

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 1999, 256 páginas.

# O DUALISMO DA CRÍTICA

Vinicius de Figueiredo  
Universidade Federal do Paraná

Quem atentar às datas de edição de *Kritik und Krise*, de Reinhart Koselleck, poderá surpreender-se. A edição francesa é de 1979, exatos vinte anos após a primeira publicação do texto, na Alemanha. A cuidadosa tradução brasileira, publicada há dois anos, mais que dobra o atraso, sobretudo se levarmos em conta que, na origem do livro, está a tese de doutorado do autor, defendida em 1953. Esse intervalo de quase meio século parece prejudicar o texto, tanto mais porque, na sua primeira página, Koselleck liga seu tema — a crítica que a burguesia fez ao absolutismo, ao longo do século XVIII — à “atual crise mundial”, uma óbvia referência, na época, à guerra fria. A conclusão que se poderia tirar disso é a de que o livro chegou ao Brasil com seu prazo de validade vencido e só tem interesse à história do debate ideológico do pós-guerra.

Há textos, porém, que se beneficiam com o passar dos anos, como é o caso aqui. Ao contrário do que poderia ter ocorrido, a demora de seu aparecimento entre nós reverteu em benefício para o livro, cujas implicações permanecem atuais. É o que procuraremos mostrar, após situarmos de forma mais precisa o objeto da análise de Koselleck.

## I. O CAMPO TEMÁTICO

É sabido que, no bojo das transformações por que passou a Europa no século XVIII, o Esclarecimento se apresentou como programa teórico e pedagógico que, contrário a toda forma de dogmatismo, identificou na razão a única instância normativa capaz de levar a bom termo o avanço da humanidade. Esta predisposição exprimiu-se no projeto de submeter todos os terrenos da cultura — a religião, a arte, a moral, a sociedade e, finalmente, a política — ao crivo da crítica. Esse ideal normativo, aliado à noção de *progresso*, impulsionou as transformações que, do despotismo esclarecido ao terror, fizeram com que o ideário modernizador da burguesia suplantasse o Absolutismo.

O ponto que logo salta aos olhos com a leitura das primeiras páginas do livro de Koselleck, e que lhe dá a abrangência reivindicada por sua menção inicial à guerra fria, reside na tese de que esta conjunção da crítica ao progresso, armada sobre o vínculo entre *história* e *utopia*, não se limitou ao século das Luzes. Ela também teria presidido o entendimento da política da Revolução francesa em diante. Não é difícil imaginar as vertentes teóricas visadas pela problemática para a qual Koselleck reivindica desdobramentos contemporâneos. Tanto o marxismo, que viu no desenvolvimento do capitalismo o germe do novo, renunciado na universalidade social inscrita no proletariado, quanto o liberalismo, que viu na perseguição de fins particulares dos indivíduos a mola que proporcionaria o bem estar de toda a humanidade, concebem os conflitos sociais como a expressão de categorias históricas, cujo desenvolvimento projeta as contradições do presente em um futuro próximo, no qual elas teriam entrevista uma superação. É nesse sentido amplo que se pode dizer que a tradição marxista e a tradição liberal comungam da mesma interpretação da política. Uma e outra tomam-na como lugar da passagem do velho ao novo, do particular ao universal, do objeto da crítica ao tema da utopia. Daí tornar-se palpável a abrangência com que Koselleck investe seu projeto: guardadas as diferenças de praxe, liberalismo e marxismo revelam uma proximidade recíproca, um parentesco analítico que, em sua origem, remontaria a conceitos surgidos pela primeira vez no Iluminismo.

Eis o intuito de retornarmos ao século XVIII. Nele teria sido forjada a compreensão ainda hoje dominante da política. Com um acréscimo, que o próprio título antecipa às análises da inteligência burguesa propostas no livro: ao assimilar *crítica e crise*, Koselleck está convencido de que os conceitos mobilizados pelos iluministas na denúncia do absolutismo são reféns de uma lógica dualista, que presidiria, a título de pressuposto implícito e impensado, o advento político da burguesia. Como se vê, há algo de novelesco na tese que iremos reconstruir. Pois dali onde o Esclarecimento tirou a justificativa para pôr abaixo uma estrutura política carcomida,

representada pelo Estado absolutista, provêm as causas que, ao fim e ao cabo, nos teriam tornado cegos para a verdadeira natureza da política. A razão iluminista, invocada para derrubar o Antigo Regime, teria se tornado incapaz de enxergar, sob seu próprio nariz, o poder político — de um só golpe duplicado em objeto de crítica e de promessa, vendo-se definitivamente privado de sua unidade essencial. Uma peripécia que poderíamos formular através desta pergunta: de que maneira o tipo de crítica progressista, advindo com o Esclarecimento — e que permanece em boa parte marcando nossa atitude natural em política — poderia abrigar uma crise teórica que traz consigo sua própria aporética?

## II. O ARGUMENTO

Para responder a esta questão, precisaremos retomar a dialética que, segundo Koselleck, preside a relação entre moral e política na modernidade. Seu momento inaugural precede o Iluminismo, o qual, como veremos, será a interpretação burguesa das questões concomitantes ao advento do Estado moderno, no século XVII. O primeiro dos três capítulos do livro dedica-se a esta pré-história do problema. Combinando a história das idéias e a sociologia das suas condições, Koselleck aponta na centralização política do Absolutismo a solução do conflito civil produzido pela Reforma. Apoiando-se na constatação de que, do ponto de vista social, “as monarquias permaneceram totalmente ligadas à tradicional divisão estamental, a tal ponto que, em geral, se empenhavam em preservá-la” (KOSELLECK, 1999, p. 20), Koselleck detém-se sobre os aspectos morais requeridos pelo exercício do poder absolutista. Esta opção analítica é decisiva, pois, contornando a habitual explicação da estrutura política pela configuração econômica que lhe é subjacente, Koselleck se vê à vontade para examinar a doutrina da razão de Estado, indispensável ao Absolutismo, e, em seguida, a doutrina de soberania de Hobbes, prescindindo de categorias como “acumulação primária” ou “sociedade de mercado possessivo” (MACPHERSON, 1979). Na direção inversa, Koselleck descobre nestas teorias a expressão de um ajuste entre os campos da moral e da política, sem o qual não teria findado a guerra civil provocada pela Reforma.

Pormenorizemos este ponto. Conforme Koselleck, a estrutura política absolutista tirou sua justificativa da guerra civil na medida em que a única maneira de suprimir as disputas religiosas foi a transferência de *todo o poder* ao monarca. Nessa medida, a obediência absoluta dos súditos, requisitada para o restabelecimento da paz, traduziu-se na separação entre interior e exterior: a pacificação do conflito equivaleu à neutralização da consciência religiosa, cuja verdade, despolitizada no transcurso deste processo, se viu rebaixada ao estatuto de mera *opinião*. Esta inflexão é passo essencial do processo discutido ao longo do livro, pois a consciência, confinada ao âmbito privado, se viu subitamente despojada de toda responsabilidade. Esta recaiu inteiramente sobre o soberano, que, inversamente, passou a poder se servir *de todos os meios* a fim de assegurar a paz. Assim, a completa sujeição ao Estado absolutista explica-se, ao ver de Koselleck, pela bipartição das funções requerida para o fim do conflito religioso: “Diante do fórum de súditos, o soberano foi eximido de qualquer culpabilidade, mas coube a ele toda responsabilidade” (KOSELLECK, 1999, p. 23). A inocência do poder, conclui-se, respondeu a um fato determinado, que está na base do Estado moderno — a guerra civil.

É neste contexto que a teoria hobbesiana do Estado recobra sua originalidade. Retomando os trabalhos de Meinecke (1997) e Tönnies (1925), Koselleck apresenta-nos Hobbes como aquele que fez do interesse público estatal depurado das reivindicações da consciência a condição decisiva da paz. É que esta requer que a pluralidade de partidos e indivíduos em conflito encare a obediência ao príncipe como o primeiro mandamento moral. “A paz só é assegurada se, no ato de formação do Estado, a moral política — que incita os homens a transferir seus direitos ao soberano que os representa — transformar-se em dever de obediência” (KOSELLECK, 1999, p. 33). A passagem do direito natural à política, desta feita, transcorre sob os auspícios da razão de Estado, Hobbes tendo sido o primeiro a reconhecer neste último a fonte exclusiva de toda *decisão* política. Afinal, diante da alternativa entre guerra civil e Estado, a autoridade tem preferência sobre a verdade para instituir a lei. Os campos normativos da moral e da política entram em uma relação de perfeita complementaridade, sob o signo da autoridade do Estado: “a moral impõe a submissão ao monarca; ao pôr fim à guerra civil, o monarca cumpre o mais alto mandamento moral” (KOSELLECK, 1999, p. 34).

Ocorre que esta moralidade, que se realiza politicamente na sujeição absoluta ao príncipe, irá tornar-se irreconhecível, tão logo a alternativa que a estrutura — guerra civil *versus* autoridade — for suplantada pelo conflito, por ela mesma engendrado, entre a consciência moral despolitizada e o exercício do poder político. Ao delimitar a opinião ao âmbito privado, o absolutismo arma a disjunção entre *homem e cidadão* em paralelo com a bipartição entre silêncio e publicidade, entre convicção íntima e legalidade externa, inicialmente requerida pelo fim da *bellum omnium contra omnes*; bastará, então, que esse espaço íntimo inflita em moralidade privada, para que o homem por trás do cidadão pronuncie, de modo tanto mais audível quanto maior for seu Esclare-

cimento, o juízo sobre a imoralidade que ele agora enxerga em todos os atos do Leviatã. Eis já traçada a dialética na qual os pólos interno/externo irão interpor-se, ao longo do século XVIII, segundo uma nova relação normativa, quando só será considerada legítima a política que for racional, isto é, coerente com os princípios da consciência moral do indivíduo: “a verdade, não a autoridade, faz a lei”. O Iluminismo, depreende-se daí, julga o absolutismo a partir de uma perspectiva invertida. Pois será em nome da expansão da consciência moral, transcorrida ao longo do século XVIII, que a Revolução francesa irá pôr fim à ordem, agora tida por imoral, do Antigo regime. Em suma, e como primeira conclusão central do argumento de Koselleck, “o Iluminismo propagou-se numa brecha que o Estado absolutista abriu para pôr fim à guerra civil” (KOSELLECK, 1999, p. 38).

Sublinhe-se que esta dialética entre absolutismo e Esclarecimento, a partir da qual o livro apresenta os movimentos ideológicos do século XVIII, dos enciclopedistas aos maçons, passando pelos iluminados alemães, já fora enunciada por Carl Schmitt, que viu nela a perda de autonomia do *politicum*. “No momento em que a distinção entre interno e externo é reconhecida, a superioridade do interno sobre o externo, e, portanto, do privado sobre o público é matéria que já se tornou, no essencial, decidida” (SCHMITT, 1986, p. 111). Entenda-se: ao emancipar-se do Estado, a esfera privada passa a julgar o que vê como ilegitimidade do poder político de uma perspectiva que, recusando-se a tornar-se *apenas* política, opera como “poder indireto”. “Pertence à essência de um poder indireto ofuscar a convergência inequívoca entre comando estatal e risco político, entre poder e responsabilidade, entre proteção e obediência; assim, graças à irresponsabilidade de um domínio apenas indireto — mas nem por isso menos intenso —, obtêm-se todas as vantagens do poder político evitando-se os seus riscos” (SCHMITT, 1986, p. 123). Julga-se moralmente a política, porque ela é compreendida a partir da crítica esclarecida ao absolutismo; ao adotar esta perspectiva oblíqua, porém, o iluminista, alegando razões aparentes, dissimula que, por trás de sua recusa terminante das ações do soberano, está sua própria incapacidade em decidir politicamente. E como poderíamos fazê-lo, quando partimos de exigências que operam como subterfúgio para se esquivar dos riscos e da responsabilidade envolvidos em qualquer decisão neste campo?

A presença das intuições de Schmitt na reconstrução proposta por Koselleck diz muito acerca da posição *sui generis* que este ocupa no debate sobre os vínculos que nos unem ao século XVIII. Ilustra-o a comparação com o célebre livro de Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*, publicado à mesma época (1962). Grosso modo, neste texto Habermas compreende o processo ao longo do qual a opinião, uma vez expandida em esfera pública, termina por recobrar o alcance normativo de que fora despojada no advento do Absolutismo, como *racionalização da dominação* política. A reivindicação da opinião — aos olhos de Hobbes, a fonte da guerra civil, na medida em que impedia todo e qualquer acordo entre as facções — institui, na perspectiva de Habermas, as margens no interior das quais a política poderá recobrar sua dimensão ética original, operante na *polis* grega. De modo que, ali onde Koselleck, na trilha aberta por Schmitt, enxerga o germe da crise, Habermas reencontra a progressiva estruturação de uma instância normativa que, limitando o arbítrio do Príncipe, reintroduz na política seu compromisso com a persuasão, suprimido pelo caráter originariamente absolutista do Estado moderno. Daí porque a racionalidade da soberania hobbesiana, ponto sobre o qual insistem Schmitt e Koselleck, apareça a Habermas como doutrina indiscernível do despotismo e, assim, máximo da desrazão ou *razão técnica* (cf. HABERMAS, 1988).

Como é de se esperar, a divergência articula-se já no nível das premissas. Vimos que Koselleck opta por uma abordagem, por assim dizer, *imanente* da estrutura política do absolutismo, despojando sua análise de categorias externas ao conflito político que identifica na origem do Estado moderno. Habermas parte em outra direção (trilhada também por Hannah Arendt): a centralização do poder representada pelo Estado moderno, argumenta, é uma resposta ao aparecimento da *societas* — um espaço público despolitizado, no qual as relações econômicas, até ali restritas ao âmbito doméstico, engendram conflitos sociais que têm de ser subjugados. Dito de forma sintética, a análise do Estado feita por Habermas assume a interpretação conforme a qual, no limiar da época moderna, a economia deixa a esfera privada para projetar-se socialmente, exigindo a inflexão da política em *dominação* política. Nesta ótica, o Estado moderno só poderia ter nascido como poder absolutista — o que só não se perpetuou assim, graças à instituição progressiva da crítica moral da política. Caso adotemos essa perspectiva, o reino da crítica, consolidado no século XVIII, ver-se-á despojado da aporética sob a qual se apresenta aos olhos de Schmitt e Koselleck, para apresentar-se como retomada da injunção clássica entre ética e política: eis, nesta interpretação, a *opinião pública* idealizada no regime das Luzes.

Será preciso aguardar a ajuda dos historiadores para dirimir a controvérsia sobre os motivos preponderantes que conduziram à formação do Estado moderno. Limitemo-nos, por ora, a tirar as conseqüências das posições aqui em conflito. A coerência do percurso intelectual de Habermas — o qual, da interpretação que fez da esfera

pública burguesa e dos limites impostos a ela a partir do século XIX, seguiu refletindo sobre a produção de consensos aptos a legitimar o poder político na chave da teoria do agir comunicativo — prova *a contrario* a atualidade do questionamento de Koselleck. Pois, admitidas suas premissas, impõe-se a questão seguinte: nossa habitual insistência em pensar criticamente a política não terminaria por nos manter afastados de sua normatividade própria?

Esta advertência é, sem dúvida, o ponto de maior alcance nas análises de *Crítica e crise*. O dualismo constitutivo da crítica a tornaria incapaz de ingressar na órbita própria daquilo que critica, já que a condenação moral da política requer a satisfação de condições normativas que são sempre deslocadas para fora do alcance de toda estrutura política *efetiva*. A dialética entre moral e política, aprofundando-se pelo encadeamento de desequilíbrios sucessivos, comandaria o fundo do plano no qual transcorre a moralização da política: toda vez que se realiza politicamente, a crítica se desprende do existente e articula nova crise. A mesma razão que, em prol do governo da revolução, levou Robespierre a declarar ser imoral o que for impolítico, corruptor o que for contra-revolucionário, terminou por fazer dele um contra-revolucionário.

### III. ATUALIDADE DO TEXTO

Vê-se como o contraponto com Habermas nos ajuda a iluminar o teor da interpretação proposta em *Crítica e crise*. Se valer o achado de H. Stuart Hughes, que definiu o conservadorismo como “negação da ideologia”, a tese de Koselleck possui intuito conservador. Isso, bem entendido, não o torna partidário da monarquia francesa, nem, tampouco, alguém que, por apego ao positivo, recuse à política toda e qualquer dimensão normativa. O que Koselleck faz é, atendo-se ao conflito normativo entre moral e política e reexaminando sua origem, acenar com a hipótese de que pode bem ser que a intransigência esteja alojada onde menos se esperava encontrá-la — isto é, mais na crítica que no poder. E esta suspeita, ao questionar os termos em que é habitualmente pensada a relação entre opinião e legitimidade, embaralha a fronteira entre campos que, tradicionalmente opostos entre si, revelam compartilhar da mesma lógica dualista. É assim que, por exemplo, a distância que separa o reformista do revolucionário, que não de hoje é evocada pela esquerda *aggiornata* como atestado de bom senso, aparecerá ao leitor de *Crítica e crise* como mera divergência sobre o prazo requerido pela realização ética da política. Afinal, discutir sobre a precisão do cronômetro da História é deixar intacta a convicção de que a coerção política tem seus dias contados. É sintomático, a este propósito, que a tese do jovem Marx de que as chances de uma revolução social são tão maiores, quanto menores forem as de uma revolução política (MARX, 1977), tenha permanecido preservada ao longo de numerosos acertos de contas a que tem sido submetido o marxismo. A razão pode residir no aprofundamento do postulado dualista, que, negando toda dignidade própria ao *politicum*, concebeu legítimo submeter o marxismo à crítica, acomodá-lo a uma teleologia mitigada, sem, todavia, renunciar a uma norma racional supostamente capaz de identificar quem está do lado certo da história<sup>1</sup>. A rigor, porém, que sentido pode haver em distinguir a boa da má política por um critério que é, ele mesmo, impolítico?

Parece-nos diversa a possível ressalva a Koselleck. Ela residiria em mostrar que, ao menos para parte da inteligência do século XVIII, o dualismo da crítica era algo de que se tinha consciência e que foi motivo de reflexão. Há intérpretes que sustentam Rousseau (e ele não nos parece constituir o único caso) ter sido inteiramente lúcido acerca do caráter parasitário da crítica em relação à *aparência* que ela fixou como objeto (FORTES, 1990; PRADO JR., 1998), a ponto de ter erigido sua filosofia *no interior do paradoxo*: situar-se aquém dele seria retroceder ao estágio anterior ao advento da linguagem; situar-se além dele, constatar que a linguagem havia se tornado supérflua. Como se, inerentes à linguagem, tivéssemos a permanente dialética entre a norma e seu desvio — a síncope entre eles tornando-se ao mesmo tempo um ingrediente da retórica política e da crítica da cultura, dali em diante congêneres do engajamento esclarecido. Nesta direção, convém lembrar que o juízo da opinião não permaneceu sendo monopólio da oposição burguesa ao poder absolutista; ele foi incorporado por este último, não apenas na personificação do déspota esclarecido, cuja ambigüidade Koselleck comenta a título de variante do dualismo inconseqüente das Luzes (KOSELLECK, 1999, p. 104), mas

---

<sup>1</sup> Em um texto de 1973, Karl-Otto Apel enxergará no marxismo, desde que despojado de seu caráter ortodoxo e determinista, “uma função eticamente fundamentada” (APEL, 2000, p. 488). O postulado ali enunciado da “*realização da comunidade ideal de comunicação*” (*idem*, p. 490) é largamente retomado por Habermas, cuja aposta na renovação de uma política da esquerda contra o conservadorismo passa pela reafirmação de nossa herança iluminista, isto é, pela retomada explícita das suas “energias utópicas” (HABERMAS, 1987).

também, *e de forma consciente*, pela monarquia francesa da segunda metade do século XVIII, como recurso de auto-legitimação política (BAKER, 1990). Ora, a partir do momento em que o próprio poder se investe da aparência para exercer sua coerção, subvertendo de seu interior as categorias da política absolutista, a crítica revela um desdobramento inédito diante das modalidades privilegiadas pela análise de Koselleck. A começar porque, embora permanecendo parasitária da política, ela encontra sua justificativa no fato de também atender ao apelo do poder, que, daí em diante, busca legitimar-se alegando ser exercido em nome de princípios apolíticos.

Esta observação só serve para ilustrar a atualidade da interpretação proposta em *Crítica e crise*. Aludíamos ao fato de que, em 1959, Koselleck começava fazendo referência à guerra fria, retrato de um mundo bipolarizado segundo o confronto entre duas filosofias da história análogas, cuja origem comum, aprendemos já nas primeiras páginas, remonta à crise política transcorrida no século XVIII. Agora sabemos a justificativa desta alusão: cada um dos blocos atualizava, com suas respectivas utopias, a pretensão de realizar, frente à parte que lhe resistia, a idéia de humanidade reivindicada pela moralização da política.

Mas esse compromisso de época de modo algum retém no passado o alcance da tese de Koselleck. Parece-nos que o fim da guerra fria, longe de ter representado a supressão da crítica, preparou o terreno para o aprofundamento daquele paradoxo para o qual Rousseau representou mais do que simples pressentimento. Com efeito, há boas razões para crer que a queda do muro, ao invés de desarticular o dualismo da inteligência burguesa tematizado em *Crítica e crise*, consagrou-o na forma de duas vertentes antagônicas e complementares. De um lado, aprofundou-se o postulado da negatividade pura, que recusa conscientemente a prática política a fim de questioná-la à meia distância, como sua sombra. Assumindo o caráter aporético da crítica, esta vertente, despojada de qualquer intenção edificante, será oposição permanente ao poder. Ela é capaz de apresentar sua genealogia: de Rousseau à dialética negativa adorniana, passando pelo Marx que fez o diagnóstico das contradições do capitalismo, sem aventurar-se a predizer o fim da História, há, do século XVIII aos dias de hoje, uma tradição que tira da aporia sua competência, encerrada na negatividade inerente à crítica.

Ao lado dela, e emanando da mesma matriz dualista, perfila-se sua figura gêmea. Aos olhos de um partidário de Koselleck, esta outra vertente também despoja a política de sua realidade específica — só que fazendo isso a partir do exercício do poder. Pois ao efetuar-se *em nome da crítica*, este exercício não quer se isentar de todo julgamento propriamente político? Com efeito, não são outras as prerrogativas do *governante neocrítico*: embora lance mão dos expedientes mais tradicionais da política, justifica-os por estar *do lado certo* da História; compondo com o que diz ser o que há de refratário na vida pública, alega fazê-lo em nome da emergência do novo; e, quando desqualifica seus oponentes como visionários que ignoram aquilo que afinal está em jogo, define a política como a arte do possível. Toda impossibilidade que a definição da política como esta mesma arte comporta nos põe diante da figura do Príncipe que não decide — o que só não reverte em seu prejuízo porque a crítica que ele monopoliza impede que seja responsabilizado por sua inação. Uma inteira casuística surge, assim, aos olhos de um partidário do decisionismo, para quem o problema se resume, afinal, a isto: “O Estado presta-se a pôr fim à guerra civil; o que não põe fim à guerra civil não é Estado” (SCHMITT, 1997, p. 97). A impressão que se segue à leitura de *Crítica e crise* reflete-se nesta suspeita: e se, ao invés do falatório sobre a *utopia possível*, nos ativéssemos ao *mínimo efetivo*? Dito na forma brutal que a provocação de Koselleck instiga: o que as estatísticas, e não a filosofia da história, tem a dizer sobre a distribuição de renda — termômetro atual do que, na época anterior às Luzes, era visado pela idéia da *salus publica*?

*Recebido para publicação em 30 de maio de 2001.*

Vinicius de Figueiredo (logos@humanas.ufpr.br) é Doutor em Filosofia (Universidade de São Paulo — USP) e Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPEL, K. O. 2000. *Transformação da filosofia* — II: o a priori da comunidade de comunicação. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola.
- ARENDT, H. 1997. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BAKER, K. M. 1990. *Inventing the French Revolution*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

- FORTES, L. R. S.** 1997. *Paradoxo do espetáculo* — política e poética em Rousseau. São Paulo. Discurso Editorial.
- HABERMAS, J.** 1984. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Flávio R. Koethe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1987. A nova intransparência Trad. Carlos Eduardo Novaes. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 18, p. 103-114.
- \_\_\_\_\_. 1988. Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie. In: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 48-88.
- MACPHERSON, C. B.** 1979. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARX, K.** 1977. Crítica da filosofia do direito de Hegel: uma introdução. *Temas de Ciências Humanas*, São Paulo, nº 2.
- MEINECKE, F.** 1997. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Trad. Felipe G. Vicen. Madri: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PRADO JR., B.** 1998. A força da voz e a violência das coisas. In: ROUSSEAU, J-J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Editora da Unicamp.
- SCHMITT, C.** 1997. Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Trad. Carlo Galli. In: *Scritti su Thomas Hobbes*. Milão: Giuffrè.
- TÖNNIES, F.** 1925. *Thomas Hobbes — Leben und Lehre*. Stuttgart: Frommann Verlag.

\* \* \*