

Críticas de Kant a Hobbes: fim real ou princípios a priori¹

Kant's Criticisms to Hobbes: real end or a priori principles

Delamar José Volpato Dutra*

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

Introdução

Kant abre o texto *Contra Hobbes* com uma afirmação catastrófica em relação a Hobbes. Logo no primeiro parágrafo ele afirma que a união que constitui o pacto civil (*pactum unionis civilis*) é um fim em si mesma. (Slomp, 2010, p. 218). Kant não formula essa tese como uma acusação direta contra Hobbes. Na verdade, com esse ponto, ele começa a expor a sua própria teoria sobre o direito público (*Staatsrecht*). Incontinenti, no segundo parágrafo, quando ele explica o que tal tese significa, a impressão de catástrofe para o sistema de Hobbes fica ainda mais escancarada, pois, nele, Kant sustenta uma razão que legifera a priori em oposição a toda determinação empírica do direito, resumida sob o nome da felicidade. Segundo Slomp é essa tese de Hobbes que explica por que, muito embora o texto *Contra Hobbes* não enderece diretamente contra Hobbes a formulação da união civil como um fim em si mesma, mesmo assim, tal afirmação retira o ponto de Arquimedes da teoria hobbesiana, haja vista remover o seu fundamento, permitindo, ato contínuo, que as ações do soberano possam ser julgadas justas ou injustas, a partir dos três princípios que a razão legifera a priori:

It follows that although in 'Against Hobbes' Kant does not engage in a confutation nor in a fully-fledged critique of Hobbes's theory of justice, he nevertheless removes the Archimedean point of that theory by replacing the Hobbesian notion of natural law with three *a priori* principles and provides the criteria to establish whether the actions of the Head of state can be judged as just or unjust". (Slomp, 2010, p. 218).

¹ As referências a Kant seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em [<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>], incluso para as abreviaturas das obras que menciona. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das obras referidas.

* E-mail: djvdutra@yahoo.com.br

Com isso, alega ela, Kant teria demolido a teoria hobbesiana da justiça. Finalmente, quando Kant chega ao terceiro parágrafo, no qual ele apresenta os princípios a priori de um estado civil jurídico (*rechtlicher*), que seriam os princípios racionais puros (*reinen Vernunftprincipien*), o estudioso simpático a Hobbes começa a respirar aliviado, pois o estrago prometido não se mostra tão grande quanto o anunciado, como se pretende demonstrar a seguir.

O conteúdo das leis naturais em Hobbes e dos princípios a priori de um estado jurídico em Kant

O início do texto *Contra Hobbes* parece catastrófico para a teoria de Hobbes. Porém, a partir do terceiro parágrafo do mesmo o intérprete de Hobbes tem razões para se sentir aliviado. Isso ocorre pela percepção de que os princípios a priori propostos por Kant não se distinguem tão profundamente das leis naturais de Hobbes quanto os dois primeiros parágrafos parecem anunciar, pelo menos no que concerne ao conteúdo. Os princípios propostos por Kant se distinguem, certamente, em relação ao status, vis-à-vis de seu caráter a priori, mas não em relação ao conteúdo.

Veja-se uma comparação entre os três princípios a priori propostos por Kant com as algumas leis naturais formuladas por Hobbes.

Não há como questionar a diferença fundamental que existe entre o conceito de liberdade em Kant e em Hobbes. Basta dizer que para Hobbes não há liberdade da vontade e para Kant há liberdade da vontade. Eis o que afirma Hobbes: “Lastly, from the use of the word *Free-will*, no Liberty can be inferred of the will, desire, or inclination, but the Liberty of the man; which consisteth in this, that he finds no stop, in doing what he has the will, desire, or inclination to doe”. (Hobbes, 1968, chap. XXI). Por isso, há quem sustente que o sistema de Hobbes só funcionaria a contento a partir da concepção kantiana de liberdade, por exemplo, para dar conta do conceito de imputabilidade: “Hobbesianism can only ‘work’ (on a Kantian view) if Hobbes is posthumously equipped with a Kantian ‘will’”. (Riley, 2007, 197). Sem embargo dessa afirmação, a definição que Kant oferta de liberdade juridicamente concebida se aproxima muito do conceito hobbesiano de liberdade. Senão veja-se o que Kant afirma:

A liberdade como homem, cujo princípio para a constituição de uma comunidade eu exprimo na fórmula: Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano [Abbruch] à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível. (TP, AA 08: 290).

Compare-se a citação anterior com a definição hobbesiana de liberdade nas duas referências seguintes: “By liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments.”² “And according to this proper, and generally received meaning of the word, *A FREE-MAN, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to*”. (Hobbes, 1968, chap. XXI). Ora, essa definição de liberdade como não-impedimento é suficientemente elástica para abarcar os impedimentos causados pelos outros. Veja-se, a propósito, o que ele sustenta a esse respeito nesta citação: “So that the effect which redoundeth to one man by another man's defect of right is but so much diminution of impediments to the use of his own right original”. (Hobbes, 1968, chap. XIV). A partir dessa referência é possível comprovar que a ação ou omissão tem implicação sobre a liberdade dos outros, haja vista o direito e a liberdade serem termos conversíveis, de acordo com Hobbes.³ Eis o comentário de Curran a respeito: “This passage also supports the argument that when Hobbes says that liberty is the absence of external impediments he seems to be thinking of impediments caused by the voluntary actions of others.” (Curran, 2007, p. 74). Portanto, comporia o conceito de liberdade como não impedimento de Hobbes a não interferência pela ação dos outros, justamente o que Kant propugna em sua definição, o que, aliás, resta cristalino em afirmação proveniente da *RL*, AA 06: 237: “*Liberdade* (independência do arbítrio coercitivo de um outro) [...]”

Ou seja, a liberdade concebida juridicamente é, para Kant, um conceito negativo de liberdade como não-interferência em termos muito parecidos com o modo como Hobbes define a liberdade, sob o ponto de vista jurídico.

Veja-se, amiúde, o conceito de igualdade. Kant definiu o princípio da igualdade do seguinte modo: “Cada membro da comunidade possui um direito de coacção sobre todos os outros [...] todo aquele que num Estado se encontra sob leis é súbdito, portanto, sujeito ao direito de constrangimento, como todos os outros membros do corpo comum”. (TP, AA 08: 291). Compare-se esta definição com a segunda lei de natureza, tal qual formulada por Hobbes: “*That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe*”. (Hobbes, 1968, chap. XIV). Como se percebe, a formulação kantiana tem estrita

² (Hobbes, 1968, chap. XIV). Essa reformulação do direito natural clássico já tinha sido sugerida, dentre outros, por Grotius, que estabeleceu três sentidos para o termo direito: primeiro, como o que é justo; segundo, uma faculdade ou poder que se tem sobre si mesmo, chamada de liberdade; terceiro, como a lei que nos obriga a fazer o que é apropriado (Grotius, 2001, Book I, chap. 1, III, V e IX, respectivamente). A esse respeito ver (Volpato Dutra, 2011, p. 157-169).

³ “THE RIGHT OF NATURE, which writers commonly call jus naturale, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself.” (Hobbes, 1968, chap. XIV).

conexão com a segunda lei de natureza. É o que, alias, atesta Höffe: “In truth, Hobbes, with the idea of reciprocity and equality, upholds in the second law of nature a moral principle very close to Kant’s criterion of universal legislation.” (Höffe, 2002, p. 90). Uma tal conexão poderia ser vista, também, em relação à décima lei natural.⁴

Uma argumentação semelhante sustenta Lloyd. Segundo ela, o conceito de consistência presente na regra de ouro e na resposta contra o louco pode ser considerada um tipo de reciprocidade ou um universalismo fraco, (Lloyd, 2009, p. 230-1), de tal forma que Hobbes, tal qual é por ela interpretado, se aproximaria de Kant: “Our Hobbes informs Kant just as much as he inspires Gauthier .” (Lloyd, 2009, p. 232).

Pécharman, por outro lado, sustenta que o fundamento das leis naturais na autoconservação, cujo resumo se encontra na regra de ouro, não só impede tal correlação pressuposta por Höffe, como a torna impossível, devido exatamente à crítica que Kant fez à regra de ouro. (Pécharman, 2005, p. 37-38). Contudo, a sua afirmação pode ser rebatida no sentido de que a diferença apontada por Kant entre a regra de ouro e o imperativo categórico na sua segunda formulação, aquela da humanidade com fim em si mesma, não é uma diferença intransponível. Kant atesta que a regra de ouro poderia ser deduzida da mencionada formulação do imperativo categórico, ainda que com limitações.⁵ Em que pese essa objeção, sob o ponto de vista da definição mesma, não se vê no que Hobbes diferiria de Kant, sendo que, naquilo que se refere aos seus próprios pontos de vista empíricos que exemplificam o conceito, há quem sustente que a igualdade é melhor concebida por Kant, como Williams, como há quem sustente ser melhor concebida por Hobbes, como é o caso de Slomp. Destarte, em relação ao status da mulher, ela sustenta: “on gender Hobbes is definitely more enlightened than Kant in so far as he regards patriarchy as an artificial construction”. (Slomp, 1994, p. 444). Williams, por sua vez, afirma que Hobbes põe mais valor na ordem do que na igualdade e que o soberano pode distribuir títulos de honra e dignidade. (Williams, 2003, p. 110-111). Não obstante, ele mesmo observa que Hobbes antecipa Kant ao afirmar uma igualdade básica do ser humano, cujo nascimento não teria implicação no que

⁴ “As it is necessary for all men that seek peace, to lay down certaine Rights of Nature; that is to say, not to have libertie to do all they list: so is it necessarie for mans life, to retaine some; as right to governe their owne bodies; enjoy aire, water, motion, waies to go from place to place; and all things else without which a man cannot live, or not live well. If in this case, at the making of Peace, men require for themselves, that which they would not have to be granted to others, they do contrary to the precedent law, that commandeth the acknowledgment of naturall equalitie, and therefore also against the law of Nature.” (Hobbes, 1968, chap. XV).

⁵ “Let it not be thought that the trite *quod tibi non vis fieri* etc. can serve as norm of principle here. For it is, though with various limitations, only derived from the latter. It can be no universal law because it contains the ground neither of duties to oneself nor of duties of love to others (for many a man would gladly agree that others should not benefit him if only he might be excused from showing them beneficence), and finally it does not contain the ground of duties owed to others; for a criminal would argue on this ground against the judge punishing him, and so forth” (MS, AA 04: 430 nota).

concerne ao status de igualdade de todos: “In a sense Hobbes prepares the way for Kant’s thoroughgoing republicanism by arguing that is the sovereign which has sole right to confer dignity, rank and honors upon individual. Hobbes himself undermines the idea of hereditary privilege by regarding it as solely at the sovereign’s discretion”. (Williams, 2003, p. 111).

Por fim, veja-se o princípio da independência. Kant o refere à cidadania, ou seja, à função de legislar. Com relação a esse princípio, certamente, há diferenças em Kant e em Hobbes, haja vista este último não ter defendido função legislativa ou de cidadania aos súditos. Porém, é azado observar que Hobbes não tem nada contra, em princípio, que tal função seja exercida pelos súditos-cidadãos. Isso ocorre, para ele, porque não há uma diferença de poder entre as várias formas de governo: “whereas the Power in all formes, if they be perfect enough to protect them, is the same.” (Hobbes, 1968, chap. XVIII). Por isso mesmo, é uma questão de conveniência a escolha entre uma forma de governo monárquica, aristocrática ou democrática: “The difference between these three kindes of Commonwealth, consisteth not in the difference of Power; but in the difference of Convenience, or Aptitude to produce the Peace, and Security of the people; for which end they were instituted.” (Hobbes, 1968, chap. XIX). Ora, atesta ele, a monarquia é a mais conveniente, pois nela há uma coincidência entre o interesse público e o privado: “Now in Monarchy, the private interest is the same with the publique.” (Hobbes, 1968, chap. XIX). Em relação à democracia, Hobbes tinha profundas desconfianças em relação ao seu caráter instável. (Jakonen, 2016).

Em suma, há diferenças entre Hobbes e Kant, mas não são tão importantes quanto Williams sustenta que sejam: “While Williams has suggested that Kant meant to oppose the Hobbesian *meaning* of equality, liberty and independence, I claim that the dispute is not so much as about the meaning but rather the *status* of the three concepts in the Hobbesian construct”. (Slomp, 2010, p. 217, nota 32). Isso ocorre porque há diferentes raciocínios pelos quais se pode chegar às mesmas conclusões em relação ao conteúdo. Um utilitarista consequencialista pode chegar aos mesmos conteúdos normativos do imperativo categórico, como é o caso de Mill.⁶ Um contratualista pode chegar aos mesmos resultados do imperativo categórico aplicado à sociedade, como pretende Rawls: “The original position may be viewed, then, as a procedural interpretation of Kant’s conception of autonomy and the *categorical imperative* within the framework of an empirical theory”. (Rawls, 1999, §40, p. 226. Ênfase acrescentada). Por isso, não é implausível que

⁶ “But when he [Kant] begins to deduce from this precept [categorical imperative] any of the actual duties of morality, he fails, almost grotesquely, to show that there would be any contradiction, any logical (not to say physical) impossibility, in the adoption by all rational beings of the most outrageously immoral rules of conduct. All he shows is that the consequences of their universal adoption would be such as no one would choose to incur.” (Mill, 2003, p. 183).

Hobbes, mediante um raciocínio estratégico, tenha chegado a conteúdos largamente assemelhados àqueles que resultam do imperativo categórico.

Em *Direito e democracia*, Habermas discorda dessa interpretação. Ele não discorda que os conteúdos declinados pela lei natural sejam assemelhados àqueles que Kant evidencia pela aplicação do imperativo categórico. A objeção de Habermas é que o raciocínio estratégico de Hobbes é incapaz de fornecer tais conteúdos. Então, como pôde Hobbes ter deduzido os conteúdos da lei natural mediante a racionalidade estratégica? Segundo Habermas, o apelo de Hobbes à regra de ouro como base da sua dedução mostra que operariam argumentos propriamente morais em sua argumentação, sob a roupagem de uma formulação estratégica. Eis a sua interpretação:

Sob premissas hobbesianas, eles não podem assumir o ponto de vista a partir do qual qualquer um pode avaliar se a reciprocidade da coerção, que limita o arbítrio de cada um segundo leis gerais, é do interesse simétrico de todos, podendo, por isso, ser querida por todos os participantes. Hobbes reconheceu o tipo de argumentos morais que entram nesse jogo, nas passagens em que ele recorre à regra de ouro, tida como uma lei natural – *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Porém, tal impregnação moral do estado natural está em contradição com os pressupostos naturalistas da prova que ele pretende atingir, a saber, fundamentar a construção de um sistema do egoísmo bem ordenado, a partir do autointeresse esclarecido de todos os indivíduos. (Habermas, 1997, p. 125).

Felicidade e autoconservação

Como mencionado, o primeiro parágrafo do texto *Contra Hobbes* afirma que a união que constitui o pacto civil (*pactum unionis civilis*) é um fim em si mesma.⁷ Inicialmente, há que se registrar que uma tal noção não é despida de problemas. Segundo Aristóteles, a felicidade é um fim em si,⁸ o que não faz dela um fim moral para Kant. A segunda fórmula do imperativo categórico que estabelece o homem como um fim em si também é problemática. Deveras, uma formulação da dignidade humana como aquilo que “está acima de todo preço”, ou seja, aquela condição graças à qual uma “coisa pode ser um fim em si mesma”, (*MS*, AA 04: 434-435), não deixa de se referir a uma espécie de ontologia dos valores, mesmo que tal predicado do valor intrínseco só possa ser atribuído à natureza racional, só “a natureza racional existe como um fim si.” (*MS*, AA 04: 429). É verdade que ele não deixa de observar que tal cariz se funda sobre uma representação do homem de

⁷ die an sich selbst Zweck ist (TP, AA 08: 289).

⁸ “É ela [felicidade] procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa [...] A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral qualquer coisa que não seja ela própria.” (Aristóteles, 1979, I, 7, 1097b1-10).

sua própria existência, sendo, neste sentido “um princípio *subjetivo* das ações humanas”, cuja objetividade advém da pressuposição de que “é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência”. (*MS*, AA 04: 429). É desnecessário tecer maiores considerações sobre a fragilidade de uma tal suposição marcadamente narcisista da natureza racional. A principal acusação que paira sobre ela é, quando comparada com outros seres vivos, a de ser especista a não mais poder.⁹ Para finalizar, Dworkin também sustentou o valor intrínseco da vida em seu livro *Life's Dominion*, contudo, o que ele considerou ser uma solução de consenso para a discórdia entre os que são contra e os que são favoráveis ao aborto, na verdade, foi somente o início de mais um problema, haja vista haver um desacordo radical, mesmo de caráter religioso, sobre a interpretação do valor intrínseco da vida. (Volpato Dutra, 2007). Ora, para alguns, a pessoalidade começa desde a concepção, o que desfaz o seu argumento de uma vida nua despida de qualquer interesse.

Não obstante, o ponto que mais tem relevância para o presente estudo reside no desdobramento que decorre da tese da união civil como um fim em si mesma, tal como é apresentado por Kant no segundo parágrafo de *Contra Hobbes*, no qual se sustenta uma razão que legifera a priori em oposição a qualquer determinação empírica:

Mas o conceito de um direito externo em geral decorre inteiramente do conceito da liberdade na relação externa dos homens entre si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm (o intento da felicidade), nem com a prescrição dos meios para aí chegar, pelo que também este último fim não deve absolutamente mesclar-se naquela lei como seu princípio determinante. (*TP*, AA 08: 289).

Azado, nesse particular, é que se pergunte quais são as objeções de Kant em relação ao fim da felicidade.

Pode-se destacar em primeiro lugar o argumento da *Fundamentação*. Nele, Kant sustenta que a felicidade é a união de todas as inclinações em um todo, é a satisfação de todas as inclinações e necessidades, (*GMS*, AA 04: 405), porém, o homem não consegue formar um conceito determinado deste todo. (*GMS*, AA 04: 399). Ou seja, a felicidade é um fim indeterminado, um ideal da imaginação: “o conceito de felicidade é um conceito tão indeterminado que, muito embora todo homem deseje alcançá-la, ele jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que ele propriamente deseja e quer. [...] a felicidade não é um ideal da razão, mas da faculdade de imaginar.” (*GMS*, AA 04: 418). Quanto ao mais, Kant não tem objeções contra a busca da felicidade, desde que ela não seja o princípio básico de fundamentação das máximas e desde que a mesma

⁹ O termo especismo [speciesism] foi criado por Richard D. Ryder em 1970 (Singer, 2006, p. IX), o qual pode ser definido do modo seguinte: “Speciesism is, in brief, the idea that it is justifiable to give preference to beings simply on the grounds that they are members of the species *Homo sapiens*.” (Singer, 1993, p. 62 s.).

seja compatível com os deveres morais,¹⁰ até porque ela se constitui em um dever indireto, haja vista uma pessoa pressionada por muitas ansiedades e necessidades insatisfeitas estar propícia a transgredir o seu dever. (*GMS*, AA 04: 399). Ou seja, a moral não só permite, autoriza, que a felicidade seja buscada, desde que não contraria o imperativo categórico, como até mesmo parece ordenar que ela seja buscada como um dever indireto.

No texto *Contra Hobbes*, Kant alega que a indeterminação do princípio da felicidade, caso tal princípio fosse posto como fundamento do direito público, levaria ao despotismo por parte do soberano e à rebelião por parte dos súditos:

Vê-se claramente aqui que mal faz, mesmo no direito civil, o princípio da felicidade (a qual efectivamente não é susceptível de nenhum principio determinado); [...] O soberano quer fazer o povo feliz segundo a sua própria ideia e transforma-se em déspota; o povo não se quer deixar privar da pretensão humana universal à própria felicidade e torna-se rebelde. Se, antes de mais, se tivesse inquirido o que incumbe ao direito (onde os princípios se estabelecem a priori e nenhum empirista os pode atamancar), a ideia do contrato social manter-se-ia no seu prestígio incontestável. (*TP*, AA 08: 302).

Ademais, o governo da felicidade seria um governo paternal, pois trataria os súditos como crianças menores de idade, o que contrariaria a liberdade que está na base de um sistema jurídico justo. Ele afirma que “um tal governo é o maior despotismo que pensar se pode (constituição, que suprime toda a liberdade dos súbditos, os quais não têm, portanto, direito algum).” (*TP*, AA 08: 290-291).

Compare-se, agora, as afirmações de Kant feitas acima com o que Hobbes sustenta sobre a felicidade no cap. XI do *Leviathan*. Segundo ele, é a felicidade que está em questão quando se tem em vista aquilo que concerne ao viver juntos em paz e unidade. É tendo em vista este fim que se deve considerar o seguinte:

that the Felicity of this life, consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such Finis ultimus, (utmost ayme,) nor Summum Bonum, (greatest Good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man any more live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later.

Não se trata, bem entendido, daqueles costumes [manners] irrelevantes, por exemplo, como um homem deve saudar a outro. Não, trata-se daquilo que realmente importa para a paz e a unidade, a saber, a felicidade, pois é esta que causa as diferenças importantes. Essas diferenças são uma via de mão dupla, pois as ações voluntárias dos homens com a finalidade de conseguir e garantir uma vida satisfeita levam a uma competição por bens primários como riqueza, honra e

¹⁰ “Pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever; só depois me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu a possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom.” (*TP*, AA 08: 282-283).

mando e, por outro lado, o medo da morte e o desejo de conforto predispõem o homem para o poder comum.¹¹

Pois bem, comparando as citações da *Fundamentação* e do *Leviathan*, acima mencionadas, não se vê muita diferença entre as posições de Kant e de Hobbes sobre a felicidade. Nesse diapasão, ao menos três interpretações são possíveis a esse respeito.

A primeira foi sustentada por Williams, para quem Hobbes põe na base do direito público o bem-estar, ou seja, a base do seu sistema residira na felicidade. Segundo ele, Hobbes é um utilitarista:

With Hobbes these two principles [self-preservation and felicity/happiness] are not distinct because, as he sees it, our drive to self-preservation comes from our pursuit of felicity and our pursuit of felicity is born of our drive for self-preservation. [...] What is good is what contributes to our sense of well-being, and our sense of well-being is much enhanced by a greater sense of security. Hobbes runs together what I want or what I desire with what is good. Simply put, he is a utilitarian. (Williams, 2003, p. 155).

Como se pode perceber, essa tese depende da equiparação entre autoconservação e felicidade, ou seja, depende da tese de que tais termos não seriam distintos. A evidência que ele oferta para essa equiparação advém do *De cive*:

Ora, como basta um homem querer uma coisa qualquer para que ela já lhe pareça boa, e o fato de ele a desejar já indica que ela contribui, ou pelo menos lhe parece contribuir, para sua conservação [...] então decorre que, no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo comer. E é este o significado daquele dito comum, ‘a natureza deu tudo a todos’, do qual portanto entendemos que, no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida. (Hobbes, 1998, cap. I, § 10).

Certamente, a autoconservação pode ser justificada como um meio para a felicidade. Para ser feliz é preciso estar vivo. Sem embargo dessa afirmação, no caso de Hobbes, essa correlação entre a autopreservação e a felicidade¹² não é tão

¹¹ Tuck sugere uma leitura diferente do texto de Hobbes, a qual, embora plausível, não se mostra incompatível com uma leitura segundo a qual os interesses privados estão em questão no estado de natureza, e, portanto, também no *Leviathan*: “What Hobbes was concerned with above all was the conflict not of interests but of ideologies—of dogmatic beliefs which forced their bemused followers into actions deeply against their own interests, culminating in the civil wars which had wasted Europe since the Reformation. It was mistaken or contentious beliefs, not rational self-interest, that led to defections from the social enterprise.” (Tuck, 2008, p. 122). Arendt, por seu turno, sufragava justamente a leitura sugerida no presente estudo: “Hobbes’s *Leviathan* exposed the only political theory according to which the state is based not on some kind of constituting law—whether divine law, the law of nature, or the law of social contract—which determines the rights and wrongs of the individual’s interest with respect to public affairs, but on the individual interests themselves, so that ‘the private interest is the same with the publique’.” (Arendt, 1976, p. 139).

¹² Aristóteles, na *Política*, sugere uma sorte de desconexão entre a vida e a felicidade: “O homem é por natureza um ser vivo político. Apesar de não carecer de auxílio mútuo, os homens desejam viver em conjunto; também é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um corresponde uma parcela de bem-estar. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo. Mas os homens também se reúnem e

simples quanto parece supor a interpretação de Williams. Com efeito, as leis naturais formuladas no *Leviathan* não dão guarida para a felicidade. Elas não dizem que a finalidade do Estado é a felicidade, nem ordenam ao súdito buscá-la. Veja-se que a segunda lei natural menciona só a igualdade e a liberdade: “*That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe.*” (Hobbes, 1968, chap. XIV). Com se percebe, ela não menciona a felicidade. Por isso mesmo, segundo Höffe, Hobbes não poderia ser simplesmente classificado como pertencente aos sistemas que se sustentam na felicidade: “Hobbes, however, does not fall so unambiguously into the group of positions to be criticized, as Kant makes it sound. For although Hobbes does begin with the natural desire for self-preservation and happiness, he speaks only of freedom in the decisive second part of the second law of nature.” (Höffe, 2002, p. 90).

Uma segunda interpretação foi sustentada por Pécharman, a qual consiste em reformular o conceito de felicidade no sentido de que ela não seria uma soma total, um conceito que daria unidade, mas seria a vivência do movimento que constitui a própria existência do ser humano: “Le bonheur n’a de signification que relativement au désir de se conserver soi-même, lequel est une propriété incommunicable de chaque homme en tant qu’individu qui pour toute la suite de sa vie ne peut pas être un autre.” (Pécharman, 2005, p. 53). A comentadora pensa, com isso, honrar a definição hobbesiana de felicidade segundo a qual ela é o progresso de um desejo a outro, sendo a realização de um desejo não mais do que um momento para a passagem para um outro desejo, como visto acima no texto de Hobbes. Tratar-se-ia, portanto, da assunção da indeterminação da felicidade como sendo a sua natureza mesma.

A terceira interpretação é aquela que se pretende defender nesse estudo. Segundo essa interpretação, felicidade e autoconservação são conceitos independentes entre si, embora possa haver sobreposição dos mesmos. Por exemplo, a autoconservação pode ser considerada como um meio ou como fazendo parte do conceito de felicidade.

Inicialmente, é de se questionar que Kant tenha endereçado a Hobbes essa crítica com relação à felicidade, por duas razões.

A primeira razão pode ser aferida a partir de um artigo de Bayertz e Gutmann. Segundo os articulistas, predominou no século XVIII prussiano uma formulação típica do direito natural ligada à felicidade, porém com uma

mantém a comunidade política, pura e simplesmente, para viver; por isso já existe um elemento valioso no simples viver, pelos menos se as amarguras da existência não forem excessivas. É evidente que a maior parte dos homens passa por muitas amarguras devido ao afã de viver, e parecem encontrar na vida uma espécie de felicidade e doçura natural.” (Aristóteles, 1998, 1278b15-30). Ver também 1252b30, 1280a20-25.

particularidade que eles nominam de mutação, qual seja, a apoteose do estado paternalista: “However, under the central idea that the happiness (*Eudaimonia*) of the subjects was the prime goal of governmental action, the German philosophy of natural law during the Age of Enlightenment, with Christian Wolff and his followers, mutated to become the apotheosis of the paternalistic state.” (Bayertz, Gutmann, 2012, p. 237). Nesse sentido, Wolff teria sustentado que os governantes são como os pais em relação às crianças: “People who rule behave towards subjects like fathers towards children.” (Wolff apud Bayertz, Gutmann, 2012, p. 238). Só no final do séc. XVIII é que ter-se-ia desenhado uma crítica a tal tipo de intervenção na vida das pessoas. Seria isso que explicaria, ao menos sob o ponto de vista histórico, a reação de Kant à fundamentação do direito na felicidade: “For this reason, especially in Kant’s philosophy of law, a concept of law orientated towards freedom separated itself radically from the governmental aim of ‘happiness’.” (Bayertz, Gutmann, 2012, p. 238). Pois bem, ainda que o subtítulo do texto de Kant em apreço tenha entre parêntesis a denominação *Contra Hobbes*, o título principal desta parte é *Da relação entre teoria e prática no direito político*. Ora, seria incoerente pensar que uma tal tese tenha sido especialmente endereçada a Hobbes em vez de exatamente à teoria que vigia no seu tempo, ao menos se dermos crédito aos comentadores em apreço.

A segunda razão é que na obra de Hobbes que Kant cita em seu escrito, a felicidade não desempenha papel importante: “Hobbes has nothing to say about happiness in *De Cive* [...] happiness is not mentioned.” (Airaksinen, 2004, p. 319).

Com toda certeza, segundo Hobbes, a autoconservação é o princípio que fundamenta os cálculos da razão, não só nos termos das leis naturais, como também nos termos da permissão para a guerra no estado de natureza.¹³ Em que pese tal fundamentalidade, pedir pela justificação desse princípio em Hobbes equivaleria a pedir pela fundamentação do imperativo categórico em Kant. Seja como for, se razões há que se ofertar de tal fundamentalidade, elas poderiam ser declinadas nos termos seguintes. Com a autoconservação, Hobbes está a apelar a um estrato mais fundamental do que aquele da felicidade, muito embora aquela possa compor o conceito desta e possa mesmo ser justificada por ela. Ora, não se poderia apelar ao conceito de felicidade como um estrato comum em razão de que os homens não conseguem fazer um conceito determinado do que ela seja. Como visto, Hobbes nega explicitamente que exista um *finis ultimus* ou *summum bonum*. Logo, ela não pode ser um fundamento para o sistema e, quiçá, seja isso a explicar

¹³ “And consequently it is a precept, or general rule of reason, *that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war.* The first branch of which rule, containeth the first, and fundamental law of nature; which is, *to seek peace, and follow it.* The second, the sum of the right of nature; which is, *by all means we can, to defend ourselves.*” (Hobbes, 1968, chap. XIV).

o quão deflacionado é o uso que Hobbes faz desse conceito e o quão pouco ele foi tratado pela maioria de seus comentadores.

A leitura rawlsiana de Hobbes pode atestar essa interpretação. Segundo ele, Hobbes era ciente do pluralismo de interesses existente entre os homens:

He is aware that he lives in an age in which people appeal to many different kinds of interests—to religious interests, to political interests, to interests that he thinks are based in the end on pride and vainglory and love of dominion—and he is trying to introduce a class of interests common to everyone. (Rawls, 2007, p. 48).

Por isso, na diversidade e conflitividade de interesses, Hobbes teria procurado por alguns interesses que fossem partilháveis. Um destes interesses seria justamente o da autoconservação; um outro seria aquele dos meios para uma vida cômoda: “That is, although we may differ from the standpoint of our religious and political views, and may have other various interests that are very important to us, we nevertheless share certain fundamental interests in self-preservation, conjugal affection, and the means of a commodious life.” (Rawls, 2007, p. 48). Ainda que Rawls mencione nessa passagem o interesse da busca de uma vida cômoda, o que parece sugerir uma relação com a felicidade, em uma outra passagem a sua formulação é mais contundente em relação à autoconservação: “Hobbes wants to appeal *solely* to our interest in self-preservation because he wants to appeal only to the most fundamental interests which he thinks *none* will question are fundamental. Thus, Hobbes drastically simplifies, but intentionally.”¹⁴

Dois comentários merecem ser aqui mencionados.

O primeiro é que, assim como Kant pôde apelar ao fato da razão para justificar a lei moral, Hobbes poderia apelar ao que ele chama de ética. Em uma tabela de assuntos que ele apresenta no cap. IX do *Leviathan*, a ciência do justo e do injusto é separada da ética. Esta tem por base as paixões, já aquela é uma consequência da fala. Darwall sustenta a esse propósito que a argumentação de Hobbes não tem o seu fundamento no desejo efetivo da autoconservação, ou seja, no fato de se desejá-la realmente. Não, de acordo com o comentador, a argumentação tem base na autoconservação, independentemente de ser o desejo efetivo, real, dos seres humanos: “Rather, according to Hobbes, we reason *from the end* of self-preservation itself, not from the fact that it is our end. In having self-

¹⁴ (Rawls, 2007, p. 70. Ênfase acrescentada). Um raciocínio semelhante a este opera no próprio pensamento de Rawls. Ou seja, em *Uma teoria da justiça* ele movimenta as divergências em relação a concepções de bem como um argumento para fundamentar racionalmente uma concepção pública de justiça: “This means that while they know that they have some rational plan of life, they do not know the details of this plan, the particular ends and interests which it is calculated to promote. [...] they assume that they normally prefer more primary social goods rather than less.” (Rawls, 1999, p. 123). Sabidamente, Rawls exclui Hobbes do contratualismo que ele reformula, quicá, em razão do ele considerar Hobbes deficitário em relação ao conceito de obrigação, uma acusação, aliás, semelhante à de Habermas ???mas não deixa de afirmar que a posição original pode ser equiparada ao estado de natureza das teorias contratualistas, passagem na qual ele não menciona ninguém em especial. Uma tal estratégia não põe em risco o caráter deontológico da teoria de Rawls. Por que poria a de Hobbes?

preservation as end, we accept a normative premise that differs from any description of our psychology.”¹⁵ Desse modo, Darwall pensa poder evitar o subjetivismo que decorreria da sustentação de que as leis naturais dependeriam de o sujeito ter o desejo da autoconservação.

Essa argumentação não contradita a tese de que a autoconservação é um fim real no sentido de Kant,¹⁶ ou seja, que ela é um desejo real e efetivo para a maior parte das pessoas, que é acompanhada de apetite, prazer, e, por isso, será avaliada como boa. Embora a maioria a tenha como fim real, pode ser o caso que algum ser humano não a tenha como fim real, ou pelo menos, que tal fim não predomina sobre todos os outros, como é o caso do suicida. Dito claramente, “There is no dispute over the putatively subject-independent issue of whether something is good or evil.” (Darwall, 2000, p. 330).

Talvez, pela mesma razão que Kant não quis fazer da felicidade um dever, a não ser indireto, Hobbes não quis fazer da autoconservação um dever. Portanto, assim como para o caso da felicidade, a autoconservação não precisa ser fundamentada como uma finalidade para o ser humano. Sabidamente, Kant fez da autoconservação um dever categórico, talvez pela razão de que alguém possa querer se suicidar, o que, aliás, desafiaria o caráter real do fim da autoconservação. Talvez, uma das razões pelas quais Kant tornou categórico o dever da autopreservação seja que, diferentemente da felicidade, a conservação é determinada. Ou seja, é possível atribuir à autoconservação ao menos uma significação determinada, qual seja, aquela da proibição do suicídio, havendo casuística em relação a outras possibilidades, como aquela de saber se uma pessoa que ingere bebida alcoólica em demasia atenta ou não atenta contra esse dever. Essa determinidade do conceito seria uma razão para diferenciar a autoconservação e a felicidade, de tal forma que haveria componentes fundamentalmente distintos entre as duas determinações, muito embora a autoconservação possa compor o conceito de felicidade. Sendo assim, é possível vislumbrar por que o conteúdo da lei natural pode ter uma precisão e determinação que os imperativos assertórico-práticos não podem ter em razão de o fim da felicidade ser indeterminado, ainda que seja um fim real. A autoconservação é um fim real determinado, portanto, com características marcadamente distintas da felicidade, o que proíbe simplesmente tratá-la como um caso específico do que compõe a felicidade. De mais a mais, aprende-se com Kant que o dever de se autoconservar, justamente por ser categórico, não tem o seu fundamento no desejo de felicidade, o que é uma prova

¹⁵ (Darwall, 2000, p. 318). Com essa tese, ele diz desafiar a interpretação de vários comentadores: Gauthier, Hampton e Kavka. (Darwall, 2000, p. 215).

¹⁶ “The hypothetical imperative that represents the practical necessity of an action as a means to the promotion of happiness is assertoric. It may be set forth not merely as necessary to some uncertain, merely possible purpose but to a purpose that can be presupposed surely and a priori in the case of every human being, because it belongs to his essence.” (GMS, AA 04: 415).

de que o seu conteúdo porta pedigree para um tratamento sem referência à felicidade. É justamente o caso de Hobbes. Ora, sendo assim, deve-se julgar como impropriedade a inclusão de Hobbes entre aqueles a quem Kant endereça a sua crítica no início do seu texto *Contra Hobbes*.

O segundo comentário a ser feito se refere ao desejo de uma vida cômoda, mencionado por Rawls em uma primeira formulação, embora não na sua interpretação consolidada que só se refere, como visto, à autoconservação. Isso parece ser um apelo à felicidade com um outro nome. Nesse sentido, vale a pena lembrar que mesmo Kant definiu o princípio a priori da liberdade como um direito de não sofrer interferência na sua busca da felicidade. Uma tal posição é coerente com a moral kantiana, pois ela não exclui a busca da felicidade, ao contrário, ela é não só autorizada por seu sistema moral, como até mesmo ordenada por ele como um dever indireto, como visto.

O conceito de autorização opera de vários modos no texto de Kant, sendo sempre o verso da medalha de uma ação que não causa dano.

No âmbito moral, o cumprimento do imperativo categórico não causa dano, a não ser por acaso, por acidente, logo, há uma autorização “para fazer ou deixar de fazer algo a seu bel-prazer” (RL, AA 06: 223) as ações moralmente indiferentes, aquelas que se põem como o que resta depois da varredura, do filtro do imperativo categórico: “*Lícita* é uma ação (*licitum*) que não é contrária à obrigação; e esta liberdade não restringida por nenhum imperativo contrário chama-se a faculdade (*facultas moralis*). [...] Uma tal ação chama-se moralmente indiferente (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*).” (RL, AA 06: 222-223). Tais ações poderiam configurar o domínio daquilo que pode ser buscado como plano de felicidade: “Pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever; só depois me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu a possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom.” (TP, AA 08: 282-283).

No que concerne ao direito, por um lado, considerado como faculdade moral, ele consiste, em uma autorização para fazer o que o dever categórico ordena ou proíbe: “A todo dever corresponde um direito, considerado como faculdade (*facultas moralis generatim*), mas nem a todos os deveres correspondem direitos por parte de outros a coagir alguém (*facultas iuridica*), sendo que estes se chamam especificamente deveres jurídicos”.¹⁷ Por outro lado, o direito implica uma autorização bem mais ampla do que esta, pois ela só encontra empecilho no que causar dano.¹⁸ Isso é o que se pode deduzir do princípio universal do direito, o qual

¹⁷ “Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniß (*facultas moralis generatim*) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correspondiren Rechte eines Anderen (*facultas iuridica*) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders Rechtspflichten.” (TL, AA 06: 383).

¹⁸ “Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge (*aliud lingua promtum, aliud*

pode ser formulado como o princípio de não causar dano: “*Não faça mal* [Unrecht] *a ninguém (neminem laede)* [...] (*Lex juridica*).” (RL, AA 06: 236).

Ora, uma das menções de Hobbes à felicidade, no *Leviathan*, poderia ser lida justamente em um sentido assemelhado a Kant. Com efeito, há uma passagem sobre a igualdade na qual Hobbes menciona o termo *live well*:

As it is necessary for all men that seek peace, to lay down certaine Rights of Nature; that is to say, not to have libertie to do all they list: so is it necessarie for mans life, to retaine some; as right to governe their owne bodies; enjoy aire, water, motion, waies to go from place to place; and all things else without which a man cannot live, or not *live well*.” (Hobbes, 1968, chap. XV. Ênfase acrescentada).

Ora, tendo em vista a definição kantiana da liberdade em *Contra Hobbes*, a qual é feita em conexão com a busca da felicidade, tais elementos poderiam ser pensados como compondo um mínimo daquilo que poderia estar incluído na permissão para buscar a felicidade. Tratar-se-ia, então, de uma formulação daquilo que o Estado não poderia intervir sem causar dano. No cap. XXI do *Leviathan* Hobbes afirma ser impossível regrar todas as ações e palavras dos homens¹⁹ e parece excluir de regramento o que porta conexão com a felicidade, como a liberdade de comprar e de vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes. (Hobbes, 1968, chap. XXI). Poder-se-ia dizer, em termos kantianos, tratar-se de usos da liberdade que obedecem ao próprio princípio universal do direito, de tal forma que quem impedisse o uso de tais liberdades, mesmo o Estado, feriria um direito natural do súdito. Desse modo, trata-se de um resultado a que se pode chegar tanto pela argumentação kantiana quanto pela hobbesiana. Deveras, segundo Hobbes, liberdade é “aquela parte do direito de natureza que é reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis.” (Hobbes, 1998, p. 107, cap. XIII, §15). Ajunta ele, ainda, “Constitui parte substancial dessa liberdade, que é inofensiva ao governo civil, e necessária para que cada súdito viva em felicidade, que não haja penalidades a temer, a não ser as que ele possa tanto antever quanto esperar;” (Hobbes, 1998, p. 107, cap. XIII, §16). Para finalizar, vale a pena anotar ainda esta citação de Hobbes:

The commodity of living consisteth in liberty and wealth. By Liberty I mean, that there be no prohibition without necessity of any thing to any man, which was lawful to him in the law of nature; that is to say, that there be no restraint of natural liberty, but what is necessary for the good of the commonwealth; and that well-meaning men

pectore inclusum gerere). Daß eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar”. (TL, AA 06: 429).

¹⁹ “For seeing there is no Common-wealth in the world, wherein there be Rules enough set down, for the regulating of all the actions, and words of men, (as being a thing impossible.” (Hobbes, 1968, chap. XXI).

may not fall into the danger of laws, as into snares, before they be aware. It appertaineth also to this liberty, that a man may have commodious passage from place to place, and not be imprisoned or confined with the difficulty of ways, and want of means for transportation of things necessary. And for the wealth of people, it consisteth in three things: the well ordering of trade, procuring of labour, and forbidding the superfluous consuming of food and apparel. (Hobbes, 1928, chap. 28, §4).

Em suma, considerando o fim da autoconservação das multidões, os cálculos da razão ordenam a paz. Da mesma forma, a razão categórica a priori ordena a paz:

Pode-se dizer que esta fundação da paz universal e permanente não perfaz apenas uma parte, mas todo o fim terminal da doutrina do direito nos limites da simples razão, pois somente o estado de paz é o estado do meu e teu assegurado por *leis* em uma multidão de homens avizinados, portanto reunidos em uma constituição, cuja regra não deve, contudo, ser tirada da experiência daqueles que até agora se deram melhor, como uma norma para outros, mas derivada *a priori* pela razão do ideal de uma associação jurídica dos homens sob leis públicas em geral. (RL, AA 06: 355).

Assim como em Hobbes as leis naturais são uma explicitação daquilo em que a paz consiste, da mesma forma em Kant o princípio universal do direito é a expressão da paz, como se pode verificar abaixo. A diferença pode residir tanto nos fundamentos quanto nas consequências que ambos retiram de tais determinações, mas não no conteúdo. Quanto às consequências, ver-se-á abaixo que Hobbes autorizaria a desobediência sem injustiça, ao passo que Kant a nega.

Ou seja, Hobbes certamente argumenta que a lei natural é um limite traçado sobre a liberdade natural. A lei se opõe ao direito natural. Porém, a lei natural que rege a autoconservação nas multidões não pode avançar até ao ponto de coagir à felicidade, até porque a lei natural em questão no direito público não diz respeito à conservação do indivíduo em particular, mas do indivíduo nas multidões:

These are the Lawes of Nature, dictating Peace, for a means of the conservation of men in multitudes; and which onely concern the doctrine of Civill Society. There be other things tending to the destruction of particular men; as Drunkenness, and all other parts of Intemperance; which may therefore also be reckoned amongst those things which the Law of Nature hath forbidden; but are not necessary to be mentioned, nor are pertinent enough to this place. (Hobbes, 1968, chap. XV).

Nesse particular, “Hobbes might seem to argue in the same way as Kant, namely that laws are the coercive means of maintaining the commonwealth; such unpleasant means need not bring about happiness. What Hobbes means is that happiness may come when the rule of law obtains. Kant cannot say even this much. As a philosopher he must remain silent.”²⁰ Como observado, no *De cive*, a obra de

²⁰ (Airksinen, Siitonen, 2004, p. 318). Kant afirma na *Fundamentação* que a felicidade é um dever indireto, bem como ela pode ser procurada desde que não contrarie os deveres morais: “A máxima que prescreve observar incondicionalmente, sem qualquer consideração por um fim tomado como princípio, uma lei do livre arbitrio (isto é, o dever) que impera categoricamente distingue-se de modo essencial, isto é, segundo a espécie, da máxima que

fato citada por Kant, o conceito de felicidade pouco opera. (Airksinen, Siitonen, 2004, p. 319). O que Hobbes afirma, nesta obra, é que a sociedade não é um fim em si mesma, devendo ter algum outro fim, como a honra ou o proveito, conforme o preceituado no cap. I, §2. As leis naturais são regras para a conservação das multidões. Elas impõem uma obrigação, um limite à liberdade. Certamente, o imperativo da razão funciona como uma restrição do desejo também no que diz respeito ao fim da autoconservação individual. Provavelmente, ela demandaria que alguém siga uma dieta equilibrada, apesar do seu desejo de comer muito doce ou beber muito vinho. No entanto, parece claro no texto de Hobbes que tais determinações não devem ser misturadas. Segundo ele, leis da conservação do indivíduo não são pertinentes à matéria que está sendo tratada no direito público.

O argumento contra o louco e a fundamentação das leis naturais

Quiçá, o ponto mais importante para esclarecer a fundamentação das leis naturais em Hobbes, bem como para esclarece a fundamentação do caráter obrigacional dos contratos, seja aquele do louco ou do tolo [foole]. O argumento do tolo consiste em defender, sob o ponto de vista do próprio interesse, a racionalidade do cumprimento da sua parte do contrato, quando o outro já cumpriu a sua. Hobbes alega que não é racional deixar de cumpri-lo, pois o possível benefício, por mais garantido que fosse, só ocorreria por acidente, de tal forma que não poderia ser razoavelmente e sabiamente escolhida tal opção:

“For the manifestation whereof, we are to consider; First, that when a man doth a thing, which notwithstanding any thing can be foreseen, and reckoned on, tendeth to his own destruction, howsoever some accident which he could not expect, arriving may turne it to his benefit; yet such events do not make it reasonably or wisely done.” (Hobbes, 1968, chap. XV).

Segundo ele, o rompimento unilateral do contrato gera um tipo de desconfiança que implica a expulsão do faltoso de qualquer sociedade. Ou seja,

nos prescreve seguir o fim (que em geral se chama felicidade) a nós proposto pela própria natureza como motivo para um certo modo de agir. A primeira máxima é, de facto, boa em si mesma, mas não a segunda; esta, em caso de colisão com o dever, pode ser muito má. [...] Mas o estado em que, no caso de colisão de certos fins meus com a lei moral do dever, sou consciente de preferir este último, não é apenas um estado melhor, mas o único que em si é bom: é um bem de um campo totalmente diverso, onde não se têm em consideração os fins que se me podem oferecer (nem, por conseguinte, o seu conjunto, a felicidade) e onde o que constitui o princípio determinante do arbítrio não é a sua matéria (um objecto que lhe é dado como fundamento), mas a simples forma da legalidade universal da sua máxima. Por conseguinte, de nenhum modo se pode dizer que cada estado, que eu prefiro a todo o outro modo de ser, deve por mim ser incluído na felicidade. Pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever; só depois me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu a possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom.” (TP, AA 08: 282-283).

para ele continuar a viver em sociedade, o que, aliás, é essencial para a sua sobrevivência, ele dependeria de os outros terem um juízo falso a seu respeito, ou seja, como sendo cumpridor dos contratos, o que ele na verdade não seria. Contudo, não é razoável ou sábio fazer a sua segurança depender de um erro de avaliação dos outros.²¹

Segundo Kavka, o argumento contra o louco mostra que o critério de racionalidade em Hobbes não é nem utilitarista e nem é uma análise caso a caso, mas é uma consideração da propriedade da regra de ser um meio de autoconservação. (Kavka, 1995, p. 21). O cerne do argumento, para ele, reside na noção de incerteza. Nesse sentido, esclarece ele, seriam quatro os elementos que caracterizam a racionalidade baseada na incerteza defendida por Hobbes no argumento contra o louco. Em primeiro lugar, o raciocínio seria sempre prospectivo [forward-looking], ou seja, o adimplemento de um contrato no presente seria sempre avaliado como um “means to securing future cooperation and trust from other people.” (Kavka, 1995, p. 21). Em segundo lugar, as escolhas seriam feitas sob condição de incerteza, ou seja, os resultados que possivelmente adviriam das escolhas caso a caso não estariam disponíveis. (Kavka, 1995, p. 21). Em terceiro lugar, o jogo “play it safe under uncertainty” seria diferente de um cálculo de utilidade caso a caso:

it is rational to play it safe under uncertainty and avoid risking very bad outcomes in hopes of obtaining uncertain gains. In particular, it is irrational to risk social ostracism by committing an offensive violation of a core moral rule (i.e., a law of nature) in hope of obtaining the relatively small and uncertain gains that might follow from getting away with such a violation. (Kavka, 1995, p. 21-2).

Portanto, o louco argumentaria a partir do benefício caso a caso e Hobbes responderia em termos de longo prazo. Em quarto lugar, seguir regras rigidamente, a longo prazo, seria mais seguro para a autoconservação:

precommitment (or rigid rule-following) is rational in the following sense: one is likely to do better overall by rigidly following the core moral rules than by calculating acceptable risks on particular occasions, because errors and biases in such calculations will tend toward leading you to take excessive risks in particular cases. (Kavka, 1995, p. 21-2).

Em suma, “Since the benefits of violation are uncertain, and the risks of failure are so grave, it is rational, in purely forward-looking terms, to play it safe

²¹ “He therefore that breaketh his Covenant, and consequently declareth that he thinks he may with reason do so, cannot be received into any Society, that unite themselves for Peace and Defence, but by the error of them that receive him; nor when he is received, be retaind in it, without seeing the danger of their error; which errors a man cannot reasonably reckon upon as the means of his security: and therefore if he be left, or cast out of Society, he perisheth; and if he live in Society, it is by the errors of other men, which he could not foresee, nor reckon upon; and consequently against the reason of his preservation; and so, as all men that contribute not to his destruction, forbear him onely out of ignorance of what is good for themselves.” (Hobbes, 1968, chap. XV).

and follow the generally beneficial third (or other) law of nature.” (Kavka, 1995, p. 23).

Desse modo, o jogo “play it safe under uncertainty” explica não só por que é racional cumprir os contratos no estado civil, mas também por que é racional fazer a guerra no estado de natureza, pois tratam-se de perspectivas de sobrevivência a longo prazo sob circunstâncias diferentes: no estado de natureza tal perspectiva é quase zero, mesmo fazendo a guerra, ao passo que no estado civil é uma perspectiva alta. (Kavka, 1995, p. 23). Decorre disso que o cumprimento dos contratos ditado pela terceira lei natural, incluso aí o contrato social, é posto como condição para a autoconservação e para a paz.

O argumento do louco mostra a conexão entre a lei natural, a autopreservação e a motivação. Ele mostra por que o louco avalia mal o que lhe é benéfico, talvez, devido à sua visão de curto prazo. Em última análise, o argumento que opera é aquele da quebra da confiança, aliás, o mesmo que opera na primeira fórmula do imperativo categórico a respeito da falsa promessa, justamente o único dever cujo descumprimento gera um tipo de autocontradição, ou seja, gera uma impossibilidade interna. Pergunta-se, qual é mesmo o sentido dessa alegada impossibilidade interna que gera uma contradição? Nada mais do que a quebra da confiança, a qual “tornaria impossível o próprio prometer e o fim que se pode ter com isso, porque ninguém acreditaria que algo teria sido prometido a ele, mas rir-se-ia de todo proferimento semelhante como uma vã alegação”, (*GMS*, AA 04: 422), ou seja, geraria uma falta de confiança, cujo indício seria o riso. Ora, é a quebra da confiança que gera a expulsão do faltoso e o condena ao estado de natureza, um estado miserável de guerra, cuja chance de sobrevivência é praticamente zero.

Frente aos cálculos da razão, o louco não pode simplesmente desejar continuar no estado de natureza, pois isto estaria em contradição com a sua própria autopreservação:

The estate of hostility and war being such, as thereby nature itself is destroyed, and men kill one another [...] he therefore that desireth to live in such an estate, as is the estate of liberty and right of all to all, contradicteth himself. For every man by natural necessity desireth his own good, to which this estate is contrary, wherein we suppose contention between men by nature equal, and able to destroy one another. (Hobbes, 1928, cap. 14, §12).

Desse modo, o jogo “play it safe under uncertainty” explica não só por que é racional cumprir os contratos no estado civil, mas também por que é racional fazer a guerra no estado de natureza, pois tratam-se de perspectivas de sobrevivência a longo prazo sob circunstâncias diferentes: no estado de natureza tal perspectiva é quase zero, mesmo fazendo a guerra, ao passo que no estado civil é uma perspectiva alta. (Kavka, 1995, p. 23).

Nota conclusiva

Conclui-se que a filosofia do direito hobbesiana não assenta bases na noção de felicidade. Antes de Kant, Hobbes foi um dos que não só questionou a determinidade de tal conceito, como questionou haver um último bem para o ser humano. Para ele, a felicidade é só o progredir de um desejo a outro, sem fixidez. Esse cariz do filósofo alerta para a solução que ele ofertou, qual seja, não calcar a sua filosofia do direito na busca de um bem, mas em evitar um mal, o maior mal, a morte. Ou seja, o jurídico não se funda em um bem último, mas em um mal último. Um tal raciocínio permitiu concluir por uma distinção entre a busca da felicidade e a autoconservação. Ainda que possa haver sobreposições entre ambos, há distinção bastante entre os conceitos. Basta dizer que o próprio Kant elevou a autoconservação a um dever categórico da razão. Desse modo, parece soar estranho que um sistema baseado na autoconservação seja tão enfraquecido sob o ponto de vista obrigacional quanto Kant acusa que ele seja. Nesse particular, naquilo que Kant se afasta de Hobbes, parece gerar para ele problemas insuperáveis no aspecto jurídico, como é a dificuldade que seu o sistema enfrenta em relação a *jus necessitatis*, por ele explicitamente negado. A solução para isso, segundo Kant, consiste em estatuir uma primazia dos deveres perfeitos para com os outros em relação aos deveres perfeitos para consigo. Moralmente, uma tal primazia até poderia ser justificada, ainda que o próprio Kant não decline claramente as razões para tal, mas dificilmente poderia ser justificada juridicamente, especialmente no que diz à sua efetividade entre os humanos.

Referências:

- AIRAKSINEN, T.; SIITONEN, A. "Kant on Hobbes, Peace, and Obedience". *History of European Ideas*. v. 30, 2004.
- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego New York London: Harcourt Brace, 1976 [1951].
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. [Trad. L. Vallandro e G. Bornheim] São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTÓTELES. *Política* [edição bilingüe]. [Trad. A. C. Amaral e C. C. Gomes]. Lisboa: Vega, 1998.
- BAYERTZ, K.; GUTMANN, T. "Happiness and Law". *Ratio Juris*. v. 25, n. 2, 2012, p. 236–246.
- BYRD, B. S.; HRUSCHKA, J. *Kant's 'Doctrine of Right': A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CURRAN, E. *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject*. Chippenham: Palgrave Macmillan, 2007.
- DARWALL, S. "Normativity and Projection in Hobbes's Leviathan". *The Philosophical Review*. v. 109, n. 3, 2000, p. 313-347.
- DWORKIN, R. *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Vintage Books, 1994.
- GREGOR, M. J. *Law of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the 'Metaphysik der Sitten'*. Oxford: Blackwell, 1963.
- GREGOR, M. Translator's Note on the text of The metaphysics of Morals. In KANT, I. *Practical philosophy*. [Transl. Mary Gregor]. [The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant]. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 355-359.
- GROTIUS, H. *On the Law of War and Peace*. [1625]. (Transl. A. C. Campbell: De jure belli ac pacis). Botoche: Ontario, 2001.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HOBBES, T. *Do cidadão*. [R. J. Ribeiro: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society]. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1642].
- HOBBES, T. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968 [1651].
- HOBBES, T. *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928 [1640].
- HÖFFE, O. *Categorical Principles of Law: a Counterpoint to Modernity*. [Translated by Mark Migotti: Kategorische Rechtsprinzipien: Ein Kontrapunkt der Moderne]. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
- JAKONEN, M. "Needed but Unwanted. Thomas Hobbes's Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy". *Las torres de Lucca*. n° 9, 2016, p. 89-118.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1797].

- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. [Trad. G. A. de Almeida: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. [Trad. Artur Morão]. Covilhã: Lusofia Press, s/d [1793]. [<http://www.lusosofia.net/>].
- KAVKA, G. "The Rationality of Rule-Following: Hobbes' Dispute with the Foole". *Law and Philosophy*. v. 14, 1995.
- LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MILL, J. S. *Utilitarianism and On Liberty*. Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin. [Ed. with an Introduction by Mary Warnock]. 2. Ed., Oxford: Blackwell, 2003.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.
- PÉCHARMAN, M. "Le problème du principe des jugements pratiques: Kant critique d'une illusion de Hobbes". In FOISNEAU, L.; THOUARD, D. [ed.]. *De la violence à la politique: Kant et Hobbes*. Paris: Vrin, 2005, p. 33-54.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].
- RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- RILEY, P. "Kant against Hobbes in Theory and Practice". *Journal of Moral Philosophy*. n. 4, v. 2, 2007, p. 194-206.
- SINGER, P. [ed.]. *In Defense of Animals: A Second Wave*. Oxford: Blackwell, 2006.
- SLOMP, G. "The Liberal Slip of Thomas Hobbes's Authoritarian Pen". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. V. 13, n. 2, 2010, p. 218.
- SLOMP, G. "Hobbes and the Equality of Women". *Political Studies*. V. 42, n. 3, 1994, p. 441-452.
- TUCK, R. *Free Riding*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 2008.
- VOLPATO DUTRA, D. J. Grotius: pré-história da teoria kantiana da virtude. In HOBUSS, J. (Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: EDUFSC, 2011, p. 157-169.
- VOLPATO DUTRA, D. J. "Moralidade política e bioética: os fundamentos liberais da legitimidade do controle de constitucionalidade". *Veritas*. Porto Alegre: v. 52, n. 1, 2007, p. 59-78.
- WILLIAMS, H. *Kant's Critique of Hobbes*. University of Wales Press, 2003.

Resumo: o texto argumenta que as diferenças maiores entre Hobbes e Kant com relação à lei natural residem menos no seu conteúdo e mais no seu status: para Kant, elas são princípios a priori; para Hobbes, ditames da razão com vistas à autoconservação. Por fim, o texto argumenta que a autoconservação, assim como a felicidade, é um fim real, mas, diferentemente da felicidade, é um fim real com conteúdo determinado. Ora, o papel das leis naturais em Hobbes é justamente determinar o conteúdo da finalidade da autoconservação das multidões.

Palavras-chave: Hobbes, Kant, lei natural, autoconservação, felicidade

Abstract: The text argues that the major differences between Hobbes and Kant in relation to natural law reside less in their content and more in their status: for Kant, they are a priori principles; For Hobbes, dictates of reason for self-preservation. Finally, the text argues that self-preservation, like happiness, is a real end, but, unlike happiness, it is a real end with determined content. Now, the role of natural laws in Hobbes is precisely to determine the content of the purpose of self-preservation of the multitudes.

Keywords: Hobbes, Kant, natural law, self-preservation, happiness

Recebido em: 06/2017

Aprovado em: 07/2017