

## Da liberdade dos súditos em Hobbes à liberdade dos cidadãos em Rousseau

### RESUMO

A intenção é examinar a concepção de Hobbes de que a liberdade dos súditos reside no silêncio das leis civis, que expressam a vontade do soberano, contrapondo-a à concepção de Rousseau de que a liberdade dos cidadãos provém da submissão às leis civis, que expressam a vontade geral do corpo político. Pretende-se com isso ressaltar as diferenças entre essas duas maneiras de pensar a relação entre lei e liberdade, indicando como elas estão no fundamento de duas maneiras distintas de pensar a liberdade na contemporaneidade: a concepção liberal e a concepção republicana.

**Palavras-chave:** Liberdade; Leis civis; Cidadãos; Soberano

### ABSTRACT

The intention is to examine the conception of Hobbes of which freedom of the subjects lies in the silence of the civil laws, which express the will of the sovereign, in opposition to Rousseau's conception of the freedom of citizens comes from submission to civil laws, which express the general will of the body politic. It is intended to highlight differences between these two ways of thinking about the relationship between law and freedom, indicating how they are the foundation of two distinct ways of thinking about freedom in contemporary society: the liberal conception and the republican conception.

**Keywords:** Freedom; Civil laws; Citizens; Sovereign.

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

## I

Seguindo seu propósito de construir uma verdadeira filosofia política a partir de definições claras e precisas dos termos utilizados, Hobbes inicia o capítulo XXI do *Leviathan* (1651), definindo liberdade como ausência de oposição e esclarecendo que entende por oposição os impedimentos externos ao movimento de um corpo. Neste sentido, a sua definição seria aplicada tanto às criaturas racionais quanto irracionais ou inanimadas. O exemplo dado é o da água cuja liberdade é restringida por diques ou canais, que a impedem de se espalhar por um espaço maior. O espaço delimitado por barreiras físicas, que impedem o seu movimento, determina o seu campo de liberdade<sup>1</sup>.

Ainda é ressaltado que, se aquilo que impede o movimento faz parte da constituição do próprio ser, não é possível afirmar que ele não tenha liberdade, mas é preciso admitir que lhe falta o poder ou a habilidade de se mover. O exemplo do homem que se encontra preso ao leito por uma determinada doença é bastante esclarecedor. É a falta de poder que lhe impede de caminhar e não um obstáculo exterior. O seu movimento não está impedido por cadeias ou correntes que o prendem ao leito, mas por uma incapacidade inerente ao seu ser.

Hobbes adverte então que livre e liberdade são termos que só podem ser aplicados às coisas dotadas de corpo. Os exemplos dados – caminho livre, livre doação, falar livremente – enfatizam que a liberdade não está no caminho, nem na doação, nem na voz, mas no ser que pode caminhar, doar ou falar sem ser impedido. Afinal, o que não se encontra sujeito ao movimento, não se encontra sujeito a impedimentos e, consequentemente, não se pode falar a seu res-

peito da presença ou falta de liberdade. Do mesmo modo a expressão livre arbítrio não pode significar a liberdade da vontade, como era pensada pela tradição, mas a liberdade do homem, quando ele não encontra obstáculos para fazer aquilo que tem condições e vontade de fazer.

A partir desse significado mais geral de liberdade, Hobbes define homem livre como “aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (HOBBS, 1985, L.II cap. XXI, p. 262). O homem é livre quando não encontra barreiras externas que restringem sua capacidade de fazer o que deseja em vista de algo que é considerado um bem. Por isso, não tem sentido discutir se um homem está desprovido ou não de sua liberdade, se antes não está subentendido que ele deseja aquilo que é capaz de realizar.

Se a vontade é introduzida como um elemento que diferencia a liberdade humana da liberdade de outros seres naturais, ela não é mais entendida no sentido tradicional de uma faculdade da alma, que possibilita ao homem querer livremente e, portanto, agir livremente. Ela é definida como simplesmente o ato de querer, o último apetite ou aversão, imediatamente anterior à ação, o ponto final da deliberação. A deliberação, por sua vez, é descrita como o processo de apetites e aversões, que vão se sucedendo no interior do homem até que a decisão seja tomada. Em sua análise etimológica, Hobbes sustenta que o nome deliberação vem justamente de ela pôr fim à liberdade que antes havia de praticar ou evitar a ação. Na sua concepção, antes de deliberar, o homem dispõe da liberdade de escolher diante das inúmeras alternativas; até o momento final da deliberação, ele conserva essa liberdade e não está comprometido

<sup>1</sup> Hobbes explica os fenômenos naturais como relações entre corpos em movimento. Os corpos são entendidos como a matéria sobre a qual o movimento ocorre e o movimento como a única causa de tudo que ocorre nos corpos, ou seja, o movimento é concebido como a causa da existência de todas as coisas, inclusive da determinação do próprio movimento. Corpos e movimento compõem toda realidade existente e são assim as noções elementares a partir das quais Hobbes elaborada sua filosofia natural e sua teoria da natureza humana. Rejeitando a concepção aristotélica de que o movimento é teleológico – o movimento de um corpo é causado pela sua tendência natural a realizar a sua essência – Hobbes considera que o movimento de um corpo é apenas uma mudança de lugar, provocada pelo contato de outro corpo, e que esse movimento iniciado não tem fim, a não ser que exista um obstáculo ao movimento.

com nenhuma das alternativas; mas quando decide, põe fim a essa liberdade.<sup>2</sup>

Parece que há assim uma distinção entre estar livre para decidir diante de diversas alternativas possíveis, antes que a vontade seja determinada, e estar livre para realizar a ação que se é capaz, depois da escolha ter sido realizada. No primeiro caso, a liberdade é suprimida com a decisão; e no segundo, com o impedimento físico de um obstáculo externo.

Mas na sua longa polêmica com o bispo anglicano John Bramhall sobre a relação entre liberdade e a necessidade, Hobbes deixa claro que concebe a liberdade como a ausência de impedimentos que não estão contidos na natureza nem na qualidade intrínseca do agente; e que considera todos os atos voluntários como livres e todos os atos livres como voluntários.<sup>3</sup> Confrontado com a indignação de Bramhall de que isso seria confundir a faculdade da vontade com o ato volitivo e não reconhecer que toda volição tem origem no poder da vontade que está na alma humana, Hobbes responde que ele não confundia, porque para ele não havia algo como uma faculdade da vontade, mas apenas o próprio ato volitivo (Cf. HOBBS, 1999, p. 38-30 e p. 80-83).

De fato, ele considera que toda ação humana é antecedida por paixões ou afeições, apetites que levam os homens a agir ou aversões que os impede de agir. Desse modo, o início de todas as ações voluntárias está nos afetos. Por isso, dizer que alguém agiu de acordo com sua vontade sig-

nifica dizer que ele foi movido a agir pelas suas afeições; e dizer que alguém agiu voluntariamente significa dizer que ele agiu de acordo com sua deliberação, ou seja, livremente.<sup>4</sup>

As definições de liberdade e de homem livre estão de acordo com a definição anteriormente apresentada de direito natural<sup>5</sup>:

é a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua própria vida.

Liberdade que só fica comprometida quando algum obstáculo externo impede a sua realização, uma vez que a restrição da liberdade incide sobre o movimento de um corpo: "por liberdade entende-se, de acordo com a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos" (HOBBS, 1985, L.I, cap. XIV, p. 189).

A concepção de liberdade como ausência de impedimento ao movimento de um corpo já havia sido anteriormente enunciada em *De cive* (1642). O exemplo dado é o mesmo da água, que não está em liberdade, quando se encontra represada num vaso, que a impede de escoar. Só se o vaso for quebrado, a água tem liberdade, pois não encontra mais obstáculos externos ao seu movimento. Essa forma de impedimento é denominada de externa ou absoluta, já que constitui uma espécie de bloqueio absoluto ao movimento. No caso do ser humano, é dito que ele tem maior ou menor liberdade, conforme tenha mais ou

<sup>2</sup> A análise etimológica de Hobbes é equivocada, uma vez que a palavra deliberação provém de *librare*, isto é, pesar, no sentido de balancear ou avaliar, e não de *liberare*, isto é, liberar ou libertar. A mesma descrição da deliberação se encontra nas três obras políticas de Hobbes. Cf. Hobbes, 1994, cap. XII, 1-5; 1983a, L.I, cap.II, 8 e 10; 1985, L.I, cap.VI.

<sup>3</sup> A descrição dessa polêmica e extratos dos textos envolvidos encontra-se em *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (ed. Vere Chappell). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

<sup>4</sup> Hobbes distingue no corpo humano duas espécies de movimento: os vitais - como a circulação do sangue, a pulsação, a respiração etc. - que começam com a geração do corpo e continuam até a sua extinção; e os voluntários - como andar, falar etc. - que dependem da sensação e da imaginação, produzidas quando os corpos exteriores exercem sobre os órgãos sensoriais uma pressão que se propaga em direção ao cérebro e ao coração, que a ela respondem. Os movimentos voluntários são provocados pelo esforço (*conatus*), definido como movimentos mínimos imperceptíveis das partes internas do corpo. O *conatus* é denominado de desejo ou de apetite, quando aproxima o homem daquilo que o causa, e de aversão, quando o afasta. Não há, segundo Hobbes, uma regra inferida da natureza dos próprios objetos para determinar o que é bom ou mau. Ela só pode ser extraída de cada homem, que busca o que lhe parece favorável e evita o que lhe parece prejudicial. As paixões ou afeições, por sua vez, são descritas como especificações do *conatus*: movimentos internos que se originam no corpo, provocados por outros corpos; e no corpo são conservadas, conforme o princípio de inércia, a menos que algo ofereça resistência suficiente para extingui-las. Os homens estão, portanto, submetidos às suas paixões e por elas regulam suas ações em vista de alcançar o que lhes parece um bem e evitar o que lhes parece um mal. Cf. Hobbes, 1985, L.I, cap.VI.

<sup>5</sup> A definição de direito natural é praticamente idêntica nas três obras políticas. Cf. Hobbes, 1994 cap. XIV, 10; 1983a, L.I, cap.I, 7-10 e 10; 1985, cap.XIV.

menos espaço para agir, sem sofrer interferências exteriores ao seu movimento (Cf. Hobbes, 1983a, L.II, cap.IX, p. 9).

Mas Hobbes admite nesta obra outra forma de impedimento, que ele denomina de arbitrária, uma vez que inibe o movimento por acidente, quando o próprio agente decide limitar seu movimento. Este impedimento arbitrário se diferencia do impedimento absoluto, porque supõe uma vontade do agente em restringir o próprio movimento. O medo é apresentado como um paradigma de impedimento arbitrário, já que ele não representa um obstáculo externo que limita o movimento, mas um impedimento interno que leva o agente a restringir a própria liberdade. O exemplo dado é a obediência às leis divinas, motivada pelo medo que os homens sentem do poder de Deus (HOBBS, 1983a, L.III, cap. XV, p. 7).

O impedimento interno também é utilizado para explicar o motivo da obrigação política e da obediência às leis civis. Na descrição da origem da vida política encontra-se o medo recíproco, que faz com que os homens obedeçam às leis naturais e estabeleçam um poder comum, capaz de manter a paz e a segurança de todos. A decisão de renunciar ao direito natural a todas as coisas, por meio de um pacto mútuo, para que a paz seja alcançada, é expressa por sinais manifestos da vontade que suprimem a liberdade natural. Ao transferir ao soberano a liberdade de decidir a respeito de sua autopreservação, concedendo-lhe o direito de controle sobre suas ações, os homens assumem a condição de súditos e a obrigação de obedecer à vontade do soberano, expressa nas leis civis (HOBBS, 1983a, L.II, cap. II, p. 1-10).

Em *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), Hobbes admite que a liberdade natural é suprimida em dois casos: quando os homens perdem a capacidade de exercê-la; ou quando eles abandonam o direito de exercê-la. No primeiro caso, muito próximo da noção de impedimento absoluto, os homens perdem a capacidade de exercer sua liberdade, porque se encontram presos por cadeias ou correntes, que os impedem de fazer uso de seus poderes natu-

rais. É a condição dos escravos, que são privados da liberdade corporal, em razão dos grilhões que os prendem.

No segundo caso, mais próximo da noção de impedimento arbitrário, os homens abdicam do direito de exercer sua liberdade natural. Isto acontece quando eles seguem as leis naturais, que prescrevem a necessidade de renunciar ao direito a todas as coisas, para que eles possam viver em segurança. Tendo então em vista a paz, os homens transferem esse direito ilimitado ao soberano, por meio de um pacto mútuo, no qual se comprometem uns com os outros a se sujeitar à vontade do soberano. O efeito deste ato jurídico é a restrição da própria liberdade natural pela promessa feita de agir de acordo com os termos do pacto.

A intenção ao diferenciar os dois casos em que a liberdade natural é suprimida parece ser a de ressaltar que há diferentes maneiras e graus de perda da liberdade. O escravo, por exemplo, perde completamente sua liberdade natural, ao ter seu movimento obstruído pelos grilhões que o prendem fisicamente, impedindo-o de fazer uso de seus poderes naturais. Já o súdito perde apenas a parte de sua liberdade natural que, se fosse retida, prejudicaria sua segurança. Ele fica preso pela promessa assumida no pacto de instituição da sociedade civil. Mas ele ainda pode desfrutar daquela parte da liberdade natural que não comprometa a paz. Por isso, diferente do escravo, ele mantém o direito à liberdade de movimento para buscar as coisas que possam proporcionar uma vida mais confortável (HOBBS, 1994, cap. XXII, 2-4 e cap. XXIII, p. 9).

Porém, a noção de impedimento arbitrário desaparece completamente no *Leviathan*. Os únicos obstáculos à liberdade citados são os empecilhos externos que têm o efeito de restringir o movimento. Com isso, fica mais evidenciada a diferença entre possuir liberdade para agir e possuir poder para realizar a ação. Os impedimentos intrínsecos interferem no poder de realizar a ação e não na liberdade: se a realização da ação é impedida intrinsecamente, seja qual for o motivo do impedimento, a falta não é de liberdade, mas de poder, porque o agente

é incapaz de agir; se a realização da ação é impedida por um obstáculo externo, o agente tem sua liberdade restringida.

Ao eliminar a noção de impedimento arbitrário, Hobbes também torna mais clara a relação entre agir voluntariamente e agir sob compulsão, que podiam parecer formas distintas de ação, a partir da ideia de que o medo pode ser um impedimento intrínseco. No *Leviathan*, medo e liberdade são considerados totalmente compatíveis. O caso do homem que atira seus bens ao mar com medo de que o barco afunde é apresentado como exemplo de um ato livre e voluntário. A sua ação é realizada a partir de sua própria decisão já que ele podia recusar-se a fazê-lo, se assim ele quisesse. No processo de deliberação, seu último apetite, que determinou sua vontade, foi atirar os bens ao mar, a fim de assegurar a própria existência. Ao agir voluntariamente, mesmo que coagido pelo medo de perder a vida, este homem agiu livremente.<sup>6</sup>

A coerção exercida no processo de deliberação, provocada pelo medo, que leva o homem a agir de uma determinada maneira, não é equiparada à coerção física, que impede o movimento, em razão dos obstáculos externos. Para Hobbes, a primeira forma de constrangimento permite ao homem escolher entre as alternativas possíveis – o medo é uma das paixões que se sucedem na deliberação – e agir voluntariamente, consequentemente, livremente. Apenas a segunda forma de constrangimento limita, de fato, a liberdade, ao impor obstáculos externos que impedem o homem de fazer o que tem vontade e poder para fazer.

Assim, no pacto de instituição do corpo político, mesmo que os homens tenham sido movidos pelo medo recíproco, eles aceitaram livremente submeter-se à vontade do soberano. Ao se comprometerem diante dos demais, eles assumiram a obrigação de obedecer às ordens do soberano naquelas coisas referentes à paz e à segurança comuns:

como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos República, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos (HOBBS, 1985, L.II, cap. XXI, p. 263-4).

Ao criar esses laços artificiais que impõem restrições às suas ações, os homens aceitaram voluntariamente que elas fossem determinadas pela vontade do soberano. Com isso, eles abandonaram parte de sua liberdade natural e assumiram a condição de súditos, com a obrigação de submeter-se às leis civis, que determinam o âmbito de sua liberdade civil (HOBBS, 1983a, L.II, cap. X, p. 1).

Toda lei, para Hobbes, é uma ordem dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe. Desse modo, seguir o que é prescrito pela lei constitui um dever para quem está sujeito a ela. A obediência não reside no conteúdo da lei, mas no fato de ela ser expressão da vontade de quem pode estabelecê-la. No caso das leis civis, a autoridade é a da pessoa civil criada pelo pacto, que o soberano encarna. Combatendo expressamente a opinião dos defensores da *common law* de que o ordenamento legal teria origem nas decisões emanadas pelos juízes, nos precedentes, nos costumes e nas posições doutrinárias dos juristas, Hobbes sustenta que a fonte e a aplicação da lei civil residem apenas no soberano; e, como o soberano é o único legislador, ele não pode estar sujeito às normas que estabeleceu, já que ninguém pode estar obrigado perante si mesmo (HOBBS, 1983a, L.II, cap. XIV, p. 1; 1985, L.II, cap. XXVI).

Ao estabelecer as regras do justo e do injusto, do que é permitido e do que é proi-

<sup>6</sup> Hobbes retoma o exemplo discutido por Aristóteles no início do livro III da *Ética a Nicômaco*, quando trata dos atos mistos, que podem ser considerados tanto voluntários quanto involuntários. Na análise aristotélica, o ato daquele que atira seus bens ao mar durante uma tempestade como misto, assemelhando-se mais com um ato voluntário. Cf. Aristóteles. *Ética a Nicômaco* III, 1, 1110 a 5-15.

bido fazer na vida civil, as leis civis delimitam as ações dos súditos ao âmbito permitido pela vontade do soberano, definindo e assegurando o campo da liberdade civil:

Porque direito é liberdade, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos permite; mas a lei civil é uma obrigação e nos tira a liberdade que a lei de natureza nos deu. A natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito por prevenção; mas a lei civil tira essa liberdade, em todos os casos em que a proteção da lei pode ser imposta de modo seguro. Nessa medida, lei e direito são tão diferentes como obrigação e liberdade. (HOBBS, 1985, L.II, cap.XXVI, p. 334-5).

Logo, onde há obrigação não há liberdade. Como a lei é associada à obrigação, pois constringe aos que estão a ela submetidos, onde há lei, não há liberdade. No caso das leis civis, elas pressupõem a obrigação prévia dos súditos em obedecer àquele que pode enunciá-las, isto é, o soberano. Não é o poder da pessoa do soberano, mas a livre submissão dos contratantes, que lhe dá todos os direitos de soberania.

Hobbes lembra que nada que o soberano faça ao súdito pode ser considerado injusto, porque o súdito é sempre autor de todos os atos praticados pelo soberano. Tudo o que o soberano faz visando a paz e a segurança de todos é feito pela autoridade de cada súdito. Transpondo a ideia de representação do direito privado para o âmbito político, Hobbes sustenta que as ações do soberano devem ser necessariamente reconhecidas como as ações dos próprios súditos. O soberano fala e age em nome e lugar de seus súditos, já que ele representa cada um deles. Essa representação é possível graças à autorização dada por cada um ao soberano para praticar as ações que julgar necessárias para a preservação da paz e da segurança comum. A consequência é que cada súdito deve assumir a responsabilidade das ações do soberano (HOBBS, 1985, L.I, cap.XVI).

Mas as leis civis não restringem o poder, somente a liberdade, no sentido de determinar como cada súdito deve usar o seu poder. Elas são capazes de punir os seus transgressores, mas não são capazes de evitá-los, mesmo com a sanção que carregam. As leis civis não foram assim criadas para suprimir as ações dos súditos, mas para dirigi-las no sentido da manutenção da paz. Elas estabelecem o campo de ação dos súditos, delimitando o âmbito da liberdade civil (HOBBS, 1983, L.I, cap. XIII, 15).

Hobbes reconhece que nenhum soberano é capaz de estabelecer regras que regulem todas as ações de seus súditos. Por isso, a liberdade dos súditos depende inicialmente do silêncio das leis civis, ou seja, ela está em todas as coisas que não estão previstas no ordenamento jurídico. Em todos os casos em que o soberano não estabeleceu regras, os súditos têm a liberdade de agir conforme a sua discricão. Os exemplos citados referem-se às ações na vida privada: a liberdade de comprar e vender, de realizar contratos mútuos, de escolher o local de residência, a alimentação, a profissão e coisas semelhantes.<sup>7</sup>

A liberdade dos súditos reside ainda em todas as coisas que eles podem sem injustiça se recusar a fazer, apesar de serem ordenadas pelo soberano. Para exemplificá-las, Hobbes considera que é necessário examinar quais são os direitos transferidos no momento da criação da sociedade civil e do poder soberano, ou seja, qual a liberdade que os homens negam a si mesmos, ao aceitar submeter-se à vontade do soberano. Isto porque, do ato de submissão fazem parte tanto a obrigação política quanto a liberdade dos súditos.

Os súditos têm liberdade naquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto e, portanto, não foi autorizado ao soberano. Como não é possível, por exemplo, abandonar o direito de se defender, o súdito permanece com a liberdade de desobedecer ao soberano que ordene a ele que se mate, se fira, se mutile, se abstenha de qualquer coisa sem a qual não poderá

<sup>7</sup> Hobbes inclui no último capítulo do *Leviathan* a liberdade de culto. Cf. HOBBS, 1985, L.IV, Cap.XLVII.

viver, ou que não resista a quem atentar contra sua vida. Afinal, o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado por um pacto, pois é impossível admitir que isso traga algum benefício a quem realiza tal pacto:

a lei natural não ordena que se renuncie a nenhum outro direito senão somente àqueles que não podem ser preservados sem que se coloque em risco a paz. (1994, cap.XVII, 2, p. 88).

Não se trata de uma limitação jurídica da obediência devida, mas de um limite de fato da obrigação política, sustentado no direito inalienável de autopreservação. Por não ser também possível por um pacto condenar-se a si próprio, o súdito não está obrigado a confessar um crime que cometeu, se for interrogado pelo soberano, porque ninguém pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio. Portanto, é nulo e sem efeito um pacto em que um homem se comprometa a não se defender da força pela força.

Hobbes argumenta que, mesmo ao conceder ao soberano o direito de vida e de morte, o súdito não ficou obrigado a matar-se nem a matar outra pessoa. O exemplo do súdito que se recusa a combater o inimigo ou foge do combate por temor natural ilustra bem sua liberdade: o soberano tem o direito de puni-lo com a morte por causa de sua recusa, mas o súdito mantém a liberdade de fugir da luta, por medo de perder sua vida, desde que ele não tenha anteriormente se comprometido com o soberano, como os soldados profissionais. Do mesmo modo, os súditos não têm a liberdade de resistir à espada do soberano, em defesa de outra pessoa, porque isso privaria o soberano dos meios necessários para a proteção de todos. A resistência só é justificada para escapar da morte, já que tanto o culpado quanto o inocente mantém o direito de defender sua vida.

A desobediência dos súditos nesses casos está fundamentada no direito natural de autopreservação, que nenhum homem pode abandonar. Não se trata de recuperar aquele direito ilimitado a todas as coisas, num retorno ao estado de natureza. Trata-se

de exercer uma parcela inalienável desse direito, que não pode ser transferido por ninguém. O ato de resistência não quebra a obrigação legal, mas a suprime, nesses casos em que o soberano deixa de exercer sua função de defender e proteger a vida dos súditos.

Hobbes ressalta que a obrigação dos súditos perdura enquanto o soberano for capaz de protegê-los, já que a finalidade da obediência é a proteção. Por isso, os súditos devem buscá-la onde quer que a vejam. O exemplo do súdito aprisionado numa guerra, que aceita sujeitar-se ao vencedor em troca de sua vida e sua liberdade corpórea, mostra que a obediência deve ser concedida a quem for capaz de proteger a vida. Do mesmo modo se um soberano vencido numa guerra se torna súdito do vencedor, seus súditos ficam livres da obrigação anterior e passam a ter obrigação para com o vencedor, que se torna seu novo soberano.

Além disso, um importante elemento da liberdade natural permanece com os súditos, mesmo depois de instituída a sociedade civil e o poder soberano:

o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nessas palavras, eu autorizo ou me responsabilizo por todas as suas ações; essas palavras não contêm nenhuma espécie de restrição à liberdade natural de que ele gozava anteriormente. (Hobbes, 1985, L.II, cap. XXI, p. 269).

As leis civis não retiram dos súditos a liberdade natural. Elas restringem as ações dos súditos por meio da obrigação política assumida no pacto que institui a sociedade civil e o poder soberano. Ao ingressar na vida política, os homens deixam de ser simples corpos naturais em movimento e passam a estar sujeitos à vontade do soberano, que limita suas ações em vista da paz e da segurança de todos. Mas as leis civis não são correntes naturais que prendem fisicamente os súditos, impedindo-os de se mover. Elas atam os súditos à vontade do soberano mais pela persuasão das sanções que carregam do que pela força física. Não passam de cadeias artificiais, que poder ser facilmente rompidas, uma vez que nada é mais fácil do que quebrar a própria palavra.

Assim, se a liberdade for tomada em seu sentido próprio, isto é, ausência de impedimentos externos ao movimento, como deseja Hobbes, é preciso reconhecer que os homens mantêm sua liberdade natural, mesmo depois da instituição da República e do poder soberano: “de maneira geral, todos os atos praticados pelos homens numa República, por medo da lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar” (HOBBS, 1985, L.II, cap.XXI, p. 263).

## II

Rousseau critica seus antecessores, entre eles Hobbes, por não terem refletido sobre o direito, mas somente sobre o fato, não fornecendo resposta satisfatória à questão da legitimidade da ordem política<sup>8</sup>. Neste sentido, ele sustenta que há uma clara diferença – e mesmo uma oposição – entre independência, que reenvia a uma situação de fato, e liberdade, que se refere a uma situação de direito:

Tem-se confundido a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que elas chegam a se excluir mutuamente (ROUSSEAU, 1964, p. 841).

A independência consiste em não depender de nenhum poder – pessoal ou coletivo – e a estar isento de toda lei. O homem independente vive somente sob a lei de sua própria natureza, que é somente um princípio causal que o faz agir e que varia em função das solicitações e dos obstáculos que o cerca. Essa lei de sua natureza, tributária de suas paixões e de suas motivações, visa preferencialmente o prazer e o gozo. A independência é assim um estado onde o homem se encontra quando não há outra relação nem outra regra de suas ações a não ser aquela de seus próprios apetites. Por isso, falar de independência é falar das causas que determinam ou que motivam os homens a agir, mostrando que essas causas se

encontram nele (ROUSSEAU, 1983a, Primeira Parte, p. 243-245).

Essa independência originária e natural é transformada em interdependência, quando se estabelecem os primeiros vínculos sociais. A solução ao impasse dessa transformação não é o retorno ao isolamento perfeito da condição natural, pois isso tornou-se inacessível a criaturas que necessitam do concurso de seus semelhantes para sobreviver. Se a independência original não está mais disponível, a solução buscada por Rousseau é a de encontrar uma forma de associação “pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo tão livre quanto antes.” (ROUSSEAU, 1983b, L. I, cap.VI, p. 32).

Por isso, a cláusula fundamental do contrato social proposto é a alienação total, sem reservas, para que a dependência seja radical, não mais parcial e ocasional, mas geral e inflexível, que não comporte arbitrariedade. Ela consiste na manifestação consciente de cada associado em dar-se completamente à comunidade. Da reciprocidade de doação sem restrições, é possível obter uma união tão perfeita que cada um ganha o que cedeu, pois “dando-se a todos não se dá a ninguém e, não existindo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo que se perde” (ROUSSEAU, 1983b, L.I, cap.VI, p. 33).

A essência do contrato é, portanto, o desaparecimento das vontades particulares numa unidade que as absorve: os homens, enquanto particulares, se anulam para dar lugar a uma entidade coletiva que não é um simples agregado de forças, mas um novo ser, artificial, composto por aqueles que participaram do pacto associativo, um corpo moral ontologicamente distinto daqueles que contribuíram para a sua formação. O movimento dessa pessoa pública, chamada de república, provém da vontade geral, definida não como a vontade de todos, mas

<sup>8</sup> Não há consenso entre os historiadores sobre as obras de Hobbes que Rousseau teria tido contato. Enquanto Derathé afirma que Rousseau teria lido o *De Cive* e a edição latina do *Leviathan*, Bernardi sustenta que o seu conhecimento das ideias de Hobbes teria sido apenas indireto, por meio principalmente do artigo “Hobbes” do *Dictionnaire historique et critique* (1696) de Pierre Bayle. Cf. Derathé, 2009, p.159-176; Bernardi, 2006, p. 90-92.

como a vontade do Todo, que manifesta o que há de comum entre todas as vontades particulares, sem que delas dependa. Enquanto as vontades particulares buscam a realização de interesses privados, o objetivo da vontade geral é dirigir as ações do corpo político de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum (Cf. Rousseau, 1983b, L.II, cap. III).

A vontade geral manifesta-se na lei civil, que anima o corpo político, dando-lhe movimento e direção. A lei civil é considerada a melhor garantia contra o arbítrio de vontades particulares, em razão de sua generalidade. Esta generalidade é formal, por emanar de uma vontade que é sempre universal, e material, no sentido de não ter outra finalidade senão o interesse público:

Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, por isso entendo que a lei considera os súditos como corpo e as ações como abstratas, e jamais um homem como um indivíduo ou uma ação particular... Chamo pois de república todo o Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público e a coisa pública. (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.VI, p. 54).

Para Rousseau, somente a lei pode instaurar a verdadeira liberdade, porque não visa nem exprime interesses particulares, possibilitando a superação e eliminação de toda e qualquer arbitrariedade. Além disso, o cidadão que obedece à lei não depende de outra vontade senão da sua própria vontade, já que a submissão à vontade geral é a submissão à própria vontade. Ao dar seu livre consentimento a algo que está acima de sua vontade particular, compreendendo e assimilando o significado da vontade geral, o cidadão faz dela a sua regra de conduta:

o cidadão consente todas as leis, mesmo as aprovadas contra sua vontade e até aquelas que o punem quando ousa violar uma delas. A vontade constante de todos os membros do Estado é a vontade geral: por ela é que são cidadãos e livres. Quando se propõe uma lei na assembleia

do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles... quando, pois, domina a opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que eu me enganara e que aquilo que julgara ser a vontade geral, não o era. Se minha opinião particular tivesse predominado, eu teria feito uma coisa diferente daquela que quisera; então é que eu não seria livre. (ROUSSEAU, 1983b, L.IV, cap.II p.120).

Ao submeter-se a lei, expressão da vontade geral, o cidadão pode então ser considerado livre, pois os direitos que a lei lhe confere são reconhecidos como legítimos por todos. Todo cidadão necessita da convicção de que suas ações são compatíveis com a união realizada. Precisa ter consciência da aprovação dada de suas ações pela vontade geral. Enquanto o cidadão não dispõe de uma regra de direito que lhe permite desqualificar os obstáculos a sua ação como ilegítimos e fazer apelo à força coligada do conjunto de seus concidadãos para suprimi-los, ele vive privado de liberdade. Ser livre consiste em desfrutar da proteção e da segurança proporcionadas pela lei, que autoriza e reconhece como legítimas as ações autorizadas pela vontade geral:

vós vereis em todo lugar a liberdade reclamada, mas sempre sob a autoridade das leis, sem as quais a liberdade não pode existir, e sob as quais se é sempre livre, de qualquer modo que se seja governado. (ROUSSEAU, 1964, p. 811).

A lei é a melhor indicação do que é conforme ao interesse público, do que é legítimo e justo numa determinada sociedade civil. Por ser a expressão da vontade geral, ela fornece um critério para determinar as ações que são permitidas e proibidas para todos os membros do corpo político independentemente de seus interesses particulares:

as leis não são mais do que as condições da associação civil. O povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só aqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.VI, p. 55).

A consulta à vontade geral pela via da deliberação é assim o melhor meio de resolver a questão da equidade numa sociedade. Ao manifestar os princípios de legitimidade dessa sociedade, a lei estabelece um sistema de reciprocidade entre direitos e deveres, sendo a melhor indicação do que é conforme ao interesse comum. Para Rousseau, somente uma sociedade civil que delibera sobre as regras e a repartição dos bens é composta de cidadãos que não têm nada a temer em relação a sua vida e aos seus bens. Eles podem se sentir seguros, pois não possuem nem fazem nada que a comunidade não tenha anteriormente autorizado e reconhecido como legítimos. Mas onde os princípios legais não são o produto de uma deliberação comum, que é o melhor meio de resolver o problema da equidade numa sociedade civil, não pode haver nenhuma segurança desse gênero (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.VI).

Ao submeter-se à lei estabelecida pela deliberação comum, os cidadãos dependem apenas da vontade do corpo político do qual fazem parte, garantido sua liberdade, pois as suas condutas não são afetadas nem estão expostas a uma vontade particular. Elas são determinadas pela vontade geral, que é a vontade de cada membro da associação enquanto dirigida ao interesse comum. Ao compreender e assimilar o significado da vontade geral, os cidadãos absorvem a lei em sua consciência e fazem dela a sua regra de conduta, assegurando a liberdade como um direito e como um dever:

é-se livre quando submetido às leis, porém não quando se submete a um homem, porque nesse último caso obedeço à vontade de outrem, enquanto obedecendo à lei não obedeço senão à vontade pública que tanto é minha como de quem quer que seja. (ROUSSEAU, 1964, p. 492).

Ao contrário, onde as relações sociais não são regidas pela expressão da vontade geral, cada um está exposto e vulnerável à vontade de todos os outros, podendo ser constrangido a moldar sua conduta a partir da vontade de outros. É essa dependência pessoal em relação à vontade de outrem que é a principal inimiga da liberdade. O

que determina a heteronímia da vontade não são os obstáculos ou impedimentos que a ação encontra, mas sua natureza. A liberdade não é suprimida pela restrição de movimento imposta por obstáculos exteriores, mas pelo fato desses obstáculos emanarem da vontade arbitrária de outrem:

A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não estar sujeito à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outrem à nossa vontade. (ROUSSEAU, 1964, p. 841).

Rousseau procura estabelecer de maneira muito clara a diferença entre obediência e servidão. Ele identifica liberdade com obediência às leis, que impõem o mesmo constrangimento a todos; ao contrário, equipara a ausência de liberdade com privilégio, quando alguns indivíduos têm o poder de isentar a si mesmos do constrangimento imposto a outros:

Não há liberdade sem leis, nem aonde alguém está acima das leis... um povo livre obedece, mas não serve; tem líderes, mas não senhores; obedece às leis, mas somente às leis, e é por causa da força das leis que não é forçado a obedecer a homens... [...] a liberdade provém sempre das leis, ela reina ou se extingue com elas. (ROUSSEAU, 1964, p. 842).

A liberdade não está assim em relação com as causas da ação, mas com sua legitimidade. Refere-se a uma situação de direito, tributária da legitimidade da ordem política. Ela não é o efeito da ação do poder político, graças a efetividade de seus meios de coerção, que garante uma área na qual cada um pode desenvolver suas potencialidades sem constrangimentos, mas é principalmente o efeito de uma ordem política legítima, graças a qual cada um tem assegurado o poder de fazer tudo o que as leis permitem, porque sabe que o outro tem o dever de não por obstáculos à realização das ações autorizadas pelas leis. Nesse sentido, a liberdade consiste menos em manter os outros fora de nossa esfera de ação ou de evitar a sua interferência arbitrária do que em criar neles um dever de não impedir as ações que a lei nos dá o direito de executar.

A questão fundamental para Rousseau não é, dessa maneira, saber o que motiva os homens à obediência, mas determinar o que cria neles esse autêntico dever de obediência. Se uma regra é imposta por uma vontade arbitrária, ela não tem o poder de obrigar em consciência aqueles que ela subjuga, mas apenas o poder de constrangê-los pelo medo da sanção. Tal regra, mesmo que tenha sido consentida, instaura o reino da força, ao consagrar relações de dominação e de dependência. Para Rousseau, a ordem política não pode ser reduzida a um sistema de restrições legais. Não se trata de estabelecer um poder coercitivo capaz de dissuadir os indivíduos de interferir nas ações dos outros, mas de estabelecer uma ordenação política capaz de criar o dever de respeitar a lei.

A força da lei só pode ser proveniente, segundo Rousseau, do reconhecimento por parte dos cidadãos de sua legitimidade. Essa legitimidade não depende apenas do consentimento, uma vez que é possível estabelecer uma regra consentida que, ao invés de banir a dominação, a consagra e a institucionaliza. Para obrigar aqueles a quem se dirige, além de consentida, a lei deve ser equitativa, isto é, deve visar o bem comum, sem impor sacrifícios a uns em benefício de outros. Ela precisa ainda não apenas ser benéfica para todos, mas permitir uma repartição igual desses mesmos benefícios:

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deve ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.XI, p. 66).

Para Rousseau, é preciso então garantir certa igualdade de condições entre os cidadãos, ao menos relativa, que permita encontrar uma regra que seja igualmente útil a to-

dos, pois, se as condições sociais forem muito desiguais, não é possível haver interesse comum. Não é suficiente, por exemplo, atribuir a autoridade a magistrados eleitos pelo povo e controlados pelo povo, se a sociedade é composta por cidadãos muito ricos que os corrompe e os compra. Também é inútil conferir direitos idênticos ao conjunto dos cidadãos se alguns são tão pobres que são obrigados a viver na dependência de outros em troca de sua subsistência:

quando à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se (ROUSSEAU, 1983b, L.II, cap.XI, p. 66).

Logo, não há liberdade, para Rousseau, numa sociedade na qual os cidadãos são constrangidos pela força e na qual a desigualdade social determina que alguns tenham sua existência determinada pela vontade de outros. A desigualdade social e a injustiça aparecem como poderosos obstáculos à liberdade, porque constrangem os cidadãos a situações de dependência e dominação em relação aos outros. A liberdade é assim tributária de uma ordem política justa e legítima, capaz de estabelecer, por meio de suas leis, deveres e direitos iguais a todos os cidadãos, e capaz de criar nos cidadãos a obrigação moral de respeitar essas leis:

Nunca acreditei que a liberdade do homem consistisse em fazer o que quer mas sim em nunca fazer o que não quer, é esta liberdade que sempre reclamei, que muitas vezes conservei e pela qual provoquei mais escândalo entre meus contemporâneos (ROUSSEAU, 1986, p. 88).

### III

Se a concepção de liberdade apresentada por Hobbes projeta a ideia liberal de

que quanto mais ampla for a área de não interferência na ação do indivíduo, mais ampla será a sua liberdade, a concepção proposta por Rousseau mantém a ideia republicana de que para ser livre o homem não pode estar submetido à vontade arbitrária de outrem (SKINNER, 2008).

A diferença entre as duas concepções fica mais evidente quando analisadas a partir de sua relação com a lei. Enquanto Hobbes pensa a liberdade em termos físicos e sustenta que a liberdade dos súditos reside no silêncio das leis civis, colocando lei e liberdade em polos opostos, Rousseau pensa a liberdade em termos morais e defende que a liberdade dos cidadãos depende de sua submissão às leis civis, enfatizando o vínculo entre lei e liberdade, ao reconhecer que a lei é constitutiva da liberdade, na medida em que cria a sua possibilidade.

Na tradição do pensamento liberal, a liberdade tem sido concebida como ausência de impedimentos ou de constrangimentos para a ação; e, por ser uma forma de constrangimento que limita a ação, a lei civil tem sido considerada uma restrição à liberdade dos indivíduos (BERLIN, 1969; MaCCALLUM, 1972, p. 174-93; BENN, 1971, p. 194-211; GRAY, 1980, p. 507-26). Se a coerção legal é justificada por diminuir o nível de coerção legal, já que impede os outros indivíduos de interferir na área delimitada por ela, e se é aceita, porque assegura o espaço garantido por ela, essa coerção legal nunca deve ser maior do que a necessária para a compatibilização da liberdade de todos (FEINBERG, 1973, p. 12-6; PENNOCH, 1979, p. 18-24; Day, 1983). Além disso, de acordo com a perspectiva liberal, se é preciso restringir a liberdade no interesse da própria liberdade, protegendo-a de seus excessos, ela só pode ser limitada com este objetivo e não em nome de outros valores como igualdade, bem estar ou justiça social (OPPENHEIM, 1981, cap.4, p.53-81; RAPHAEEL, 1976, p. 137-9; FLEW, 1983, p. 45-59; PARENT, 1974, p. 149-67). Enfim, no pensamento liberal, a lei não produz liberdade para aquele que é constrangido por ela. A liberdade só é produzida para aqueles que são protegidos pela coerção legal. A lei pro-

porciona liberdade, mas sempre no polo oposto ao qual é exercido.

Já a tradição republicana enfatiza que a coerção legal é uma limitação intrínseca à própria liberdade, que só se estabelece a partir de restrições igualmente impostas a todos os membros do corpo político, sejam eles cidadãos ou governantes. A lei civil é considerada uma forma de interferência que não compromete a liberdade, porque não estabelece uma relação de dominação. Ao contrário, ao proteger os cidadãos contra o domínio de poderes arbitrários, emancipando-os das condições de dependência, ela garante a liberdade (SKINNER, 1990, p. 293-309; 2002, p. 237-268).

A diferença de avaliação entre o pensamento liberal e o republicano sobre o papel das leis civis está fundamentada principalmente em diferentes concepções de liberdade, construídas no interior dessas duas tradições de pensar a política (LARMORE, 2004, p. 96-119).

Na tradição republicana, a liberdade é caracterizada pela ausência de dominação e não pela ausência de interferência, como no pensamento liberal, visto que a simples ausência de interferência não garante a liberdade. O exemplo mais utilizado dessa ausência de interferência que mantém a dominação é o do senhor benevolente que não interfere nas ações de seu servo, permitindo a ele um amplo campo de ação, ou do servo engenheiro que sabe lidar com seu senhor e tem a sua disposição um amplo espaço de ação. Em ambos os casos o servo continua dependente da vontade do senhor, que pode interferir ou não, sem considerar o interesse ou a opinião do servo, que será afetado pela interferência. Essa dependência marca a falta de liberdade, porque revela a dominação do senhor sobre o servo. Assim, no pensamento republicano, ser livre significa não estar sob o domínio de outra pessoa, mesmo que ela não o exerça, pois aquilo que constitui a dominação é a capacidade de interferir de maneira arbitrária, deixando o outro numa situação de dependência (SPITZ, 1995; PETTIT, 1999; VIROLI, 2002).

Para o pensamento republicano, ao contrário, é possível haver interferência sem

dominação, nos casos em que a interferência não é arbitrária e não depende da simples vontade de outra pessoa, mas é estabelecida pelo consentimento e é realizada tendo em vista o benefício daquele que é afetado pela intervenção. Este é o caso da lei civil que, ao buscar o interesse geral e ser controlada por aqueles que são afetados pela sua restrição, é uma forma de interferência que não compromete a liberdade, porque não estabelece uma relação de dominação. Ao contrário, garante a liberdade dos cidadãos, ao protegê-los contra o domínio de poderes arbitrários, emancipando-os das condições de dependência (SKINNER, 2008, p.83-101).

Rousseau, ao distanciar-se do liberalismo nascente, mantendo-se na tradição republicana, não considera a coerção legal uma forma de limitação da liberdade, mas a sua melhor garantia. A liberdade dos cidadãos não está ameaçada pela interferência da lei, mas pelas relações de dominação que estabelecem formas de dependência. Para o pensador genebrino, não basta manter a liberdade natural dos súditos. É preciso garantir a liberdade dos cidadãos e isto só é possível por meio das leis civis.

## Referências Bibliográficas

HOBBS, T. *The Elements of Law, Natural and Politic*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *De Cive*. Oxford: The Clarendon Edition, 1983a.

\_\_\_\_\_. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992,

\_\_\_\_\_. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Abril, 1983b.

\_\_\_\_\_. *A Treatise of Liberty and Necessity*. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (ed. Vere Chappell). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Questions concerning Liberty, Ne-*

*cessity, and Chance*. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (ed. Vere Chappell). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Rousseau, J. J. *Oeuvres Complètes* V.III. Paris: Éditions Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril, 1983a.

\_\_\_\_\_. *Do Contrato Social* (trad. Lourdes S. Machado). São Paulo: Abril, 1983b

\_\_\_\_\_. *Os Devaneios do Caminhante Solitário*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília, 1986.

BENN, S.I. Being Free to Act, and Being a Free Man. *Mind*, n. 80, 1971, p.194-211.

BERLIN, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: \_\_\_\_\_. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BERNARDI, Bruno. *La fabrique des concepts: recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2006.

DAY, J. P. *Individual Liberty*. In: *Of Liberty* (Ed. A. Phillips Griffiths). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

DERATHÉ, Robert. *Rousseau e a ciência política de seu tempo*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.

FEINBERG, Joel. *Social Philosophy*. N. J.: Englewood Cliffs, 1973, p.12-6.

FLEW, Anthony. *Freedom Is Slavery: a slogan for our new philosopher kings*. In: *Of Liberty* (ed. Griffiths), 1983, p. 45-59.

GRAY, J. N. *On negative and positive liberty*. In: *Political Studies*, n. 28, 1980, p.507-26.

LARMORE, Charles. *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*. In: *Republicanism: history, theory and practice* (Ed. D. Weinstock e C. Nadeau) London: Frank Cass, 2004.

MaCCALLUM Jr., Gerald C. *Negative and Positive Freedom*. In: *Philosophy, Politics and Society* (Ed. Peter Laslett and Quentin Skinner). Oxford: Basil Blackwell, 1972, p.174-93.

OPPENHEIM, Felix. *Political Concepts: A Reconstruction*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, cap.4, p.53-81. Raphael, D.D. *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan, 1976, p.137-9.

PARENT, W. *Some recent work on the concept of liberty*. *American Philosophical Quarterly*, n.11, 1974, p.149-67.

PENNOCH, J. Roland. *Democratic Political Theory*. Princeton: University Press, 1979, p.18-24.

PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SKINNER, Q. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *The republican ideal of political liberty*. In: *Machiavelli and Republicanism* (Ed. Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *A Third Concept of Liberty*. In: *Proceedings of the British Academy*, n.117, 2002.

\_\_\_\_\_. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Freedom as the Absence of Arbitrary Power*. In: *Republicanism and Political Theory* (Ed. C. Lalorde e J. Maynor). London: Blackwell Publishing, 2008, p.83-101

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

VIROLI, Maurizio. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.