

Kant e o conceito conservador de contrato social

Kant and the conservative concept of social contract

Keberson Bresolin¹

RESUMO: O objetivo deste trabalho é analisar a hipótese de que o conceito kantiano de contrato original é conservador em relação ao direito de resistência quando comparado à Locke e à Hobbes. Na filosofia política de Locke, a insurreição é legítima sempre que o governo não cumprir as cláusulas do contrato, a saber, proteger e assegurar a vida, a liberdade e a propriedade. Em Hobbes, encontramos a prerrogativa de desobedecer a autoridade, quando o soberano colocar em perigo a vida dos súditos. Para Kant, o contrato original transforma-se em uma ideia da razão e oferece-se como um dispositivo *a priori* para a fundamentação do Estado e como um critério de legitimação política e jurídica. No entanto, diferentemente dos ingleses, Kant não permite o direito de desobedecer e resistir, mesmo quando a ideia do contrato não é considerada.

PALAVRAS-CHAVES: Kant. Locke. Hobbes. Contrato Social. Direito de Resistência.

ABSTRACT: The aim of this study is to analyze the hypothesis that the Kantian concept of the original contract is conservative when compared to Locke and Hobbes regarding the right of resistance. In Locke's political philosophy, the insurrection is legitimate when the government does not comply with the terms of the contract, namely, protect and safeguard the life, the liberty and the property. According to Hobbes, we find the prerogative to disobey the authority, when the sovereign puts in danger the lives of subjects. In Kant's philosophy, the original contract becomes an idea of reason and it offers itself as an *a priori* instrument to the institution of the State and as a criterion of political and legal legitimacy. Nonetheless, unlike the English thinkers, Kant does not allow the right of disobedience and the right of resistance, even when the contract idea is not considered.

KEY-WORDS: Kant. Locke. Hobbes. Social Contract. Right of Resistance.

¹ Pós-Doutor e Professor do Departamento de Filosofia na Universidade Federal de Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. <keberson@pq.cnpq.br>



CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O intento deste trabalho é analisar a hipótese de que o conceito kantiano de contrato original é conservador em relação à Hobbes e à Locke, especificamente no que diz respeito ao direito dos cidadãos de se insurgirem contra o soberano. Embora Kant seja um pensador liberal, seu conceito de contrato original difere profundamente do pensamento liberal lockiano, pois não encontraremos em seu pensamento político a possibilidade de uma insurreição contra as leis injustas ou contra um governo abusivo. Encontramos também na filosofia política de Hobbes a possibilidade de o cidadão não se reconhecer em uma específica situação a conduta e as leis do soberano.

Desta forma, a estrutura metodológica do artigo será: em um primeiro movimento, analisar a obra *Leviatã* (1651) de Hobbes, sobretudo, aqueles capítulos no qual ele trata direta e indiretamente do contrato social e do direito de resistência. Em um segundo movimento, iremos analisar a obra *Segundo tratado sobre o governo* (1680) de Locke especialmente a ideia de estado de natureza e contrato social. No último movimento analisaremos as obras políticas de Kant nas quais o conceito de contrato social é abordado, a fim de corroborar ou não com a hipótese deste trabalho.

1 HOBBS E A FORMA ABSOLUTISTA DO ESTADO

Hobbes escreveu sua obra *Leviatã* durante o período da Guerra Civil inglesa (1642-1649). Uma das preocupações centrais é a manutenção do poder do soberano em vista da terrível alternativa que se apresenta ao Estado, a saber, o estado de natureza. Hobbes não pensa que o estado de natureza seja um momento histórico² pontual, como se fosse o início do processo político, mas, pelo contrário, é algo sempre possível de acontecer quando não há um poder supremo. O estado de natureza é um “estado” normativo às avessas, do qual precisamos nos afastar.

Hobbes oferece uma leitura psicoantropológica do homem no estado de natureza e o faz a partir do Estado já constituído, ou seja, olhando a situação dos homens em sociedade oferece o modo de conduta deles em

² Nos *Elementos da lei natural e política e no De cive*, Hobbes não afirma que o estado de natureza tenha realmente existido em algum ponto específico da história, apenas afirma que houve no passado e no presente pessoas que viveram e ainda vivem em tal condição. No *Leviatã*, Hobbes admite que o estado de natureza nunca foi tão geral assim, embora admita que houve algumas pessoas que viviam naquele horrível estado (ex: os nativos americanos). No entanto, na edição latina do *Leviatã* de 1668 esta alegação foi substituída pelo exemplo do assassinato de Abel por Caim em defesa de sua guerra de todos contra todos. Aqui Hobbes associa o seu estado de natureza com um momento específico da história bíblica, ou seja, a condição caída (Cf. THORNTON, Helen. *Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester: The University of Rochester Press, 2005. p.2-3).

uma possível situação sem leis. A consequência devido à competição, à desconfiança e à busca constante pela glória gera inevitavelmente a “guerra de todos contra todos (*every man, against every man*)”³. Não é um estado de “selvagens”, pelo contrário, a guerra de todos contra todos é o resultado mais racional para a manutenção da vida, da propriedade e da liberdade, pois a antecipação do ataque é a estratégia mais egoisticamente racional.

A razão prática torna-se um instrumento, um meio para promover fins auto-interessados. Como diz Gauthier, “na ausência da sociedade, cada homem deve julgar por si mesmo; sua razão é, para ele, a razão certa”⁴. A guerra de todos contra todos – a qual nem sempre é uma constante luta, mas também aquele sentimento de incerteza, de nervosismo e insegurança – deriva, então, de três fatores: i) a igualdade humana no que diz respeito aos dons naturais, força física e vivacidade de espírito. Não se supõe aqui que todos sejam iguais, mas a diferença entre os homens é tão ínfima que somos suficientemente equivalentes. Ninguém é superior em capacidades físicas, intelectuais e dons da fortuna que se torne naturalmente soberano; ii) há escassez de recursos e, pelo fato de nossas necessidades serem iguais, a competição não é uma escolha, mas uma questão de tempo e sobrevivência; iii) nós possuímos um altruísmo limitado, ou seja, as pessoas são naturalmente egoístas e se preocupam apenas com o bem próprio, salvo em algumas situações o bem dos entes mais próximos, como a família. Soma-se a estas condições, como consequências delas, a *competição* a qual leva os homens a atacar os demais em vista do lucro, a *desconfiança* a qual leva os homens a atacar em vista da segurança e a *glória* qual leve os homens a atacar em vista da reputação, as quais são as causas da discórdia entre os homens.⁵

Consequentemente, sem leis públicas para regular a cooperação social não há nenhuma garantia de uma convivência pacífica, pois “enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra”⁶. Hobbes não possui apenas uma visão egoísta da manutenção da vida. Ele acredita também que o pacto oferece mais do que a segurança da própria vida, uma vez que os homens importam-se com outras coisas: entre as coisas tidas “em propriedade, aquelas que são mais caras ao homem são a sua própria vida e membros, e no grau seguinte (na maior parte dos homens) as que se referem à afeição conjugal, e depois delas as riquezas e os meios de

³ HOBBS, Thomas. *O Leviatã*: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Martins Fontes: São Paulo, 2008. Cap. XIII.

⁴ GAUTHIER, David. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p.13. Não irei argumentar mais sobre o conceito de razão segundo Hobbes. Ver a discussão no seguinte artigo: GAUTHIER, David. Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, v.76, n.10, 1979, p.549, 553 e 558.

⁵ Cf. HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIII

⁶ Cf. HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

vida”⁷. É claro que a preocupação maior recai sobre a preservação da própria vida, pois aqui encontramos o argumento segundo o qual enquanto perdurar o direito de cada homem a todas as coisas não haverá a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viverem.⁸

Em vista da preservação da própria vida – expandindo à vida dos familiares – e da possibilidade de ter uma vida segura, os indivíduos – incentivados pela procura da paz via lei da natureza – entram em sociedade com os demais. *Uma* lei da natureza (*Lex Naturalis*), segundo Hobbes,

é um preceito o uma regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar.⁹

Dito isso, é um preceito da razão “que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”¹⁰. Deste preceito, deriva-se a primeira lei da natureza a qual impera para a “procura da paz e seu seguimento”¹¹. É racional buscar a paz, pois por meio dela aqueles sentimentos de nervosismo, medo da morte e de tensão, típicos do estado de natureza, cessam. Do preceito ainda surge a “súmula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos”¹².

Consoante interpretação de Rawls, as leis da natureza hobbesianas são imperativos hipotéticos. Enquanto um imperativo categórico se justifica pela condição universalizante que todos devem cumprir independentemente dos fins pessoais, o hipotético se justifica de maneira relativa, isto é, de acordo com os fins pessoais de cada indivíduo. As leis da natureza possuem um tipo de conteúdo que os indivíduos associam intuitivamente como princípios razoáveis, os quais todos poderiam se submeter. Assim, embora as leis da natureza sejam imperativos hipotéticos, elas se justificam para cada indivíduo, pois elas visam preservar a vida deles. As leis da natureza definem uma família de princípios aceitáveis de modo que a sujeição geral a estas leis torna-se algo racional. É racional à medida que os outros também o façam. Quando houver sujeição geral às leis da natureza, podemos dizer que há um reconhecimento público por cada um, tomando as leis coletivamente racionais. Ainda acrescenta-se que as leis da natureza são imperativos

⁷ Cf. HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XXX.

⁸ Cf. HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

⁹ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV

¹⁰ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

¹¹ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

¹² HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

hipotéticos assertóricos¹³, pois são válidos para todos pelo fato de que nós temos por fim, como seres racionais, a felicidade.¹⁴

Assim, a assertiva do direito natural de que “todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos um dos outros”¹⁵ impede o estabelecimento da cooperação racional entre os indivíduos. Uma solução lógica para as duas primeiras leis da natureza – *buscar a paz e autodefesa* – implica, segundo Hobbes, na transferência e na renúncia do direito natural e a submissão ao poder civil legitimamente estabelecido. Nesta esteira, daquela lei da natureza “pela qual somos obrigados a transferir aos outros direitos que, se forem conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se uma terceira: *que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”¹⁶.

No entanto, os ditames das leis da natureza colidem muitas vezes com nossas paixões, as quais alteram nossos juízos e ações, de modo que “pactos sem a espada não passam de palavras”¹⁷. É necessário um poder com força suficiente, o qual contribuirá para o cumprimento das leis da natureza, pois, neste primeiro momento, as leis da natureza obrigam apenas o foro interno dos indivíduos. Isso significa que o direito de natureza diz respeito ao julgamento individual sobre o certo e o errado, de forma a permitir a preservação da vida por quaisquer caminhos possíveis.¹⁸ Como afirma Hobbes, a lei surgiu no mundo “para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, e em vez disso se ajudem e se unam contra um inimigo comum”¹⁹

A absoluta liberdade no estado de natureza significa, em última análise, uma não liberdade. A verdadeira liberdade surge com as leis civis. Na verdade, não há perda com a instituição do Estado, pelo contrário, apenas ganho, qual seja, a garantia da vida e da paz. Não há perda porque todas as leis da natureza são conservadas pelas leis civis, uma vez que a lei da natureza e a lei civil são apenas diferentes parte de

¹³ Consoante Kant, “der hypothetische Imperativ, der die praktische Nothwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist assertorisch. Man darf ihn nicht bloß als nothwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein Klugheit im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern ur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten” (KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, S.415-6).

¹⁴ Cf. RAWLS, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2007. p.65-66.

¹⁵ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

¹⁶ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

¹⁷ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XVII.

¹⁸ Cf. THORNTON, Helen. *Op. cit.* p.102.

¹⁹ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XXVI.

uma mesma lei, sendo a primeira natural e a segunda escrita.²⁰ Desta forma, o direito de natureza – a liberdade natural – deve ser limitado e restringido, de modo que a “finalidade das leis não é outra senão esta restrição, sem a qual não será possível haver paz”²¹. Logo, a lei natural precisa ser transformada em lei civil regulada por uma autoridade com poder e força de coerção.

Para isso, todos devem transferir sua força e poder a um homem ou uma assembleia de homens, submetendo assim suas vontades à vontade do soberano. É como se cada homem disse: “autorizo e transfiro o meu direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações”²². As instituições políticas mostram-se, segundo Hobbes, a solução contra a tendência natural dos indivíduos de relacionarem-se de forma individualmente racionais, a qual é, de maneira geral, muito afanoso coletivamente, a saber, o constante embate de todos contra todos. Com o Estado, as pessoas cooperam e existe um terceiro imparcial (acredita-se!) para impedir e julgar a ação que visa tirar vantagem da cooperação da outra.

O Estado é dividido em duas “classes”: o soberano e os súditos. O soberano não participa do pacto e ninguém pode protestar contra a legitimidade de sua instituição; todos devem reconhecer as leis, decretos e atos realizados por ele. Ao soberano cabe decidir o que é necessário para a paz e a defesa de seus súditos, bem como estabelecer quais as doutrinas morais e religiosas podem ser utilizadas dentro do estado. O poder do soberano é absoluto e inquestionável, de modo que ninguém tem o direito de questionar o direito do soberano. “Dado que todo o súdito é por instituição autor de todo os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado dano a nenhum dos seus súditos e que nenhum deles o pode acusar de injustiça”²³. Além disso, o soberano não pode justamente ser morto e não pode ser punido²⁴, pois sendo cada súdito autor das ações do soberano, cada um estaria punindo outros pelos atos cometidos por si mesmo. Por ser um poder absoluto, cabe à soberania a autoridade judicial, isto é, o direito de julgar as controvérsias. Da mesma forma, o soberano tem a liberdade de fazer a guerra e paz com outras nações e repúblicas sem qualquer consulta popular.²⁵

Nesta perspectiva, mesmo não cumprindo as leis da natureza, ainda assim um governo absolutista é melhor do que a situação de guerra

²⁰ Cf. HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XXVI

²¹ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XXVI.

²² HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XVII.

²³ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XVIII.

²⁴ Sobre a punição na filosofia de Hobbes, o seguinte artigo é esclarecedor: NORRIE, Alan. Hobbes and the Philosophy of Punishment. *Law and Philosophy*, v.3, n.2, 1984, p.299-320.

²⁵ Cf. HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XVIII.

constante encontrada no estado de natureza. Logo, a compreensão de como seria o homem em um estado natural de liberdade irrestrita conduz Hobbes a pensar que um Estado, mesmo absoluto, é melhor que um estado de natureza, pois aqui a vida possui mais segurança e garantias. Segundo Höffe, o absolutismo não é, para Hobbes, um fim em si mesmo. O absolutismo é considerado apenas como a condição necessária e suficiente para o estado de paz; ele é um inconfundível elemento da lógica calculista da autopreservação (*Selbsterhaltung*). Como o Estado cumpre esta tarefa, fica a ele totalmente opcional.²⁶

Assim sendo, é realizado um pacto de submissão, no qual as suas vontades são transferidas à vontade do soberano em vista de certa harmonização social, a qual garantirá a manutenção da vida. O Estado é o deus moral, como diz Hobbes e o administrador é o soberano, o qual está acima do contrato e do qual nada de injusto pode surgir, visto ser ele a própria justiça.²⁷ Desta forma, Hobbes defende que os indivíduos têm motivos racionais suficientes, baseados em seus interesses mais fundamentais, para estabelecer um acordo, um contrato que estabeleça legitimamente um soberano dotado de poderes absolutos.

Em vista da hipótese deste trabalho, é possível afirmar que há, no entanto, uma possibilidade do súdito renunciar a autoridade do soberano. Hobbes admite que haja algumas coisas que não podem ser transferidas por um pacto, principalmente no caso de pactos que visam afirmar a abstenção de defender o próprio corpo.

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não deverá viver, esse alguém tem liberdade de desobedecer.²⁸

Em vista de que o Estado – assim como as leis naturais e as leis civis – possui como objetivo a manutenção da vida e a coordenação pacífica entre os homens, “ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio”²⁹. Embora possamos caracterizar o estado hobbesiano de absolutista, o argumento da resistência é uma cláusula fundamentada nas leis da natureza, de modo que “quando a nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; caso contrário, há essa liberdade”³⁰. Seria um contrassenso o Estado, o qual nasceu para proteger

²⁶ Cf. HÖFFE, Otfried. *Thomas Hobbes*. München: C.H Beck oHG, 2010. p.154.

²⁷ Cf. HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XVII.

²⁸ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XXI.

²⁹ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

³⁰ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XXI.

a vida e oferecer leis públicas, atentar deliberadamente contra a vida de seus súditos. Isso se coloca contra as próprias leis da natureza, as quais querem a paz, a justiça, etc. e visam à manutenção da vida, de forma que a sociedade é um mal necessário, visto que não seguimos analiticamente as leis da natureza.

Desta forma, quando o soberano ameaça a vida do súdito, ele tem o direito de não mais o reconhecer como soberano, pois ele deixou de cumprir a lei da natureza, a qual o Estado deve considerar.

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere (o que é o único fim da renúncia ao direito), e, portanto, a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória.³¹

O argumento de proteção da própria vida se estende inclusive a ideia de que ninguém deve produzir provas contra si mesmo. “Um pacto segundo o qual alguém se acusa a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido”³². Ora, como no Estado a pena vem em seguida à acusação, ninguém fica obrigado a criar provas contra si mesmo, visto o castigo que o aguarda.

Höffe advoga que o conteúdo do Estado hobbesiano é, em grande parte, liberal, já que ele deve intervir na autopreservação a fim de garantir a segurança necessária no campo intersubjetivo. Ele deve proteger, por exemplo, a propriedade, o cumprimento dos contratos e punir as violações da lei. No entanto, para garantir tal conteúdo, a forma do Estado apresenta-se absolutista. Conseqüentemente, o conteúdo liberal da forma absolutista é sacrificado em vista de sua efetivação. Entretanto, em caso de uma ameaça contra o corpo e a vida, o indivíduo será exonerado da obrigação da obediência e a resistência é permitida. O direito de resistência é um direito inalienável³³ e isso é de tal forma enfático que levou Hampton a repetir o dito de Bishop Bramhalls e nomear o *Leviatã* de o “*rebel's catechism*”³⁴. Uma vez que o direito de resistência (*Widerstandsrecht*) ameaça a posição do soberano, bem como sua vida, ele deveria ser prudente e também esclarecido suficientemente para ter sempre em sua estreita custódia a preservação do corpo e da vida dos seus súditos. Contudo, como as paixões afetam a conduta, o soberano pode perder de vista a preservação dos seus súditos, de onde se admite então a resistência.³⁵

³¹ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

³² HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

³³ HOBBS, Thomas. *Op. cit.* Cap. XIV.

³⁴ HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p.197.

³⁵ Cf. HÖFFE, Otfried. *Op. cit.* p.155.

Junto a Hobbes, Höffe ainda questiona a validade de um direito de resistência, pois *ou* o soberano tem o poder supremo de cumprir as suas tarefas, impondo sanções e, inclusive, abusando do poder quando necessário; *ou* a resistência possui boas chances de sucesso, mas, em seguida, o poder do Estado não será suficiente para forçar os indivíduos ao respeito mútuo sobre o corpo e a vida. Como resultado, enfatiza Höffe, não se pode desejar igualmente um soberano absoluto suficientemente poderoso e um efetivo direito de resistência. Estado onipotente e direito de resistência se excluem mutuamente. De qualquer modo, o direito de resistência não equivale a uma permissão positiva-legal, o que seria sem sentido. Para obter permissão teria que vir do soberano. Mas, se o soberano expressamente permite a resistência contra si e contra as suas leis, contradiz, em primeiro lugar, o termo de soberania absoluta, em segundo lugar, o próprio conceito de resistência e, em terceiro lugar, a noção de direito positivo. O caráter vinculativo do direito positivo é revogado, se é adotado, por um lado, mandamentos e proibições e, por outro lado, emite-se uma reserva geral de validade, ou seja, o direito de infringir tais mandamentos e proibições.³⁶

No entanto, o direito de resistência não precisa ser reconhecido em leis positivas para possuir validade, uma vez que ele faz parte do direito natural da autopreservação.³⁷ Consoante Hobbes,

entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. Porque o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos, quando ninguém mais o pode proteger, não pode ser abandonado através de nenhum pacto. A finalidade da obediência é a proteção e seja onde for que um homem a veja, quer na sua própria espada quer na de um outro, a natureza quer que a ela obedeça e se esforce por conservá-la.³⁸

Disso segue que a preservação e a manutenção da vida é o objetivo do Estado, de modo que se não o fizer ou ameaçar a vida e o corpo de seus súditos, eles estão desobrigado a reconhecer a soberania dele. Desta forma, embora Hobbes defenda um Estado em sua forma forte e absoluto, o conteúdo do contrato permite os súditos em uma determinada situação não reconhecerem mais a autoridade das ações do soberano. Esta cláusula está diretamente relacionada ao pacto, ou melhor, aos motivos pelos quais as pessoas aderem ao pacto, a saber, a preservação da vida, a

³⁶ Cf. HÖFFE, Otfried. *Op. cit.* p.156.

³⁷ "The right of nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything, which in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto" (HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edited by J.C.A Gaskin. Oxford: University Press, 1998. Cap. XIV).

³⁸ Cf. HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. *Op. cit.* Cap. XXI.

paz e os bens. Por consequência, se o Estado ameaçar deliberadamente e sem motivo a vida dos súditos, eles podem usufruir da legítima prerrogativa de desobedecer.

2 JOHN LOCKE E O DIREITO DE RESISTÊNCIA

Mesmo concordando com algumas ideias do pensamento de Hobbes, encontramos na história humana mais situações de cooperação voluntária do que ele admite e, conseqüentemente, menos imprescindibilidade de uma forma de Estado absoluta. Embora Hobbes tenha pensado um modelo de Estado o qual respondera a questão da legitimidade do poder e coordenação pacífica do meio intersubjetivo, falta para ele a ideia do governo no qual o povo seja considerado e participativo. As instituições desempenharão um papel essencial para a coordenação do comportamento cooperativo, mais do que aquele que Hobbes lhes atribuiu. No entanto, no dizer de Pollock, comparando a construção teórica do corpo político de Hobbes e Locke, percebe-se que a doutrina de Hobbes foi revolucionária enquanto que a teoria de Locke trabalhou, em sua maior parte, com linhas filosóficas aceitas na época e o filósofo estava ansioso para aparecer como autoridade respeitável.³⁹ No entanto, a obra de Locke contém inúmeros argumentos novos de forma a influenciar toda uma tradição de pensamento liberal. Isso pode também ser considerado revolucionário!

Dito isso, Locke, partidário dos *Whigs*⁴⁰ e amigo do Conde de Shaftesbury, busca em seu *Second Treatise of Government*⁴¹ uma alternativa plausível ao modelo político monárquico e absolutista. Sua proposta política visa limitar os poderes da coroa e dar maior voz ao povo e ao parlamento. Para isso, endossa a tese de que no estado de natureza todos somos iguais, contestando assim a tese de Sir Robert Filmer, no *Patriarcha* (1680), a qual advoga que alguns nascem predestinados a governar. Tal argumento possui a bíblia como aporte e intenta legitimar o

³⁹ Cf. POLLOCK, Frederick. Hobbes and Locke: The Social Contract in English Political Philosophy. *Journal of the Society of Comparative Legislation*, v.9, n.1, 1908, p.109.

⁴⁰ No sentido de Locke ser um pensador liberal, é esclarecedor o artigo de Ballestrem no qual é reconstruída a ideia de "pensador liberal" (Cf. BALLESTREM, Karl Graf. Ist es sinnvoll, den klassischen englischen Liberalismus als "bürgerliche Ideologie" zu bezeichnen? Überlegungen zum ideologiekritischen Umgang mit politischen Theorien am Beispiel von John Locke. In: THOMPSON, Martyn P. (Hrsgs). *John Locke und Kant: Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*. Berlin: Duncker und Humblot, 1991).

⁴¹ Na introdução do livro *Locke: Two Treatises of Government*, Laslett afirma que o *Second Treatise of Government* foi escrito entre 1679 e 1681 e não como se acredita que foi somente escrito em 1689-90 depois da Revolução Gloriosa. No entanto, os capítulos 1, 9 e 15 foram introduzidos apenas em 1689 (LASLETT, Peter. Introduction. In: LOCKE, John. *Two Treatise of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p.65).

poder absoluto dos reis como um poder legado diretamente de Adão, o qual teria sido o primeiro pai.⁴²

Assim como Hobbes, Locke parte também do estado de natureza, o qual não é um estado de guerra constante. Locke não associa estado de natureza com estado de guerra. Quando os homens vivem juntos sobre o regime da razão sem um superior coletivo e publicamente reconhecido, verifica-se então o estado de natureza. Não é uma sociedade civil, mas é possível a convivência sob a égide da lei da natureza. Robert Nozick partilha esta ideia e a utiliza tal conceito de estado de natureza como o modelo de anarquia, isto é, “*the best that realistically can be hoped for*”⁴³, pois é possível um convívio harmônico.

No estado de natureza não impera a guerra constante dado que já dispomos da lei fundamental da natureza, qual seja, “sendo todos iguais e independentes que nenhum deles deva prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade e nas posses”⁴⁴. A razão nos foi dada por Deus “para maior proveito da vida e da própria conveniência”⁴⁵; ora, “a razão, que é esta lei [natural], ensina todos os homens”⁴⁶. Além disso, Locke se refere à lei natural também como a “*right Rule of Reason*” (§10), como a “*Common Law of Reason*” (§16) e como a “*Law of Reason*”⁴⁷. Portanto, a lei fundamental da natureza foi nos *transferida* por Deus, a qual nós a conhecemos por meio de nossas faculdades naturais.⁴⁸

A lei fundamental da natureza é uma lei universalmente válida e, por isso, reúne os homens em uma única comunidade e os preserva. Ela “consiste na preservação da sociedade até o ponto em que seja compatível com o bem público”; ela é “a preservação dos homens”⁴⁹. Logo, obedecer a lei da natureza é o mais racional a se fazer. Assim, ela desempenha um papel “normativo-diretivo”⁵⁰, o qual não tenciona abolir, tolher ou anular, mas preservar, assegurar, ampliar e sustentar a

⁴² No *First Treatise of Government*, Locke dedica-se a refutar as teses apresentadas no livro *Patriarcha* (1680) de Robert Filmer, o qual foi postumamente publicado. Segundo Faulkner, o *First Treatise of Government* é uma obra muito mais crítica do que construtiva, uma vez que ele critica as doutrinas bíblicas como a criação do mundo por Deus, o pecado original, o poder paternal, a herança dada ao filho mais velho, o povo escolhido, etc., as quais são usadas por Filmer para sustentar a monarquia patriarcal no mundo. Faulkner pretende resgatar também em seu artigo a importância do *First Treatise* para a compreensão do pensamento político lockeano (FAULKNER, Robert. Preface to Liberalism: Locke's “First Treatise” and the Bible. *The Review of Politics*, v.67, n.3, 2005, p.456).

⁴³ NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1999. p.5.

⁴⁴ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Traduzido por Anoar Aiex e Jacy Monteiro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. §6.

⁴⁵ LOCKE, John. *Op. cit.* §26.

⁴⁶ LOCKE, John. *Op. cit.* §6. Entre colchetes, acréscimo nosso.

⁴⁷ LOCKE, John. *Two Treatise of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. §§10, 16 e 57. Ver também: RAWLS, John. *Op. cit.* Chapter: *Lectures on Locke: Lecture I: His Doctrine of Natural Law*.

⁴⁸ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. *Op. cit.* §6.

⁴⁹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. *Op. cit.* §134 e 135.

⁵⁰ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. *Op. cit.* §57.

liberdade.

Além disso, pelo fato de que a lei da natureza reúne a humanidade em uma comunidade, ela seria suficiente para coordenar as relações intersubjetivas, exceto pelo fato de que existem indivíduos que são degenerados e levados pelas paixões. Em vista disso, estabelecer o Estado será a maneira mais efetiva e segura para preservar a vida, a liberdade e a propriedade. O contrato ou pacto é um consentimento (não submissão) de todos, de forma que o Estado emergente deverá cumprir os termos para o qual ele foi criado.

A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em *concordar* com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz uma com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela.⁵¹

Consoante Rawls, o consentimento dado para formar um corpo político é um "*originating consent*", ou seja, um consentimento em favor da elaboração da instituição política. Diferente desse, o "*joining consent*" ocorre quando o indivíduo, racionalmente capaz de deliberar, escolhe uma determinada comunidade política já existente. Ainda segundo Rawls, em vista dos direitos naturais oferecidos ao homem, somente seria possível falar em nos sujeitarmos a uma autoridade política por consentimento. Logo, nenhum pacto por submissão e consequentemente nenhum governo absoluto poderia ser legítimo.⁵²

Desta forma, o corpo político – instituições políticas, sociais e jurídicas – possui como alicerce homens iguais que pactuam livremente em vista das garantias que a vida, a liberdade e propriedade recebem. Como supracitado, o estado de natureza não é uma situação pungente na qual a vida e a liberdade estão amiudadamente em ameaça, mas sempre haverá aquele que poderá se valer da prerrogativa de não haver um terceiro julgador imparcial para lesar os demais. Logo, existe a necessidade do Estado, o qual assegurará a vida, a liberdade e as posses, além de julgar e executar imparcialmente a infração da lei publicamente reconhecida. Assim,

quando qualquer número de homens, pelo consentimento de cada indivíduo, constitui uma comunidade, tornou, por isso mesmo, essa comunidade um corpo, com o poder de agir como um corpo, o que se dá tão só pela vontade e resolução da maioria.⁵³

⁵¹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Op. cit. §95. Grifo nosso.

⁵² RAWLS, John. Op. cit. p.124.

⁵³ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Op. cit. §96. Não trataremos aqui profundamente sobre a ideia lockeana da decisão majoritária. No entanto, é importante afirmar: O pacto exige *originating consent*, o qual fundamenta e legitima o Estado. O

A liberdade não sofre perdas com o assentimento do pacto, pelo contrário, as leis civis oferecem robustez às leis da natureza, de modo que a liberdade encontrada no Estado “seria ainda maior do que daquela encontrada antes do pacto”⁵⁴. Assim, o Estado nasce com a função primordial de proteger os direitos individuais do cidadão e sua legitimidade assenta-se sobre a ideia do consentimento explícito no pacto.

Desta forma, quando os limites da lei pública terminam, começa a tirania e, com isso, instaura-se a lesão dos direitos dos indivíduos.⁵⁵ “Sempre que se emprega a violência e se faz injustiça, embora pelas mãos escolhidas para administrar a justiça, ainda assim se trata de violência e dano”⁵⁶. Logo, da mesma forma que a usurpação é o exercício do poder que originalmente pertence a outrem, a tirania é o exercício do poder além do direito. A tirania

consiste em fazer uso do poder que alguém tem nas mãos, não para o bem daqueles que lhe estão sujeitos, mas a favor da vantagem própria, privada e separada – quando o governante, embora autorizado, faz não a lei, mas a própria vontade de regra, não se orientando as ordens e ações dele para a preservação das propriedades do povo, mas para a satisfação da ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular que o domine.⁵⁷

A vontade do soberano não pode ser a lei, pois tal vontade estará em algum momento inclinada pelas paixões e sentimentos de modo a privilegiar unicamente o próprio bem ou de uma parcela de indivíduos, não considerando a coesão social e os termos do pacto. Como fundamento das leis públicas deve reinar as leis da natureza. Em Locke, temos o reinado das leis e não das “vontades”. Logo, um estado absoluto jamais será legítimo, pois pode lesar os direitos naturais de seus súditos, de modo que, nesta conjuntura, seria melhor estarmos no estado de natureza no qual podemos usar a lei da natureza para aplicar a autodefesa e a

“*joining consent*” é a escolha consciente que o indivíduo faz de aderir um corpo político existente. Depois do Estado formado, Locke admite ser impossível para a administração seguir a ideia do consentimento de todos sobre todos os assuntos e assim apela para a maioria. No entanto, os dois consentimentos obrigam os indivíduos, os quais não se reconhecem na escolha da maioria, a cumprir e obedecer a escolha – Rawls chama isso de *tacit consente*, isto é, obedecer as leis de um regime político enquanto residirmos em seu território (Cf. RAWLS, John. *Op. cit.* p.133). O filósofo inglês utiliza ainda um argumento físico-biológico dizendo que um corpo move-se para o lado no qual a força maior esta sendo aplicada, independentemente da força menor. Assim, “todo homem, concordando com outros em formar um corpo político sob um governo, assume a obrigação para com todos os outros membros dessa sociedade de submeter-se à resolução da maioria conforme a assentar” (LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §96).

⁵⁴ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §97.

⁵⁵ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §202.

⁵⁶ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §20.

⁵⁷ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §199.

punição dos infratores, visto que o Estado tolhe nosso poder de fazer justiça com as próprias mãos.

[...] a comunidade conserva perpetuamente o poder supremo de se salvaguardar dos propósitos e atentados de quem quer que seja, mesmo dos legisladores, sempre que forem tão levanos ou maldosos que formulem planos contra as liberdades e propriedades dos súditos; porque, não tendo qualquer homem ou sociedade de homens o poder de renunciar à própria preservação, ou conseqüentemente, os meios de fazê-lo, a favor da vontade absoluta e domínio arbitrário de outrem, sempre que alguém experimente trazê-lo a semelhante situação de escravidão, terão sempre o direito de preservar os que não tinham o poder de alienar, e de livrar-se dos que invadem esta lei fundamental, sagrada e inalterável da própria preservação em virtude da qual entraram em sociedade.⁵⁸

A lei fundamental da natureza tem como escopo “a preservação dos homens”⁵⁹ e, por isso, qualquer tentativa de colocar o homem por meio da lei positiva abaixo daquilo que a natureza nos oferece, autoriza os súditos a não se reconhecerem mais nestas leis. Por meio das leis positivas, a lei fundamental da natureza deve se tornar ainda “mais rigorosa”⁶⁰.

Desta forma, diferente de Sir Robert Filmer, os administradores do governo não são sagrados, não representam Deus na terra e muito menos estão fundamentados sobre um direito absoluto. Assim, a legitimidade do direito de resistência ao exercício ilegal do poder reconhece que o povo tem o direito de destituir o governo quando ele não tem outra opção nem quem o proteja.⁶¹ A violação deliberada contra a vida, a liberdade e a propriedade coloca o governante em um estado de guerra contra a sociedade, o que garante a legitimidade do direito de resistir. Nesta perspectiva, pergunta Locke,

Quem julgará se o príncipe ou o legislativo agem contrariamente ao encargo recebido? A isto respondo: o povo será o juiz; porque quem poderá julgar se o depositário ou o deputado age bem e de acordo com o encargo a ele confiado senão aquele que o nomeia, devendo, por tê-lo nomeado, ter ainda poder para afastá-lo quando não agir conforme o seu dever? Se isso for razoável no caso particular de homens privados, por que seria diferentemente no de maior importância que afeta o bem-estar de milhões, e também quando o mal, se não for prevenido, é o maior e a reparação muito difícil, dispendiosa e arriscada.⁶²

⁵⁸ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §149.

⁵⁹ Cf. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §135.

⁶⁰ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §135.

⁶¹ Cf. NODARI, Paulo César. *Ética, direito e política. A paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant.* São Paulo: Paulus, 2014. p.106-7.

⁶² LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §240.

Ao instituir o governo, os indivíduos consentem que o governo possa tomar quaisquer medidas necessárias para promover e conservar o bem público desde que as medidas tomadas estejam nos limites da lei da natureza, os quais traçam os limites da confiança entre governo e o povo. Dentro destes limites, aquelas medidas podem, por vezes, ocasionar algum dano individual em vista do bem público, já que o governo pode legitimamente interferir e regular a propriedade. Entretanto, a revolução não depende do consentimento deste ou daquele indivíduo, mas depende da interpretação do bem público, isto é, depende da aplicação social e política da lei da natureza. Assim, as condições em que o governo é julgado por violar os limites da confiança ocorrem sempre em que a maioria (o povo) conclui que o governo não tem em vista a preservação da propriedade.⁶³

O filósofo inglês advoga que o próprio legislativo pode ser considerado, com maior gravidade, *rebellantes* quando o mesmo, instituído para a proteção e preservação do povo e da propriedade, as invade, usando a força para arrebatá-la. Ora, esta situação quebra a confiança e introduz um poder que o povo não consentiu, o qual dará início a um estado de guerra que consiste na força sem autoridade.⁶⁴ O povo suportará erros dos governantes, suportará inclusive malefícios e inconvenientes das leis sem motim ou murmúrios. Mas, quando uma série de leis arbitrárias, abusos, prevaricações e artifícios acontecem, o povo sente a ameaça e não tardará para se levantar e se livrar do peso que os esmaga.⁶⁵

Segundo Locke, “não se deve opor a força senão à força injusta e ilegal; quem quer que faça oposição em qualquer outro caso atrai sobre si justa condenação tanto de Deus como do homem”⁶⁶. Obviamente não é qualquer motivo que legitima a destituição do governo. Como sublinhado, o motivo precisa estar ligado com a ideia do pacto, ou seja, com a garantia, a manutenção e a segurança da vida, da liberdade e da propriedade. Assim,

sempre que os legisladores tentam tirar e destruir a propriedade do povo, ou reduzi-lo a escravidão sob o poder arbitrário, entra em estado de guerra com ele, que fica assim absolvido de qualquer obediência mais, abandonando ao refúgio comum que Deus providenciou para todos os homens contra a força e a violência. Sempre que, portanto, o legislativo transgredir esta regra fundamental da sociedade, e por ambição, temor, loucura ou corrupção procurar apoderar-se ou entregar às mãos de terceiros, o poder absoluto sobre a vida, liberdade e propriedade do povo perde, por esta infração ao encargo, o poder que o

⁶³ Cf. GRADY, Robert. Obligation, Consent, and Locke's Right to Revolution: "Who Is to Judge?". *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, v.9, n.2, 1976, p.284-285.

⁶⁴ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §227.

⁶⁵ Cf. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §224-225.

⁶⁶ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo. Op. cit.* §204.

povo lhe entregou para fins completamente diferentes, fazendo-o voltar ao povo que tem o direito de retomar a liberdade originária e, pela instituição de um novo legislativo, conforme achar conveniente, prover à própria segurança e garantia, o que constitui o objetivo da sociedade.⁶⁷

Desta forma, o direito de resistência é legítimo em Locke e está atrelado às cláusulas do contrato, de modo que quando a confiança for quebrada não há mais motivos para a permanência do Estado. O Estado surge então para oferecer contornos públicos às leis da natureza, as quais não podem deixar de ser seguidas. Consequentemente, sob as bases da lei da natureza é totalmente ilegítimo uma autoridade absoluta⁶⁸ com poderes absolutos, mas é permitido o direito de resistência quando as leis não expressam mais o assentimento dado no pacto.

3 KANT E O CONTRATO⁶⁹

O filósofo crítico partilha da ideia do estado de natureza de Hobbes, ou seja, sem o Estado, existia uma constante guerra de todos contra todos. Contudo, em relação à forma de Estado, Kant aproxima-se de Locke. Entretanto, diferentemente do que acontece com as teses de Hobbes e Locke, Kant oferece um argumento normativo-transcendental do contrato social – ou contrato original como ele prefere chamar –, de modo que o contrato torna-se *uma ideia da razão*. O contrato original não é um fato, mas um procedimento de justificação e de legitimação do Estado no qual as vontades são pensadas *como se (als ob) todas* estivessem reunidas.

O contrato original é uma ideia da razão, um conceito *a priori* normativo, o qual serve como “um imperativo categórico” para a legalidade a fim de legitimar as leis positivas, de modo que se uma lei não puder ser aceita pela vontade do povo não pode ser considerada legítima. Kant usa, então, o contrato original em duas frentes: primeiro para justificar o estabelecimento do Estado, como se todos tivessem assim endossado e, segundo, como um critério normativo para a legitimidade

⁶⁷ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Op. cit. §222.

⁶⁸ Por meio do argumento lockeano contra a escravidão é possível também demonstrar que a administração política não deve ser absoluta. Ninguém nasce politicamente superior, diria Locke a Filmer, e visto que a política é uma atividade humana, Deus não atribuiu autoridade a algumas pessoas sobre as outras. Nascemos com iguais direitos, de modo que o Estado deve ser o império da lei e não da vontade personalizada. “Esta liberdade em relação ao poder absoluto e arbitrário é tão necessária à preservação do homem e a ela está intimamente conjugada que não lhe é dado desfazer-se dela senão mediante o que lhe faz perder justamente a preservação e a vida” (LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Op. cit. §23).

⁶⁹ As obras de Kant serão referenciadas conforme a *Akademie*. Doravante citaremos apenas a obra, o volume e a página na nota de rodapé. KANT, Immanuel. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

política e legal. Desta forma, o conceito kantiano de contrato é estabelecido de maneira tão abstrata que não existe uma só cláusula que permita os indivíduos de se insurgirem contra o soberano, contra as leis injustas ou mesmo quando a vida está em perigo⁷⁰, como ocorria mesmo junto ao absolutismo de Hobbes. Kant nega o direito de resistência e não encontramos em nenhum momento, como encontramos em Locke e Hobbes, o direito dos súditos de não se reconhecerem nas ordens, leis e decretos promulgados. Aproximando-se de Hobbes, mas sem a cláusula de resistência, Kant afirma que o soberano deve ser obedecido e o único direito que cabe aos súditos é o livre uso da caneta e da razão pública.

3.1 O CONTRATO COMO IDEIA DA RAZÃO

O homem, diz Kant, “tem uma inclinação para entrar em sociedade”⁷¹, porque dependente de seus semelhantes e “somente nela (sociedade) pode ter lugar o maior desenvolvimento de suas disposições naturais”⁷². Influenciado pelos jusnaturalistas, Kant também adota, *mutatis mutandis*, a ideia do contrato como elemento jurídico-político.

Compreende-se o contrato original como o termo que media a passagem do estado de natureza ao Estado Civil. Consoante Kant, o “contrato deverá ser o princípio supremo do estabelecimento de uma constituição civil”⁷³, pois através dele é possível pensar as vontades particulares como uma vontade unida. É, pois, neste “contrato originário que se pode fundar entre homens uma constituição civil (*bürgerliche Verfassung*), inteiramente legitimada, e também uma comum unidade (*gemeines Wesen*)”⁷⁴.

Todavia, o conceito “originário” não equivale a conceitos como primordial ou primitivo. Enquanto estes dois conceitos nos remetem a uma sequência histórica, “originário indica fundamento e contempla a razão; o que é originário não narra uma história, mas traz um argumento”⁷⁵. Desta forma, o “originário” não é dado empírico, mas possui um caráter racional, *a priori*, que deve servir para a justificação racional do Estado. O próprio Kant admite que é impossível determinar historicamente o começo da sociedade civil⁷⁶. Assim, “neste contrato, enquanto coligação de todas

⁷⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII, S.300.

⁷¹ KANT, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. VIII, S.20.

⁷² KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, Bd. V, S.432.

⁷³ KANT, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII, S.297.

⁷⁴ KANT, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII, S.297.

⁷⁵ KERSTING, Wolfgang. Kant's Conception of the State. In: WILLIAMS, Howard L. (Ed.). *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p.148-9.

⁷⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten: Rechtslehre*, Bd. VI, S.307.

as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública, não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um *fato* (e nem sequer é possível pressupô-lo)”⁷⁷.

Então, muito além de ser considerado um *Tatsache* ou um momento preciso na história humana no qual os homens reuniram-se para realizar um *pacto*, o contrato originário é um argumento transcendental-racional, o qual possibilita visualizar as vontades particulares dos indivíduos *como se* estivessem reunidas para instituir o Estado⁷⁸. As vontades no contrato são vistas como racionais porque todas elas querem o que a razão exige, a saber, deixar o estado de natureza, deixar a liberdade selvagem para constituir um Estado, no qual a liberdade externa ganha a completa significação.

O ato por meio do qual o povo se constitui como Estado (*Staat*), ainda que propriamente falando, somente a *ideia* desse, segundo a qual se pode unicamente conceber a legitimidade (*Rechtmäßigkeit*) do Estado, é o contrato original (*ursprüngliche Kontrakt*), segundo o qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam a sua liberdade exterior para recuperá-la em seguida como membros de uma comum unidade (*gemeinen Wesen*), isto é, como membro de um povo considerado como um Estado (*universi*).⁷⁹

No mesmo parágrafo §47 da *Rechtslehre*, Kant sublinha o fato de que o homem, ao entrar no Estado, não sacrificar sua liberdade exterior ou parte dela, mas a toma novamente agora como liberdade exterior civil, garantida pelo exercício das leis públicas. Nas palavras do filósofo crítico:

Não se pode dizer: o homem no Estado sacrificou uma parte de sua liberdade exterior inata (*angeboren äußeren Freiheit*), mas que abandonou por completo a liberdade selvagem e sem lei para encontrar sua liberdade total (*gänzlich*) na dependência legal, isto é, em uma

⁷⁷ KANT, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. VIII, S.297.

⁷⁸ Riedel enfatiza que “Kant was the first philosopher consistently to maintain the distinction between fact and norm in the theory of contract or, formulated in modern terms, the distinction between descriptive and prescriptive statements. The idea of the original contract is a concept of practical reason to which no empirical example can adequately correspond, but which, as a norm, no case may contradict. ‘Fact’ is defined here by Kant as an object of appearance (to the sense) – and this was the way the French revolutionaries understood the *contract social*: as a real act and the historical foundation of the new constitution based on the declaration of human and civil rights. A norm, on the other hand, is a mere idea of reason, but one possessing objective-practical reality, that is, obligation and universal validity for the formation of public opinion and will and for the rational determination of communicative action as well as for the institutions within which this action takes place” (RIEDEL, Manfred. *Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant. Social Research*, n.48, v.3, 1981, p.601-2).

⁷⁹ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten; Rechtslehre*, Bd. VI, S.315.

situação jurídica porque esta dependência surge de sua própria vontade legislativa.⁸⁰

Neste aspecto, nosso autor difere de Hobbes. Para esse último, os indivíduos, por meio do pacto, transferem suas vontades e decisões ao poder do representante, isto é, mais do que consentimento ou concórdia, é uma unidade de todos numa única pessoa. Kant, por sua vez, aproxima-se muito mais da concepção lockeana, na qual a ideia base do pacto é um consentimento e não uma submissão. Este pressuposto lockeano do consentimento decorre da tese antiaristotélica de que todos os homens são, antes mesmo da existência da sociedade, naturalmente livres e iguais. Nenhuma sociedade precede os indivíduos. Os indivíduos a constroem. Logo, nenhum governo legítimo pode ser instaurado sem o consentimento de todos.⁸¹

Bobbio afirma a tese de que o Estado não é factualmente fundamentado no consenso, mas *deve ser*, ou seja, o consenso, a vontade reunida, é um ideal que o Estado deve objetivar, é uma exigência na qual ele deve inspirar-se. Por isso, o contrato social é uma ideal racional que tem validade independentemente da experiência⁸². Isso quer dizer duas coisas: 1) que não há uma preocupação se ocorreu ou não tal fato na história da humanidade; 2) Ele é válido independentemente se o estado fático leva-o ou não em consideração. Como um *dever ser*, sua validade é racional, independe de sua realização. Então, o contrato original é o critério racional de como deve ser estabelecida a legislação.

Kant acredita que a Revolução Francesa, ou Danton, como ele cita, considerou o contrato como um fato. Considerado desta forma, o contrato torna nulo e invalida os direitos existentes, pois toda a sociedade que não se formou sobre um pacto real, torna-se ilegítima. Por isso, o filósofo advoga que o contrato deve somente valer como “princípio racional (*Vernunftprinzip*) para a avaliação de toda a constituição jurídica pública em geral”⁸³.

Nesta altura, evidencia-se que o contrato original é, para Kant, uma medida fundamental para a justeza das leis oferecidas para a garantia da liberdade externa e para o exercício da cooperação social. Na *Gemeinspruch*, o filósofo clarifica que o contrato original:

é uma simples ideia da razão, a qual tem, no entanto, a sua realidade (prática) indubitável, a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súdito, enquanto quer ser cidadão, como se

⁸⁰ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*; Rechtslehre, Bd. VI, S.315-6.

⁸¹ Cf. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Op. cit. §95

⁸² Cf. BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Traduzido por Alfredo Fait. 4.ed. Brasília; UnB, 1997. p.125.

⁸³ KANT, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII, S.302.

ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública.⁸⁴

Sendo, pois que “uma ideia (*Idee*) não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência”⁸⁵, o contrato é a ideia na qual a administração vigente precisa aferir sua legislação para saber de sua legitimidade. O contrato nos permite falar sobre a autonomia no domínio da legislação externa, ou seja, como se a minha, a tua e todas as vontades pudessem dar seu consentimento em toda e qualquer lei. Esse é o critério de legitimação tanto jurídico como político. Ora, isso vai ao encontro a valiosa pergunta posta por Kant: “A pedra de toque de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei?”⁸⁶.

Por meio do contrato, diz Heck, “os cidadãos dispõem de um critério universalizável com vista à validação do grau e da qualidade de justiça que os rege”⁸⁷. Por conseguinte, o contrato localiza-se na esfera do *dever ser*, ou seja, é um princípio normativo que serve como critério de legitimidade das leis e das decisões políticas. Consequentemente, uma lei é justa *se e somente se* a vontade unida do povo pudesse reconhecer-se nela.

No entanto, Scruton chama atenção para o fato de que o contrato “é um teste para a justiça de um sistema legal e não para a justiça de uma distribuição de bens”⁸⁸. Na *Rechtslehre*, assevera Kant:

Mas, o espírito do contrato original (*anima pacti originarii*) implica uma obrigação por parte do poder constituinte de adequar a forma de governo à ideia do contrato original; no entanto, se não pode fazê-lo de uma vez, constitui obrigação mudar a forma de governo gradual e continuamente, de modo que se harmonize no seu efeito (*Wirkung*) com a única constituição legítima, a saber, a de uma república pura (*reinen Republik*), de tal modo que as antigas formas empíricas (estatutárias) que serviam apenas para conseguir a submissão do povo, sejam dissolvidas na original (racional), a qual apenas tem como princípio a liberdade e, realmente, a condição para qualquer exercício de coerção, como é requerido por uma constituição jurídica de Estado no estrito sentido da palavra.⁸⁹

⁸⁴ KANT, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII, S.297.

⁸⁵ KANT, Immanuel. *Über Pädagogik*. Bd. IX, S.444.

⁸⁶ KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Bd. VIII, S.39-40.

⁸⁷ HECK, José. Contratualismo e sumo bem político. *Veritas*, v.49, n.1, 2004, p.80.

⁸⁸ SCRUTON, Roger. Contract, Consent and Exploitation: Kantian Themes. In: WILLIAMS, Howard L (Ed.). *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p.213.

⁸⁹ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten; Rechtslehre*, Bd. VI, S.340-341.

Consoante Kersting, pelo fato de já haver um Estado faticamente instituído, Kant percebe que a única chance de viabilizar uma legislação baseada na razão é a prática do poder do regime fático em conformidade com a ideia prática do contrato original. As leis, portanto, as quais permanecem entre a ordem da história e da razão – derivadas, pois, da própria estrutura interna da ideia do contrato – possuem a tarefa de trazer o exercício do poder em concordância com o constitucionalismo da razão.⁹⁰ Nesta perspectiva, Ritter marca que o contrato social não é uma ideia constitutiva da razão, mas regulativa. Ele responde a questão: dentro de que limites e com quais objetivos, como um critério de legitimidade, o poder do Estado deve ser exercido. A ideia do contrato social evita (ou deveria evitar) o perigo do abuso do poder. Ninguém está legitimado além do que a ideia do contrato permite.⁹¹

Portanto, o contrato originário está posto como o início legitimador do processo político e, ao mesmo tempo, desempenha o papel de critério no desenvolvimento da história política. Como início legitimador do processo político, ele satisfaz o propósito *apriorístico* de legitimação fundacional do Estado. Enquanto critério, ele serve como um princípio racional para avaliar a legitimidade e justiça das leis, ou seja, como diz Kant na *Reflexion* 7734: “o contrato social é o ideal da legislação, do governo e da justiça pública”⁹².

3.2 O “NÃO” DE KANT AO DIREITO DE RESISTÊNCIA

Consoante Kant, o Estado investe a liberdade de contornos legais, garante peremptoriamente a propriedade e oferece um terceiro para julgar em situações de litígio, de modo que qualquer tentativa de colocar em discussão sua autoridade é negada. O modo como Kant defende a sacralidade da autoridade do Estado lembra, em partes da obra, Hobbes: “O soberano no Estado possui ante aos súditos apenas direitos e nenhum dever”⁹³. Kant vai além: mesmo quando as leis são injustas é ilegítimo rebelar-se contra a autoridade. Desta forma, se o “órgão do soberano, o governante, infringir também as leis, por exemplo, procederia contra a lei da igualdade na distribuição de cargos públicos, o que afeta os impostos, recrutamentos, etc., é lícito ao súdito queixar-se desta injustiça, mas não opor resistência”⁹⁴.

Kant não deixa espaço para qualquer tipo de manifestação mais forte contra as injustiças cometidas contra os cidadãos. Talvez ele esteja aqui acreditando que os deputados, os quais representam o povo, possam

⁹⁰ Cf. KERSTING, Wolfgang. *Op. cit.* p.150.

⁹¹ Cf. RITTER, Christian. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971. p.242.

⁹² KANT, Immanuel. *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, Bd. XIX, S.503.

⁹³ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*; Rechtslehre, Bd. VI, S.320.

⁹⁴ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*; Rechtslehre, Bd. VI, S.320.

realmente representar a vontade dele e mudar paulatinamente as leis injustas. Mas, isso não garante que o poder seja totalmente justo. Assim,

Contra a suprema autoridade legisladora do estado não há resistência legítima do povo, pois somente a submissão a sua vontade universalmente legisladora possibilita um estado jurídico; portanto, não há nenhum direito de sedição (*seditio*), muito menos de rebelião, muito menos existe o direito de atentar contra a sua pessoa, inclusive contra sua vida como pessoa individual (monarca), sob o pretexto de abuso de poder.⁹⁵

Diferentemente de Locke, Kant pensa que o estado de natureza é muito pior do que um Estado com leis injustas. Deve-se suportar o soberano mesmo quando ele faz algo intolerável, pois a “resistência a legislação suprema deve conceber-se como contrária a lei, inclusive como destruidora da constituição legal em sua totalidade”⁹⁶. A manutenção do poder, neste caso, se torna mais importante do que os próprios direitos individuais.

A ideia de uma constituição civil em geral, que é para cada povo um mandado absoluto da razão prática, que julga segundo conceitos jurídicos, é sagrada e irresistível; e ainda quando a organização do estado for deficiente por si mesma, nenhum poder subalterno no Estado pode opor resistência ativa ao soberano legislador do mesmo, mas os defeitos de que sofre tem que ser supridos paulatinamente por reformas que ele faz por si mesmo.⁹⁷

Neste fragmento, pode-se cogitar a ideia de que uma revolução ofereceria um corte abrupto no desenvolvimento político de uma sociedade. A ideia de que nós progredimos vagarosa e continuamente é uma tese defendida por Kant em sua filosofia da história. Assim, seria possível aos poucos conduzir o regime positivo sob as diretrizes da razão e acabar com os abusos de poder e leis injustas. Uma revolução é um corte brusco no desenvolvimento político de uma nação de forma que todo o progresso já realizado seria perdido. Uma constituição que reserva o direito de resistência – caso da Constituição da Grã-Bretanha – é autocontraditória⁹⁸, pois guarda em si o princípio de sua destruição. Neste ponto, a ideia de contrato não nos ajuda a encontrar a possibilidade de resistir, pois ele é uma ideia da razão que deve oferecer as diretrizes para as leis positivas.

⁹⁵ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*: Rechtslehre, Bd. VI, S.320-321.

⁹⁶ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*: Rechtslehre, Bd. VI, S.320.

⁹⁷ KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*: Rechtslehre, Bd. VI, S.372.

⁹⁸ O argumento o qual defende que uma constituição que guarda a possibilidade da resistência é uma contradição é oferecido tanto na Rechtslehre (S.320) como também na *Gemeinspruch* (S.302-303).

Consequentemente, a única forma de o governo ser modificado, segundo Kant, é por meio da reforma paulatina. A reforma não pode vir de baixo para cima, mas apenas de cima para baixo, como diz Kant no *Der Streit der Fakultäten*, de modo que seria necessário que o Estado de tempos em tempos se reformasse a si mesmo, tentando a evolução ao invés da revolução, avançasse permanentemente para o melhor.⁹⁹ Na *Rechtslehre* a ideia é a mesma, ou seja, a mudança em uma constituição política (defeituosa), que bem pode ser necessária às vezes, somente pode ser introduzida pelo soberano mediante reforma, mas não pelo povo, por conseguinte, não por meio de revolução.¹⁰⁰

Aos súditos não é permitido uma resistência ativa (*kein activer Widerstand*), mas, diz Kant, como o soberano não é dotado de inspirações celestes e pode cometer erros, os súditos possuem a “liberdade da pena (*Freiheit der Feder*), a qual permanece nos limites do amor e respeito pela constituição”¹⁰¹. Além disso, os súditos não podem inquirir a origem da autoridade, mas podem “raciocinar publicamente (*öffentlich vernünfteln*) sobre a legislação”¹⁰², fazendo uso de sua razão pública, a saber, falando como esclarecido – respeitosa e tranquilamente – sobre as leis que poderiam ser melhoradas.¹⁰³ De fato, resta então aos súditos o uso livre da escrita e o uso da razão pública por meio dos quais eles podem fazer suas reclamações respeitosamente. No entanto, tais direitos ainda precisam da aprovação do Estado para serem utilizados. Do contrário poderiam simplesmente ser qualificado como incitadores de manifestações e revoltas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa hipótese era a seguinte: a compreensão kantiana do contrato social é conservadora em relação ao direito de resistência quando comparada com Locke e mesmo Hobbes. A forma do Estado hobbesiano investe-se de poder absoluto para cumprir o conteúdo proposto no contrato, o qual é liberal, ou seja, garantia da vida, da propriedade, da liberdade e da harmonia intersubjetiva. Embora ele defenda o poder absoluto do Estado, os súditos tem a prerrogativa de não obedecer as leis quando elas atentarem deliberadamente contra suas vidas. Logo, encontramos em Hobbes a possibilidade legítima de resistir ao poder soberano.

Em Locke o direito de resistir é claro. Quando o Estado não cumpre mais a cláusula de proteger a vida, a liberdade e a propriedade, os

⁹⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten*, Bd.VII, S.92-93.

¹⁰⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten: Rechtslehre*, Bd. VI, S.322.

¹⁰¹ KANT, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII, S.304.

¹⁰² KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten: Rechtslehre*, Bd. VI, S.372.

¹⁰³ Cf. KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Bd. VIII, S.37.

indivíduos estão descomprometidos de seguir as leis e obedecer à autoridade. A quebra da confiança demonstra que o estado de natureza é melhor, pois nele os indivíduos podem por si mesmos praticarem a autodefesa sem, contudo, haver uma força autoritária que os pressione e os esmague. Resistir é legítimo e assegura os direitos naturais dos indivíduos que compõe a sociedade.

Em Kant, o contrato ganhou o *status* de ideia da razão, o qual passa a exercer, por um lado, a função de oferecer um argumento *a priori* para a fundamentação política. Por outro lado, ele se oferece como critério racional – como se fosse um imperativo categórico da legalidade – para a legitimação das leis, uma vez que é compreendido como a vontade unida do povo. No entanto, quando existem leis injustas ou opressão do povo por parte da autoridade, o contrato, ou melhor, a ideia de contrato não nos oferece, consoante Kant, legitimidade para resistir a tais abusos. Assim sendo, o conceito de contrato original kantiano não nos oferece a possibilidade de resistir, sendo, pois, neste quesito, mais conservador em relação à Locke e até mesmo à Hobbes, corroborando assim com a hipótese deste trabalho. Embora o contrato seja um critério para a legislação, seu descumprimento ou descaso não implica na prerrogativa de desobedecer e resistir.

Pode ser mencionada ainda a possível hipótese de que quando a injustiça é demasiada contra a liberdade, igualdade, propriedade, etc., os cidadãos não precisam de uma cláusula garantida constitucionalmente para se rebelar. No entanto, o que nos chama atenção é a impossibilidade por meio do contrato originário de defender os direitos individuais através do direito de resistência.

Referências bibliográficas

- BALLESTREM, Karl Graf. Ist es sinnvoll, den klassischen englischen Liberalismus als "bürgerliche Ideologie" zu bezeichnen? Überlegungen zum ideologiekritischen Umgang mit politischen Theorien am Beispiel von John Locke. In: THOMPSON, Martyn P. (Hrsgs). *John Locke und Kant: Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*. Berlin: Duncker und Humblot, 1991. p.220-233.
- BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Traduzido por Alfredo Fait. 4.ed. Brasília; UnB, 1997.
- FAULKNER, Robert. Preface to Liberalism: Locke's "First Treatise" and the Bible. In: *The Review of Politics*. v.67, n.3, 2005. p.451-472.
- FAULKNER, Robert. Preface to Liberalism: Locke's "First Treatise" and the Bible. *The Review of Politics*, v.67, n.3, 2005, p.451-472.
- GAUTHIER, David. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GAUTHIER, David. Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, v.76, n.10, 1979, p.547-559.

GRADY, Robert. Obligation, Consent, and Locke's Right to Revolution: "Who Is to Judge?". *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, v.9, n.2, 1976, p.277-292.

HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HECK, José. Contratualismo e sumo bem político. *Veritas*, v.49, n.1, 2004, p.71-92.

HOBBES, Thomas. *Leviathan*. Edited by J.C.A Gaskin. Oxford: University Press, 1998.

HOBBES, Thomas. *O Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Martins Fontes: São Paulo, 2008.

HÖFFE, Otfried. *Thomas Hobbes*. München: C.H Beck oHG, 2010.

KANT, Immanuel. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bände und Verknüpfungen den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

KERSTING, Wolfgang. Kant's Conception of the State. In: WILLIAMS, Howard L. (Ed.). *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p.143-165.

LASLETT, Peter. Introduction. In: LOCKE, John. *Two Treatise of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p.3-44.

LOCKE, John. *Two Treatise of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

NODARI, Paulo César. *Ética, direito e política*. A paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. São Paulo: Paulus, 2014.

NORRIE, Alan. Hobbes and the Philosophy of Punishment. *Law and Philosophy*, v.3, n.2, 1984, p.299-320.

POLLOCK, Frederick. Hobbes and Locke: The Social Contract in English Political Philosophy. *Journal of the Society of Comparative Legislation*, v.9, n.1, 1908, p.107-112.

POLLOCK, Frederick. Hobbes and Locke: The Social Contract in English Political Philosophy. *Journal of the Society of Comparative Legislation*, v.9, n.1, 1908, p.107-112.

RAWLS, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2007.

RIEDEL, Manfred. Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant. *Social Research*, n.48, v.3, 1981, p. 588-613.

RITTER, Christian. *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.

SCRUTON, Roger. Contract, Consent and Exploitation: Kantian Themes. In: WILLIAMS, Howard L. (Ed.). *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p.213-227.

THORNTON, Helen. *Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester: The University of Rochester Press, 2005.

Endereço Postal:

Instituto de Filosofia, Sociologia e Política – Departamento de Filosofia UFPel

Rua Alberto Rosa, 154, 2º andar – Pelotas , RS, Brasil

Data de recebimento: 25-01-2015

Data de aceite: 22-12-2016