

# RAWLS E A HERANÇA DE HOBBS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS – UM ESBOÇO

RAWLS AND INHERITANCE OF HOBBS:  
CONVERGENCES AND DIVERGENCES - AN OUTLINE

Elnora Gondim<sup>\*</sup>  
Osvaldino Marra Rodrigues<sup>\*\*</sup>

**RESUMO:** Embora os problemas em Rawls e Hobbes sejam, *a priori*, distintos – o primeiro concerne aos princípios de justiça e o segundo a justificação do Estado – suas teorias parecem convergir sob vários aspectos. Conquanto Rawls afirme que o Leviatã é “sem dúvida a maior obra de filosofia política em língua inglesa,” não consta quais pontos influenciaram sua obra. Todavia, tanto Hobbes quanto Rawls afirmam que o consentimento pelo contrato não põe fim aos desacordos e que a função coercitiva do Estado pode limitar e constranger os efeitos oriundos desses desacordos. Além disso, podem ser percebidas convergências entre as leis hobbesianas e os princípios rawlsianos. Em suma, baseado nos referidos aspectos, o presente trabalho pretende apontar para alguns pontos convergentes e divergentes entre ambas as teorias.

**Palavras-chave:** Contratualismo. Liberdade. Justificação. Política. Contrato. Estado e sociedade.

**ABSTRACT:** Although the problems in Rawls and Hobbes are, *a priori*, different - the first one concerns the principles of justice and the second the justification of the State - their theories seem to converge in many aspects. While Rawls states that the *Leviathan* is "undoubtedly the greatest work of political philosophy in English," it is not mentioned which aspects have influenced his work. However, both Hobbes and Rawls state that consent of the contract does not put an end to disagreements and that the enforcement function of the State can limit and constrain the effects from these disagreements. Moreover, it may be perceived similarities between the hobbesian laws and the rawlsian principles. In short, based on such aspects, this work aims to point out some convergent and divergent aspects between both theories.

**Key Words:** Contractualism. Freedom. Justification. Policy. Contract. State and society.

Puis qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes.

Porque nenhum homem tem uma autoridade natural sobre seu semelhante, e porque a força não produz nenhum direito, sobram apenas as convenções como base de toda autoridade legítima entre os homens. (Rousseau, J-J. *Oeuvres Complètes*, p. 354) (Tradução dos autores).

\* Doutoranda em Filosofia-PUCRS/PICDT. Contato: elnoragondin@yahoo.com.br.

\*\* Mestrando em Filosofia-UNISINOS. Contato: dinomarra@terra.com.br.

## Introdução

Historicamente, o conceito filosófico do contrato provém de Hobbes e Locke, séculos XVI e XVII, respectivamente; Rousseau e Kant, século XVIII e, na segunda metade do século XX, Rawls, cujas teses implicam uma reinterpretação do conceito clássico do contrato social.

Em linhas gerais, a idéia que fundamenta e sustenta o conceito de *contrato social* objetiva a legitimação e manutenção de um contrato livremente estabelecido entre indivíduos. O objeto intencionado pela tradição contratualista é a sociedade civil: esta implicaria uma teoria do Estado, no qual o contrato é um acordo originário político hipotético. A premissa central, comum à tradição liberal, no seio da qual se desenvolveram os argumentos do contrato, o problema é “explicar como pessoas nascidas livres e iguais podem vir a ser governadas”<sup>1</sup>. Sendo assim, para o contrato ser efetivado é necessário haver um consenso, uma transmissão recíproca de direitos e deveres, e o cumprimento do próprio contrato. A teoria do contrato social implica, portanto, um tácito acordo originado entre indivíduos, no qual se justificam possíveis intervenções do Estado sobre a conduta dos pactuantes, não obstante enfatizando, por outro lado, os direitos dos cidadãos em relação ao Estado que os representa. Portanto, o cerne do argumento de cunho contratualista “consiste numa auto-limitação da liberdade recíproca que passou a ter força de lei. A livre auto-limitação exige obediência ao contrato e inversamente a obediência ao contrato é devida por causa da auto-limitação”<sup>2</sup>.

As teses de John Rawls sobre os princípios de justiça fundamentadas na tradição contratualista suscitaram espanto à época da publicação de *Uma teoria da justiça* (1971), pois para “a maioria dos teóricos políticos a noção de contrato social pertencia aos séculos anteriores”,<sup>3</sup> por isso a surpresa quanto à “possibilidade de o pensamento contratualista poder ser abordado em nossa época”<sup>4</sup>. Nesse contexto de estranhamento teórico-político foram recebidos os pressupostos teóricos elaborados pelo filósofo de Harvard sobre a questão dos princípios de justiça.

O problema para Rawls é a justificação dos princípios de justiça comuns de cunho contratualista. Sua abordagem pergunta *qual* estrutura sócio-política seria elegível, isto é,

<sup>1</sup> KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*. Trad. Luís Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 77.

<sup>2</sup> HÖFFE, O. *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 401 – 402.

<sup>3</sup> KUKATHAS, C. & PETIT, P. *Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos*. Trad. Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 32.

quais os critérios fundamentais para a instituição dos princípios de justiça: “meu objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social”<sup>5</sup>. Sob este aspecto Rawls se filia e é herdeiro da tradição contratualista e dela recebe influências decisivas através dos seus mais destacados teóricos, inclusive Thomas Hobbes.

## 1. Hobbes e Rawls

### 1.1. Pressupostos teóricos

Alguns aspectos dos pressupostos teóricos de Rawls parecem próximos aos de Hobbes. Sob muitos aspectos, o filósofo de Harvard limita as premissas que tratam sobre a igualdade moral e o senso de justiça, pressupondo que este não desempenharia um papel crucial na deliberação das partes na *Posição Original*, porquanto o senso de justiça só entraria em cena quando tanto o *eu* quanto os *outros*, habitantes do mundo real, e não do dispositivo contratualista, se perguntassem: por que deveríamos conformar nossas condutas e as instituições sob as quais vivemos aos princípios de justiça implicados na *Posição Original*?<sup>6</sup> Sob este aspecto, o pressuposto de uma sociedade bem-ordenada não poderia ser justificado pela deliberação das partes em *Posição Original* nem se fundamentaria numa concepção metafísica de sujeito moral. Isto se justifica pelo fato de Rawls reconhecer a igualdade humana fundamental, ou seja, a “ausência de subordinação natural entre os seres humanos”<sup>7</sup>. Por conseguinte, os princípios de justiça deveriam ser caracterizados por critérios substantivos de acordo com o quais poderiam ser especificadas quais formas de igualdade e de desigualdade seriam moralmente arbitrárias numa sociedade bem ordenada.

Desta forma, em Rawls os princípios de justiça deveriam ser plausíveis por razões pelas quais ninguém, razoavelmente, poderia rejeitar, pois seriam inteligíveis para os arranjos sociais básicos a cada pessoa que sob eles teria que viver. Sob essa perspectiva Rawls afirma que Hobbes levanta problemas especiais<sup>8</sup>. Noutras palavras, o filósofo parece afirmar que o problema dele e de Hobbes seria o mesmo: fornecer uma fundamentação para os princípios de justiça.

<sup>4</sup> KUKATHAS, C. & PETIT, P. *Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos*, p. 32

<sup>5</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 12. Doravante citada como TJ.

<sup>6</sup> VITA, Á. *A Justiça Igualitária e Seus Críticos*. São Paulo: Edunesp, 2000, p. 188.

<sup>7</sup> KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*, p. 77.

<sup>8</sup> RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. p. 659.

## 1.2. Hobbes

Grosso modo, a teoria de Hobbes pressupõe que moral e política constituem elementos inseparáveis e não há ordem moral senão dentro da esfera social e política. Por conseguinte, sob este aspecto o ser humano não é, por natureza, um ser social e a sociedade não é uma realidade natural, mas artificial: “para quem quiser ver mais de perto as causas que fazem os homens se juntarem e quererem a companhia dos outros, aparecerá com clareza que isso acontece, não porque não possa ser de outro modo naturalmente, mas sim de modo acidental”<sup>9</sup>.

Para Hobbes, o estado de natureza é a esfera do instinto e das paixões, da liberdade absoluta e ilimitada, do arbitrário e do irracional, no qual não há critérios racionalmente discerníveis sobre justiça ou injustiça, mas o âmbito no qual prevalece o egoísmo, a utilidade e a autoconservação. No estado de natureza a lei que prevalece é a da força ou da astúcia e, embora naturalmente livres, os seres humanos vivem pobres, odiosos, animais e sob o permanente domínio do medo. Logo, a razão reclama e justifica a gênese de uma instância especial que permita e confira critérios de justiça para a preservação dos interesses pessoais e do bem comum, o Estado.

Para Hobbes, crítico do *jus naturalismo*<sup>10</sup>, o permanente estado de tensão e guerra entre os homens em estado de natureza propicia a formação e a manutenção de um *ethos* às avessas, no qual o desenvolvimento da condição humana está permanentemente ameaçado pelo constante medo de sofrer morte violenta, pois no reino do medo cada qual é inimigo e assassino potencial. Esse *ethos* da igualdade originária da relação do eu com outrem, instituído pelo medo recíproco, gera um estado de tensão e necessidade permanentes, com condições pouco favoráveis para o desenvolvimento da condição humana e, conseqüentemente, da justiça:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo de terra, nem navegação, nem uso de mercadorias que podem ser importadas pelo mar; nem construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que requerem muita força; nem o conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras, nem sociedade; e o que é

<sup>9</sup> HOBBS, T. *De Cive*: elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução. de Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993, I, 1, 2, p. 50.

<sup>10</sup> Em Hobbes há uma tensão em suas teses quanto ao seu posicionamento ante jusnaturalismo. Cf.: BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991, pp. 133 – 152.

pior de tudo, existe contínuo temor e perigo de morte violenta; e a vida do homem é solitária, pobre, tosca, embrutecida e breve<sup>11</sup>.

Sob esses pressupostos concernentes à tipologia antropológica hobbesiana, a viabilidade e a aplicação do contrato social exigem que o soberano, livre e concordemente instituído, não aceite indiscriminadamente o controle dos governados: o controle só poderia existir mediante o consentimento destes e conforme as obrigações que o acordo especifica, porquanto a razão requer uma autoridade central para impor e manter a paz entre os indivíduos que compõem uma sociedade civil<sup>12</sup>.

Por conseqüência, o contrato social seria um livre acordo que, uma vez estabelecido, obriga em comum e universalmente a todos, celebrado entre indivíduos, visando ao convívio coletivo, à cooperação social, pressupondo a autopreservação e o auto-interesse. Em virtude do pacto originário, os indivíduos fariam uma irrevogável entrega de seus direitos naturais para o legislador absoluto, ou o Leviatã, fonte incontestada da justiça. Sob essa perspectiva, o poder do Estado derivaria, por representação<sup>13</sup>, dos poderes e do consentimento dos governados. Por conseqüência, uma vez acordado e celebrado o pacto, o poder concedido ao Estado seria irrevogável – não fosse assim não haveria paz e, conseqüentemente, não existiria sociedade cooperativa, pois no estado de natureza os seres humanos mostram-se incapazes de estabelecer e manter a paz; por este motivo, o poder advindo do contrato é legitimado e reconhecido instrumento legal para garantir a integridade dos contratantes.

Hobbes foi o primeiro a propor o contrato com base nos indivíduos: sua teoria pressupõe uma igualdade natural entre os homens e os conflitos entre eles surgem por haver escassez de bens e coincidências de interesses<sup>14</sup>. Com base nesses conflitos surge a necessidade do Estado e do soberano, pois onde não há poder comum instituído e publicamente reconhecido, não há lei. Com isso, Hobbes tem como objetivos precípuos fundamentar e justificar a eficácia do poder e dos princípios de justiça.

<sup>11</sup> HOBBS, T. *Leviatan: o la matéria, forma y poder de uma republica eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, II, 30, p.103. Doravante citada como *Leviatan*.

<sup>12</sup> Cf. HOBBS, *Leviatan*, II, 17, pp. 140 – 141.

<sup>13</sup> HOBBS, *Leviatan*, I, 16, p. 135: “Uma multidão de homens se converte em *uma* pessoa quando está representada por um homem ou uma pessoa, de tal modo que esta pode atuar com o consentimento de cada um dos que integram esta multidão em particular. É, com efeito, a *unidade do representante*, não a unidade dos representados o que faz a pessoa *uma*, e é o representante quem sustenta a pessoa, uma só pessoa, porém; a unidade não pode compreender-se de outro modo na multidão.”

<sup>14</sup> HOBBS, *Leviatan*, I, 13, p. 101: “se dois homens desejam a mesma coisa, e de modo algum podem ambos desfrutá-la, tornam-se inimigos, e no caminho que conduz ao fim (que é, principalmente, sua própria conservação e às vezes seu deleite tão só) tratam de aniquilar ou subjugar um ao outro.”

Por consequência o poder comum institui a lei e, em decorrência desta, a justiça: uma qualidade do ser humano em sociedade. No estado de natureza, ao contrário, o ser humano nada institui, porquanto entregue a si mesmo tende a causar danos a si mesmo e aos outros. Pelo medo constante o ser humano se vê coagido a abrir mão de sua condição de igualdade *natural* e fazer o pacto em troca de segurança; todavia, ao abdicar da sua liberdade natural, transfere os seus direitos ao soberano. Celebrado o pacto, origina-se a justiça, por uma transferência mútua de direitos. Assim, para Hobbes, o poder é justificado<sup>15</sup>.

Cabe ressaltar que, embora o ponto de partida na teoria hobbesiana seja a igualdade natural dos homens, no seu contratualismo é recusada a concepção de uma igualdade extensiva a todos que terão de viver sob as instituições básicas da sociedade. Sob esse aspecto não se trata de um pacto qualquer, mas de um acordo ancorado em um poder coercitivo que obriga a todos ao cumprimento do contrato<sup>16</sup>.

Quanto ao cumprimento do acordo são legítimos apenas os princípios de justiça convencionados em uma hipotética negociação, na qual as partes se empenhariam em maximizar a utilidade, cada qual tomando como referência a utilidade com que teria de contentar caso a negociação fracassasse. De acordo com Hobbes, o ser humano não deseja algo porque o considera bom, mas porque desejar esse algo implica mover-se para obtê-lo. Por este motivo Hobbes não pensa a sociedade moral como busca do bem supremo ou de um objetivo último; ao contrário, poder-se-ia conjecturar que, para ele, todo o raciocínio é prático e, em última instância, o egoísmo é o motivo operante humano. Todavia, mesmo que o motivo permaneça, um homem em sociedade não pode ser regido unicamente pelo egoísmo, uma vez que “the law is the public conscience”. Esta implica as consciências particulares, cabendo ao Estado, inclusive, dirimir as questões de ordem religiosa:

Outra doutrina incompatível com a sociedade civil é a de que *é pecado o que alguém fizer contra sua consciência*, e depende da presunção de fazer-se a si mesmo juiz do bom e do mal. Com efeito, a consciência de um homem e sua capacidade de julgar são a mesma coisa; e como o juízo, também a consciência pode equivoocar-se. Por

<sup>15</sup> HOBBS, *Leviatan*, I, 13, p. 104: “Nesta Guerra de todos contra todos, se dá uma consequência: que nada pode ser injusto. As noções de direito e ilegalidade, justiça e injustiça estão fora de contexto. Onde não há poder comum, a lei não existe: onde não há lei, não há justiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. Justiça e injustiça não são faculdades nem do corpo nem do espírito. Se o fossem, poderiam dar-se num homem que estivesse só no mundo, o mesmo que se dão suas sensações e paixões. São, aquelas, qualidades que se referem ao homem em sociedade, não em estado solitário. É natural também que em dita condição não existam propriedade nem domínio, nem distinção entre *teu e meu*; só pertence a cada um o que pode tomar, e somente enquanto o pode conservar consigo. Tudo isso se pode afirmar dessa miserável condição na qual o homem se encontra por obra da simples natureza, embora tenha certa possibilidade de superar esse estado, em parte por suas paixões, em parte por sua razão.”

<sup>16</sup> Cf., especialmente: HOBBS, *Leviatan*, I, 14.

consequente, se quem não está sujeito a nenhuma lei civil peca em tudo o que faz contra a sua consciência, porque não tem outra regra a seguir, senão sua própria razão, não ocorre o mesmo com quem vive em um Estado, posto que a lei é a consciência pública mediante a qual se propôs ser guiado. Do contrário, e dada a diversidade que existe de pareceres privados, forçosamente se produzirá confusão no Estado e ninguém se preocupará de obedecer ao poder soberano mais além do que lhe pareça conveniente a seus próprios olhos<sup>17</sup>.

Para Hobbes, pois, a consciência privada é parcial e não pode ser o critério em sociedade. Ao contrário, o ser humano em sociedade ordenada deve renunciar ao direito do julgamento particular e transferi-lo para o Estado, que representa a consciência pública. Desta forma, o estado de direito é deduzido de uma separação do estado de natureza. Cabe ressaltar que o direito de natureza é a liberdade de agir do indivíduo conforme a sua vontade, porquanto não há, em natureza, ação justa ou injusta; todavia, ao desejarem a paz, os indivíduos procedem para instituir a justiça, a qual requer a força da lei, através de um acordo de renúncia ao direito de julgamento particular<sup>18</sup>.

## 2. Rawls e o Leviatã

Embora Rawls não torne explícito em nenhum de seus textos, muitas das suas idéias parecem oriundas do *Leviatã*. No começo de TJ, Rawls cita Locke, Rousseau e Kant como aqueles que influíram em sua concepção de contrato; no entanto, embora não seja expressamente citado, é plausível sustentar que sua teoria sofreu consideráveis influências da filosofia de Thomas Hobbes.

### 2.1. O Leviatã na teoria de Rawls

Podem ser constatadas algumas semelhanças teóricas entre Hobbes e Rawls, dentre elas: ambos afirmam a possibilidade da existência de uma sociedade justa e estável baseada em uma concepção política que pode ser buscada por toda pessoa razoável em face das doutrinas compreensivas razoáveis. Afirmam, também, que a cooperação entre pessoas somente é possível em virtude de vantagens; assim, há restrições no acordo como subsunção de igualdade, pois a sociedade é maximizadora de oportunidades e os cidadãos têm a capacidade da razoabilidade. Desta forma, todos estão como iguais e têm igual tratamento nas

<sup>17</sup> HOBBS, *Leviatan*, II, 29, p. 265.

<sup>18</sup> Cf.: HOBBS, *Leviatan*, II, 17.

instituições públicas, onde a igualdade não é uma verdade metafísica, nem é um fato sobre indivíduos.

Por conseguinte, as teorias políticas de Hobbes e de Rawls prevêm restrições como algo inevitável para o estabelecimento e manutenção de uma estável e justa associação política. Sob este aspecto, os princípios, tais como as leis, são obrigatórios tanto em foro íntimo quanto em foro público.

A obrigatoriedade em foro público para os princípios e as leis tem como função colocá-los em ato e em condições de reciprocidade, onde as leis da natureza ou os princípios de justiça são endossados por toda pessoa razoável, decorrendo disto o estabelecimento de uma sociedade justa sob a concepção de pessoas razoáveis – e isto, para Rawls, faz com que os contratantes aceitem o *Overlapping Consensus*<sup>19</sup>. Esta base comum define a razão prática, objetivando a manutenção da paz e os valores expressos nas leis da natureza ou no consenso sobreposto, estabelecendo os limites da sociedade civil legitimada e provendo os termos do debate político onde a distribuição de bens pode ser ajustada para prover a todos com os bens básicos.

Todavia, tanto Hobbes quanto Rawls afirmam que o consentimento pelo contrato não põe fim aos desacordos e que a função coercitiva do governo pode limitar os desacordos e pode constranger os seus efeitos.

## 2.2. Hobbes e Rawls: leis e princípios

Hobbes, no *Leviatã*, elenca vinte leis<sup>20</sup>; Rawls, em todos os seus trabalhos, define dois princípios<sup>21</sup>, porém podem ser percebidas semelhanças entre as leis hobbesianas e os princípios rawlsianos, dentre elas:

- 4ª lei de Hobbes: toda doação é voluntária e o objeto de todos os atos voluntários é um bem próprio; a teoria rawlsiana fala em senso de justiça.
- 5ª lei de Hobbes: cada um tem que fazer um esforço para se acomodar aos demais; aqui nota-se semelhança com o princípio de diferença em Rawls.
- 6ª lei de Hobbes: sobre a facilidade para perdoar; Rawls fala em espírito de compromisso.

<sup>19</sup> “Consenso sobreposto”. Cf. RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, II, IV.

<sup>20</sup> HOBBS, *Leviatan*, I, 15, pp. 118-131.

<sup>21</sup> TJ, § 11 e § 46.

- 9ª lei de Hobbes: cada um tem que reconhecer os demais como iguais; Rawls fala em conceito de equidade.
- 11ª e 19ª leis de Hobbes: é descrita a equidade em liberdades políticas; aqui há, também, uma semelhança com Rawls.

Quanto ao segundo sentido de justiça contido no *Leviatã*, há considerável convergência com a teoria rawlsiana, porquanto a justiça é definida como virtude: Hobbes afirma que o que é justo é atribuído ao homem antes de suas ações, pois “um homem justo não perderá este título porque realizou uma ou outra ação injusta (...) essa justiça da conduta é o que significa quando a justiça se chama virtude, e a injustiça, vício”<sup>22</sup>. Esse pressuposto assemelha-se ao que Rawls qualifica de *virtude dos razoáveis*, isto é, virtudes cooperativas da vida política que especificam o ideal de um bom cidadão<sup>23</sup>. Neste caso, trata-se de um ideal político e não pressupõe nenhuma doutrina moral abrangente.

### 3. Considerações finais

Conquanto não citando a influência sofrida da filosofia hobbesiana, Rawls afirma que o *Leviatã* é “sem dúvida a maior obra de filosofia política em língua inglesa”<sup>24</sup>. Todavia, embora reconheça a importância da obra de Hobbes, contrariamente a este, argumenta a favor da tolerância religiosa, não invoca nenhum valor político e leva em consideração o pluralismo existente nas sociedades bem ordenadas.

Neste sentido, a teoria da justiça como equidade é inspirada no conceito de racionalidade deliberativa, segundo a qual o bem de um indivíduo deve levar em conta os interesses dos outros. Sob esse aspecto, a teoria rawlsiana contradita a de Hobbes, conquanto este afirme que a ação humana pode ser compreendida através de uma escolha racional, pela qual é levado em consideração seus próprios interesses, enquanto o contratualismo rawlsiano concebe a justiça como imparcialidade, pois as partes na *Posição Original* escolhem os princípios de justiça sob um *Véu de Ignorância*.

<sup>22</sup> HOBBS, *Leviatan*, I, 15, p. 122.

<sup>23</sup> RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 164.

<sup>24</sup> RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*, p. 1.

Baseado nisto, o filósofo de Harvard procura corrigir comentários feitos sobre TJ, §§ 3 e 9, nos quais assevera que a teoria da justiça é parte da teoria da escolha racional<sup>25</sup>. Rawls argumenta que considerá-la hobbesiana seria um erro, pois os princípios razoáveis de justiça não são decorrentes do conceito de racionalidade como único conceito normativo, mas integram uma concepção política de justiça onde o razoável tem prioridade em relação ao racional e são princípios que regulam as instituições básicas de uma sociedade segundo a qual a idéia de uma liberdade organizada somente pode ser melhor efetivada por uma montagem constitucional hábil e elaborada para orientar interesses de grupos. Assim, Rawls, contrariamente a Hobbes, não considera os interesses individuais como a única motivação politicamente pertinente.

Rawls critica, também, o argumento de Hobbes que supõe que o contrato social é concluído entre seres humanos num estado de natureza: sendo assim, o pacto é afetado pelas contingências do processo histórico hipotético, não garantindo, desta forma, a justiça do contexto social<sup>26</sup>.

Outra diferença: como a teoria de Hobbes pressupõe um acordo, poderia ser aludido que a idéia de consenso sobreposto rawlsiano é hobbesiana. Porém, não é assim, porquanto o consenso sobreposto é restrito à estrutura básica da sociedade. Portanto, a justiça como equidade não é um *modus vivendi*, isto é, ela não é simples prudência, não é algo que permite aos grupos buscar o seu próprio bem com cerceamentos que lhes são vantajosos. Neste sentido, a idéia do consenso sobreposto na justiça como equidade não descende da teoria hobbesiana: o conceito de justiça rawlsiano pressupõe as doutrinas compreensivas e reconhece a base razoável e racional que elas contêm<sup>27</sup>.

Outra divergência considerável: para Hobbes, obedecer é justo porque é prudente; para Rawls, a obediência pode ser justificada porque obedecer é justo. Por conseguinte, embora existam semelhanças, os pressupostos teóricos de ambos guardam divergências consideráveis; uma delas é que a forma de justificação hobbesiana é fundacionista e a rawlsiana, coerentista. Fundacionista porque pressupõe uma forma particular de ordem política que sustenta um conjunto de considerações globais: o argumento hobbesiano pode ser considerado assim, porquanto a autoconservação enfatizada no *Leviatã* é uma crença básica. Ela é considerada dessa forma em virtude da definição hobbesiana de natureza humana, onde

<sup>25</sup>RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma reformulação*, p. 115. Sobre a diferença entre “razoável” e “racional”, conferir, sobretudo: RAWLS, J. *Political Liberalism*, II, § 1.

<sup>26</sup>RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000, p. 340.

esta tem como parâmetros os valores políticos e a concepção do que seja a razão para Hobbes. Desta maneira, o ponto de partida da teoria hobbesiana é um indivíduo ameaçado que vai constituir um pacto associativo para a garantia de seus interesses individuais, onde o soberano é o depositário comum da vontade de todos e no qual os indivíduos renunciam aos seus próprios direitos para garantirem a autoconservação. Por consequência, o acordo mútuo tem como objetivo primário a satisfação das necessidades individuais e, desta forma, o saber prático “é a submissão plena da práxis humana ao ponto de vista da legalidade teórica que permite uma organização técnica superior”<sup>28</sup>.

Aceitando-se esse pressuposto hobbesiano da primazia da autoconservação, mantendo, para que isso aconteça, a razão teórica como elemento constitutivo das leis, as quais são impostas aos cidadãos, a autoridade elabora as leis favorecendo “a teoria dos imperativos, segundo a qual normas jurídicas são ordens que emanam de um poder superior, ameaçam com malefícios a sua inobservância e são por isso costumeiramente obedecidas”<sup>29</sup>. Então, concebida dessa forma, a teoria hobbesiana é uma doutrina compreensiva, porquanto ultrapassa o âmbito do político, englobando os diversos aspectos da existência humana, formada por definições gerais e por princípios primeiros abrangentes. Neste sentido, poder-se-ia constatar uma crença básica que estrutura todo o sistema, fazendo com que todas as outras crenças sejam advindas de um único parâmetro. Em virtude disto, a teoria de Hobbes tem um *modus operandi* fundacionista de argumentação.

Em contrapartida, Rawls concebe a razoabilidade como uma construção, advinda da capacidade das pessoas de ter um senso de justiça. Este aspecto razoável faz com que os cidadãos sejam iguais no mundo e, por causa disto, eles se dispõem a aceitar ou propor termos equitativos de cooperação, através do equilíbrio reflexivo, onde as convicções refletidas fazem parte de uma cultura política pública das sociedades democráticas. Assim, a idéia de razão pública e o aspecto construtivista da teoria rawlsiana engendram argumentos que contribuem para a justificação coerentista da justiça como equidade, porquanto, devido ao aspecto da construção, todas as crenças têm o mesmo peso dentro do sistema e o alcance de tal sistema é limitado ao âmbito do político, sem que as outras esferas da existência sejam pautadas pelo resultado do conjunto das crenças. Assim a justificação rawlsiana é coerentista e não tem como objetivo ser uma doutrina global compreensiva.

<sup>27</sup> Expresso, sobretudo, pelo conceito do “equilíbrio reflexivo”. Cf.: TJ § 24.

<sup>28</sup> OLIVEIRA, M. A. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 114.

<sup>29</sup> HÖFFE, *O Que é Justiça?* Trad. Peter Naumann. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 40.

Outra divergência: as teses de Hobbes devotam considerável espaço para justificar a obediência dos sujeitos à autoridade civil e ao cristianismo. Rawls, na esteira de Locke e Kant, enfatiza o pluralismo religioso e as economias complexas concernentes às sociedades complexas. Sob este aspecto, Rawls recorre mais a Kant que a Hobbes, porque a teoria rawlsiana procura rever a teoria contratualista, viabilizando uma teoria da justiça em que a liberdade é inviolável, onde os cidadãos obedecem a si mesmos na medida em que participam juntos na elaboração das leis e, na qual, a idéia de uma justiça procedimental pura é destacada. Cabe acentuar que embora os cidadãos se submetam ao império da lei, isto não implica ausência de liberdade, mas uma liberdade relacionada à igualdade moral que almeja a justiça. Por conseguinte, no Estado de Direito, o papel desempenhado pelas instituições significa que estas estão, de maneira razoável, em conformidade com os valores políticos que a elas se apliquem.

Logo, a questão: por que as teses de Hobbes são cuidadosamente silenciadas por Rawls em sua teoria da justiça talvez possa ser compreendida levando-se em consideração que os princípios que norteiam o contratualismo hobbesiano sejam diferentes da proposta de Rawls. Não obstante, disto não se pode inferir que Rawls descarta alguns dos pressupostos teóricos de Hobbes.

Rawls, parece, está muito próximo a Hobbes quanto à questão da liberdade negativa. Na concepção de liberdade hobbesiana há uma ausência de determinação causal. Este fato restringe a concepção do contrato como algo que restringe as vantagens individuais. Porém, embora tenha a referida semelhança, há, igualmente, uma diferença crucial quanto a este aspecto: para Rawls a liberdade é entendida conforme os direitos e deveres definidos pelas instituições. Por consequência, embora os cidadãos se submetam ao império da lei, a liberdade, contudo, continua sendo inviolável, estando acima de qualquer ajuste social.

Em consequência disto, os pressupostos teóricos do contrato social rawlsiano expõem princípios de justiça social, enquanto que o hobbesiano gera, através do contrato, uma obrigação política. Porém, embora Hobbes descarte a liberdade natural em nome da civil, ele afirma que por liberdade se entende “a ausência de impedimentos externos”<sup>30</sup>. Neste sentido, liberdade é o ato de vontade própria e o homem não está obrigado a prejudicar-se em nome do Estado, como, também, se houver silêncio da lei, há liberdade para o homem fazer ou omitir algo conforme lhe apetece. Assim, direito é liberdade, isto é, a liberdade que a lei civil não

<sup>30</sup>HOBBS, *Leviatan*, II, 21, p. 177.

interdita. Por conseguinte, de acordo com Hobbes o homem somente tem razão para fazer algo se a ação satisfaz um desejo seu: se este fato não ocorre, ele não tem razão para realizar sua ação. Desta forma, cada pessoa projeta seus próprios interesses. Portanto, conforme Rawls, nas teses elaboradas por Hobbes não existe “uma unidade real, uma vez que não há um mesmo fim publicamente compartilhado”<sup>31</sup>.

Em Rawls, ao contrário de Hobbes, o contrato não é a idéia de um acordo entre pessoas interessadas em si mesmas, mas nas condições em que elas determinam o acordo, dentro de uma posição de igualdade, tendo como características os dois poderes morais, isto é, a capacidade de ter uma concepção de bem e um senso de justiça, e a particularidade da razoabilidade.

Por conseqüência, o filósofo de Harvard não pode ser considerado, *stricto sensu*, um hobbesiano, mas o expoente mais conhecido do contratualismo kantiano. Portanto, não se pode concluir nem que a teoria rawlsiana é uma completa oposição nem uma total identificação à teoria hobbesiana: cumpre notar que as divergências entre ambas as teorias não é abissal como, também, as convergências não tornam a teoria de Rawls idêntica à de Hobbes. Aquele procurou elucidar, em *História da filosofia moral*, as divergências cruciais. Embora longo o trecho e inserido nas aulas sobre Hegel, merece ser citado:

Em seu estado de natureza, todas as pessoas têm o fim privado ou pessoal de sua própria felicidade, ou de sua própria segurança. Esses fins, evidentemente, não são compartilhados; podem ser do mesmo *tipo*, mas não são precisamente o mesmo *fim*. O contrato social de Hobbes que estabelece a soberania não envolve um fim compartilhado, menos ainda um fim que todos devem compartilhar, exceto na medida em que são racionais (em contraposição a razoáveis). Ademais, as instituições do Estado são um fim comum apenas no sentido de são um meio para a felicidade ou segurança isolada de cada indivíduo. Essas instituições não especificam uma forma de vida política pública que deve ser vista pelos cidadãos como certa ou justa em si mesma e a partir da qual eles são movidos a agir em virtude de seu senso de justiça. A sociedade do *Leviatã* é um tipo de *sociedade privada* (...) Não há uma unidade real, uma vez que não há um mesmo fim publicamente compartilhado<sup>32</sup>.

Nessa perspectiva, o fundamento contratualista hobbesiano é acusado de atomista, porquanto, mesmo em sociedade, cada indivíduo continua a perseguir seus próprios interesses. Por conseguinte, em Hobbes o interesse próprio e o egoísmo valem tanto numa sociedade quanto num hipotético estado de natureza. Neste aspecto, Hobbes pode ser incluído entre os teóricos utilitaristas, porquanto o contrato social se fundamenta e reconhece a

<sup>31</sup> RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 419. É a esta característica em Hobbes que Rawls denomina “individualismo atômico”.

utilidade, não discutindo elementos importantes como, por exemplo, a distribuição equitativa da riqueza e os resultados daí advindos. Para Hobbes, a liberdade, em última instância, está radicada somente “naquelas coisas que na regulação de suas ações predeterminou o soberano: por exemplo, a liberdade de comprar e vender e de fazer, entre si, contratos de outro gênero, de escolher sua própria residência, seu próprio alimento, seu próprio gênero de vida, e instruir seus filhos como crê conveniente, etc”<sup>33</sup>.

Sob esse aspecto reside a crítica de Rawls, quando afirma que a sociedade hobbesiana não possui uma unidade real, porquanto nesta não há um mesmo fim publicamente compartilhado.

## Referências

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

GRAY, J. “Can We Agree to Disagree”. *The New York Times Book Review*. New York, n° 16, 1993.

HOBBS, T. *Levitan: o la matéria, forma y poder de uma republica eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Econômica, 1996.

\_\_\_\_\_. *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução. de Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Leviathan: or the Mather, form and power of a Commonwealt Ecclesiasticall and Civil*. Ed. Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell, 1946.

HÖFFE, O. *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2006

\_\_\_\_\_. *O Que é Justiça?* Trad. Peter Naumann. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*. Trad. Luís Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KUKATHAS, C. & PETIT, P. *Rawls: uma teoria da justiça e os seus críticos*. Trad. Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 2005.

OLIVEIRA, M. A. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1996.

OLIVEIRA, N. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Liberalismo Político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

<sup>32</sup> RAWLS, J. *História da filosofia moral*, p. 419.

<sup>33</sup> HOBBS, *Leviatan*, II, 21, pp. 173 – 174.

\_\_\_\_\_. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press, 1971.

RHODES, R. "Reading Rawls and Hearing Hobbes". *The Philosophical Forum*. Vol. XXXIII, Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

ROUSSEAU, J-J. *Oeuvres Complètes*, vol. III, Paris: Pléiade, 1964.

SCHNEEWIND, J.B. *A Invenção da Autonomia*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005.

VITA, Á. *A Justiça Igualitária e Seus Críticos*. São Paulo: Edunesp, 2000.