

Criticar e obedecer versus mordação e desobediência: críticas de Kant a Hobbes

Criticize and obey versus gag and disobedience: critiques of Kant to Hobbes

Delamar Volpato Dutra

djvdutra@yahoo.com.br

(Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil)

Resumo: O texto compara os posicionamentos de Hobbes e de Kant com relação à liberdade de expressão. Hobbes temeu pelos efeitos desestabilizadores de tal liberdade, ao passo que Kant a definiu como a mais inocente das liberdades, por isso, pode mobilizá-la contra os atos do soberano, pois que despida de poder para desafiá-lo. A expressão dos pensamentos não passaria de um apelo ao soberano para reformar a lei. O texto destaca, ainda, que as razões para Hobbes defender a censura são de ordem pública e não a errância das doutrinas proibidas.

Palavras-chave: Hobbes; Kant; liberdade de expressão.

Abstract: The text compares Hobbes's and Kant's views on freedom of expression. Hobbes feared for the destabilizing effects of such freedom, whereas Kant defined it as the most innocent of the liberties, therefore, Kant can mobilize it against certain acts of the sovereign, because of its innocence. The expression of thoughts would be no more than an appeal to the sovereign to reform the law. The text further emphasizes that the reasons for Hobbes to defend censorship are of public order and not the wandering of forbidden doctrines.

Keywords: Hobbes; Kant; freedom of expression.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i4p43-61>

Introdução

Em 1793 Kant publica a obra sobre a relação entre teoria e prática. No segundo item da mesma, logo depois do subtítulo *Da relação da teoria à prática no direito político*, ele escreveu entre parêntesis (*Contra Hobbes*). No texto, a única crítica direta que ele endereça a Hobbes se refere à tese deste último de que o Estado não pode cometer injustiça contra o cidadão, cuja referência ele endereça ao *De cive*. Kant afirma que esta tese é terrível. Se outras críticas há no texto, e certamente há, elas são indiretas. Por exemplo, parece implícita a crítica à defesa hobbesiana da censura, haja vista Kant explicitamente sustentar o uso público da razão como paládio dos direitos do povo. O presente texto pretende tratar dessas duas críticas. Pretende, ainda, apresentar aproximações e sobreposições entre os dois pensadores no que concerne especificamente ao texto em comento.

Em momentos-chave da argumentação kantiana, em sua filosofia do direito,

pode-se ver a influência de Hobbes, como é o caso da concepção de Estado que ele defende: “As ideias reformistas de Kant ainda traem o respeito de Hobbes perante o fato natural do poder político, núcleo decisionista impenetrável da política, no qual se separam o direito e a moral” (Habermas, 1997, p.175). Com isso, Kant parece honrar a não mais poder o capítulo XXVI do *Leviathan*, pois não há lugar, em seu sistema, para qualquer coisa parecida com o capítulo XXI do mesmo texto. Alguns argumentam que Kant buscou diferenciar substancialmente a sua posição daquela de Hobbes, como é o caso de Williams e Slomp. Para eles, a teoria kantiana implicaria não só uma argumentação completamente diferente, como melhor e mais persuasiva do que aquela de Hobbes. Este estudo pretende mostrar não só o tributo de Kant a Hobbes, mas também que a argumentação hobbesiana é mais defensável do que a kantiana, pelo menos em alguns pontos.

Direito ou direitos inalienáveis

Para Hobbes, no estado de natureza vige o direito a todas as coisas: “numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros” (Hobbes, 1979, chap. XIV).¹ A um tal direito não corresponde nenhuma obrigação, nem do próprio titular do direito, pois este não é o verso da medalha de algum dever, nem por parte dos outros. O sentido preciso desse direito ou pelo menos de parte dele é que não se pode ser obrigado, por um outro, a renunciá-lo. Nesse diapasão, Warrender defende que em Hobbes operariam dois conceitos de direito, um como pretensão moral contra os outros e outro como não ser obrigado a renunciar: “Hobbes usa o termo *direito* com dois significados distintos: (1) como aquilo a que se tem titularidade moral; (2) como aquilo a que não se pode ser obrigado a renunciar” (Warrender, 1957, p.18). No primeiro caso, os direitos são o verso da medalha de deveres, são sombras de deveres. No segundo caso, os direitos são uma antítese dos deveres, ou seja, uma liberdade ou isenção de obrigação: “ao passo que no primeiro sentido, os direitos são sombras de deveres, no sentido presente eles são a antítese de deveres, sendo um direito uma liberdade ou isenção de obrigação” (idem, p.19). Quando Hobbes fala das *verdadeiras liberdades* dos súditos ou do direito a todas as coisas, a referência seria ao direito como isenção de obrigação (idem, p.20). Com efeito, ao se referir ao direito do súdito contra a punição do Estado, ele anota “ninguém é obrigado a não lhe resistir” (Hobbes, 1979, chap. XIV).

Portanto, uma característica desses direitos é que eles não constituem uma

¹ Essa reformulação do direito natural clássico já tinha sido sugerida 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).

pretensão contra os outros. Foi por isso que Hobbes pôde afirmar, sem incoerência, o direito de alguém à autopreservação e que os outros têm direito de matá-lo, pois o seu direito não implica em uma obrigação por parte dos outros. Um significado preciso disso é que, por exemplo, o indivíduo não pode ser obrigado a renunciar à sua vida: “o indivíduo não pode ser obrigado a renunciar à sua vida” (Warrender, 1957, p.20). A consequência é que o dever de não matar não pode ser derivado do direito à vida de alguém. O dever de não matar tem que ser derivado de outra fonte, por exemplo, da lei civil ou da lei natural. Segue-se disso, também, que o soberano pode matar o súdito e este pode resistir ao soberano, sem que nenhum dos dois cometa injustiça, porque o direito que está em questão é aquele no sentido de uma isenção de obrigação. Nenhum dos dois está obrigado a renunciar ao direito que pretende (Warrender, 1957, pp.20,188). Ou seja, o titular não tem o dever de se abster do seu exercício nunca: “dizer que ‘X tem um direito’ significa meramente que X não está sob o ‘dever’ de não fazer. Hobbes percebeu que a expressão ‘um direito’ poderia ter esse sentido” (Hart, 1955, p.179).

Em um tal estado não há justiça ou injustiça, pois tais determinações só podem fazer sentido nos termos do contrato que as partes vierem a estabelecer. Sendo assim, é o próprio contrato que determina o que é a justiça ou a injustiça. Por isso, Hobbes estatui:

Já mostramos acima (nos parágrafos 7, 9 e 12) que nenhum pacto obriga quem recebeu o poder supremo em relação a ninguém. Disso se segue, necessariamente, que ele não pode fazer injúria nenhuma a seus súditos. Pois a injúria, tal *como* foi definida no capítulo III, parágrafo 3, nada mais é do que uma quebra de contrato; portanto, onde não há contrato não pode haver injúria (Hobbes, 1998, p.128, Chap. VII, §14).

É justamente essa referência que Kant toma por base em sua crítica direta a Hobbes:

ele [o povo] possui também os seus direitos imprescritíveis perante o chefe do Estado, embora estes não possam ser direitos de constrangimento. Hobbes é de opinião contrária. Segundo ele (De Cive, cap. VII, g 14), o chefe de Estado de nenhum modo está ligado por contrato ao povo e não pode cometer injustiça contra o cidadão (seja qual for a sua decisão a respeito deste). - Semelhante tese seria totalmente correcta se, por injustiça, se entende a lesão que reconhece ao lesado um direito de constrangimento relativamente àquele que comete a injustiça; mas, considerada na sua generalidade, a tese é terrível [*erschrecklich*] (TP, AA 08: 303-304).²

Como bem destaca Slomp:

em todos os seus escritos políticos, Hobbes nunca se cansa de dizer que *antes da criação ou depois do colapso* de uma associação política ou mesmo *fora* dos Estados políticos nas relações internacionais, não há acordo sobre o que é bom ou mau,

² 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.

certo ou errado, justo ou injusto. Desacordo sobre a justiça, para Hobbes, é uma característica definidora da condição natural da espécie humana (Slomp, 2007, p.220).

Até aqui registra-se uma discordância entre os dois pensadores. Torna-se interessante agora observar os desdobramentos dessa discordância.

Para Kant, o soberano pode cometer injustiça contra os direitos do povo por erro escusável, haja vista ele não querer fazer injustiça alguma: “O súdito não refractário deve poder admitir que o seu soberano não lhe quer fazer injustiça alguma” (TP, AA 08: 303-304). Isso significa que embora não queira, ele pode cometer injustiça. Kant é dúbio em relação a isso, pois ele também afirma “porque tudo o que ele fez anteriormente na qualidade de um chefe tem de ser considerado como tendo ocorrido de forma exteriormente legítima, e ele próprio, considerado como fonte das leis, não pode ser injusto” (RL, AA 06: 321). Mesmo que ele não possa ser injusto, a lei pode ter, contra a sua vontade, efeitos injustos.

Segundo Kant, a inalienabilidade dos direitos, oponível à própria vontade do seu titular, visto ser isso mesmo o que está implicado no termo *inalienabilidade*, atribui-lhe a competência de julgar se ele é vítima de injustiça ou não, ou seja, de julgar se seus direitos foram ou estão sendo feridos. Como o soberano não erra porque quer errar, mas por ignorância sobre algum aspecto da lei, o súdito tem “a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, parece-lhe ser uma injustiça a respeito da comunidade” (TP, AA 08: 303-304). Por isso, conclui Kant, “a liberdade de escrever (...) é o único paládio dos direitos do povo” (TP, AA 08: 303-304). Kant parece concordar com Hobbes no sentido de que não há um direito do súdito contra o soberano. Isso não pode haver porque seria na verdade um direito contra si mesmo, o que constituir-se-ia em um contrassenso, haja vista o soberano ser a vontade unida do povo. Não obstante, o súdito deve ter a liberdade de manifestar publicamente a sua opinião, pois, com isso, ele leva ao conhecimento do soberano aquilo que ele próprio modificaria caso tivesse a informação.

Veja-se agora o caso de Hobbes. Para ele, a soberania tem caráter absoluto: “em toda cidade há (...) um poder supremo e absoluto” (Hobbes, 1998, chap. VI, §18). Não obstante tal postulado, o qual é reforçado a não mais poder no capítulo XXVI do *Leviathan*, Hobbes admite claramente um âmbito de liberdade que se não é imune à ação do soberano, é imune de obrigação por parte do súdito de obedecer ao soberano. Segundo ele, por exemplo, “Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere” (Hobbes, 1979, chap. XIV). De acordo com esta citação, o direito de se autodefender nos casos apontados permanece mesmo havendo cláusula contratual

em contrário, haja vista tais cláusulas serem inquinadas de nulidade. Deveras, “há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio” (idem, chap. XIV). Veja-se que não se trata de uma liberdade de criticar, mas de resistir. Segundo seu raciocínio, para haver paz e para pôr fim ao estado de guerra, há necessidade da renúncia de certos direitos, mas também é necessário que se retenham certas liberdades:

Assim como é necessário a todos os homens que buscam a paz renunciar a certos direitos de natureza, quer dizer, perder a liberdade de fazer tudo o que lhes apraz, assim também é necessário para a vida do homem que alguns desses direitos sejam conservados, como o de governar o próprio corpo, desfrutar o ar, a água, o movimento, os caminhos para ir de um lugar a outro, e todas as outras coisas sem as quais não se pode viver, ou não se pode viver bem (Hobbes, 1979, chap. XV).

Vale a pena mencionar que tais direitos são oponíveis mesmo em relação à execução de uma condenação justa: “se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer” (Hobbes, 1979, chap. XXI). Como registra o *De cive*:

Ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo. (...) E assim, por uma necessidade natural, ele o esquiva o mais possível, e supomos que de outro modo não possa agir. Ora, quando alguém chega a esse grau de medo, tudo o que dele podemos esperar é que se salve pela luta ou pela fuga. Ninguém está obrigado ao que é impossível: portanto, quem se vê ameaçado pela morte, que é o maior dos males que possa afetar a natureza, ou por um ferimento ou ainda por danos físicos de qualquer espécie, e não é corajoso o bastante para suportá-los, não está obrigado a sofrê-los (Hobbes, 1998, p.107, cap. II, §18).

Deveras, se certas cláusulas são nulas, com relação àquela liberdade que a nulidade se aplica, se restabelece o estado de natureza no qual o direito consiste na liberdade de usar do próprio poder do modo que tiver vontade. Como bem anota Hobbes, o direito de punir do soberano não advém da sua autoridade, mas do seu direito no estado de natureza:

Mas também já mostrei que, antes da instituição do Estado, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário à sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar a qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao

seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que ele não lhe foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão completo (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo (Hobbes, 1979, chap. XXVIII).

Forçoso concluir, portanto, que os atos de punição, incluso as punições justas, ativam o estado de guerra que, por isso mesmo, permanece sempre latente, determinando, portanto, um conflito de poder, o qual se resolve pela força: “o poder não é mais nada a não ser um excesso do poder de alguém sobre o poder de outro, pois, poderes iguais opostos se destroem um ao outro” (Hobbes, 1928, chap.8, §4). Desse modo, sustenta Hobbes, o súdito que resiste à execução da sentença não comete injustiça, haja vista a operação ocorrer no estado de natureza, até porque, se cláusula contratual houvesse comprometido o súdito a não reagir, ela seria nula de pleno direito.

Veja-se, então, que os remédios para a proteção dos direitos são diversos. Kant baseia tal proteção no direito da pena, ou seja, na liberdade de expressão, e Hobbes no direito de desobedecer, ao menos em relação ao que conflitar frontalmente com o direito de se autopreservar. Para Kant, há *direitos* irrenunciáveis e para Hobbes há *apenas um único* direito irrenunciável, ainda que de escopo amplo. Diz-se irrenunciável, no caso de Hobbes, porque a renúncia, caso houvesse, seria nula. Nesse particular, é de se reforçar que para Hobbes só há de fato um direito inalienável, aquele da autopreservação:

Hobbes explica que em caso de emergência qualquer Estado - em razão de sua própria sobrevivência - porá a preservação da vida de seus cidadãos acima da salvaguarda da sua liberdade, igualdade, propriedade e assim por diante. Isso mostra que somente a autopreservação, em primeiro lugar, tem o status de um direito ou titularidade inalienável, ao passo que liberdade, igualdade e propriedade seriam concessões revogáveis (Slomp, 2010, p.219).

Desse modo, “para Hobbes, Liberdade e propriedade são concessões, não direitos. Na opinião de Hobbes, os cidadãos têm direitos uns contra os outros, mas eles podem reivindicar somente um direito - a autopreservação - contra o Estado” (Slomp, 2010, p.219, nota 37). Schmitt poderia mostrar que no estado de exceção essa verdade é vingada de forma derradeira. No caso de Kant, ainda que a RL afirme haver só um direito inato, a liberdade, em TP ele usa o termo *direitos* do povo, no plural.

Poder comunicativo: inocência e perigo da comunicação

Se a análise for dirigida para o remédio³ que cada um propõe para a defesa do direito, percebem-se diferenças importantes. Hobbes não viu problema em albergar

³ “onde não há remédio, não direito” (Bentham, 1838-1843, p.388).

em seu sistema a possibilidade da desobediência por parte do súdito, pelo menos em alguns casos, bem como a possibilidade de cláusulas contratuais nulas. Sem embargo disso, Hobbes considerou perigosa a liberdade de expressão, razão pela qual defendeu a censura. Por seu turno, Kant recusou cabalmente a desobediência, considerou inocente a liberdade de expressão e avaliou como perigosa a censura.

A não injustiça da desobediência com relação à autopreservação, assim como a nulidade das cláusulas que implicam alienação de tal direito, são desideratos que não causam inconsistência para Hobbes porque no seu sistema operam duas determinações, aquela da autoridade e aquela do poder. Como bem pontuou Agamben, “a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*” (Agamben, 2004, p.130). Melhor dito, a autoridade é necessária para que o poder do soberano seja fortalecido. Isso ocorre de dois modos, pela renúncia dos súditos em interferir nos atos do soberano contra os outros e pelo auxílio no que for necessário para a prática de tais atos. Tais determinações são bem claras quando Hobbes trata do direito de punir, o qual não tem base na autoridade. Como declinado há pouco, o direito de punir tem base no poder que o soberano já porta no estado de natureza. A autoridade apenas torna tal poder imenso, ou seja, o maior poder que há na terra. Eis a citação:

Ao fundar um Estado, cada um renuncia ao direito de defender os outros, mas não de defender-se a si mesmo. Além disso, cada um se obriga a ajudar o soberano na punição de outrem, mas não na sua própria. Mas prometer ajudar o soberano a causar dano a outrem só poderia equivaler a dar-lhe o direito de punir se aquele que assim promete tivesse ele próprio um tal direito (Hobbes, 1979, p.388).

Como já mencionado, “o poder não é mais nada a não ser um excesso do poder de alguém sobre o poder de outro” (Hobbes, 1928, chap. 8, §4).

Por outro lado, Hobbes considerou a livre circulação de opiniões perigosa. Hobbes viveu em período de agitação política que ele caracterizou como anarquia. A seu juízo, um tal estado de coisas teria como causa principal as opiniões dos homens. No capítulo XII do *De cive*, ele caracteriza como sediciosas [*seditious*] várias opiniões, ou seja, opiniões que causam perturbação da ordem pública, agitação, sublevação, revolta, motim: “Quantas rebeliões não foram causadas apenas por aquela opinião que ensina que cabe aos particulares conhecer se os mandamentos dos reis são justos ou injustos, e que antes de prestarem obediência eles não só podem, mas também devem discuti-los” (Hobbes, 1998, p.11). Com efeito, as opiniões governam as ações, sendo as mais importantes aquelas sobre o bem e sobre o mal:

Também é evidente que todas as ações voluntárias têm origem na vontade, e dela necessariamente dependem; e que a vontade de fazer ou deixar de fazer qualquer coisa depende de nossa opinião sobre o bem e o mal, e sobre a recompensa ou o castigo que concebemos vir a receber pelo referido ato ou omissão. Assim as ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles (Hobbes, 1998,

p.107, cap. VI, §11).

É tendo essa base que Hobbes defende a censura. Ou seja, Hobbes não defende a censura em razão da verdade ou falsidade de uma doutrina, mas a partir do efeito que ela pode ter sobre a ordem pública: “Com base nisso podemos compreender, por uma inferência evidente e necessária, que para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadãos nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade” (idem, p.107, cap. VI, §11). Hobbes propõe o governo da manifestação das opiniões pela mordaza: “Pois as ações dos homens derivam de suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles” (Hobbes, 1979, chap. XVI).

É importante destacar que o motivo da censura das opiniões em Hobbes não é a possível errância das mesmas, mas a ordem pública. Nesse particular, Rawls, ao comentar o caráter avesso de Rousseau à discussão pública, bem como a sua defesa de uma religião de caráter civil, destaca que o princípio que justificaria a intolerância seria aceitável na posição original (Rawls, 1999, p.190). O princípio que Rousseau defenderia para a intolerância seria aquele da manutenção da ordem pública: “Locke e Rousseau limitaram a liberdade baseados no que eles supuseram ser consequências claras e evidentes para a ordem pública” (idem, p.189). Um tal princípio é bem diferente daquele que põe como fundamento da intolerância uma questão de fé. A vantagem do primeiro critério em relação ao segundo é que de acordo com o primeiro os limites da tolerância podem vir a ser traçados de forma diferente:

Pois, quando a negação da Liberdade é justificada por um apelo à ordem pública, como evidenciado pelo senso comum, é sempre possível argumentar que os limites foram desenhados incorretamente, que a experiência, de fato, não justifica a restrição. Quando a supressão da liberdade é baseada sobre princípios teológicos ou questões de fé, argumento algum é possível (Rawls, 1999, p.190).

Muito embora Rawls não se refira a Hobbes, defende-se ser possível estender a Hobbes as afirmativas que Rawls faz em relação a Locke e a Rousseau.

Com relação à obediência, Kant parece afirmar com mais força do que Hobbes a autoridade do Estado: “não é, todavia, permitido ao súbdito resistir pela violência à violência” (TP, AA 08: 299-300). Como ele muito bem esclarece: “numa constituição civil já existente, o povo já não tem por direito a decisão de determinar como é que ela deve ser administrada. Pois, supondo que ele tenha esse direito e, claro está, o direito de se opor à decisão do efectivo chefe de Estado, quem decidirá de que lado está o direito” (TP, AA 08: 299-300)? Ele sustenta a necessidade de suportar um abuso insuportável bem como afirma lapidarmente que a resistência como um direito seria

uma contradição:

O fundamento do dever do povo de suportar mesmo um abuso do poder supremo considerado insuportável encontra-se nisto: que sua resistência à própria legislação suprema nunca pode ser pensada senão como ilegal e mesmo como destruindo o todo da constituição legal. Pois, para ser autorizado a tanto, deveria existir uma lei pública que permitisse esta resistência do povo, i. e., a legislação suprema conteria em si uma determinação de não ser a suprema e de, em um e mesmo juízo, fazer do povo, enquanto súdito, o soberano sobre aquele de quem é súdito, o que se contradiz, ressaltando esta contradição imediatamente da seguinte pergunta: quem deve ser juiz nesta disputa entre povo e soberano (pois, do ponto de vista jurídico, trata-se sempre ainda de duas pessoas morais distintas)? Quando então fica claro que o primeiro quer sê-lo em sua própria causa (RL, AA 06: 320).

Em uma nota a esta referência, ele afirma: “porque tudo o que ele fez anteriormente na qualidade de um chefe tem de ser considerado como tendo ocorrido de forma exteriormente legítima, e ele próprio, considerado como fonte das leis, não pode ser injusto” (RL, AA 06: 321).

Ora, o ponto de Hobbes é menos que o soberano não possa errar e mais a necessidade de haver uma instância decisória com característica de coisa julgada, ou seja, de decisão final. O centro dessa tese está no capítulo XXVI do *Leviathan*. Como visto, nesse ponto preciso Kant não discorda de Hobbes. O soberano pode errar, mas deve ser obedecido porque, senão, quem decidiria a questão na disputa entre o povo e o soberano? Nesse particular Kant sufragaria a tese principal de Hobbes: “*sed auctoritas, non veritas, facit legem*”.⁴ Certamente, Kant pode alegar que “a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão” (VAZeF, AA 08: 369) e que, por isso mesmo, o soberano pode ser criticado, mas, como já dito, a decisão sobre o direito não lhe cabe mais. Segundo Kant,

deve-se sair do estado de natureza, no qual cada um segue sua própria cabeça, e unir-se com todos os outros (não lhe sendo possível evitar entrar em interação com eles) com o intuito de se submeter a uma coação externa legal e pública, portanto entrar em um estado no qual é determinado *legalmente* o que deve ser reconhecido como o seu de cada um, cabendo-lhe por um *poder* suficiente (que não é o seu, mas um poder externo), i. e., deve-se antes de tudo o mais entrar em um estado civil (RL, AA 06: 212).

Uma formulação, aliás, que parece comprometer bastante Kant com teses positivistas (Waldron, 1995-1996, pp.1535-1566).

Um paládio inocente?

Como se vê, diferentemente de Kant, Hobbes não tem uma avaliação positiva

⁴ “In civitate constituta, legem naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependent, sed ab auctoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt: sed auctoritas, non veritas, facit legem” (Hobbes, 2010, cap. XXVI, ênfase acrescentada).

dos efeitos da discussão pública:

diferentemente de Kant, Hobbes defendeu que o debate e a expressão públicos não promovem a busca pela justiça e a verdade, mas, em vez disso, eles nutrem o desejo por prestígio e glória. De acordo com Hobbes, as pessoas não se engajam em discussões para formar uma opinião; elas debatem para vencer um argumento (Slomp, 2010, p.219).

A livre circulação de opiniões é um fator de desestabilização, um risco de desordem. “De fato, a crença de que opiniões sediciosas são a maior causa de rebelião e desordens é o pilar da construção hobbesiana do poder absoluto do Estado” (idem, *ibidem*).

Com relação à livre manifestação do pensamento, Kant teve um posicionamento bem diferente daquele de Hobbes. Já no texto *Contra Hobbes*, ele afirma: “Mas inspirar ao soberano o receio de que pensar por si mesmo e tornar público o seu pensamento pode suscitar a agitação no Estado equivaleria a despertar nele a desconfiança em relação ao seu próprio poder, ou até o ódio contra o seu povo” (TP, AA 08: 303-304).

Portanto, há duas teses a serem consideradas: a de Kant, segundo a qual a manifestação da opinião é a mais inocente das liberdades, e a de Hobbes, segundo a qual ela é perigosa. Contemporaneamente, a matéria não perdeu o seu caráter controverso. Senão veja-se os desdobramentos do caso Breivik. Em 2012, no processo de Anders Behring Breivik na justiça norueguesa por ato terrorista em Oslo em julho de 2011 que levou à morte de 77 pessoas, a corte proibiu a transmissão dos atos processuais, especialmente o interrogatório do réu, para que o julgamento não fosse usado para a divulgação da sua plataforma anti-imigração e antimulticulturalista. Ele alegou que seus atos foram de autodefesa por parte de um determinado grupo de pessoas nativas da Noruega contra imigrantes e outras culturas não cristãs. Os motivos alegados pela corte para proibir as transmissões visaram a evitar contribuir para o que o próprio acusado pretendia com seus atos, a saber, divulgar as suas ideias, bem como para proteger as vítimas que queriam esquecer a tragédia e que poderiam ser atingidas involuntariamente pelas transmissões. Contudo, a impressão que muitos tiveram foi aquela do medo em relação à captação de adeptos para tal ideário extremista.

De que para Hobbes a linguagem seja fundamental, segue-se de duas teses. A primeira decorre de ser ela a distinguir os homens dos animais: “Pois além da sensação e dos pensamentos e, da cadeia de pensamentos, o espírito do homem não tem qualquer outro movimento, muito embora, com a ajuda do discurso e do método, as mesmas faculdades possam ser desenvolvidas a tal ponto que distinguem os homens de todos os outros seres vivos” (Hobbes, 1979, chap. III). A segunda tese é a de que sem linguagem não haveria o *Leviathan*: “não haveria entre os homens

nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (idem, chap. IV). Não haveria, portanto, o maior poder da terra: “O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado” (idem, chap. X).

Segundo a interpretação de Pettit, a centralidade da linguagem decorre da distorção que ela opera sobre os desejos: “o efeito de distorção que as palavras têm sobre os desejos” (Pettit, 2008, p.4). Pettit sugere que as palavras teriam o efeito de fazer as pessoas professarem como papagaios crenças que elas não entenderiam. Teria o efeito de fazer cair na cilada de compromissos confusos e incoerentes. As palavras teriam, também, a consequência de deixar doutrinas diversas gerar conflitos sob a pressão do amor próprio: “os efeitos das palavras de levar as pessoas a professarem crenças que elas não entendem, como papagaios, de prendê-las a compromissos incoerentes e confusos e deixar as doutrinas diversificarem e gerarem conflitos sob a pressão do amor-próprio” (idem, p.5).

Como dito, a linguagem, para Hobbes, é o elemento que permite distinguir os homens dos demais animais. Nesse processo de humanização, a linguagem não tem só o efeito positivo próprio do conhecimento que ela possibilita, mas ela tem também efeitos negativos. Tais efeitos negativos são conexos com a função que ela exerce para distinguir os homens dos demais animais, pois ela cria, segundo Pettit, confusão no reino humano das paixões, transformando os homens em monstros no lugar de simples animais: “Ela [a capacidade linguística] cria conturbação no reino das paixões humanas, tornando monstros os simples animais que os seres humanos seriam se fossem de outro modo” (Pettit, 2008, p.84). Este seria, de acordo com o comentador, um lado obscuro [*dark side*] do efeito da linguagem.

Esse efeito de confusão, desordem, que a linguagem traz para o reino humano decorre da relação da linguagem com as paixões. Tal relação pode ocorrer de dois modos: por um lado, a linguagem permite a expressão das paixões por meio de predicados avaliativos e, por outro lado, permite expandir a extensão das paixões. Ora, é precisamente este último ponto que propicia a distinção dos homens dos demais animais: “Primeiramente, (...) ela [a linguagem] permite às pessoas dar expressão às suas paixões, pondo à disposição termos avaliativos e, segundo, serve para expandir o alcance das paixões, por meio disso aumentando a separação entre animais humanos e outros animais” (Pettit, 2008, p.84). É este segundo aspecto que é de particular importância para o presente estudo.

A expansão das paixões que causam confusão e desordem se dá com a antecipação do futuro, bem como com a comparação com os outros. Esses dois aspectos desacoplam o desejo de sua manifestação sensual e orgânica colada à

imediatez da satisfação:

A fala expande as paixões disponíveis para os seres humanos porque libera as pessoas do regime animal dos desejos sensuais, manifestados organicamente. Primeiro, a fala permite aos seres humanos antecipar o futuro e focar os seus desejos tanto no que poderá advir quanto no que é presente em face delas. Segundo, ela lhes permite comparar a si mesmos com os outros e a terem preocupação com relação a se são menos ou mais poderosos e reputados do que os outros (Pettit, 2008, p. 91).

No capítulo XVII do *Leviathan*, Hobbes tece várias comparações entre os homens e os demais animais. Uma das diferenças apontadas é que a felicidade [joy] humana consiste justamente na comparação recíproca. Hobbes observa que muito embora os animais compitam por recursos escassos, em havendo recursos suficientes para as suas necessidades imediatas, eles se satisfazem. Como bem registra Pettit, “se recursos suficientes estiverem disponíveis, então, cada um deles poderá ser bem-sucedido em encontrar satisfação completa” (Pettit, 2008, pp.95-6).

Uma explicação de por que a distorção operada nas paixões pela linguagem transforma os homens em monstros é porque muitos dos bens que os humanos disputam são de soma-zero, ou seja, não é possível todos terem aquele bem. Ora, tais bens são como que criados ou possibilitados pelo uso da linguagem, como é o caso da glória e da honra, os quais, se um tem os outros não podem ter: a “glória é como a honra: se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência” (Hobbes, 1998, p.107, cap. I, §2).⁵ Hobbes afirma no capítulo XVII do *Leviathan* que os homens competem por honra e dignidades. Como tais bens são de soma-zero, o fato de um ter e outro não ter leva à inveja e ao ódio e, finalmente, à guerra. Com bem pontua Pettit, a linguagem propicia a expulsão do paraíso do presente para a turbulência do futuro:

A vida entre os seres humanos parece destinada a ser um jogo de soma zero, por isso, em contraste com a vida entre os animais. É como se o advento da fala e do conhecimento que adveio com ela precipitaram uma queda secular: uma expulsão do mundo tranquilo da preocupação privada com o presente para uma existência turbulenta, na qual as pessoas sustentam umas às outras em uma ansiedade frenética acerca do poder relativo (Pettit, 2008, pp.95-6).

As noções de bem e de mal são expandidas pela influência da linguagem e da razão, o que implica a passagem da competição para a inimizade: “Sob os seus desejos expandidos pela influência da fala e da razão, os humanos entram em um conflito necessário e inevitável sobre tais questões. Eles não são meramente competidores, de acordo com o cenário que emerge, mas inimigos” (idem, p.96).⁶

⁵ Sabidamente, por isso mesmo Hobbes conclui que a sociedade não pode se fundar sobre a honra e a glória porque ela seria vã. Ela tem que se fundar sobre o medo recíproco, pois este é comum a todos e é permanente, já que colado ao temor da morte.

⁶ Ele referencia Hobbes (1928, chap. 14, §4).

Em suma, a linguagem propicia a expansão dos desejos em direção ao futuro, bem como propicia a comparação recíproca:

Ela [a linguagem] impele a paixão humana a saltar a barreira do presente, a se estender em uma solicitude ansiosa pelo futuro. Ela declina da preocupação sensual e inocente da satisfação privada em favor de uma preocupação com vantagens de posição sobre os outros. (...) Fazendo isso, ela gera conflito e desordem entre os seres humanos (Pettit, 2008, p.97).

Se Pettit estiver correto, há uma discordância entre Kant e Hobbes sobre o poder motivacional das palavras. Para Kant, ela não tem o poder que Hobbes lhe atribui, como se houvesse quase uma causalidade entre opinião e ação. Não, as opiniões são inocentes, pois elas dependem de aceitação, ou seja, elas não ferem a liberdade. Segundo O’Neil, “a fala não causa dano e, em particular, não causa dano mesmo que falsa” (O’Neill, 2010). De fato, Kant em *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* afirma que a liberdade de expressão é “a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos” (WA, AA 08: 36-37), tanto que o governante esclarecido deveria dizer: “*raciocinai* tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas *obedecei*” (WA, AA 08: 837)! Desse modo, a liberdade de expressão é a mais inocente das liberdades, porque ela depende da aceitação ou não pelos outros. Ou seja, a apresentação de uma ideia, verdadeira ou falsa, honesta ou desonesta, a alguém não teria o condão de enganar, por depender somente da pessoa aceitá-la ou não. Esse critério Kant parece sustentar na p.238 da RL:

finalmente, também a autorização para fazer contra outros aquilo que em si não lhes reduz o seu, se eles não querem aceitá-lo, como é lhes comunicar meramente seus pensamentos, contar-lhes ou prometer-lhes algo, quer seja verdadeiro e honesto, quer seja falso e desonesto (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende apenas deles dar-lhe crédito ou não;⁷ - todas estas autorizações encontram-se já no princípio da liberdade inata e dela não se distinguem efetivamente (como membros de uma divisão sob um conceito superior do direito) (RL, AA 06: 238).

Aqui vale o princípio *volenti non fiat iniuria*.

Segundo Kant, o direito é uma autorização “com base no fato de ser inofensivo” (TL, AA 06: 429). Para Kant, a liberdade de comunicar os pensamentos é uma

⁷ Nota de Kant: “Dizer falsidade intencionalmente, mesmo que apenas levemente, costuma ser chamado de mentira (*mendacium*), porque ela pode causar danos pelo menos enquanto aquele que a repete ingenuamente pode tornar-se objeto de troça dos outros como um crédulo. Mas, em sentido jurídico, pretende-se que seja chamada mentira apenas aquela falsidade que prejudica a um outro imediatamente em seu direito, por exemplo, a falsa indicação de um contrato fechado com alguém, para tirar-lhe o seu (*falsiloquium dolosum*), e esta distinção de conceitos muito próximos tem fundamento, porque, na mera declaração de seus pensamentos, sempre resta a liberdade do outro de tomá-la pelo que quiser, ainda que a difamação fundamentada de que este é um homem cujas palavras não se pode acreditar está tão perto da acusação de chamá-lo um mentiroso, que a linha limítrofe, que separa aqui o que pertence ao direito daquilo que pertence à ética, mal se deixa distinguir”.

autorização colada ao único direito inato da liberdade (Mulholland, 1990, p.226). Ou seja, para ele, é uma autorização que decorre do fato de a linguagem não causar dano. Kant parece estar convencido de que a expressão das opiniões não causa dano porque ela não funciona como um impedimento da liberdade, haja vista depender da aceitação dos destinatários da mensagem, pois só depende deles aceitar, por isso mesmo, estaria autorizado comunicar algo falso e desonesto:

a autorização para fazer contra outros aquilo que em si não lhes reduz o seu, se eles não querem aceitá-lo, como é lhes comunicar meramente seus pensamentos, contar-lhes ou prometer-lhes algo, quer seja verdadeiro e honesto, quer seja falso e desonesto (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende apenas deles dar-lhe crédito ou não (RL, AA 06: 237-238).

Como bem observa Kant em nota a esta citação “na mera declaração de seus pensamentos, sempre resta a liberdade do outro de tomá-la pelo que quiser” (RL, AA 06: 237-238, nota de Kant). Para Kant, só pode haver coação justa em relação a uma liberdade se tal coação funcionar como um impedimento da liberdade (RL, AA 06: 231). Ora, comunicar os pensamentos não impede a liberdade de ninguém, pois nada ocorre se o destinatário não aceitar a mensagem, logo, ela é de acordo com a liberdade. Sendo de acordo, compatível, com a liberdade, não se pode usar da coação para coibir esse uso da mesma.

Hobbes é de outra tez, para ele, se as ações são governadas pelas opiniões, não teria como evitar que às opiniões críticas se seguissem ações contra a ordem. Para ele, então, controlar as opiniões seria uma forma de controlar as ações. Nesse sentido, para poder fazer valer a sua posição normativa, Kant teve que considerar o argumento de Hobbes para sustentar a censura, cuja recusa por parte de Kant se constitui, ao mesmo tempo, em uma prova da aceitação de uma tese básica de Hobbes, ainda que de um modo oblíquo. Como visto, para Hobbes, a preservação da ordem pública é o principal argumento que ele avança para a censura. Então, o que Kant faz é inverter a avaliação empírica feita por Hobbes, e mesmo aquela sugerida por Rousseau, como apontado acima. Segundo Kant, a proibição da comunicação dos pensamentos leva a todo tipo de sociedade secreta e, por consequência, torna instável a sociedade civil. Ou seja, para Kant poder avançar o seu argumento normativo a respeito da comunicação dos próprios pensamentos, ele teve que se mover, em uma primeira clivagem, na avaliação dos aspectos pragmáticos do exercício dessa liberdade. Melhor dito, uma sociedade com base na mordação levaria, para ele, à formação de todo tipo de sociedade secreta, pois o ser humano não deixaria de ter todo tipo de pensamento. Então, melhor que a razão pública se constitua no veículo mesmo do esclarecimento e não a mordação, a qual, por certo, se manifesta como um tipo de paternalismo despótico, ainda que sufragado pela maioria ilustrada, pois quer dizer como o homem, o súdito e o cidadão têm que pensar. Aqui, trata-se de

uma razão pragmática para a defesa da liberdade de expressão, quase uma razão estratégica. Isso porque Hobbes negara a liberdade de comunicar os pensamentos em bases pragmáticas, o que forçou Kant a contra-argumentar nesse viés.

Certamente, o argumento na RL não é pragmático, mas baseado no direito e na justiça:

Em toda a comunidade deve haver uma obediência ao mecanismo da constituição política segundo leis coercivas (que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um espírito de liberdade, porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coacção é conforme ao direito, a fim de não entrar em contradição consigo mesmo (TP, AA 08: 305).

Ou seja, tais determinações normativas têm que se alicerçar também no coração dos homens, sob pena de instabilidade. Um homem dilacerado consigo mesmo não é um bom fundamento para a construção de uma sociedade bem-ordenada. Por isso, é a negação da liberdade de expressar os pensamentos que dá origem ao estado de guerra, pois tal negação estaria na base da formação de todas as sociedades secretas:

A obediência sem o espírito de liberdade é a causa que induz a todas as *sociedades secretas*. É, de facto, uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral; por isso, se a liberdade se favorecesse, eliminar-se-iam aquelas. - E por que outro meio seria também possível fornecer ao governo os conhecimentos que favorecem o seu próprio desígnio fundamental senão o de deixar manifestar-se este espírito da liberdade tão respeitável na sua origem e nos seus efeitos (TP, AA 08: 305)?

O caminho aberto por Hobbes foi, desse modo, trilhado por Kant, pois a sua defesa da liberdade de expressão teve que passar pelo veto de Hobbes, ainda que para argumentar contra as próprias conclusões do autor do *Leviathan*. Se o único argumento para limitar a expressão de um pensamento é uma razão de Estado, poderia ser o caso de a proibição de um pensamento atentar contra a razão de Estado. É isso que Kant alega contra Hobbes, ao menos nessa passagem em comento. Em ambos os casos, a razão para decidir é a mesma. É o que Kant defende com Hobbes contra Hobbes. Como visto, o próprio Hobbes não pareceu ser partidário da simples proibição da expressão das opiniões, mas do seu controle, por exemplo, mediante anotação nas obras consideradas perigosas. Hobbes tinha ciência de que a simples proibição levava ao acirramento das posições, talvez, por ter bem presente as guerras religiosas. Seja como for, o ponto de Kant é que a manifestação tem que ser livre, sem qualquer controle estatal.

Vale anotar, por fim, que a liberdade de expressão, para Kant, se torna também “o único paládio dos direitos do povo” (TP, AA 08: 304). Kant defende isso justamente no texto *Contra Hobbes*. Ou seja, Kant parece argumentar não só que

a liberdade não atenta contra o Estado, ou seja, não ameaça a segurança pública, como se constitui em um meio de correção dos erros da legislação no que concerne ao tratamento dos direitos do povo. O controle da expressão das opiniões tem o efeito colateral de retirar do legislador uma fonte de ilustração. Se por um lado Kant nega um direito de resistência ao soberano (RL, AA 06: 320), que Hobbes admite (Hobbes, 1968, chap. XXI), por outro lado, ele equipa o cidadão com o direito de se expressar publicamente, pois se trata do exercício da mais inocente das liberdades, a qual compõe, ademais, o núcleo mais fundamental do único direito originário que pertence ao homem em razão da sua humanidade. Em suma, para Hobbes o soberano não erra, mas o súdito pode resistir; para Kant, o soberano pode errar, mas o lesado pelo erro não tem “um direito de constrangimento relativamente àquele que comete a injustiça” (TP, AA 08: 303-304). Tem, sim, o direito de criticar o soberano (TP, AA 08: 304).

Notas conclusivas

Feitas essas considerações, a pergunta que resta para responder é a seguinte: teria Kant sido desonesto ao estabelecer a liberdade de expressão como o paládio dos direitos do povo? Como algo inocente, inofensivo pode funcionar como paládio? Estaria Kant a defender a liberdade de expressão sob o manto da inocência para convencer o soberano a permiti-la quando ele sabia se tratar de algo muito poderoso? Nesse mesmo sentido inquisitório, teria sido Kant honesto ao se posicionar de forma contrária à revolução depois que ela tinha ocorrido?

Se também pela violência de uma revolução, gerada por uma má constituição, se tivesse conseguido de um modo ilegítimo uma constituição mais conforme à lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à antiga constituição, embora durante a vigência desta quem tenha perturbado a ordem com violência ou astúcia ficasse justamente submetido às sanções do rebelde (VAZeF, AA 08: 372-373).

Deveras, Hobbes poderia fazer uma tal pergunta ou mesmo acusação a Kant. Veja-se o que afirma Slomp com relação a esse ponto:

Vice-versa, a compreensão inadequada da natureza e das práticas humanas conduz a teorias ruins e a doutrinas políticas perigosas. Hobbes teria visto as reflexões kantianas sobre a liberdade da pena, a noção de direitos inalienáveis, bem como a sugestão de uma Constituição precedente à criação do Estado como uma teoria equivocada e enganosa, inclinando para o sedicioso. Realmente, mesmo que Kant condene a desobediência civil, ele não faz nada para a evitar, em vez disso, provê os rebeldes potenciais com ideias para minar o Estado (Slomp, 2010, p.221).

A resposta às questões formuladas deve ser não. Tanto a proibição da revolução é consistente com a sua filosofia do direito, quanto a inocência da comunicação.

Assim como para uma filosofia que sustenta haver fins em si se torna conveniente que algo real seja considerado um fim em si, para fornecer uma espécie de conteúdo, como é o caso do homem como um fim em si, assim, também, para uma filosofia que afirma haver um direito inato à liberdade tem que poder encontrar pelo menos uma liberdade cujo exercício não causa dano, pois completamente consistente com o princípio universal do direito. Seria uma espécie de conteúdo para o direito inato à liberdade (Mulholland, 1990, p.226).

A linguagem e a comunicação deitam raízes no mais profundo dos sistemas filosóficos de Hobbes e Kant. Segundo Hobbes, o que distingue o homem dos animais é a linguagem. Segundo Kant, a comunicação dos pensamentos é uma autorização contida no único direito inato da liberdade, sem mediações (Mulholland, 1990, p.226). Não obstante, as consequências que eles tiram disso são bem diferentes. Para Hobbes, a comunicação é perigosa, pois causa um sem-número de rebeliões, e deve ser controlada. Para Kant, a comunicação é a mais inocente das liberdades. Em princípio, não causa prejuízo a ninguém. Não obstante, Kant a eleva a paládio dos direitos do povo. Para Hobbes a liberdade de pensar leva à guerra; para Kant a sua negação é que conduz à guerra

Hobbes e Kant não se distinguem significativamente na defesa da ordem e naquilo que a ordem exige, como igualdade, reciprocidade e liberdade. Diferem, porém, com relação aos direitos que o homem retém frente ao soberano, bem como sobre os meios que podem ser usados para a sua defesa: “o individualismo de Hobbes é forte demais para permitir o aparecimento de algo semelhante à vontade geral” (Oakeshott, 2000, p.66). Talvez, Kant pavimente o caminho com ideias perigosas, mas ao final põe um Estado indefectível. Quiçá, Hobbes pavimente o caminho com ideias seguras, mas ao final põe um estado frágil (Schmitt, 2004).

Referências

- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção*. [I. D. Poletti: Stato direitos eccezione]. São Paulo: Boitempo.
- Bentham, J. (1838-1843) *Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation* [1780]. In: *The Works of Jeremy Bentham*. 11 v.; V. 1. Edinburgh: William Tait.
- Grotius, H. (2001). *On the Law of War and Peace* [De jure belli ac pacis (1625)]. Translated by A. C. Campbell. Botoche: Ontario.
- Habermas, J. (1997). *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*]. Tradução de F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Hart, H. L. A. (1955). Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*, 64(2), pp.175-191.

- Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1968). *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Edited by C.B. Macpherson. London: Penguin.
- _____. (1979). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [*Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*]. Tradução de J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1998). *Do cidadão*. [*Philosophical Rudiments Concerning Government and Society (1651)*]. Tradução de R. J. Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2010) *Leviathan: sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis [1668]*. [*Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quæ Latine Scripsit Omnia, Volume 3*]. Ed. William Molesworth. Charleston: Nabu Press.
- Kant, I. (s/d). *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press.
- _____. (1911). *Kant's gesammelte Schrifften/Kant's Werke*. (28 vs.). (Preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Reimer.
- _____. (1997). *Sobre um suposto direito de mentir*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press.
- _____. (2005). *A metafísica dos costumes [1797]*. Tradução de J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2008). *A paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusofia Press.
- _____. (2014). *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtlehre*]. Tradução de J. Beckenkamp São Paulo: Martins Fontes.
- Mulholland, L. A. (1990). *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press.
- O'Neill, O. (2010). Toleration, Self-Expression and Communication. *Lecture delivered at the University of York and at St John's College*, 31-10-2010, unpublished.
- Oakeshott, M. (2000). *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Pettit, P. (2008). *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, C. (2004). *El Leviathan en la teoría del estado de Tomas Hobbes [1938]*. Tradução de F. J. Conde. Granada: Comares.
- Slomp, G. (2007). Kant against Hobbes: Reasoning and Rhetoric. *Journal of Moral Philosophy*, 4(2), pp.207-222
- _____. (2010). The Liberal Slip of Thomas Hobbes's Authoritarian Pen. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13(2), pp.357-369.

- Volpato Dutra, D.J. (2011). Grotius: pré-história da teoria kantiana da virtude. *Dissertatio*, 33, pp.439-453.
- Waldron, J. (1995-1996). Kant's Legal Positivism. *Harvard Law Review*, 109, pp.1535-1566.
- Warrender, H. (1957). *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, H. (2003). *Kant's Critique of Hobbes*. Cardiff: University of Wales Press.

Recebido em: 13.02.2017

Aceito em: 07.09.2017