Mas há um outro auditório para o qual as palavras do locutor transmitem sinais em que princípios éticos assumem uma posição privilegiada. Seus herdeiros pertencem à escola de um pensamento liberal que tem sua origem na concepção hobbesiana da sociedade. Esta ambigüidade deve-se ao fato de que Hobbes tornou-se um pensador de opiniões tão opostas nas análises de seus intérpretes, que mesmo um estudioso atento de sua obra, como Macpherson, reconhecendo corretamente sua tendência burguesa, e até mesmo sua predisposição para a condenação moral da situação dos trabalhadores ingleses, foi incapaz de desenvolver uma crítica das idéias sociais de Hobbes sobre o próprio capitalismo. Em vez disso, acusa-o de decretar o fim da justiça econômica por este não enfatizar os princípios éticos nas relações econômicas[44].

Macpherson não percebe que o filósofo desloca o foco de suas inquietações já que o próprio sistema assim exige, à medida que situar os preceitos éticos à margem da economia vigente é o mesmo que retornar ao passado. A nova ética impõe que o preço justo é aquele estabelecido pelas partes. Nada há de injusto em se vender mais caro do que se comprou porque "o valor de todas as coisas contratadas é medido pelo apetite dos contratantes; portanto, o valor justo é aquele que foi estipulado por eles"[45]. Hobbes não se desvencilha da justiça comutativa porque se o preço justo é o preço determinado pela sociedade, e esta aceita a moral do mercado, o preço justo é determinado socialmente. Ele é

[44]. C. B. MacPherson, *Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, pp. 22 e 181. Agnes Heller comenta que "Hobbes trabalha com um conceito ético-político de justiça completo", e que para ele não havia diferença se a sociedade era concebida moralmente ou devida "à famosa conveniência". Cf. *Além da Justiça*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998, pp. 116-117.

[45]. *Leviathan*, p. 208.

válido para a ética do mercado. Esta é a "desleitura" que faz o filósofo da economia do seu tempo, adaptando-a à nova moral pelo processo inconsciente do *clinamen*. Ainda assim a questão não é tão simples. Hobbes não admite que a atividade do mercado coloque em risco o bem-estar dos cidadãos. Somente no momento em que "a atividade dos empresários particulares pudesse ter conseqüências danosas para a riqueza e o poder da nação", reconhece MacPherson, "é que o Estado deveria intervir"[46].

Hobbes adequa, desse modo, sua inclinação para o regime burguês à condenação moral desse mesmo regime em sua forma perversa. *Mutatis mutandis*, sua postura assemelha-se a de alguns liberais de esquerda em sua aversão ao neoliberalismo. Se admitirmos que nas relações entre o sistema econômico capitalista e os pensadores que se filiam ao social-liberalismo sempre esteve presente uma preocupação com o trabalho e o bem-estar dos trabalhadores – além, é claro, da busca do lucro -, veremos que no mundo moderno Hobbes tem a precedência sobre os teóricos da política social. Como vimos acima, Hobbes jamais se opôs ao direito de propriedade, mas em nenhum momento esse direito pode chocar-se com o que ele considera a segurança[47] do povo ou o bem público.

[46]. MacPherson, *Ascensão e queda*, p. 186.

[47]. Vale a pena mencionar que o conceito de segurança de Hobbes deriva do termo latino *salus populi*, que tem o significado de saúde, salvação, conforto. Esta é também a divisa do Estado norte-americano do Missouri, que traduziu o *salus populi suprema lex esto* por *Tehe welfare of the people shall be the supreme law* (O bem-estar do povo é a suprema lei). Quando Hobbes fala em segurança do povo (*the peoples safaty*), na Introdução do Leviatã, ele recorre, igualmente, à expressão em latim *Salus Populi*. Cr. *Leviathan*, p. 81. Estou em débito com Renato Janine que me chamou atenção para esse aspecto da linguagem hobbesiana.

É exatamente o uso desmedido da propriedade[48] que faz nascer no homem a propensão para a discórdia. A partir dessas asserções é possível compreender o raciocínio de Hobbes e as razões pelas quais ele não concebe a propriedade provida de um caráter absoluto; ou melhor, ela pode até mesmo ser dotada de uma natureza ilimitada, mas só no que concerne às relações entre os indivíduos particulares. Para ele, é uma doutrina errônea aquela que afirma que a propriedade privada exclui o direito do soberano[49]. A posição de Hobbes confirma a tese de que há em andamento uma economia de mercado em que, provavelmente, muitos não vêem com bons olhos a intervenção estatal. Para o filósofo de Malmesbury o problema é outro. Se entendemos que no estado de natureza todas as coisas pertencem igualmente a todos, e pelo fato de não existirem leis civis esse desejo de acumulação irrestrita empurra os homens para a guerra, perceberemos também porque Hobbes recorre ao poder soberano para decidir quem tem o direito de propriedade.

Creio que não devemos dar muita atenção à linguagem hobbesiana em seu sentido literal. Hobbes não diz, *concretamente*, que cabe ao monarca estipular quem deve ter ou não o direito de propriedade. O que ele afirma é que os bens são adquiridos pelo trabalho e podem ser transferidos pelo contrato; e que no estado de natureza ele pode ser obtido pela força. A intenção de Hobbes não é de estabelecer um mecanismo de distribuição em que o representante escolha, aleatoriamente ou ao seu bel prazer, a quem vai fazer a entrega da propriedade. Quando ele afirma que é da competência do poder soberano a constituição do meu

[48]. Segundo um de seus comentaristas, Hobbes pretende remover as barreiras sociais, pois as entende como resultado do uso incontrolado da propriedade privada. Cf. Arnold W. Green, *Hobbes and Human Nature*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1993, p. 33.

[49]. *Leviathan*, p. 367.

(*Mine*), do teu (*Thine*) e do seu (*His*), ele quer dizer que cabe à administração pública o poder de regular, por meio das leis civis, o direito de propriedade, pois como demonstra no capítulo XXIV, "soberano quer dizer o Estado"[50].

Essa idéia está bem mais explícita no *De Cive*: "...é própria de todo homem aquela coisa que ele pode reservar para si através das leis e do poder de toda a Cidade, isto é, daquele a quem o comando soberano foi conferido. Compreende-se que cada um dos cidadãos tem algo de *sua propriedade* a que nenhum dos concidadãos tem direito, porque estão ligados pelas mesmas leis. Mas ninguém tem sua propriedade a tal ponto que à mesma não tenha direito e acesso aquele que exerce o *poder soberano*, cujas ordens são as próprias leis, em cuja vontade estão incluídas as vontades individuais dos cidadãos, e que foi constituído pelo mesmo juiz supremo"[51].

É óbvio o propósito de Hobbes. O estado de natureza é uma sociedade de mercado, cuja liberdade de comércio e poder absoluto sobre a propriedade sem a regulamentação necessária deixa os indivíduos em situação de insegurança, e a anarquia econômica induz o povo a pensar que o governo é por demais permissivo para impedir a vida brutal, sórdida e miserável que leva. Mas a preocupação de Hobbes não é apenas por motivos de conveniência. Se bem que o medo da morte violenta, ou seja, o da dissolução da sociedade, o induz a elaborar uma teoria em que o poder se apresenta de forma absoluta, não devemos nos esquecer que sua visão não é meramente estratégica. Acreditar nessa exclusividade é suprimir a razão última que impulsiona os homens para a paz e para a busca da vida confortável: a importância ética das leis da natureza.

[50]. *Ibid*, pp. 294-297.

[51]. *De Cive*, p. 108. Os destaques são do original.

São elas que obrigam, ainda que *"in foro interno"*, que os homens cumpram os contratos e se esforcem para alcançar a paz por quaisquer meios. Para Hobbes, elas não são apenas eternas e imutáveis. Divinas, elas são, antes de mais nada, leis morais que ordenam aos homens que escapem do estado de natureza. Isso significa, em outros termos, que o compromisso assumido pelos pactuantes para a fundação da sociedade civil deriva dos princípios éticos que procuram justificar a tranqüilidade às custas da renúncia dos direitos. Renúncia, porém, não é a perda dos direitos de propriedade. É a fórmula jurídica inventada por Hobbes para regulamentar o sistema através de mecanismos de proteção social. É certo que Hobbes admite a impossibilidade de eliminar a desigualdade. Até mesmo porque muitos gastam tudo o que têm enquanto outros poupam[52]. O que não quer dizer que a obrigação do Estado restrinja-se à proteção da propriedade ou das elites, pois o Estado é criado para oferecer ao cidadão *bem-estar* e felicidade, coisas que ele engloba sob a rubrica de segurança[53].

TRABALHO E BEM-ESTAR SOCIAL: O LIBERALISMO CONDICIONADO

Esse bem-estar implica uma certa qualidade de vida não só para uns poucos indivíduos, mas para todos igualmente. "A segurança do povo, além do mais, requer, daquele ou daqueles que detêm o poder soberano, que a justiça seja administrada igualmente em todos os níveis da

[52]. *Leviathan*, p. 386.

[53]. Independentemente dos diversos trechos que Hobbes dedica, no *Leviatã*, à idéia de *vida confortável*, podemos encontrar o mesmo sentido no *De Cive*, p. 168: "Deve-se entender por *salvação* não a preservação da vida com qualquer **qualidade**, mas a garantia de um viver quanto possível feliz". Cursivas do autor; o destaque em negrito é meu.

população"[54]. Daí a necessidade tanto da cobrança de impostos quanto da proteção ao trabalho e ao trabalhador. Hobbes aqui dá um passo à frente dos filósofos sociais da modernidade. Pela primeira vez na história, talvez, um pensador levanta a hipótese de que o trabalhador merece, para garantir sua sobrevivência, a proteção do Estado, bem como necessita lutar para manter seu emprego[55].

Não pretendo insinuar que ele recomenda, de modo consciente, que aqueles que exerçam uma atividade nas indústrias unam-se em torno de alguma espécie de organização, não obstante sua referência à reação dos judeus após o regresso do cativeiro, reedificando o templo com uma mão e a espada na outra, deixe ampla margem para especulação. Como defender uma posição conquistada com tanto esforço sem uma forte união? A simples menção ao ânimo que o indivíduo deve desenvolver para manter um lugar no mundo do trabalho é suficiente para que se possa pensar alguma forma de oposição ao desemprego. Seguramente, Hobbes encontra solução para os que se vêem excluídos do processo produtivo, antecipando a idéia do Estado Previdência: a sociedade civil, por meio de um diagnóstico dos sintomas gerais do sistema, prevê suas deficiências com a finalidade de garantir a sobrevivência da cidade[56]. Como, porém, antecipar o problema, prevenindo os cidadãos contra a ociosidade forçada?

[54]. *Leviathan*, p. 385.

[55]. "Não é suficiente para um homem trabalhar para a manutenção de sua vida; deve lutar, igualmente (se for preciso), para assegurar seu trabalho". *Leviathan*, p. 386.

[56]. "E considerando que muitos homens, por um acidente inevitável, podem tornar-se incapazes de manter-se com seu trabalho, não devem ser deixados à caridade de particulares, mas devem ser providos...pelas leis do Estado". *Leviathan*, p. 387.

Se Hobbes não é claro, nada impede que se perceba, em suas alusões, uma necessidade de luta conjunta. Se há uma convergência de vontades individuais para um objetivo comum em amplo espectro – a união de todas as vontades em uma -, por que não um pacto em menor escala, uma pessoa única em "termos *atomísticos*", cuja força possua capacidade para evitar um dano maior que é o risco de uma vida insatisfeita? As más ou boas aplicações das idéias não estão isentas de recepção. Em um estudo de quase um quarto de século, Bobbio pede coerência aos "fugitivos da irresponsabilidade dos intelectuais"[57] que se recusam a aceitar a tese de que as idéias não são inocentes. De alguma maneira elas são incorporadas ao patrimônio intelectual de um determinado auditório, cujo discurso tende a manter o sentido original, mas seu conteúdo, é reconstituído – por meio do *desvio* – em novas bases. O resultado parece óbvio: o combate pelo direito ao trabalho estimula nas pessoas a concepção de força organizada e consentida que, através do dispêndio comum de energia, congregam suas vontades para a realização do fim supremo: a autoconservação e a obtenção de tudo aquilo que colabore para a objetivação da vida confortável, inclusive o trabalho.

Hobbes se dá conta disso quando escreve, no *De Cive*, "que os homens não apenas devem trabalhar para viver, mas combater para trabalhar"[58]. Pode-se argumentar que esse raciocínio fere a estrutura do *Leviatã*, uma vez que incentiva a oposição ao governo, o que é contrário à obra hobbesiana. Mas não é o próprio Hobbes que abre exceção à resistência nos casos em que a preservação da vida encontra-se em

[57]. Norberto Bobbio, "Qual Socialismo?", in Norberto Bobbio, Massimo Boffa, Umberto Cerroni e outros, *O Marxismo e o Estado*, Rio de Janeiro, Graal, 1979, pp 235-236.
[58]. *De Cive*, p. 162.

perigo ou em estado de necessidade?[59] Ele admite a liberdade do súdito em todas as ações que o soberano permite, tais como a escolha do seu domicílio, sua alimentação, profissão e...*coisas semelhantes*[60]. O trabalho, para quem não possui propriedade, é essencial para a manutenção de uma vida digna, pois as comodidades que o homem adquire para si são resultantes de "uma indústria legítima"[61]. E onde a lei silencia tudo é permitido.

Ora, a utilidade (*use*) das leis não é reprimir todas as ações voluntárias do povo. Ao contrário, seu objetivo é dirigir e manter os cidadãos num movimento de controle de seus impulsos impetuosos[62]. A organização pelo direito ao trabalho não contraria os desígnios do Estado. Inversamente, colabora com ele para enfrentar o aumento do índice de desemprego e, consequentemente, o da insatisfação contra o governo. Essa predisposição para o combate pelo conforto ultrapassa, inclusive, o mero reducionismo corporativista. Torna-se um fato político fundamental à medida que implica

[59]. No capítulo XV do *Leviathan*, Hobbes ressalta que todo homem deve, não só por direito, mas por necessidade de natureza, esforçar-se para conseguir o necessário para a sua conservação, e quem quer que a ele se oponha por mesquinharias (coisas supérfluas) é culpado da guerra que daí resulte, e que por isso mesmo fere uma lei fundamental da natureza, aquela que ordena a busca da paz. Hobbes acrescenta, ainda, que ao rompimento dessa lei os gregos chamam de *Πλεονεξια* (pleonexia) Cf. *Leviathan*, pp. 209-210, e *Elements*, I, xvii, 2, pp. 93-94. Acertadamente, Zarka considera essa vinculação entre o direito de resistir e e auto-preservação um princípio ético fundamental. Cf. *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*, p. 232.
[60]. *Leviathan*, p. 264. A tradução de *trade of life* por profissão (utilizada igualmente por João Paulo Monteiro para a edição brasileira da Coleção *Os Pensadores*) reflete bem o entendimento que o filósofo possui das relações de trabalho em sua época. O grifo é meu.
[61]. *Ibid*, p. 376.
[62]. *Ibid*, p. 388.

o exercício da cidadania na luta pelos direitos do homem, ao mesmo tempo que identifica a função do Estado com a salvaguarda de tais direitos.

Hobbes não só funda o liberalismo como instituição social como "prenuncia a idéia dos direitos humanos"[63]. Indivíduo e governo fundem-se em benefício do bem comum. Só que esses direitos, agora, não estão mais dispersos no mundo da natureza, disputados por indivíduos isolados que agem com base no instinto ou interesse. Os direitos são regulados por leis civis, depois que uma lei maior e divina (a lei moral da natureza) substitui a necessidade pela civilização. Eles agora encontram-se sob o controle de um poder comum que constringe a uma vida segundo a razão[64] Nesse sentido, o individualismo puro, irracional - porque por instinto -, cede lugar a um racionalismo dotado de interesses socializados[65]. O súdito renuncia o juízo privado e assume como sua a razão pública[66], quer dizer, reconhece o Estado como a instância decisiva na distribuição da justiça e na consecução do bem comum[67].

[63]. Cf. G. M. Chiodi, "Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica de T. Hobbes", Milão, 1970, citado por Giuseppe Sorgi, "La problematica lettura di Thomas Hobbes", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Série IV, n. LVII, abr-jun, 1980, pp. 310 e 312.

[64]. Cf. Francesco Viola, "Hobbes Tra Moderno e Postmoderno. Cinquant'Anni di Studi Hobbesiani", in F. Viola, A. Pacchi et alii, *Hobbes Oggi*, Milão, Franco Angeli, 1990, p. 75.

[65]. Ao que parece, o irracionalismo procede da "maximização pura" e não do contexto de cooperação, como pretende Gauthier. Cf. Álvaro de Vita, *A Justiça Igualitária e Seus Críticos*, São Paulo, Unesp/Fapesp, 2000, p. 140.

[66]. *Ibid*, p. 61.

[67]. Toda obra política de Hobbes é dirigida para exorcizar a consciência privada, considerada a causa primeira da guerra civil. Cf. Viola, "Hobbes, filosofo moderno", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, IV, LIX, 1982, p. 108.

A dedução é simples. Se o modelo hobbesiano "é um instrumento para agir sobre a natureza e para transformar o estado natural em estado civil", cujo objetivo final é pôr fim às dissenções e estabelecer o reino da paz, e se as leis da natureza são um ditame da razão que ordena que o homem busque a paz a qualquer preço, tudo leva a crer que o fundamento da razão pública está contido naquelas leis que são, ao mesmo tempo, leis morais. Isso porque, para Hobbes, o interesse geral só consegue realizar sua materialização numa sociedade pacífica. Segundo Viola – e todos sabemos disso -, para Hobbes a paz é um meio necessário para a preservação da vida. Contudo, do ponto de vista ético, a autoconservação é o fim sobre o qual se edifica todo o universo moral que projeta sobre a lei natural aquela qualidade moral em que se assenta o instinto de preservação.

O dever nasce então com a sociedade e esta exige uma transformação ética do homem do estado de natureza no cidadão, quando a razão privada é substituída pela razão pública[68]. Ainda que instrumental, a moral hobbesiana supera, de fato, a perspectiva egocêntrica e reconhece o outro como sujeito moral[69]. No mais, diz Viola, o soberano substitui a razão privada pela razão pública, concedendo universalidade à norma moral. Existe uma consciência, em Hobbes, de que a lei moral só se constitui no Estado e por isso ele tem uma validade ética[70]. Não vejo, portanto, como não atribuir a Hobbes uma visão moral do Estado e, por conseguinte, da justiça, uma vez que o nascimento desta depende daquele.

De acordo com Sommerville, existe uma ampla tendência na filosofia moral daquela época para reconhecer o

[68]. *Ibid*, p. 111.

[69]. *Ibid*, p. 111.

[70]. *Ibid*, p. 113.

ideal de justiça na palavra dada para o cumprimento dos contratos[71]. O mais importante, porém, é que as leis da natureza não afetam apenas o cidadão comum; elas exigem que o soberano promova o bem-estar, pois nem o governante pode escapar ao império dessas leis[72]. Nota-se perfeitamente uma subordinação da economia e da política a princípios morais, o que de resto não está longe das elaborações das teorias da justiça de muitos pensadores contemporâneos, principalmente daquele que é, nesse campo, o mais conhecido: John Rawls. Penso aqui, em especial, na fórmula de Rawls do ideal da razão pública quando aplicada aos cidadãos que atuam na argumentação política, e na concepção do poder político enquanto corpo coletivo. As inserções dos termos *livres* e *iguais* ficam por conta das necessárias inovações do filósofo americano em função da diferença de épocas, como se o autor do *Leviatã* "não tivesse ido longe o bastante".

Ele próprio chama atenção para essas possíveis inovações. Mas será que elas são tão novas assim? Os valores, ao que parece, permanecem semelhantes: reciprocidade econômica, igualdade de oportunidades, liberdade política e civil etc.[73] Hobbes quer o mesmo que todos os liberais sociais: melhoria das condições dos indivíduos, ainda que no interior de uma sociedade desigual[74]. Afinal, onde a igualdade impera não há

[71]. Johann P. Sommerville, *Thomas Hobbes; Political Ideas in Historical Context*, Nova York, St. Martin's Press, 1992, p. 48.

[72]. *Ibid*, p. 103, e *Leviathan*, cap. XXX.

[73]. Cf. Rawls, *Liberalismo Político*, pp. 182, 264, 273 e 305.

[74]. É difícil perceber diferenças entre os liberais nesse aspecto, mesmo em Rawls, para quem a "concepção geral de justiça não impõe restrições aos tipos de desigualdades permissíveis; apenas exige que a posição de todos seja melhorada". Cf. *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 1997, p 67.

necessidade de justiça. Hobbes parte, é verdade, do individualismo teórico, mas não a ponto de aceitar que a cupidez ávida ponha em risco a sociedade civil. O discurso passado encontra eco no leitor moderno. O Estado não pode furtar-se à sua função precípua, a de prover a segurança dos cidadãos e de proteger a propriedade; mas acima de tudo está a obrigação de oferecer aos súditos uma vida confortável[75].

Dessa forma, quando Keynes critica a injustiça da lei econômica inglesa de 1931 que solapa o rendimento dos trabalhadores e funcionários públicos, Galbraith lamenta o abandono das subclasses pelo Estado norte-americano, e Rawls afirma que por mais individualista que possa ser a concepção contratualista, é preciso mostrar o valor da comunidade, estão, na realidade, seguindo uma tradição que se inicia nos primórdios da modernidade e que busca evitar os conflitos sociais mais agudos recorrendo ao controle das paixões e do individualismo exacerbado da economia de mercado[76]. Provavelmente Hobbes não concordaria com a opinião de Rawls de que não vale a pena obter ganhos econômicos às custas das liberdades básicas, mas o contratualismo exposto na *Teoria* parece inspirar-se nitidamente no contrato hobbesiano: "O contrato...regulamenta a busca, por meio dos indivíduos, de seus interesses espirituais e morais, de um acordo com os

[75]. Disso resulta que o Estado não pode sofrer dieta como exigem os *neo* ou os *ultra*liberais, à medida que "a riqueza pública não pode ser estabelecida por outros limites que não aqueles que as emergências da ocasião exigem". Cf. *Leviatha*, p. 248.

[76]. Cf. John Maynard Keynes, "Inflação e Deflação", in *Os Pensadores*, Vol. XLVII, São Paulo, Abril Cultural, 1976, pp. 47-48; John Kenneth Galbraith, *A Cultura do Contentamento*, São Paulo Pioneira, 1992 e Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, p. 292.

princípios com os quais eles próprios concordariam numa posição inicial de igualdade"[77].

O fato é que a "má fama"* de Hobbes afugenta os teóricos do liberalismo social que enxergam no filósofo apenas um pensador autoritário. Contudo, um exame minucioso do conteúdo da razão pública e sua idéia, ou seja, daquelas características que o próprio Rawls reivindica como intrínsecas ao pensamento liberal[78], revela que suas raízes já se encontram na filosofia política e econômica de Hobbes, o que faz dele tanto um precursor longínquo do liberalismo como daquilo que hoje consideramos ser o Estado do Bem-Estar Social. De resto, uma boa lição para os liberais pós-modernos.

---

[77]. *Ibid*, pp. 231 e 289.

*. Sobre esta questão, consulte-se o ensaio de Renato Janine Ribeiro, "Sobre a má fama em filosofia política: Hobbes", Luís A. de Boni (org), *Finitude e Transcendência*, Petrópolis, Vozes, 1996.

[78]. "A forma como uma sociedade política faz isso é sua razão; a capacidade de fazê-lo também é sua razão...[e] os valores de justiça política...da igual liberdade política e civil; da igualdade de oportunidades...e da reciprocidade econômica; e acrescentamos ainda os valores do bem comum...[são} condições necessárias a todos esses valores". Rawls, *Liberalismo Político*, pp. 261 e 273.