaborou diretamente em oposição ao trabalho prévio de Montesquieu. Essa foi a famosa doutrina da “separação de poderes”, encaminhada por Montesquieu a partir de sua análise do Constitucionalismo britânico. A importância deste debate radica em que enfrenta diretamente o problema geral do liberalismo, das relações entre a sociedade e o Estado, através de uma análise do próprio Estado e de sua forma de articulação e institucionalização do consenso.

A administração de Montesquieu pelo Constitucionalismo britânico se origina, segundo ele mesmo, das “origens góticas” da nobreza, das quais teria herdado suas virtudes de “moderação”. Como afirma uma comentarista:

“(Em Montesquieu) moderação... é o equilíbrio de poderes, isto é, a partilha de poder entre os poderosos, e a limitação ou moderação das pretensões de cada setor pelo poder dos demais. A famosa separação de poderes não é mais então que a divisão ponderada do poder entre setores políticos determinados: o rei, a nobreza, o ‘povo’”.⁴⁹

46. Citado por Colletti, 1968, p. 160.

47. L. Colletti, 1968, p. 160.

48. J. J. Rousseau, “Lettres écrites de la Montagne”, citado por Colletti, 1968, p. 160.

49. L. Althusser, 1959, p. 98.

Por outro lado, Montesquieu desvela o caráter ideológico da teoria econômica liberal, que tentava explicar a sociedade civil através de mecanismos “espontâneos” de auto-regulação:

“Como nas democracias o povo parece fazer quase tudo o que quer... se tem confundido o poder do povo com sua liberdade... Devemos ter sempre presente a diferença que existe entre independência e liberdade... A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem...”⁵⁰ (EL, XI, 2, 3).

Em outras palavras, a análise de Montesquieu, da lei como unicamente positiva, revela que a tão falada “liberdade natural” do liberalismo econômico não consiste numa liberdade real; a liberdade que existe de fato consiste na obediência à lei positiva, na rejeição da independência, e na delegação de poder:

“A grande vantagem dos representantes (parlamentares) é a sua capacidade de discutir os assuntos públicos. O povo é completamente incapaz de fazer isso, o que consiste numa das grandes inconveniências da democracia”.⁵¹

A abordagem do Constitucionalismo através da versão elitista e autoritária de Montesquieu permite, pois, desvendar a absorção institucional e ideológica da “sociedade civil” pelo Estado liberal: “trata-se em primeiro lugar de um problema político de relações de força (entre o rei, a nobreza e a burguesia “representando” o povo), e não de um problema jurídico acerca de uma definição da legalidade e de suas esferas”.⁵² Em outros termos, a correlação política entre os interesses descendentes da nobreza e os ascendentes da burguesia mercantil, permite e requer um aparato estatal capaz de arbitrar sobre a sociedade e mantê-la em “equilíbrio”, primeiro através da monarquia absoluta, e depois como regime constitucionalista.⁵³ A abordagem conservadora de Montesquieu permite desvendar o problema, pois ao contrário dos Constitucionalistas britânicos que enfatizavam a “representatividade” burguesa como “porta-voz” do povo, aquele tratava de defender os interesses elitistas da nobreza.

Rousseau vai muito mais longe, porém, ao denunciar radicalmente o caráter misticador, e negar por completo a possibilidade de uma verdadeira representação política, ou da separação entre os poderes no Estado:

“A sabedoria não pode ser representada, pela mesma razão que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e esta não pode ser representada: ou é ela pró-

50. Montesquieu, 1949, XI, 2, 3.

51. Ibid. XI, 5.

52. L. Althusser, 1959, p. 97.

53. Ibid. p. 111 (nota).

pria ou será outra, não há meio termo. Os deputados do povo não são então, nem podem ser, seus representantes; não passam de seus comissários e não podem concluir nada definitivamente. Toda lei que o povo não haja ratificado pessoalmente é nula; não é uma lei. O povo inglês pensa ser livre; muito se engana, pois somente o é durante as eleições do Parlamento; tão logo é este eleito, o povo é escravo e não conta para nada. O uso que faz desses curtos momentos de liberdade bem justifica a sua perda".⁵⁴

Rousseau contradiz portanto a tese do liberalismo clássico, acerca da necessidade do pacto *subjectionis*, e de sua concomitância com o consenso social. Ao contrário de uma sociedade criada pelo Estado, como em Hobbes, ou limitada por um poder soberano como em Locke, Rousseau apresenta a teoria da soberania preexistente e permanente da sociedade, que se resume em sua afirmação: "O Soberano, pela sua existência mesma, é sempre o que deveria ser".⁵⁵ Daí o ideal da democracia direta, do governo como simples instrumento da vontade geral, de "un gouvernement sans gouvernement"; e daí também a rejeição por Rousseau da teoria da representatividade, que ameaça estabelecer um intermediário perigoso entre a decisão da maioria — que é lei em potencial — e a sua execução, que é a verdadeira lei.

Della Volpe⁵⁶ elaborou sobre as idéias de Rousseau acerca dos "méritos naturais" do indivíduo no *status* natural, como base para a doutrina de um igualitarismo "não-nivelador", oposto à desigualdade social originada historicamente. É necessário reconhecer, no entanto, que o igualitarismo de Rousseau não chega a questionar a instituição da propriedade, apesar de reconhecer suas origens e conseqüências sociais. Além disso, Della Volpe mesmo reconhece que Rousseau critica a desigualdade a partir de um conceito do *status* natural, em que o homem estaria "ainda" relativamente livre de condicionamentos sociais (e históricos). A "Vontade Geral" do Contrato poderia pois ser considerada como uma expressão idealizada (ou "o que deve ser") do consenso liberal, sob a forma de democracia radical ou direta.

O sentido da teoria Rousseauiana, em uma palavra, consistiria na reassunção direta pela sociedade civil do poder ou soberania que, no contratualismo do direito natural, era alienado à esfera separada e autônoma da "política". No dizer de Colletti:

"Esta reassunção — que significa, de fato, a supressão da divisão entre 'sociedade' e 'governo', ou entre sociedade civil e sociedade política, e portanto entre *bourgeois* e *citoyen* — se

54. J. J. Rousseau, 1974, parag. 284.

55. Citado por J. Nun, 1967, p. 75.

56. Della Volpe, 1963, p. 35.

expressa, de um lado, na unificação (contra a 'divisão de poderes') de governo e parlamento, executivo e legislativo, e de outro lado, pela sua 'redução comum' a simples 'comissões' ou funções 'de trabalho' ... sob o controle direto dos mandantes (teoria do *mandat impératif*).⁵⁷

A conclusão que se impõe, segundo Colletti ainda, é que o sentido final deste novo pacto, a que se dirigia toda a teoria de Rousseau, seria o da abolição ou extinção do Estado, substituído pela democracia direta de todos os cidadãos. Se não parece possível projetar em Rousseau uma teoria que somente o Marxismo viria desenvolver no futuro, é certo entretanto que a doutrina da "Vontade Geral" cumpriu um papel importante na denúncia do *Ancien Régime*, e dos intentos de constitucionalização conservadora, como o proposto por Montesquieu. Opondo-se à submissão do Iluminismo à lei positiva e ao Estado, Rousseau afirmaria o individualismo e o voluntarismo do *Troisième Etat* ascendente, e sua busca pela unidade ético-política entre consenso e dominação. Na prática política, 1789 demonstraria, pelo menos por algum tempo, que a liberdade não era o que Montesquieu propunha, "o direito de fazer o que as leis permite", mas a utopia radical de Rousseau, de "obediência à lei que cada um prescreve".⁵⁸

Em resumo, ao afirmar isoladamente o *pactum unionis* como único válido contrato social, Rousseau desloca-o do seu contexto liberal clássico, pondo em questão a teoria do direito natural transformada pelo liberalismo. Tal concepção do consenso pressupõe, em Rousseau, um *status* natural hipotético, onde se dessem pelo menos duas condições: a) um igualitarismo inicial não-nivelador entre as partes contratantes (não-nivelador no sentido de que se respeitariam os "méritos naturais" e não resultantes da desigualdade social e histórica); e b) a liberdade de cada um com referência a influências externas capazes de determinar previamente sua decisão. Mas a condição Rousseauiana para que se formasse o consenso seria ainda o ideal liberal clássico de que cada indivíduo concordasse *uti singulus* com todos os demais.

Esta visão utópica (no sentido Mannheimiano)⁵⁹ do *pactum unionis* levou às suas últimas conseqüências o contratualismo liberal, expondo a função ideológica (também Mannheimiana) deste último. Pois se a "Vontade Geral" era a *verdadeira* sociedade civil (o "dever ser" da democracia liberal) ela era ainda a expressão idealizada da sociedade liberal atomística e possessivo-individualista do século XVIII. Ela era, enfim, o liberalismo tornado consciente de suas origens, finalidades e limitações históricas. Como veremos, seria

57. L. Colletti, 1968, pp. 166-167.

58. Montesquieu, 1949, XI e J. J. Rousseau, 1974, I, viii.

59. Mannheim, 1936.

necessária a emergência do historicismo e da dialética de Hegel, para que a teoria burguesa do Estado e da sociedade tentassem um acerto de contas definitivo com a dicotomia fundamental do pensamento liberal, e sua doutrina do direito natural.⁶⁰

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L.
1959 *Montesquieu — La Politique et la Histoire*, Paris, P.U.F.
1970 *Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat*, *La Pensée*, Juin.
- Bobbio, N.
1964 *Da Hobbes a Marx — Saggi di Storia della Filosofia*, 2.^a ed., Morano Ed., Napoli.
1968 *Sulla Nozione di Società Civile*, *De Homine*, Roma, n.º 24-25.
- Cerroni, U.
1975 *La Libertad de los Modernos*, Ed. Martinez Roca, Barcelona.
- Chalmers Johnson.
1966 *Revolutionary Change*, Little Brown & Co., Boston.
- Colletti, L.
1968 *Rousseau Critico della Società Civile*, *De Homine*, Roma, n.º 24-25.
- Della Volpe, G.
1963 *Rousseau y Marx*, R. Rachella, Buenos Aires.
- Gramsci, A.
1975 *Cuaderni dal Carcere*, 5 vols., Einaudi Ed., Turin.
- Hobbes, J.
1949 *De Cive*, Ed. por S. P. Lamprecht, Appleton, New York.
1957 *Leviathan*, Ed. por M. Gakeshott, Oxford, Basil Blackwell.
- Lock, J.
1824 *The Works of John Locke*, 12.^a edição, London.
1947 *Two Treatises of Government*, Ed. por P. Laslett, Cambridge at the University Press.
1954 *Essays on the Law of Nature*, Ed. por W. von Leyden, Oxford at Clarendon Press.
1968 *A Letter on Tolerance*, Ed. por J. W. Gough, Oxford at Clarendon Press.
- Machiavelli, N.
1961 *The Prince*, Penguin, New York.
- Macpherson, C.B.
1962 *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford at the Clarendon Press.
- Mannheim, K.
1936 *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harvest, New York.
- Montesquieu, Baron de
1949 *The Spirit of the Laws*, Hafner Pub. Co., New York.

60. Continua no próximo número: II De Marx a Gramsci.

- Nun, J.
1967 Notes on Political Science and Latin America, in *Social Science in Latin America*, Ed. por M. Diegues Jr. e B. Wood, Columbia University Press, New York.
- Parsons, T.
1965 *The Social System*, 2.^a impressão, The Free Press, New York.
- Pasukanis, E.
1972 *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo*, Ed. Perspectiva Jurídica, Coímbra.
- Rousseau, J. J.
1951 *Émile*, Garnier Ed., Paris.
1963 *The First and Second Discourses*, St. Martin Press, New York.
1974 *Social Contract*, Ed. por C. M. Sherover, Meridian, New York.
- Viano, C. A.
1960 *John Locke. Dal Razionalismo all'Illuminismo*, Einaudi Ed., Turin.
- Werneck Viana, L.
1976 *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Wolin, S.
1960 *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Little Brown, Boston.