

Kant contra Hobbes:

moralidade e autoridade política

Aguinaldo Pavão

Como citar: PAVÃO, Aguinaldo. Kant contra Hobbes: moralidade e autoridade política. *In:* MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). **Kant e o Kantismo:** heranças interpretativas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Brasiliense, 2009. p.9-15. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4.p290-302>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

KANT CONTRA HOBBS: MORALIDADE E AUTORIDADE POLÍTICA

Aguinaldo Pavão

Universidade Estadual de Londrina-PR

Para Kant, Hobbes defende que a moralidade é instaurada pelo estado civil. Nas *Lições de ética*,¹ ao proceder a uma classificação dos sistemas morais que se estribam em fundamentos empíricos, Kant coloca Hobbes como o representante da doutrina moral que se ampara em fundamentos externos, convencionais, do governo.² Kant entende Hobbes como um positivista moral.³ Com efeito, Kant sustenta que, para Hobbes,

a autoridade (*die Obrigkeit*) pode permitir ou proibir qualquer ação, sem dar a opção de um julgamento das ações pela razão moral, fazendo tudo depender do exemplo do costume (*Beispiel der Gewohnheit*) e da ordem da autoridade, pelo que não se produziria nenhum princípio moral, exceto o derivado da experiência (*LE: Ak 253/ Collins 253*).

A leitura que Kant faz de Hobbes tem fortes suportes textuais a seu favor. De fato, a interpretação de que Hobbes seria um positivista moral

¹ Uso neste artigo as seguintes abreviaturas: LE: *Lecciones de Ética*; Collins: "Moralphilosophie Collins"; FMC: *Fundamentação da metafísica dos costumes*; TP: "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática"; EDNP: *Elementos do direito natural e político*; DC: *De Cive*; L: *Leviatã*; Leviathan: *Leviathan*. Edição J. C. A. Gaskin e DFJ: *Diálogo entre um filósofo e um jurista*.

² Veja a esse respeito em Beck (1966, p. 104).

³ Entendendo, aqui, por positivismo moral, a tese segundo a qual não existe e não pode existir nenhum padrão exterior de moralidade além da lei estabelecida pelo poder político, isto é, pela lei positiva. Assim, o que é permitido ou proibido moralmente é aquilo que é legalmente permitido ou proibido. Como se sabe, essa não é uma expressão empregada por Kant. Acredito, contudo, que o emprego da noção de "positivismo moral" não agride o sentido que Kant confere à moral em Hobbes nas LE.

pode ser reivindicada a partir de passagens não desprezíveis em que Hobbes assume a ideia de que é o poder político quem funda a moral.⁴ Cito a seguir algumas dessas passagens.

a) As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça não podem aí [no estado de natureza] ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça (L XIII § 13: 111).

b) Para Hobbes é uma doutrina sediciosa afirmar que “Todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações”. Ele esclarece que “isto é verdade na condição de simples natureza, quando não existem leis civis, e também sob o governo civil nos casos que não estão determinados pela Lei. Mas não sendo assim é evidente que a medida das boas e más ações é a lei civil, e o juiz o legislador, que sempre é o representante do Estado (*commonwealth*)”⁵ (L XXIX § 6: 273; *Leviathan* 29.6: 214).

c) [...] as leis civis são a todos os títulos a medida dos seus atos [dos homens], que permitirá determinar se eles são justos ou injustos, úteis ou nocivos, virtuosos ou maléficos (*EDNP* II 10 § 8).

d) [...] as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceite como regra (L VI § 7: 48-49/ *Leviathan* 6.7: 35).

⁴ É interessante que a posição de Kant, segundo a qual o contratualismo político de Hobbes seria acompanhado de um positivismo moral, é também compartilhada por Locke e Schopenhauer. Com efeito, Locke, ao argumentar contra a existência de preceitos morais inatos, afirma: “Uma regra moral importante é, sem dúvida, aquela que nos manda cumprir os contratos. Todavia, se perguntarmos a um Cristão [...] qual o motivo por que guarda a sua palavra, ele responder-nos-á: ‘Porque Deus [...] exige isso de nós’. E um sequaz de Hobbes dirá, por sua parte, que é o público que assim o quer, e que o Leviatã castigará os que prevaricarem” (*Ensaio* I ii § 5: 57). Já Schopenhauer considera que o justo e o injusto em Hobbes são “noções convencionais, estabelecidas de uma maneira arbitrária e, por consequência, desprovidas de toda realidade fora do reino das leis positivas” (*MVR* IV § 62: 358).

⁵ Prefiro traduzir *commonwealth* por Estado, em vez de República. Como se sabe, Hobbes, na Introdução do *Leviatã*, diz: [...] *by art is created the great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE, (in Latin CIVITAS)*” (*Leviathan* Introd. § 1: 7).

e) [...] os que detêm o *poder supremo* na cidade não se obrigam por nenhum pacto a ninguém. Donde se segue que os mesmos não podem cometer *injúria* alguma aos cidadãos⁶ (*DC VII § 14*).

De acordo com Hobbes, as ações não podem ser consideradas um pecado “até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de ser determinada qual a pessoa que deverá fazê-la”⁷ (*L XIII § 10*, p.110). Sendo assim, no estado de natureza haveria, portanto, um vácuo moral, não sendo possível qualquer censura moral, haja vista a inexistência de padrões objetivos de julgamento. Antes do aparecimento do Estado não há o bem e o mal em termos morais, logo, todas as ações ficariam ao abrigo de ajuizamentos éticos, devendo ser avaliadas apenas como úteis ou não tendo em vista o fim da autoconservação. Hobbes chega a declarar que “em estado de natureza é lícito tudo ter e fazer” (*DC I § 10*).

Ora, a interpretação de Kant segundo a qual Hobbes seria um defensor de que a moralidade é instaurada pelo estado civil, é altamente questionável. Com efeito, várias questões precisam ser enfrentadas aqui. Como é possível aceitar que se não existisse o Estado todas as ações humanas deveriam ser tidas como indiferentes do ponto de vista moral?⁸ Se qualquer esforço de justificação normativa em termos objetivos depende da existência do Estado, como compreender a própria justificação objetiva que deve ser dada para a saída do estado de natureza e ingresso no estado civil?

⁶ Passagem citada por Kant em TP A 264. Veja nota na sequência.

⁷ Cf. também em *L VI § 7*: 48.

⁸ Limongi toca nesse ponto: ela afirma: “antes mesmo que o Estado seja instituído, estamos obrigados a agir no sentido de sua instituição, visto ser ele condição da paz e de uma vida satisfeita” (2002, p.39). Vale registrar, contudo, que Limongi mantém uma posição oscilante sobre se a moralidade em Hobbes seria dependente do Estado ou não. A citação acima é coerente com a página 38 onde lemos: “Antes mesmo [...] que o Estado seja instituído [...], pode-se dizer que temos algumas obrigações, as quais, por não se seguirem de ato contratual e não serem instituídas pela vontade dos homens são ditas naturais” (2002, p.38). Contudo, a autora afirma que, “para Hobbes, o comportamento virtuoso só pode se desenvolver plenamente no interior do Estado” (2002, p.46). É bem verdade que essa afirmação não é exatamente incoerente com o que ela afirma antes, pois devemos prestar atenção à palavra “plenamente”. Porém, esse “plenamente” desaparece quando ela afirma que o Estado “introduz moralidade e racionalidade em nossas relações” (2002, p.58). Essa declaração não me parece feliz, pois entendo que o Estado em Hobbes não introduz a moralidade. O que ele faz é garantir condições intersubjetivas para o exercício pleno da moralidade. Se quisermos pensar na introdução da moralidade, deveríamos dizer que ela é introduzida no indivíduo pela sua própria consciência.

Em que pese Hobbes ser um claro defensor do contratualismo político (ponto incontroverso), eu defendo que ele não pode ser também considerado defensor de qualquer espécie de contratualismo moral. Primeiro, porque, segundo Hobbes, “a lei de natureza não é um acordo entre os homens, mas um ditame da razão” (*DC* II § 1). Em segundo lugar, é preciso levar em conta a distinção crucial entre ações contrárias à justiça e contrárias à equidade.⁹ Essa distinção pode ser encontrada em *L XXI* § 7:182.¹⁰ Hobbes considera, nessa passagem, a hipótese de um príncipe levar a morte um súdito inocente. Estaria o soberano agindo contra a justiça? Segundo Hobbes, não. O soberano tem a autorização de fazer o que lhe aprouver e, assim sendo, não age injustamente. Contudo, não deixa de agir contra a lei de natureza, isto é, contra a equidade, pois infringe um preceito moral, vale dizer, para Hobbes, um preceito divino. Hobbes pensa no caso da morte de Urias por Davi. Ele afirma:

Embora seja contrário à lei de natureza [AP: levar à morte um súdito inocente], por ser contrário à equidade, como foi o caso de *Davi* ao matar *Urias*, contudo não constitui dano causado a *Urias*, e sim a *Deus*. Não a *Urias*, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio *Urias*, mas a *Deus*, porque *Davi* era súdito de *Deus*, e estava proibido de toda a iniquidade pela lei de natureza (*L XXI* § 7: 182).

⁹ Ao que parece Kant não atentou para esses pontos. Por certo alguém poderia reivindicar a relativização da leitura que Kant faz de Hobbes nas *Lições de ética*, haja vista as *LE* terem sido escritas antes da elaboração da filosofia moral crítica, bem como pela própria natureza das *Lições de ética*, ou seja, pelo fato destas constituírem-se em notas dos ouvintes dos cursos de Kant. Embora isso seja verdade, não me parece que Kant tenha adotado uma visão diferente sobre a filosofia prática em geral de Hobbes. Com efeito, em TP Kant reforça, embora num contexto em que a discussão é sobre filosofia política, a sua compreensão de que Hobbes seria um positivista (no contexto de TP, mais um positivista jurídico, do que um positivista moral). Na segunda parte de TP, intitulada “Da relação da teoria à prática no direito político (contra Hobbes)”, Kant faz referência ao capítulo VII, § 14 do *De Cive* – já citado acima. Lembremos que, nessa passagem, Hobbes afirma: “os que detêm o poder supremo na cidade não se obrigam por nenhum pacto a ninguém. Donde se segue que os mesmos não podem cometer injúria alguma aos cidadãos” (*DC* VII 14: 120, cf. TP A 264). Para Kant, essa tese só poderia ter alguma validade se restringíssemos a noção de injúria à “lesão que reconhece ao lesado um direito de constrangimento” (TP II A 264) [Kant se refere à injustiça (*Unrecht*), ou ao “não fazer mal” (*Unrecht tun*) (TP II A 264)]. Na edição inglesa do *DC* consta *injury*. Não vejo, contudo, nenhum problema na equiparação desses termos, pois para Hobbes, *injúria* significa a “violação de pactos” (*DC* VII 14: 120) e injustiça (*injustice*) igualmente não é outra coisa senão “o não cumprimento de um pacto” (*L XV* § 2: 86)]. Somente no caso de se reconhecer ao lesado um direito de constrangimento é que Kant poderia estar de acordo com Hobbes. Mas Kant entende que Hobbes toma a noção de injúria ou injustiça na sua generalidade, quer dizer, ele não procederá, segundo Kant, a nenhuma restrição conceitual capaz de acomodar esses conceitos à ideia de direitos inadmissíveis, dentre os quais se destaca, para Kant, o direito do súdito fazer uso público da razão. Todavia, Hobbes, ao distinguir entre injustiça e iniquidade permite que se pense numa restrição do conceito de injúria ou injustiça. Poder-se-ia dizer, portanto, que Hobbes sustenta que, embora o poder supremo não cometa injúria contra ninguém, ele pode sim cometer iniquidade. A meu ver, Hobbes aceitaria sem nenhum problema que quem sofre injúria tem um direito de constrangimento em relação ao causador da injúria, o que não é o caso da relação soberano-súdito, mas sim da relação súdito-súdito.

¹⁰ Cf. também *DFI*, p.35-36.

Sendo assim, são corretas as palavras de Pogrebinschi (2002, p.176-177) que afirma:

são dois os termos que Hobbes usa para definir aparentemente uma mesma ideia. Injustiça (*injustice*) significa a violação de uma lei civil e iniquidade (*iniquity*), a transgressão de uma lei natural. Daí porque não há que se falar em injustiça no estado de natureza: antes do pacto, não há leis civis a serem violadas, mas apenas leis de natureza. O pacto se faz necessário, portanto, para coibir as iniquidades do estado de natureza – ou seja, as violações das leis naturais.

Ademais, a leitura de Kant não percebe que Hobbes mesmo defende em certas passagens de sua obra posições opostas àquelas que podem servir de abono à leitura de que sua moral seria em tudo dependente da autoridade política.¹¹ No *De Cive* pode-se ler:

[...] há algumas leis naturais cujo exercício não cessa nem mesmo na guerra. Não entendo que progresso possam significar para a paz ou para a preservação de qualquer homem a embriaguez, ou a crueldade, isto é, uma vingança que não diz respeito a um bem futuro. Numa palavra: no estado de natureza há que avaliar o justo e o injusto não pela ação, mas pelo propósito e pela consciência dos agentes. O que se faz por necessidade, para servir à paz, ou em vista da conservação própria é direito; fora disso, todo dano causado a um homem seria violação da lei natural e injúria contra Deus (*DC III § 27n: 284-285*).

Esse trecho deixa claro que Hobbes defende, pois, a existência de uma medida do bem e do mal independentemente das leis positivas. Nem tudo está justificado normativamente no estado de natureza. Certas

¹¹ É possível que alguém replique e, em defesa de Kant, afirme. "Mas Kant não tinha o dever de levar em conta as posições oscilantes do texto hobbesiano. Ele estava tão-somente criticando algo que podia facilmente ser reconhecido como uma posição de Hobbes. Ele não precisava investigar se esta era a derradeira posição de Hobbes". Essa réplica não me parece persuasiva. Ela permite, é verdade, que sejamos compreensivos com Kant. Mas se acalentamos a vontade de ponderar filosoficamente a procedência de sua crítica a Hobbes, precisamos sim levar em conta as presumíveis sutilezas que o texto de Hobbes apresenta. É claro que um grande filósofo pode se eximir dessas tarefas. Mas disso não se segue que nós tenhamos de nos eximir de criticá-lo – sem qualquer demérito à sua grandeza – por leituras talvez precipitadas que tenha feito.

ações, embora possam representar o bem aparente para o agente (alguém sente prazer sendo cruel), devem ser ajuizadas de um ponto de vista objetivo, o qual é dado pela busca e conservação da paz. É bem verdade que, no estado de natureza, são requeridas ações que, no extremo, envolvem a morte do outro. Contudo, nenhum atenuante pode ser admitido quando se trata da *disposição* moral do indivíduo. Em foro interno sempre devo me *dispor* à paz.¹²

Antes de prosseguir, é preciso, contudo, determo-nos um pouco mais nessa passagem, a fim de melhor entender algumas coisas não totalmente claras. Hobbes julga que a crueldade só pode ser aferida a partir do propósito do agente? Ao que parece, é isso que ele quer dizer. Sendo assim, não há propriamente uma ação que possa ser dita cruel sem que se leve em conta o seu propósito. Suponha a ação de torturar. Aparentemente essa seria uma ação cruel, mas na verdade ela só será cruel se o seu propósito não servir à paz ou não se constituir num meio para a autopreservação do torturador. Se o torturador julgar que a ação é necessária para a sua autopreservação, então é possível admitir que a tortura sirva à paz. Não é preciso que ela sirva diretamente à paz. Basta, pois, que seja uma exigência sentida pelo indivíduo para a sua preservação. O ponto é o seguinte: devo buscar a paz, e se não puder, lutar por

¹² Em L XV § 36 Hobbes declara: "As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, o tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática nem sempre obrigam (*but, in foro externo; that is, to the putting them in act, not always*)" (L XV § 36: 136). Ora, se "nem sempre obrigam (*not always*), então obrigam a depender de certas condições. O problema está em saber que condições devem ser atendidas para que elas obriguem *in foro externo*. A resposta mais previsível nesse caso seria dizer, como faz, dentre outros, Gaskin, em sua introdução à edição da Oxford do *Leviathan*, que as leis de natureza "obrigam *in foro externo* à medida que há um poder para fazer cumpri-las" (*Leviathan*, Introduction, p.XXXIV). Ou seja, para Gaskin, é preciso o poder político a fim de que as leis de natureza possam efetivamente comandar em foro externo. Acontece que Hobbes não coloca essa condição. É claro que Hobbes mesmo diz na sequência que é preciso uma garantia intersubjetiva para que se possa cumprir *in foro externo* as leis de natureza. É isso que se pode depreender da seguinte passagem (ainda em L XV § 36): "[...] aquele que embora possua garantias suficientes de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e, conseqüentemente, a destruição de sua natureza pela violência" (L XV § 36: 136). Ora, eu acredito que essa garantia já pode ser alcançada, num certo sentido e de modo evidentemente parcial, no estado de natureza. No início de L XIII, Hobbes fala em alianças no estado de natureza. "[...] quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquiagem, quer *aliando-se* com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo" (L XIII § 1: 106, grifo nosso). Nessa perspectiva, Limongi afirma, corretamente, que "Hobbes admite a possibilidade de que ainda em sua condição natural os homens estabeleçam contratos entre si, cuja base de validade é a confiança mútua" (2002, p.47). Não acredito, pois, que a garantia a que Hobbes se refere somente possa ser dada no estado civil.

minha autoconservação. Ora, não parece difícil imaginarmos tal caso a partir do exemplo da tortura. Um indivíduo tortura outro a fim de obter informações sem as quais ele estaria deixando em grave risco a sua preservação. Mas como fica o caso da embriaguez? Nesse caso, parece que há necessidade de julgarmos também a ação, não apenas a disposição do agente. E pode-se pensar, sem maiores problemas, que a reprovação da embriaguez tenha como base o fato de que tal ação vai de encontro à perspectiva da paz.

Voltemos à afirmação de Kant nas *Lições de ética*. Inicialmente, cabe registrar que, em Hobbes, não se trata exatamente do “exemplo do costume” (*Beispiel der Gewohnheit*) como afirma Kant (*LE: Ak 253/ Collins 253*). Para Hobbes, não é o costume, mas sim a autoridade da lei, fundada na razão, que dita as regras de justiça. Com efeito, em *DFJ* Hobbes argui que a autoridade atribuída ao costume deve ser negada pela própria natureza de um costume. Para ele, o costume não pode “ter a mesma autoridade que uma lei. Pois se o costume for desarrazoado o senhor [AP: o jurista] precisa, com todos os outros juristas, reconhecer que não se trata de lei e que ele deve ser abolido; e se o costume é razoável não é o costume e sim a equidade que o converte em lei. Pois que necessidade há de fazer com que a razão seja lei em virtude de um costume, por mais antigo que seja este, quando a lei da razão é eterna?” (*DFJ: 77*). No *Leviatã* lemos: “Quando um costume prolongado adquire a autoridade de lei, não é a grande duração que lhe dá autoridade, mas a vontade do soberano expressa pelo seu silêncio” (*L XXVI § 7: 227*). Todavia, essa parte da afirmação de Kant, sobre o “exemplo do costume” não precisa ser considerada crucial na passagem de *LE Ak 253*. Importante é a afirmação de Kant sobre a “ordem da autoridade”. Vejamos.

Ora, com base no que vimos, pode-se afirmar que Kant não está correto ao afirmar que, em Hobbes, a “autoridade pode permitir ou proibir qualquer ação” (*LE Ak 253*). A autoridade política não pode, isto é, não está autorizada a permitir ou proibir qualquer ação. Por exemplo,

ela não pode proibir que alguém resista à morte, pois este é um direito que o indivíduo não abandona ao sair do estado de natureza (*L XXI* § 14: 186); tampouco pode proibir que alguém resista a ferimentos e aprisionamentos (*L XXI* § 11: 185), ou proibir o direito de se abster do serviço militar (*L XXI* § 16: 186). A autoridade política não pode também impedir que as pessoas exercitem o direito de não se autoincriminar (*L XXI* § 13: 185-186) ou o direito de não se obrigar pelas próprias palavras (*L XXI* § 13: 185-186). É possível que a autoridade política ordene ações que vão contra a fé religiosa do indivíduo. Podemos pensar, como Hobbes escreve em *DC III* 18, no caso das “autoridades (AP políticas) mandarem praticar ações que são punidas com a morte eterna”. Ora, nesse caso, “seria loucura não escolher uma morte natural, antes que morrer eternamente, obedecendo a eles” (*DC*, III, 18, § 1). De fato, entre dois males, é racional escolher o mal menor (se o mal maior é a morte eterna e o mal menor a morte terrena, escolhe-se a morte terrena e, portanto, a desobediência ao soberano).¹³

Assim sendo, o estado de natureza não pode ser considerado como o estado em que não existem obrigações morais.¹⁴ As obrigações morais existem sim no estado de natureza e sempre comandam em foro interno, conquanto não possam ter uma correspondência absoluta com as ações externas. Como argumenta corretamente Howard Warrender (1970), não há qualquer “*moral vacuum*” no estado de natureza, mas simplesmente a suspensão de obrigações morais em face da circunstância de insegurança que caracteriza tal estado. O Estado não cria, pois, obrigações morais, o

¹³ Cf. também *DC*, XV, § 18: “[...] é preciso obedecer à Cidade no caso de vir diretamente a nos mandar ofender a Deus, ou os proiba de prestar culto? Não vale a consequência, e não se deve obedecer”.

¹⁴ Cf. também *DC*, I, § 10, n. Ai lemos: “[...] não poderá haver injúria contra ninguém em nada do que o indivíduo faz no estado de natureza. [Isso] não quer dizer que seja impossível em tal estado pecar contra deus ou violar as leis naturais. Com efeito, a injustiça para com os homens supõe a existência de leis humanas, nenhuma das quais existe no estado natural dos homens”. Há, portanto, uma certa independência entre leis naturais e leis positivas. Porém, em *DC III* § 27 (nota) se defende claramente a existência do justo e do injusto no estado de natureza. Também em *DC II* § 11, Hobbes fala de pactos inválidos no estado de natureza, sugerindo, portanto, a existência de pactos válidos. Neste caso, haveria injustiça contra os homens no estado de natureza. Para desenvolver com profundidade essa discussão, um estudo do sentido da noção de lei de natureza em Hobbes seria importante. Contudo, isso fugiria de meu ponto que consiste – repito – simplesmente em verificar até que ponto Kant fez uma leitura correta da moral em Hobbes.

que ele faz é criar circunstâncias que tornam intersubjetivamente possíveis as ações morais¹⁵ (WARRENDER 1970, p.26-29, 41).

Como conclusão, gostaria de aludir a um ponto que, a meu ver, reflete melhor as divergentes compreensões de moralidade em Kant e Hobbes. Refiro-me à tese de Hobbes segundo a qual a lei de todos os homens é “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”¹⁶ (XIV § 5: 113). Ora, Kant na *FMC* se opõe explicitamente a esse princípio. A oposição ao princípio “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*” (não faça a outrem o que não queres que te façam) se dá num contexto em que Kant está a explicar a aplicação da segunda formulação do imperativo categórico com referência ao exemplo de “não mentir”. Como se sabe, a segunda fórmula do imperativo categórico reza: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, e nunca simplesmente como meio*” (*FMC* II § 49/BA 66). Nesse sentido, Kant elucida que um indivíduo que intenciona fazer uma promessa mentirosa facilmente reconhece servir-se de outro homem simplesmente como meio. Assim, ele pode perceber a imoralidade de sua máxima, pois ele deixa de tratar os seres racionais como fins em si (*FMC* II § 51/BA 68-69). Pois bem, o que mais interessa aqui é a nota a essa explicação. Nessa nota vemos:

¹⁵ Da mesma forma que concordo com Warrender, concordo com Leivas quando este afirma que, embora Hobbes declare que no estado de natureza os homens meçam “o bem e o mal por distintos padrões” (*DC* ...), “disso não se segue que o critério objetivo do bem e do mal não exista no estado natural. Hobbes sugere que esse critério comum existe. Ele está subentendido no conjunto das leis naturais. Porém, não está ativado” (LEIVAS, 2005, p 182). Eu diria: não está *plenamente* ativado, pois como sustenta Hobbes há leis que não cessam nem mesmo no estado de natureza (*DC* III § 27n: 284-285).

¹⁶ Pode-se afirmar, assim, que Hobbes advoga um certo egoísmo. Ele afirma, ainda em L XIV que o “objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*” (L XIV § 8: 115). Contudo, não tenho tempo de me dedicar a verificar em que sentido Hobbes poderia ser dito – se é que realmente deve ser dito – um defensor do egoísmo na ética.

Interessante como mesmo leituras neo-hegelianas de Rousseau despolitizam sua concepção de democracia, como por exemplo PASQUALUCCI, Paolo. 1974, t.2, p.161-171.

Esta questão é bem analisada no quadro da *Crítica da razão pura* por GUÉNOUN, Denis, 2002, p.64-74.

Encontramos por exemplo uma breve reflexão rousseauista que menciona esta mesma questão em Kant, em FREY, Jean-Marie 2001, p.20-21.

Tratam-se de frases de Horácio e de Virgílio citados por Kant e Rousseau (*Epístolas*, I, 2, 40; *Eneida*, XI, 321; KANT, Resposta à pergunta o que é esclarecimento, I; ROUSSEAU, *Contrato social*, epigrafe).

Não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri etc.*, possa servir de diretriz ou princípio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele; não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem os dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhe fizessem bem se isso os dispensasse de eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos, porque o criminoso poderia por esta razão argumentar contra os juizes que o punem etc. (FMC II § 51 n/BA, p.68-69n).

Realmente, o *não fazer ao outro o que não quero que o outro me faça* somente seria aplicado em relação aos outros e, portanto, não permitiria pensar num princípio moral que se referiria também aos deveres que tenho com relação a mim mesmo (por exemplo, para Kant, o dever de conservar a vida e cultivar os talentos). Tampouco autorizaria pensar a exigência moral da caridade, pois a caridade é um "fazer ao outro", isto é, envolve positividade da relação que tenho com o outro, ao passo que se me oriento apenas pelo princípio de *não fazer ao outro o que não quero que o outro me faça*, ajo apenas de modo a evitar causar danos ao outro, mas não a promover o seu bem. Mesmo que se pensasse o princípio em termos positivos, pode-se dar o caso, como diz Kant, que eu dispense a ajuda dos outros e, assim, não esperando que os outros me ajudem, não reconheça o dever de ajudá-los. E para consumir a incongruência do imperativo da moralidade com o princípio adotado por Hobbes, Kant fala da escusa do criminoso. Essa escusa possivelmente consistiria na alegação de que fico isento do cumprimento do meu dever se isento também o outro do cumprimento do seu dever. Como se vê, Kant não precisava ter denunciado um suposto positivismo moral em Hobbes. Bastaria a Kant colocar Hobbes no catálogo dos defensores de um princípio, presumivelmente racional, que se apoia na ideia de reciprocidade moral entre os agentes. Não estou defendendo, é bom deixar claro, que a moral de Hobbes seja exatamente a moral do *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. O meu ponto consiste apenas em enfatizar que a compreensão de Hobbes

como um defensor de que na moral tudo depende da autoridade política afigura-se uma leitura altamente restritiva do que Hobbes tem a nos dizer sobre moral. Em outras palavras, o que quero defender é que, em vez de inculpar Hobbes de defensor de um positivismo moral, Kant teria sido mais feliz se elegeisse como alvo de sua crítica a defesa hobbesiana do *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Mas essa discussão acerca das posições divergentes de Hobbes e Kant sobre moralidade e seu princípio dá ensejo, naturalmente, a uma discussão específica, o que foge do escopo deste texto, cujo propósito foi apenas enfatizar que Kant talvez tenha situado inadvertidamente Hobbes no rol dos positivistas morais,

REFERÊNCIAS

BECK, Lewis White. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

BOONIN-VAIL, David. *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. New York: Cambridge University Press, 1994.

HOBBES, Thomas. (DC): *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução de Ingenberg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. (DFJ): *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2001.

_____. (EDNP): *Elementos do direito natural e político*. Tradução de Fernando Couto. Porto: Rés, [1995?].

_____. (L): *Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. (*Leviathan*): *Leviathan* Edição J. C. A Gaskin. Oxiford: Oxiford University Press, 1996. (Oxford World's Classics).

KANT, Immanuel (Collins): *Moralphilosophie* Collins. In: _____. *Vorlesungen über Moralphilosophie*. Vol. IV. Kant's gesammelte Schriften. Vol. XXVII. Berlin: Ed. Deutschen Akademie der Wissenschaft, 1974. p.241-473.

_____. (LE): *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.

_____. (FMC): *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Grundlegung our Metaphysic deer Sitten*, Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.

_____. (TP): Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988. p.57-102.

_____. *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtg sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991. p.125-172.

LEIVAS, Cláudio R. C. A ética do indivíduo em Hobbes. *Dissertatio*, n. 21, p.173-193, 2005.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

LOCKE, John (*E*): *Ensaio sobre o entendimento humano*. Introdução, notas e coordenação da tradução: Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

SCHOPENHAUER, Artur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, Artur. (MVR). *O mundo como vontade e representação*. Tradução M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WARRENDER, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: At Clarendon Press, 1970.