

Para citação:

Viriato Soromenho-Marques, "Estado e Cidadania no Tempo do Leviatã", *A Era da Cidadania. De Maquiavel a Jefferson*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1996, pp. 47-72 (total de 206 pp.)

SEGUNDO ENSAIO ESTADO E CIDADANIA NO TEMPO DO LEVIATÃ

§1. Um labirinto chamado Thomas Hobbes. Costuma dizer-se que toda a história da filosofia nada mais é do que um longo comentário das obras de Platão e Aristóteles, e da polémica entre ambos. De forma semelhante poderia dizer-se que toda a filosofia política moderna parece constituir um longo e complexo desenvolvimento das possibilidades contraditórias contidas na obra do pensador inglês Thomas Hobbes, em particular nas que se encontram tensionalmente presentes na sua obra imortal, o *Leviathan* (1651).

Em Maquiavel deparámos com uma análise da fenomenologia da conquista e do uso do poder. Com Hobbes vamos confrontar-nos com uma profunda e original reflexão sobre a génese e a natureza do poder, mais concretamente, a origem e características do poder do Estado, a entidade à qual Hobbes vai atribuir a designação metafórica de Leviatã, o animal monstruoso retirado de uma muito privada leitura da Bíblia.

Tanto no tema como no método Hobbes não se encontra sózinho, contudo, ele construiu um lugar muito especial na "república das letras" do seu tempo.

No que concerne ao objecto político propriamente dito, é impossível ignorar os contributos recebidos por Hobbes do realismo de Maquiavel, da teoria da soberania absoluta de Jean Bodin e da concepção contratualista do Estado de Hugo Grotius. Todavia, a marca distintiva de Hobbes -- conseguida já numa fase de grande maturidade intelectual -- consistiu no deslocamento para o terreno

da meditação política do dispositivo metodológico que ele soubera recolher entre os Antigos e os Modernos.

Com efeito, o seu método para o estudo do poder e das suas várias implicações definia-se como analítico-sintético, ou resolutivo-compositivo. A sua matriz era, porém, proveniente da antiga geometria e da nova e emergente física. A constante preocupação com o rigor, espelhada na obra do autor do *Leviathan*, e em particular na sua "filosofia civil" (*civil philosophy*) não seriam pensáveis sem a leitura de Euclides e de Galileu, sem o conhecimento de Descartes e William Harvey.

A obra de Hobbes apresenta uma natureza labiríntica, porque o seu rigor metodológico permite realçar ainda mais as tendências em luta no seu pensamento. Na verdade, o autor inglês abriga no seu texto inspiração suficiente para revigorar tanto o liberalismo como o autoritarismo, para dar forças tanto aos defensores da democracia como aos partidários do Estado forte e, em última instância, totalitário.

Essa ambiguidade ficou a dever-se em grande medida à relação, simultaneamente, de dependência e transcendência mantida pelas teses de Hobbes com os problemas do seu tempo. A sua reflexão, não foi de modo algum indiferente às grandes questões que agitavam a Inglaterra e a Europa seiscentista. Todavia, a permanente atenção aos princípios, patente na meditação hobbesiana permite desenraizar o seu pensamento sobre a essência do poder e do Estado elevando-o até às alturas da universalidade. Preocupado com o seu *Zeitgeist*, o seu "espírito do tempo", Hobbes jamais se limitou a reflecti-lo.

E quais são as linhas de força que atravessaram o cenário político coevo de Hobbes? Destaquemos as cinco coordenadas, a meu ver, decisivas:

a) A persistente resistência do Estado feudal, das ordens, com a sua legislação fragmentária e particularista.

b) As longas e selváticas guerras religiosas europeias, em particular a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), que acompanhou toda a formação do pensamento político de Hobbes.

c) A guerra civil inglesa, desde o Longo Parlamento, passando pelo consulado republicano de Cromwell, e pelo atribulado início da Restauração.

d) A multiplicação das doutrinas justificativas do poder absoluto dos reis, em particulares as que o defendiam de um ponto de vista teológico (Filmer, Bossuet).

e) A dura luta pelo "equilíbrio do poder" (*Balance of power*) entre as potências europeias, na qual se destaca, pelo seu cruel e frio realismo estratégico, a França do cardeal Richelieu.

§2. **Os objectivos de Hobbes.** Provavelmente foi em 1548, com apenas dezoito anos de idade, que Étienne de La Boétie -- o malgrado amigo de Montaigne, prematuramente desaparecido aos 33 anos -- escreveu no seu extraordinário opúsculo intitulado 'Discurso sobre a servidão voluntária' (*Discours de la servitude volontaire*):

"É o povo que se torna servil, que a si próprio corta o pescoço, que tendo a escolha entre ser servo ou ser livre, abandona a sua carta de alforria e toma o jugo, que consente no mal que lhe é infligido, ou, antes, o procura por todos os meios." (*C'est le peuple qui s'asservit, qui se coupe la gorge, qui, ayant le choix ou d'être serf ou d' être libre, quitte la francise et prend le joug, qui consent à son mal ou plutôt le pourchasse.* Ob. cit.: 136).

Nesse texto, o objectivo visado por La Boétie é a tirania política. Com extraordinária argúcia, o autor gaulês acentua um aspecto fundamental nos regimes tirânicos e opressivos: a existência de uma teia de cumplicidade, voluntárias e involuntárias, entre o(s) opressor(es) e os oprimidos. Implicitamente, La Boétie indica aquilo que Hobbes irá sistematizar: **toda a estrutura do poder nas sociedades humanas implica a existência de acordos entre os seus membros.**

Em 1642, exilado em Paris, protegido das convulsões civis que há dois anos grassavam na sua pátria, publicou Hobbes uma obra sintomaticamente intitulada, *Do Cidadão (De Cive)*. O resumo desse livro, e na verdade do conjunto da sua reflexão política, é exposto pelo seu autor da seguinte forma:

"Eu demonstro, em primeiro lugar, que o estado dos homens sem sociedade civil, estado esse a que podemos chamar com

propriedade estado de natureza, nada mais é do que um estado de guerra de todos contra todos; e nessa guerra todos os homens têm igual direito a todas as coisas. De seguida, que todos os homens logo que chegam à compreensão desta odiosa condição, desejam, e a própria natureza os compele [nesse sentido], ser libertados desta miséria. Porém, isso não pode ser realizado a não ser por contrato. Todos eles renunciam a esse direito que eles têm a todas as coisas. Para além disso, eu declaro e confirmo qual é a natureza do contrato; como e através de que meios o direito de um pode ser transferido para outro para tornar válidos os seus contratos; também, que direitos e a quem devem eles ser necessariamente concedidos para o estabelecimento da paz." (*I demonstrate, in the first place, that the state of men without civil society, which state we may properly call the state of nature is nothing else but a mere war of all against all; and in that war all men have equal right unto all things. Next, that all men as soon as they arrive to understanding of this hateful condition, do desire, even nature itself compelling them, to be freed from this misery. But that this cannot be done, except by compact, they all quit that right they have to all things. Furthermore, I declare and confirm what the nature of compact is; how and by what means the right of one might be transferred unto another to make their compacts valid: also what rights, and to whom they must necessarily be granted, for the establishing of peace. De Cive: XVII-XVIII*).

Os quatro objectivos presentes neste longo excerto podem ser resumidos do seguinte modo:

a) Antes da existência do estado civil, garantido pelo Estado, reina o **estado de natureza**, que é um conceito-chave na filosofia de Hobbes e do conjunto do contratualismo.

b) O estado de natureza é definido como uma situação de guerra generalizada, conflito de todos contra todos, directamente proporcional ao direito de todos a tudo.

c) Todos os homens acabam por tomar consciência do carácter insustentável do estado de natureza, e procuram sair dele.

d) Para esse efeito, contraem um contrato de mútua transferência de poder, cujas características constituem a coluna vertebral da obra hobbesiana.

Neste ensaio, o nosso próprio objectivo consiste em identificar, explicitar e articular aqueles que, em nossa perspectiva, constituem os cinco princípios operatórios fundamentais da reflexão de Hobbes. Dessa forma estaremos não só em condições de acompanhar a meditação hobbesiana no cumprimento dos seus objectivos centrais como poderemos demonstrar a nossa tese principal, a saber: **o pensamento hobbesiano contém, na sua estrutura interna, os fundamentos necessários para o desenvolvimento de uma teoria democrática da cidadania.**

Os cinco princípios, que de seguida iremos destacar e comentar na nossa interpretação da filosofia política do autor de *De Cive*, são os seguintes: 1) princípio da igualdade natural; 2) prioridade do direito à vida; 3) origem popular da soberania; 4) carácter construtivo do Estado; 5) racionalidade estratégica e reciprocidade dos interesses na ordem política.

§3. **O princípio da igualdade natural.** Hobbes concordaria com La Boétie quando este afirma que, pela nossa condição humana possuímos "direitos [com] que que a natureza nos dotou" (*droits que la nature nous a donnés*. Ob. cit.: 139-140). A única alteração iria, certamente, no sentido da colocação do ênfase não num eventual enunciado abstracto dos direitos naturais, mas sim na sua fonte original: a profunda igualdade natural dos homens.

Os nossos direitos naturais derivam da nossa radical e matricial igualdade natural. Uma igualdade que brota da própria condição humana. Uma condição caracterizada, simultaneamente, de modo antropológico e ontológico. Se a súmula desses direitos se traduz no sombrio horizonte limite do "direito [de todos] a todas as coisas" (*right unto all things*), então a expressão mais contundente dessa igualdade primitiva dos homens é a capacidade que todos detêm de se infligir mutuamente, independentemente do seu grau de poderes físicos e intelectuais, "as coisas maiores".

Escreve o nosso autor:

"São iguais, aqueles que conseguem fazer coisas iguais um contra o outro; só aqueles que conseguem fazer as maiores coisas, nomeadamente matar, podem fazer coisas iguais. Todos os

homens, portanto, são, entre si, iguais por natureza; a desigualdade que nós discernimos agora, tem a sua origem na lei civil." (*They are equals, who can do equal things one against the other; but they who can do the greatest things, namely kill, can do equal things. All men therefore among themselves are by nature equal; the inequality we now discern, hath its spring from the civil law.* Ob. cit.: .cap. I, 7).

A consideração hobbesiana da igualdade natural entre os homens -- contrariando o peso da autoridade de Aristóteles que aceitava existirem na natureza sementes para a escravatura (*Política*, 1254 b-1255 a; *Metafísica*, 1075 a) -- conduz-nos, imediatamente, a uma antropologia do conflito. Isto não significa que tenha qualquer cabimento a tradicional acusação -- tornada ainda mais comum depois das críticas de Rousseau (ver texto nº 1) -- de que o nosso autor é alvo, i.e., que encontremos na obra de Hobbes qualquer motivo para considerarmos ser inerente à condição humana uma certa malignidade natural.

Pelo contrário, como que antecipando as críticas de que iria ser alvo mais tarde, Hobbes, logo em 1642, efectua uma clara demarcação face a essa acusação (ver texto nº 2). Não é por maldade natural *interna*, mas por uma lógica totalmente *externa* das relações intersubjectivas em sociedade, que os homens não podem viver seguramente sem uma autoridade protectora comum,

Os justos e os injustos não trazem marcas distintivas inscritas no rosto. Ninguém está autorizado a pretender adivinhar a bondade das condutas futuras através de um mero exame fisionómico. Trata-se de um limite gnosiológico com evidentes consequências para a resolução da questão do poder nas sociedades. Mais ainda, mesmo os injustos, aqueles que violam as regras de uma hipotética legalidade tácita existente no estado de natureza, não podem ser considerados, pelos outros, como natural ou intrinsecamente maus. Tal como Kant mais tarde, também Hobbes não se arrisca nos campos minados de uma fantasista analítica da alma. Esse é um terreno que nos está, tanto gnosiológica como eticamente, interdito.

Poderemos deduzir daqui que a antropologia hobbesiana do conflito se poderá reduzir à melancólica metáfora retirada a Plauto de que "o homem é o lobo do homem" (*homo homini lupus*)? Não, isso seria apenas meia-verdade, seria simplificar até à deformação

uma concepção que envolve também a proposição de sentido inverso, a saber, que "o homem é o Deus do homem" (*homo homini Deus*).

Como escreve, sinteticamente, Hobbes:

"Para falar com imparcialidade, ambas as afirmações são absolutamente verdadeiras: que o homem é para o homem uma espécie de Deus; e que o homem é para o homem um lobo errante." (*To speak impartially, both sayings are very true: that Man to Man is a kind of God: and that Man to Man is an errant Wolf. Ob cit.: II*).

A antropologia do conflito reside, justamente, na tensão dessas duas características, dessas duas tendências que aproximam e afastam os homens uns dos outros. Hobbes, não pretende ignorar que, mesmo na ausência de ordem pública estabelecida, existem comportamentos comunitários de entre-ajuda, de cooperação. O que ele afirma é que só a tendência para o conflito merece prioridade e destaque no âmbito de uma reflexão política, porque é ela que está na gênese dos problemas que as instituições políticas -- na gênese das quais os factores de cooperação estarão inegavelmente presentes -- tentarão solucionar.

Existe, pois, na estrutura antropológica uma raiz, que Hobbes considera de alcance geral, para as dissensões e conflitos entre os homens no estado de natureza, i.e., na situação de total e absoluta igualdade, sem a intervenção de qualquer poder público comum. Essa raiz reside no nível mais elementar e básico da condição humana, na força impulsiva das paixões, sobretudo numa tríade de paixões sociais que Hobbes descreve desta forma lacónica:

"Desta forma encontramos na natureza do homem três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo a desconfiança; e terceiro, a glória." (*So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory. Leviathan: cap. XIII, 112*).

Contudo, estas causas são, por seu turno, já um efeito e uma consequência da paixão principal da natureza humana que é o

desejo incessante de poder. É isso que Hobbes nos confessa, num texto a que não devem ter permanecido indiferentes leitores tardios, mas atentos, como o foram Schopenhauer e Nietzsche:

"Pois não existe *finis ultimus*, último fim, nem o *summum bonum*, supremo bem, como é referido nos livros dos antigos filósofos morais[...] A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objecto para outro; não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para [obter] o último [...] Assim, em primeiro lugar, determino como tendência geral de toda a humanidade um perpétuo e incansável desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte." (*For there is no such **finis ultimus**, utmost aim, nor **summum bonum**, greatest good, as is spoken of in the books of the old moral philosophers [...] Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later [...] So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death. Leviathan: cap. XI, 85-86).*

Com a incisiva dureza destas palavras, Hobbes abala as colunas da tradição moral do Ocidente. Os fundamentos da conduta e da moralidade não podem ser encontrados na economia das diversas categorias consideradas como traduzindo a verdade substancial do conceito de fim último ou supremo bem. A grande clivagem não se encontra entre os defensores da virtude ou da felicidade, como núcleo e coração do supremo bem.

O que Hobbes nos afirma, tal como o fará Kant por razões profundamente diversas, é que o supremo bem não existe no domínio da experiência e do universo sensível. Para Kant isso permitirá conduzir a razão prática para o esforço inerente à demanda pela realização da liberdade. Para Hobbes, esse móbil supremo da acção humana não existe, porque o homem não é um ser que aspira às coisas por elas próprias, mas que se serve delas como meio para continuar a desejar. **O homem é um ser de insaciável desejo.** E a tarefa da política é o de procurar impedir que essa dinâmica ausência de saciedade não se torne mortífera para a própria vida social no seu conjunto.

A igualdade natural é assim tão insustentável quanto o estado de natureza a que se encontra intimamente associada. Em ambos os casos, importa sublinhar que para Hobbes, como um século depois para Rousseau, o 'estado de natureza' -- assim como o conceito de contrato social que lhe está ligado -- não corresponde a qualquer categoria empírica, a um conceito que vise caracterizar qualquer situação efectiva, histórica ou actual, dos homens. Trata-se de um modelo, de uma 'ideia reguladora' em sentido kantiano, que permite iluminar compreensivamente a realidade concreta. Nesta, apenas se podem encontrar analogias com o modelo, como é o celeberrimo lugar comum das tribos de índios da América do Norte, que a literatura de Seiscentos e de Setecentos não cessará de aproximar com a tese do estado de natureza. Todavia, um domínio real existe, onde os predicados da permanente desconfiança e latente hostilidade do estado de natureza encontram perfeita correspondência. Trata-se das relações entre os Estados, das relações internacionais onde reina a lei do mais forte (ver texto nº 3).

§4. Prioridade do direito à vida.

A defesa da vida, o princípio da auto-preservação é um postulado permanente e essencial do pensamento político de Hobbes. Ele é mesmo, em contraste com os aspectos de descontinuidade introduzidos pelo contrato social, um **factor de continuidade**, pois a prioridade da defesa da vida é algo que Hobbes assume antes, durante e mesmo após uma eventual ruptura do contrato.

Poderemos considerar que a preservação da vida é o princípio reitor da doutrina política de Hobbes. Na teoria política do filósofo inglês a vida ocupa uma posição, simultaneamente, imediata e profunda. E aquilo que aqui designamos por vida começa por ser uma dimensão formal-vazia. A vida como integridade física, como condição geral, e não este ou aquele tipo específico de vida.

Vejamos melhor.

Toda a ordem política surge, como vimos mais acima, pensada como visando organizar os conflitos resultantes do jogo de

paixões egoístas dos indivíduos. Ora, a autopreservação, através do seu correlativo medo da morte, é apresentada como a paixão social essencial, como uma força, que é pulsional antes de ser racional, conducente à procura de condições favoráveis à estabilidade da sociedade, o que, como é sabido, consiste o desiderato e o móbil do próprio contrato social.

Escreve Hobbes:

"As paixões que inclinam o homem para a paz são o medo da morte; o desejo das coisas que são necessárias para uma vida confortável; e a esperança de as obter por meio do trabalho." (*The passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living; and a hope by their industry to obtain them. Leviathan: cap. XIII, 116*)

A melhor garantia da paz que consegue salvaguardar a vida é conferida pela introdução contratual do Estado. Este, antes de ser uma realidade institucional, é um imperativo racional contido na lei natural (*natural law*). Em Hobbes, lei natural e direito natural não são sinónimos. Este último é o princípio de orientação reinante no estado de natureza, que é o estado caótico de coisas que a lei natural e o contrato por ela exigido vêm, justamente, interromper.

Todavia, se seguirmos com atenção a meditação de Hobbes facilmente chegaremos à conclusão que a preservação da vida é o motor, o desiderato, tanto das condutas fundadas no "direito natural" (*natural right*), como das suscitadas pelas "lei da natureza" (*laws of nature*).

Em conformidade com o que afirmámos, escreve o nosso autor acerca do direito natural:

"O primeiro fundamento do direito natural consiste em que todos os homens se empenham tanto quanto lhes for possível em proteger a sua vida e integridade física." (*The first foundation of natural right is this that every man as much as in him lies endeavour to protect his life and members. De Cive: cap. I, § 7, p.9*).

Por outro lado, todos os preceitos da lei natural podem ser derivados do "[.] único imperativo da razão que nos aconselha a

olhar pela preservação e salvaguarda de nós próprios." ([...] *from the single dictate of reason advising us to look to the preservation and safeguard of ourselves*. Ob. cit.: cap. II, §26, p.44).

Nesta medida se estabelece a linha de continuidade que mais acima foi sugerida: a passagem do estado de natureza (onde domina a lógica imediatista do direito natural, em sentido hobbesiano) para o estado civil (onde se impõe a presença do Estado como garante da paz exigida pela lei natural) implica uma mudança radical e qualitativa nos métodos de relação interhumana, que a instituição de uma ordem estatal corporiza. Contudo, o primado da vida é o fio condutor comum a esses dois estados e a essas duas lógicas. Ao imediatismo táctico da preservação da vida próprio do direito natural, incapaz de ultrapassar as raízes do conflito real e/ou potencial do estado de natureza, sucede a mais subtil e complexa 'estratégia indirecta' de defesa da vida proporcionada pela mediação do contrato social, exigida pela lei natural (ver quadro nº 1).

**Imperativo da prioridade
do direito à vida**

Sequência analógica das atitudes e predicados associadas ao estado de natureza e ao estado civil, entendidos como duas estratégias fundadas no mesmo princípio fundamental do direito natural que é o da **autopreservação da vida**

Estado de Natureza	Estado Civil
Imediato	Mediato
Natural	Artificial (construído)
Liberdade (ausência de impedimento)	Obrigação (ditada pela lei natural)
Guerra	Paz
Lógica predominantemente individual	Lógica predominantemente colectiva
Pluralidade e igualdade dos discursos	Unidade e hierarquia dos discursos
Uso privado da violência	Monopólio estatal da violência
Suspeita permanente	Confiança baseada no contrato social

QUADRO N.º 1

Não é a defesa da vida que se joga no próprio contrato, quando se transfere a liberdade para garantir a segurança (*Leviathan*: cap. XIV, 120)? Não é esse o sentido profundo do imperativo do *salus populi*: "Todos os deveres dos governantes estão contidos nesta única proposição: a salvação do povo é a lei suprema. " (*all the duties of rulers are contained in this one*

sentence, the safety of the people is the supreme law. De Cive: cap. XII, §2, 166)?

Na verdade, é esta prioridade do direito à vida que explica a benevolência -- em muitos aspectos precursora do reformismo penal de Cesare Beccaria -- de Hobbes em matéria de direito penal e a compreensão manifestada pelo filósofo para com desertores e rebeldes, no preciso momento em que trata dos "poderes ilimitados do soberano" (*unlimited power of the Sovereign. Leviathan: cap. XXI*).

Em conclusão: o lugar fulcral e a insistência nunca quebrada de Hobbes com a prioridade do direito à vida é um factor essencial para quem queira ler a obra de Hobbes no quadro de um esforço global do pensamento ocidental para o desenvolvimento de uma teoria dos direitos humanos fundamentais.

Mesmo hoje, quando se debatem os direitos humanos de terceira geração, como é o caso nevrálgico dos direitos do ambiente, a que outro embrião teremos de recorrer senão a esse fonte primitiva e radical que é o direito à vida?

§5. A origem popular da soberania. Um elemento central numa leitura capaz de libertar o enorme potencial democrático do pensamento de Hobbes vincula-se à compreensão da sua concepção do contrato social como derivando da aplicação do princípio da origem popular da soberania.

É sabido que a renovação no período moderno das teorias políticas do contratualismo devem muito aos debates teológicos travados no seio dos movimentos protestantes, particularmente, no interior da complexa e atribulada administração da herança do calvinismo (Paul Claval, 1980: 51 ss.). A novidade de Hobbes consistirá na completa secularização do conceito de contrato, tornando-o num acordo totalmente imanente entre homens, onde uma decisão racional maioritária surge como génese da sociedade politicamente organizada.

A tradição dos comentários a Hobbes tende a destacar o carácter autoritário do poder do Estado nascido do contrato, sublinhando a natureza de *translatio imperii*, transferência total, sem condições, do poder de que o Leviatã se reveste (sobre as diferenças entre *translatio* e *concessio imperii* ver texto nº4). É

conveniente, contudo, não descurar o processo genético que permite, duplamente, a justificação e a legitimação desse poder.

Para Hobbes, a soberania depende inteiramente do poder dos membros de uma comunidade dada. Não o poder considerado de forma atomizada, fragmentada e amorfa, mas o poder organizado e constituído pelo contrato social. O poder das sociedades não vem de Deus nem de qualquer impulso ou desígnio natural indeterminável. Ele deriva inteiramente dos membros constituintes de cada comunidade dada, desse momento racional em que uma multidão de indivíduos decide agir em unísono na busca do interesse comum. Nesse momento, e apenas nele, em que, por acordo e consentimento, irrompe o contrato que institui o termo do "estado natural" e o início do "estado civil", nesse momento podemos falar propriamente de povo. É do povo, da vontade popular que deriva toda a soberania e todo o poder do Estado, do Leviatã.

O acto racional de instituição do poder soberano do Estado, sendo único, não é, todavia, simples. Podemos distinguir nele, pelo menos, dois vectores:

-- Um **vector horizontal**, que consiste na promessa de renúncia omnilateral do exercício individual do poder, por parte de todos os membros do povo.

-- Um **vector vertical**, que consiste na transferência unilateral e sem contrapartidas do poder de todos esses membros do povo para o "homem" ou o "conselho" a quem o contrato decide entregar a soberania, que antes se encontrava estilhaçada no belicoso tecido das relações interindividuais do estado natural.

Hobbes condensa deste modo, na forma de imperativo, esses dois momentos:

"Eu cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou esta assembleia, sob a condição de tu transferires para ele o teu direito, autorizando de um modo semelhante as suas acções."

(I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him and authorize all his actions in like manner. Leviathan: cap. XVII, 158).

O soberano, quer se trate da pessoa singular de um monarca, quer do corpo colectivo de uma assembleia, recebe -- no âmbito do vector vertical do contrato -- um poder que é igual àquele a que o conjunto dos indivíduos (formando o povo) participantes no acordo de fundação da ordem civil -- no âmbito do vector horizontal do contrato -- mutuamente renunciaram. O soberano é "armado" com as "armas" a que todos os seus futuros súbditos, voluntária e omnilateralmente, renunciaram. No plano horizontal, dos contratantes iguais entre si, assistimos a um acordo de "desarmamento" recíproco e universal. Todavia, esse poder não é anulado, mas total e plenamente transferido para a pessoa do soberano: o vector horizontal do contrato consiste no "armamento" unilateral do soberano por decisão voluntária do povo (ver texto nº 5).

O contrato social na versão de Hobbes fundamenta a **obediência** dos súbditos relativamente ao soberano (garantida pelo vector vertical) numa **renúncia consentida** pelos próprios súbditos (estabelecida pelo acordo *inter pares* no seio do vector horizontal).

Um século antes de Hobbes, como vimos mais acima, La Boétie tinha destacado, na vertente extrema dos regimes tirânicos, a componente indispensável de submissão voluntária, de cumplicidade do povo esmagado com o tirano opressor, que constituiria uma perversão da própria condição geral do fenómeno político.

O objectivo visado por Hobbes não é a tirania, mas a génese e a essência da ordem e do poder políticos. Contudo, Hobbes não só concordaria com La Boétie, como o seu pensamento é, de certa forma, um alargamento e um aprofundamento das teses do autor francês.

Todo o poder político, e não apenas o exercício abusivo do mesmo pelos tiranos, implica a adesão voluntária dos súbditos, porque a origem do poder reside na vontade do povo. A soberania é outorgada ao soberano pelo povo, que é o seu primeiro e original titular. O soberano, monarca ou conselho, é um **actor**, um representante do poder de que o povo é o **autor**. Esta tese conduz, por exemplo, a que Hobbes considere que a rebelião não é tanto um acto violento contra o soberano, mas, fundamentalmente, uma violação do vector horizontal, do acordo de mútua renúncia ao uso

unilateral da violência de cada membro da sociedade para com os seus concidadãos.

A proximidade teórica de Hobbes com La Boétie não oculta, evidentemente, a diferença profunda das suas preocupações. Para o primeiro a principal ameaça à segurança dos indivíduos não provém dos tiranos, mas das ambições e egoísmos próprios da condição humana em "estado natural". Para Hobbes a ameaça principal é a do nosso próximo, do nosso igual. Por isso, ele está pronto a aceitar pagar o preço da autoridade do Leviatã, exercida sem mecanismos pré-determinados de controlo. A passagem do estado de natureza para o estado civil consiste, nessa medida, na transição de um medo sofrido para um medo consentido (F. Rangeon, 1982: 92). Não nos surpreende, nesta linha de rumo, que Hobbes não hesite em defender o poder do Leviatã, relativizando o seu exercício abusivo através de uma argumentação baseada na lógica do menor dos males (ver texto nº 6).

Por último, importa não confundir as duas dimensões ou os dois vectores presentes no *social compact* hobbesiano com as teorias do duplo contrato desenvolvidas posteriormente por autores como Samuel Pufendorf ou Gottfried Achenwall.

Pufendorf introduziu a diferença entre pacto de união (*pactum unionis*) e pacto de submissão (*pactum subjectionis*) na sua obra *Do direito natural e das gentes (De jure naturae et gentium-* 1672). Achenwall, por seu turno, aperfeiçoaria essa concepção nos seus *Elementos de direito natural (Elementa juris naturae-* 1750). A diferença fundamental entre Hobbes e estes autores reside na unidade ou na partilha do poder soberano. As teorias do duplo contrato separam a constituição da sociedade-povo do nascimento do tipo de regime político do Estado. São concepções muito adequadas ao tipo das "monarquias moderadas", como aquela que se tornou paradigmática com a "Gloriosa Revolução" inglesa de 1688, pois tendem a partilhar a soberania entre duas personalidades políticas diversas, a saber, a do povo e a da casa dinástica reinante.

Para Hobbes, como mais tarde para Rousseau, **o poder soberano é único e uno**, transitando inteira e integralmente do povo para o soberano no acto do contrato. Por isso, o princípio da unidade do Estado, reflectindo a unidade da soberania, será

firmemente mantido por Hobbes na relação do Estado com as Igrejas, como teremos de analisar mais detalhadamente no próximo ensaio.

§6. **O carácter construtivo do Estado.** Os limites do que poderíamos designar como a "imaginação constitucional" de Hobbes, no que diz respeito a uma melhor defesa dos direitos individuais dos cidadãos face aos riscos de abuso por parte do soberano, poderão ser amplamente supridos pela plasticidade de perspectivas abertas pela sua filosofia política.

Na verdade, Hobbes não se limita a superar as teorias teológicas de fundamentação do poder. Ele coloca em causa, igualmente, a tradição aristotélica do impulso natural para a organização das sociedades políticas.

A nossa condição humana não integra como um predicado simples o nosso estatuto de cidadãos. Nascemos homens, mas **tornamo-nos** cidadãos. A cidadania não se trata de um dado natural, mas de um processo onde intervêm a vontade e a razão, conduzindo a uma aquisição artificial.

Escreve Hobbes, em 1642:

"Mas as sociedades não são meros encontros, mas laços, para o estabelecimento dos quais são necessários a fé e contratos [...] Portanto o homem é tornado apto para a sociedade não pela natureza, mas pela educação." (*But societies are not mere meetings, but bonds, to the making whereof faith and compacts are necessary [...] Wherefore Man is made fit for society not by nature, but by education. De Cive: cap. I, 2).*

A instituição do Estado, através do contrato social, marca uma passagem qualitativa, implicando uma deliberação colectiva e racional, da desordem para a ordem, da condição em que o homem é para o seu semelhante uma ameaça, para aquela em que o primado de um direito civil ancorado num efectivo poder de coacção constitui a promessa de realização das legítimas expectativas de cada um (sobre esta passagem do *homo homini lupus* para o *homo homini Deus* ver: L. R. dos Santos, 1991: 228 ss.).

A criação do Estado é permitida pela presença na essência da práxis política de um princípio construtivo, de um dinamismo pedagógico e progressivo que permite a transformação do homem em cidadão, numa transição que só tem paralelo com a passagem dos "meros encontros" (*mere meetings*) para o estatuto de sociedades organizadas com autênticos "laços" (*bonds*) de que só o Estado pode servir como efectivo garante.

Nessa medida escreve Hobbes, já no *Leviathan*:

"Porque pela arte é criado esse grande Leviatã, a que se chama *Estado* ou *Cidade*, em latim *Civitas*, que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja protecção e defesa foi projectado, e no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, dando vida e movimento a todo corpo [...]" (*For by art is created that great Leviathan called a **Commonwealth**, or **State**, in Latin **Civitas**, which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defense it was intended; and in which the **Sovereignty** is an artificial **Soul**, as giving life and motion to the whole body.* Ob. cit.: IX).

A ambição intelectual de Hobbes de fundar uma ciência da política a partir dos seus fundamentos basilares era consentânea com uma concepção plástica e flexível do próprio objecto de estudo. Assim como o conhecimento dos elementos constitutivos e das leis da Natureza, como o repetiram Bacon e Descartes, permitiam a sua transformação em nosso proveito, i.e., a **irrupção da técnica como um dos traços mais distintivos da modernidade**, também a dilucidação dos "primeiros princípios" do funcionamento do ser social permitiriam a sua abertura a uma permanente reforma e (re)construção.

Para o bem e para o mal, o Leviatã hobbesiano prefacia a época da engenharia social em que a nossa civilização está totalmente mergulhada.

§7. Princípio da racionalidade estratégica e da reciprocidade do interesse. A secularização do universo da

política em Hobbes é inseparável do esclarecimento e clarificação do modelo de racionalidade que nesse universo passa a ser dominante.

Como vimos mais acima, a descontinuidade representada pela edificação contratual do Estado, não elimina a existência de uma continuidade essencial, perseguida tanto pelo **direito natural**, no estado de natureza, como pela **lei natural**, na passagem para o Estado, como, ainda, pelo **direito positivo**, após a edificação do Leviatã: a preservação da vida.

Ora, a autoconservação não é mais do que a expressão condensada de uma racionalidade política que se caracteriza pela **íntima correlação entre poder e interesse**. Foi o **interesse de todos** que levou a que **todos se despojassem do seu poder** unilateral, edificando a entidade portadora do poder público que o Leviatã é.

A onnipresença de uma relação entre poder e interesse é válida para todos os membros da sociedade política.

Para o súbdito ela é **explicitamente** visível na letra da lei que marca os limites de legitimidade da sua acção -- garantindo, todavia, a cada um uma enorme margem de autonomia no domínio do que Hobbes designa como "o silêncio da lei" (*the silence of the law*) --, e mais ainda nos sinais físicos e compulsivos de que a lei se reveste para o seu cumprimento face à manifestação transgressora de interesses particulares.

Mas também para o soberano a relação entre poder e interesse está, embora **tacitamente**, presente. Ele sabe que o seu poder tem por limite o poder dos interesses particulares e subordinados presentes na sociedade de que ele é o garante e máximo representante. O soberano sabe, ou deveria saber, que o seu poder depende da sua autoridade e que esta remete para um uso equilibrado, não iníquo, do poder. Embora Hobbes recuse a existência de qualquer direito de resistência, ele aconselha os soberanos a não esquecer o inegável facto, tantas vezes confirmado pela história, da **competência da resistência** exercida com êxito à margem de todo e qualquer direito justificativo. Na verdade, o soberano, cuja função principal consiste em proteger o corpo social das ameaças externas, habita sempre na administração dos conflitos que correm o risco de quebrar os frágeis

laços contratuais que separam a ordem civil do regresso ao estado de natureza.

A racionalidade política hobbesiana é de âmbito estratégico. Ela remete para uma **esfera do cálculo das relações entre o poder dos interesses e o interesse do poder** em presença numa sociedade dada. Trata-se, no fundo, de um aprofundamento da gramática política que já Maquiavel havia esboçado. Semelhante racionalidade está bem patente na definição de "recta razão" (*right reason*), faculdade com um âmbito e alcance funcionais, cuja intervenção reguladora da acção política é anterior ao próprio estado de natureza e à constituição de qualquer esfera de direito positivo.

Escreve Hobbes no *De Cive*:

"Por recta razão, no estado natural do homem, eu não entendo, como muitos os fazem, uma faculdade infalível, mas o acto de avaliar razões, i.e., o peculiar e verdadeiro raciocínio de todo os homens relativamente àquelas acções de sua autoria, que podem redundar em prejuízo ou benefício para os seus vizinhos." (*By right reason in the natural state of men, I understand not, as many do, an infallible faculty, but the act of reasoning, that is, the peculiar and true ratiocination of every man concerning those actions of his, which may either redound to the damage or benefit of his neighbours. Ob. cit.: cap. II, §1, p.16*).

A recta razão é assim uma faculdade convival, que permite avaliar o provável *feed-back* que a projecção das nossas acções -- como reflexo do nosso interesse e poder -- sobre os outros poderá suscitar, Trata-se claramente de um antepassado da razão estratégica, que subordina até os comportamentos de cooperação ao risco de guerra, concorrendo para condutas tão prudentes na prevenção dos conflitos, como desencantadas quanto à crença na possibilidade de alguma vez o império de uma ética desinteressada se poder estender ao domínio da práxis política e social (ver textos nº 7 e 8).

§8. **Uma herança em aberto.** Após a leitura do *Leviathan* é atribuída a Calos II de Inglaterra, a seguinte declaração : "Eu jamais li um livro que contivesse tanta sedição, traição e impiedade" (*I never read a book which contained so much sedition, treason and impiety*. Citado por Ernst Bloch, 1959: vol. 5, 624).

Semelhante comentário da parte de um rei para com um filósofo que muitos adversários políticos facilmente procuraram catalogar sob o rótulo de monarquismo extremo, mostra bem que Hobbes não permite operações redutoras desse género. Na verdade, a filosofia de Hobbes estava condenada a permanecer mergulhada num estatuto de incompreensão. De igual modo, os partidários mais resolutos do filósofo, os *hobbists*, seriam remetidos para uma perigosa marginalidade política (J. P. Monteiro, 1995: 12-13).

O grande mérito de Hobbes começa pela sua capacidade de integrar na análise do fenómeno político as grandes traves-mestras da "visão do mundo" (*Weltanschauung*) própria do seu tempo, de que ele foi um dos raros pensadores capazes de se alcandorarem a uma perspectiva de conjunto. A partir de uma ontologia política das "individualidades discretas", que se presta muito mal a interpretações ideológicas e deterministas, Hobbes forjaria a sua filosofia política global (J. Barata-Moura, 1995: 10). Nela sobressai a sua concepção de contratualismo que se tornaria, durante mais de um século um monumento incontornável, mesmo para aqueles que, como Rousseau, introduziriam o azedume crítico da desconfiança histórica no ténue axioma do transparente consentimento inicial (ver texto nº 9).

Acima de tudo, o mérito de Hobbes consiste em ter compreendido que a adequação entre os complexos fenómenos político-sociais e a racionalidade humana, não é nem uma impossibilidade absoluta, deixada ao arbítrio de um destino providencial, nem um fruto maduro que qualquer razão preguiçosa poderia colher sem esforço.

A compreensão dos mistérios do poder obriga a um extraordinário empenhamento de uma razão que, num mesmo movimento, conhece e transforma, modela categorialmente e abre caminhos para a transformação prática.

A filosofia política do contratualismo, de que Hobbes foi o mestre mais exímio, surge assim, postas de lados as interpretações mais imediatas e simplistas, como uma fonte de doutrinas abertas à inovação e à ampliação dos direitos e deveres da cidadania, que nem cento e cinquenta de nacionalismo e guerras mundiais, de historicismo e positivismo jurídicos seriam, capazes de destruir.

ANEXOS

Texto nº 1

Diderot: comparação entre Rousseau e Hobbes

"A filosofia do Senhor Rousseau de Genebra é quase inversa da de Hobbes. Um crê que o homem natural é bom, e o outro considera-o mau. Segundo o filósofo de Genebra, o estado de natureza é um estado de paz; segundo o filósofo de Malmebury, é um estado de guerra. São as leis e a formação da sociedade que tornaram o homem melhor, se se acreditar em Hobbes; e que o depravaram, se acreditarmos no Senhor Rousseau [...]" (*La philosophie de M. Rousseau de Genève est presque l'inverse de celle de Hobbes. L'un croit l'homme de la nature bon, et l'autre le croit méchant. Selon le philosophe de Genève, l'état de nature est un état de paix; selon le philosophe de Malmebury, c'est un état de guerre. Ce sont les lois et la formation de la société qui ont rendu l'homme meilleur, si l'on croit Hobbes; et qui l'on dépravé, si l'on en croit M. Rousseau [...]*, Article "Hobbisme", *Encyclopédie* [1765]: tome VIII, 404).

Texto nº 2

Hobbes: os homens não são maus por natureza

"Mas isto, que os homens são maus por natureza, não se deduz deste princípio [que as disposições dos homens são naturalmente tais, que a não ser que sejam contidos pelo medo de algum poder coercivo, cada homem desconfiará e temerá o seu semelhante, pp. XIV-XV]. Porque, mesmo que os perversos fossem em menor número do que os justos, como, contudo, não os

podemos distinguir existe a necessidade de suspeitar [...] Ainda menos se pode deduzir [desse princípio], que aqueles que são perversos o são por natureza." (But this, that men are evil by nature, follows not from this principle [that the dispositions of men are naturally such, that except they be restrained through fear of some coercive power, every man will distrust and dread each other-pp. XIV,XV]. For though the wicked were fewer than the righteous, yet because we cannot distinguish them there is a necessity of suspecting [...] Much less does it follow, that those who are wicked are so by nature[...]. *De Cive*: XVI).

Texto nº 3

Hobbes: As relações internacionais são a única realidade correspondente ao modelo do estado de natureza

"Mas mesmo que nunca tivesse existido uma época em que os indivíduos particulares se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, contudo, em todos os tempos, os reis e pessoas dotadas de autoridade soberana, em virtude da sua independência, vivem em constante desconfiança, e na condição e atitude dos gladiadores [...]" (*But though there had never been any time, wherein particular men were in a condition of warre one against another; yet in all times, Kings, and Persons of Sovereigne authority, because of their Independency, are in continuall jealousies, and in the state and posture of Gladiators[...]. Leviathan: cap. XIII, 115*)

Texto nº 4

Jean Bodin: uma diferença entre *translatio imperii* e *concessio imperii*

"Mas consideremos o caso [...] onde vários cidadãos, aos quais se confere poder absoluto para dirigir o Estado e governar plenamente, sem deferir às oposições ou apelos de qualquer espécie, e que isso ocorra todos os anos, diremos nós que esses [cidadãos] estariam dotados do poder soberano? Porque só é absolutamente soberano quem não reconhece nada maior além de si próprio, depois de Deus. Eu digo, não obstante, que esses não

têm a soberania, atendendo a que eles não são mais do que depositários do poder que lhes foi entregue durante um certo período de tempo." (*Mais posons le cas [...] ou plusieurs des citoyens, ausquels on donne puissance absoluë de manier l'estat & gouverner entierement, sans deferer aux oppositions ou appellations en sorte quelconque, & que cela se face tous les ans, dirons nous pas que ceux là auront la souveraineté? Car celui est absolument souverain, qui ne recongnoist rien plus grand que soy apres Dieu. Je dy neantmoins que ceux là n'ont pas la souveraineté, attendu qu'ils ne sont rien que depositaires de la puissance qu'on leur a bállée à certain temps. Les six livres de la république* [1576]):Liv. I, cap. VIII, 124).

Texto nº 5

Hobbes: os dois vectores do contrato social

"Esta submissão das vontades de todos esses homens à vontade de um só homem ou de um conselho é então realizada, quando cada um deles se obriga a si mesmo, por contrato com cada um dos restantes, a não resistir à vontade desse homem ou desse conselho a quem ele se submeteu." (*This submission of the wills of all those men to the will of one man or one council, is then made, when each one of them obligeth himself by contract to every one of the rest, not to resist the will of that one man or council, to which he hath submitted himself. De Cive: cap. V, §7, 68*).

Texto 6

Hobbes: o Leviatã como menor dos males

"E embora se possam imaginar muitas más consequências [derivadas] de um poder tão ilimitado, contudo, as consequências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com os seus vizinhos, são muito piores." (*And though of so unlimited a power, men may fancy many evil consequences, yet the consequences of the want of it, which is perpetual war of every man against his neighbour, are much worse. Leviathan: cap. XX, 195*)

Texto nº 7

Hobbes: a sociedade civil forma-se pelo desejo individual de glória e amor-próprio:

"Todas as sociedades são ou para o ganho, ou para a glória: i.e., não tanto por amor do próximo, como por amor de nós próprios." (*All society therefore is either for gain, or for glory; that is, not so much for love of our fellows, as for the love of ourselves. De Cive: cap. I, §2, 5*).

Texto nº 8

Hobbes: o medo mútuo em vez da boa vontade

"[...] a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não consistiu na boa vontade mútua de todos os homens, mas no medo recíproco que tinham uns pelos outros." ([...] *the original of all great and lasting societies consisted not in the mutual good will men had towards each other, but in the mutual fear they had of each other, De Cive, cap. I, §3, 6*

Texto nº 9

Rousseau: o contrato social ao serviço dos ricos, ou o fim da transparência da "posição original"

"Destituído de razões válidas para se justificar e de forças suficientes para se defender [...] o rico, pressionado pela necessidade, concebeu por fim o mais reflectido projecto que alguma vez tinha penetrado no espírito humano; foi o de empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, tornar em seus defensores os seus adversários, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto o direito natural lhe era contrário [...] Tal foi, ou deve ter sido, a origem da sociedade e das leis, que colocaram novos entraves ao fraco e deram novas forças ao rico [...]" (*Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre [...] le riche, pressé para la nécessité, conçut enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres*

maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel lui était contraire [...] Telle fut, ou du être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche [...], Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes: II, 147-149).

BIBLIOGRAFIA

ACHENWALL, Gottfried, *Jus naturae*, Gottingae, Bossiegel, 1767-1768.

----- *Prologomena juris naturalis in usum auditorum*, Gottingae, Bossiegel, 1767.

AGOSTINHO, Santo, *De civitate Dei libri XI-XXII, Corpus Christianorum*, XLVIII, Turnholti, typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLV.

ALTHUSIUS, Johannes, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Aalen, Scientia Verlag, 1981.

BARATA-MOURA, José, "Hobbes: A Ontologia Política do novo *Defensor Pacis*" (texto inédito), 1995.

BAYLE, Pierre, "Hobbes", *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam-Leyde, tomo II, 1730⁴ (reeditado em: Hobbes, *Le Citoyen ou les Fondements de la Politque*, trad. de Samuel Sorbière, Paris Flammarion).

BECCARIA, Cesare, *Dei Delitti e delle Pene, Edizione Nazionale delle Opere di Cesare Beccaria*, ed. L. Firpo, Milano, Mediobranca, 1984, vol. I, pp. 13-129.

BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 5, 1959.

BODIN, Jean, *Les Six Livres de la République __ Avec L'Apologie de René Herpin*, Paris, Jacques du Puis, 1583.

BOSSUET, Jacques B., *Oeuvres*, ed. abade Velat e Y. Champailier, Paris, Gallimard, 1961.

CLAVAL, Paul, *Les Mythes Fondateurs des Sciences Sociales*, Paris, PU, 1980.

CARDOSO, Adelino, "A Voz Passiva", *Logos*, nº 3, Junho de 1985, 37-42.

DIDEROT, Denis, "Hobbisme", *Encyclopédie*, Neuchâtel, 1765, tomo VIII.

EBERHARD, Johann August, *Ueber Staatsverfassungen und ihre Verbesserung -- Ein Handbuch für Deutsche Bürger und Bürgerinnen aus dem gebildeten Ständen* (reimpressão da edição de Berlim -- 1795), ed. J. Garber, Kronsberg/TS., Scriptor Verlag, 1977.

GROTIUS, Hugo, *Vom Recht des Krieges und des Friedens/De Jure Belli ac Pacis*, prefácio de Christian Thomasius à primeira edição alemã de 1707, nova tradução e introdução de Walter Schätzel, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1950.

HOBBS, Thomas, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society (De cive)*, *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir W. Molesworth, London, John Bohn, 1841, vol. II.

----- *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir W. Molesworth, London, John Bohn, 1839, vol. III.

LA BOÉTIE, *Discours de la Servitude Volontaire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1983.

MONTEIRO, João Paulo, "Prefácio" ao *Leviatã*, trad. de J.P. Monteiro, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, pp. 7-16.

POMBO, Olga, "Linguagem e Verdade em Hobbes", *Filosofia*, nº 1, Junho de 1985, pp. 45-61.

PUFENDORF, Samuel A., *De jure naturae et gentium* (reimpressão da edição de Frankfurt e Leipzig --1759, 2 volumes), Frankfurt am Main, Minerva, 1967.

RANGEON, François, *Hobbes: État et Droit*, Paris, J.-E Hallier/Albin Michel, 1982.

ROUSSEAU, J. J., *Discours sur les Sciences et les Arts*, *Oeuvres Complètes*, ed. B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, pp. 1-57.

----- *Discours sur L'Origine et les Fondements de L'Inégalité parmi les Hommes*, *Oeuvres de J. J. Rousseau*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

----- *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, *Oeuvres de J. J. Rousseau*, Lyon, 1796, Partie II, Tomo II, pp. 1-252.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos, "Hobbes e as Metáforas do Estado", *Dinâmica do Pensar--Homenagem a Oswaldo Market*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1991, pp. 217-242.
WATKINS, John, *Hobbes's System of Ideas*, Hants, Gower, 1989.³