

A CRÍTICA DE KANT A HOBBS EM *TEORIA E PRÁTICA*

Aguinaldo Pavão

Universidade Estadual de Londrina (Paraná)

Pretendo nesse artigo verificar se a crítica de Kant a Hobbes na segunda parte de *Teoria e Prática* (TP) faz jus à compreensão hobbesiana acerca da relação entre indivíduo e autoridade política¹. Para tanto, dividirei minha exposição em três partes. 1) Inicialmente apresentarei de forma genérica a compreensão kantiana sobre o poder político. 2) Em seguida, farei breves considerações comparativas entre Kant e Hobbes. 3) Por fim, irei me deter na passagem de TP (A 264) em que Hobbes é explicitamente visado por Kant.

Em resumo, a idéia que apresentarei é a seguinte: segundo Kant, a tese de Hobbes de que o soberano nunca age injustamente estaria errada porque Hobbes teria deixado de notar que injustiça deve ser entendida como um reconhecimento do direito de coação (*Zwangsrecht*) ao lesado. Portanto, o erro de Hobbes teria sido o de não ter restringido o conceito de injustiça, mas o tomado na sua generalidade. Para Kant, tal tese é terrível (*erschrecklich*) (TP A264). Quero, porém, defender que a distinção hobbesiana entre injustiça e iniquidade permite que se pense numa restrição ao conceito de injustiça ou injúria. Defenderei, pois, que é possível pelo menos enfraquecer o alcance da crítica de Kant a Hobbes. Se estiver certo, será lícito afirmar que Hobbes tem muito mais a dizer sobre a relação entre súdito e soberano do que pensou Kant. Entendo que, para

¹ Uso as seguintes abreviaturas: a) Textos de Kant: **TP**: “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”; **DD**: *Doutrina do Direito*; **R**: *A Religião nos Limites da Simples Razão*; **PP**: *À paz perpétua*; **LE**: *Lecciones de Ética*; Collins: “Moralphilosophie Collins”; **FMC**: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; **Illum.**: Resposta à pergunta: que é o iluminismo?; **CF**: *O Conflito das Faculdades*. b) Textos de Hobbes: **EDNP**: *Elementos do Direito Natural e Político*; **DC**: *De Cive*; **L**: *Leviatã* e **DFJ**: *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*.

Hobbes, do fato de súdito reconhecer que todas as ações do soberano são justas não se segue que ele julgue que todas as ações do soberano sejam irrepreensíveis.

I

O procedimento de justificação do poder político em Kant é similar ao da tradição contratualista. É preciso, contudo, ter muito cuidado neste ponto. Ainda que Kant se sirva da terminologia contratualista (*estado de natureza, contrato, estado civil*), o seu pensamento prático torna esses conceitos carregados de uma semântica diversa daquela que se pode perceber em Hobbes e Locke. Para Kant, os conceitos de estado de natureza e contrato desprendem-se completamente de referências empíricas, portanto, também de móveis fundados em cálculos de interesse. Não é a proteção à vida, liberdade e bens, como em Locke, mas o *dever* que a razão determina, o fundamento para ingressarmos numa comunidade política.

Kant avalia que no estado de natureza (no qual ele inclui o direito privado) os homens vivem numa situação cuja estabilidade é permanentemente provisória, devido à falta do estado civil que, mediante leis, estabelece e garante o *meu* e o *teu*, bem como o exercício da liberdade. Convém registrar que Kant distingue estado social de estado civil (cf. *DD*, § 41, Ak 306). O estado social pode ter lugar no estado de natureza, mas, como tal, sempre exposto à dissolução se alguém abusar do que é o direito privado do outro. Por certo, a razão reconhece a vulnerabilidade dos direitos neste estado, mas o mais importante é que ela postula como um ideal seu o estado civil, estabelecendo o *dever* de sairmos do estado de natureza e ingressarmos, por um contrato, no estado civil, onde tem validade (garantia), pelo direito público, o direito privado. Mas, advirta-se, a expressão “por um contrato” não quer dizer que os indivíduos irão realizar empiricamente um pacto. A razão não precisa de quaisquer espécies de certificações históricas para a determinação de suas leis.

Desse modo, para Kant, a saída do estado de natureza e o ingresso no estado civil não dependem de ponderações prudenciais que poderiam gerar um imperativo hipotético tal como: *se queres viver em paz, ingressa no estado civil*. A entrada no estado civil é imperativamente categórica. Diz Kant:

... a primeira coisa que o homem se vê obrigado a decidir, se não quer renunciar a todos os conceitos jurídicos, é o princípio: é mister sair do estado de natureza, no qual cada um age conforme ao seu capricho, e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em interação) para submeter-se a uma coação externa legalmente pública; portanto, entrar em um estado em que a cada um se lhe determine *le-*

galmente e se lhe atribua desde um poder suficiente (que não seja o seu, mas um exterior) o que deve ser reconhecido como seu; isto é, que deve entrar antes de tudo em um estado civil (DD, § 44, Ak 312).

No § 49 da DD [Ak 318], Kant sustenta que o Estado Constitucional (com divisão de poderes, mantido segundo leis da liberdade) é uma aspiração que a razão nos impõe “através de um imperativo categórico”.

Mas o que entende Kant por Estado? Para Kant o Estado (*civitas*) é “a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas” (DD, § 45, Ak 313). E o “estado civil, considerado simplesmente como situação jurídica, funda-se nos seguintes princípios a priori: 1. A *liberdade* de cada membro da sociedade, como *homem*; 2. A *igualdade* deste com todos os outros, como *súdito*; 3. A *independência* de cada membro de uma comunidade, como *cidadão*” (TP A 235).

A *liberdade* como princípio *a priori* da constituição de um Estado se exprime na fórmula:

Ninguém pode me constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade dos 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 A 235-236).

O segundo princípio *a priori* do estado civil é a *igualdade*, “cuja fórmula se pode estabelecer assim: cada membro da comunidade possui um direito de coação sobre os outros, excetuando apenas o chefe de Estado (porque ele não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador), o qual é o único que tem o poder de constranger, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coerciva” (TP A 233-234). Por fim, o estado civil funda-se na *independência* (*sibusufficiencia*), princípio *a priori* que se refere ao “membro da comunidade como *cidadão*, isto é, como *colegislador*” (TP A 244).

II

Eu afirmei antes que o conceito de estado de natureza em Kant se distingue do de Hobbes, porquanto ele não se reporta a elementos empíricos, vale dizer a móveis fundados em cálculos de interesse. Isso poderia dar a entender que sobre o estado de natureza Kant e Hobbes estão em desacordo profundo. Não se pretende, contudo, passar essa mensagem. Na verdade, não é despropositado pensar que Kant sustenta uma tese sobre o estado de natureza de viés aparentemente hobbesiano. Em várias

passagens de sua obra² encontramos referência à idéia de um estado de natureza como um “estado em constante disposição de guerra” (R: 40/B 29-30). Ainda na *Religião* Kant declara que o estado de natureza

é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros, mas não tem por parte dos outros nenhuma segurança, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra em que todos devem constantemente estar armados contra todos (R: 103n/B 136n).

Em *À Paz Perpétua* Kant escreve, revelando uma proximidade notável com Hobbes, que o estado de natureza representa uma “ameaça permanente” de hostilidades, ainda que nem sempre ocorra a eclosão destas (cf. PP Ak 349). Parece-me patente, portanto, a inclinação hobbesiana da compreensão de Kant do estado de natureza. De fato, Hobbes ponderou que “sem um superior comum na terra” que garanta a paz, os homens viverão num estado de guerra. Este estado de guerra, Hobbes esclarece, não significa o conflito empírico, mas a disposição para tal enquanto não existe outra garantia de segurança, exceto a força e a astúcia que cada um pode empregar por conta própria em seu benefício.

[...] durante o tempo em que os homens vivem sem um poder capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição que se chama guerra; e uma guerra de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida (L XIII 8: 109)³.

Sendo assim, talvez não seja uma precipitação levantar a hipótese de que a divergência mais saliente de Kant com relação a Hobbes esteja na rejeição kantiana do contratualismo do autor do *Leviatã*, pois é justamente daí que resulta o seu absolutismo. Com efeito, a formulação hobbesiana do contrato estabelece a necessidade de uma concessão total da força e

² Kant se refere ao estado de natureza na *CRP* B 780, citando Hobbes: O estado de natureza seria um estado de injustiça e violência. Mas, em Hobbes, se levarmos em conta a sua declaração segundo a qual “onde não há poder não há lei [positiva], e onde não há lei não há injustiça” (L XIII § 13, p. 111), o estado de natureza não seria um estado de injustiça. Todavia, Kant se corrige deste erro (cf. Terra 1995: 33) na *DD* § 44, Ak 312. Aí ele distingue entre injustiça (*Ungerechtigkeit*) e ausência de justiça (*Rechtlosigkeit*). O fato de os homens guerrearem efetivamente não constitui injustiça no estado de natureza.

³ Nesse sentido, parece proceder a afirmação de Oliveira de acordo com a qual “na segunda parte do *Gemeinspruch* Kant se propõe a ratificar a teoria hobbesiana do estado de natureza, reformular sua concepção de contratualismo e refutar o seu absolutismo” (Oliveira: 2002: 64).

do poder dos contratantes ao soberano (seja a um homem, seja a uma assembleia) a fim de que o poder comum possa ser instituído. Assim, a diversidade volitiva é reduzida a uma só volição, pois Hobbes acredita que essa é a única maneira de se garantir uma estrutura coercitiva garantidora da paz. Por certo, isso vai muito além de um simples consentimento ou concórdia. A redução das diversas vontades a uma só – que envolve rigorosamente uma “*submissão* das vontades” (DC VI: § 3, 103) – significa o reconhecimento de que a designação de um homem ou uma assembleia de homens torna-os representantes das pessoas dos contratantes. Logo, os atos praticados pelo representante no tocante à paz e à segurança também deverão ser considerados atos daqueles que delegaram o poder. Com isso se chega a uma verdadeira unidade de todas as pessoas numa só e mesma pessoa, de tal forma que caberia a seguinte declaração dirigida de um homem para outro: “cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações” (L XVII: 105). Dessa forma, a multidão, unindo-se numa só pessoa, constitui o que propriamente deve ser chamado Estado.

Sendo o pacto realizado apenas entre cada um dos indivíduos e não entre eles de um lado e o soberano de outro, o soberano jamais pode violar qualquer preceito contratual. Pensar o contrário seria dotar de razoabilidade o irrazoável, isto é, supor um pacto obrigando o soberano dentro de certos limites, sendo que é precisamente o soberano que inaugura laços de obrigação contratual. Ele não pode estar sujeito a qualquer obrigação contratual, pois, para isso, deveria existir antes uma força para obrigá-lo a obedecer a estas regras.

Segundo Kant, o Estado obriga os seus membros incondicionalmente. Para Kant é sem sentido julgar que o súdito tem o direito de se opor às decisões do chefe de Estado. Uma das razões é a publicidade requerida como critério de justiça de uma ação. A exigência de publicidade, segundo Kant, não pode ser satisfeita, por quem quer se rebelar (cf. PP: Ak 381-383). A outra razão é a que, aparentemente, aproxima Kant de Hobbes. Esta se assenta na necessidade de se conceber um árbitro para julgar se o súdito ou o soberano está com a razão quando de um conflito. Mas tal juiz teria de ser um terceiro, para não haver julgamento em causa própria. Ora, [diz Kant] “seria, pois, preciso haver ainda um chefe que decidisse entre este e o povo – o que é contraditório” (TP: A 255). Assim, é preciso que quem decida seja o chefe de Estado, a ninguém cabendo o direito de lhe contestar a posse da administração da justiça (cf. TP: A 255)⁴.

⁴ Veja também: DD, § 49, observação geral A. Sobre a negação do direito de resistência, veja ainda: CF, 2a. Parte, § 6, n. (p. 104 ed. 70).

Kant, embora negasse qualquer direito de resistência, procurou mostrar que o uso público (*öffentliche Gebrauch*) da razão (cf. *Ilum.* A 483 e ss), isto é, o exercício livre da crítica, não resultava num dissenso desagregador da sociedade política. O homem, como parte do mecanismo social, tem seus deveres e é obrigado a fazer uso privado (*Privatgebrauch*) da razão (obediência). Porém, ao usar publicamente a sua razão, ele se considera também como membro de uma comunidade total, e até da sociedade civil mundial (cf. *Ilum.* A 485). O considerar-se como um cidadão do mundo não implica danos à estabilidade da ordem política. Ao contrário, Kant pensa que a liberdade de escrever dos súditos será útil ao próprio soberano, que poderá informar-se e, assim, fazer certas modificações que sem a crítica⁵ ele nem suspeitaria da necessidade (TP, A 265)⁶.

Não é difícil reconhecer que Kant não poderia aceitar a teoria hobbesiana do contrato. De fato, para Kant, o contrato, como simples idéia da razão com realidade prática indubitável, “obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro, e a considerar todo súdito, enquanto ele quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade” (TP: A 250). Portanto, diferentemente de Hobbes, em que o soberano não se vincula por nenhum pacto com os súditos, para Kant, o contrato representa o critério da legitimidade das ações do poder soberano.

III

Gostaria, agora, de passar ao ponto central desse trabalho.

Na segunda parte de TP, intitulada “Da relação da teoria à prática no direito político (contra Hobbes)”, Kant defende a posição segundo a qual o povo “possui [...] os seus direitos imprescindíveis perante o chefe do Estado, embora estes não possam ser direitos de constrangimento” (TP A 264). Com base nisso, Hobbes é claramente visado por Kant. Kant faz aí referência ao capítulo VII, § 14 de *Do Cidadão*. Nessa passagem, Hobbes afirma:

⁵ É claro que essa alegação de Kant não seria convincente se ela não estivesse ligada à idéia de que o Soberano deve representar a vontade geral do povo. Assim, convém ter presente que Kant defende um governo republicano. Isso significa propriamente a defesa de certo *modo* de governar. A republica contrapõe-se o despotismo. Enquanto na forma de governo republicana é representativa e os poderes executivo, legislativo e judiciário são atribuídos a pessoas distintas, no despotismo os poderes não estão separados e não se atende à exigência de representatividade. Na verdade, a representação envolve uma distinção entre o executor e o povo (a vontade unida desta como idéia).

⁶ O progresso em Kant, portanto, deve ser conquistado mediante reformas e não por revolução. “Por meio de uma revolução poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar” (*Ilum.*: A 484).

os que detêm o *poder supremo* na cidade não se obrigam por nenhum pacto a ninguém. Donde se segue que os mesmos não podem cometer *injúria* alguma aos cidadãos (DC VII 14: 120, cf. TP A 264).

Para Kant, essa tese só poderia ter alguma validade se restringíssemos a noção de injúria à “lesão que reconhece ao lesado um *direito de constrangimento*” (TP II A 264)⁷. Mas somente no caso de injustiça implicar o reconhecimento ao lesado de um direito de constrangimento é que Kant poderia estar de acordo com Hobbes (TP A 264). Ora, Kant entende que Hobbes toma a noção de injúria, ou injustiça, na sua generalidade (TP A 264). E tomada na sua generalidade, para Kant, a tese de Hobbes se revelaria apavorante (*erschrecklich*) (TP A 264). O que Kant parece querer dizer é o seguinte: Hobbes defenderia que os que detêm o poder supremo tudo podem fazer, não sendo passíveis de qualquer espécie de censura aos seus atos. Portanto, Hobbes não procederá, segundo Kant, a nenhuma restrição conceitual capaz de acomodar esses conceitos à idéia de direitos inamissíveis (*unverlierbaren Rechte*), dentre os quais se destaca, para Kant, o direito do súdito fazer uso público da razão.

Todavia, Hobbes, ao distinguir entre injustiça e iniquidade permite que se pense numa restrição do conceito de injúria ou injustiça. Hobbes sustenta que, embora o poder supremo não cometa injúria contra ninguém, ele pode sim cometer iniquidade. A meu ver, Hobbes aceitaria sem nenhum problema que quem sofre injúria tem um direito de constrangimento em relação ao causador da injúria, o que não é o caso da relação soberano-súdito, mas sim da relação súdito-súdito. Ora, isso me parece simplesmente revelar um acordo entre Kant e Hobbes. Com efeito, pode-se dizer que há aí uma aproximação considerável com o segundo princípio *a priori* do estado civil em Kant, isto é, a igualdade.

A distinção entre injustiça e iniquidade pode ser encontrada em L XXI § 7: 182⁸. Hobbes considera, nessa passagem, a hipótese de um príncipe levar à morte um súdito inocente. Estaria o soberano agindo contra a justiça? Segundo Hobbes, não. O soberano tem a autorização de fazer o que lhe aprouver e, assim sendo, não age injustamente. Contudo, não deixa de agir contra a lei de natureza, isto é, contra a equidade, pois viola um preceito moral, vale dizer, para Hobbes, um preceito divino. Hobbes pensa no caso da morte de Urias por Davi. Ele afirma:

⁷ Kant se refere à injustiça (*Unrecht*), ou ao “não fazer mal” (*Unrecht tun*) (cf. TP II A 264). Na edição inglesa do DC consta *injury*. Não vejo, contudo, nenhum problema na equiparação desses termos, pois para Hobbes, *injúria* significa a “violação de pactos” (DC VII 14, p. 120) e injustiça (*injustice*) igualmente não é outra coisa senão “o não cumprimento de um pacto” (L XV § 2: 86).

⁸ Cf. também DFJ, pp. 35-36.

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

Com base no exposto, pode-se dizer que “são dois os termos que Hobbes usa para definir aparentemente uma mesma idéia. Injustiça (*injustice*) significa a violação de uma lei civil e iniquidade (*iniquity*), a transgressão de uma lei natural. Daí ser compreensível Hobbes defender a idéia de que *não* há que se falar em injustiça no estado de natureza (cf. L XIII, § 13): antes do pacto, não há leis civis a serem violadas, mas apenas leis de natureza. O pacto se faz necessário, portanto, para coibir as iniquidades do estado de natureza – ou seja, as violações das leis naturais” (Pogrebinschi 2002: 176-177).

Não é descabido afirmar – embora, provavelmente, a maioria dos leitores do *Leviatã* não pense assim – que, para Hobbes, o poder soberano não é absoluto. O *Leviatã*, Deus mortal, está submetido, como todos os seres humanos estão, às leis de natureza, isto é, às leis morais, o que vale dizer, para Hobbes, às leis divinas. Quer dizer, o Deus mortal deve se sujeitar ao Deus Imortal (cf. Pogrebinschi 2002: 167).

A crítica de Kant a Hobbes torna-se ainda mais fraca se levarmos em conta o fato de que os súditos estão livres da obrigação política para exercerem os seguintes direitos: (a) direito de resistir à morte (L XXI § 14: 186); (ii) direito de resistir a ferimentos e aprisionamentos (L XXI § 11: 185); (iii) direito de se abster do serviço militar (L XXI § 16: 186); (iv) direito de não se auto-incriminar (L XXI § 13: 185-186); (v) direito de não se obrigar pelas próprias palavras (L XXI § 13: 185-186).

Com base no capítulo XXI do *Leviatã*, poder-se-ia dizer que não procede o parecer de Kant de que em Hobbes não teriam lugar direitos inamissíveis. Ora, por certo, Hobbes não concorda com Kant sobre quais são esses direitos; ele não incluiria aí “liberdade de escrever”, por exemplo. Contudo, disso não segue que a sua teoria seja indiferente à idéia de que os indivíduos não renunciam a todos os seus direitos pelo contrato político. Portanto, se levarmos em conta o que Kant parece estar reclamando de Hobbes, a saber, que o povo “tem direitos imprescritíveis perante o chefe de Estado, embora estes não possam ser direitos de constrangimento” (TP: A 264), deveremos concluir que o protesto de Kant tem um alcance muito menor do que se poderia pensar à primeira vista.

Talvez valha a pena lembrar o que Kant falou sobre Hobbes nas *Lições de Ética*. Segundo Kant, Hobbes teria defendido que a moralidade é

instaurada pelo estado civil. Nas *LE*, ao proceder a uma classificação dos sistemas morais que se estribam em fundamentos empíricos, Kant coloca Hobbes como o representante da doutrina moral que se ampara em fundamentos externos, convencionais, do governo⁹. Kant entende Hobbes como um positivista moral. Com efeito, Kant sustenta que, para Hobbes,

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

Para concluir, levanto a seguinte hipótese. Talvez se possa compreender, ainda que parcialmente, a improcedência da crítica de Kant a Hobbes se levarmos em conta o fato de Kant ter se concentrado apenas no *Do Cidadão*, enquanto a melhor compreensão do alcance do contratualismo de Hobbes, particularmente quanto às suas conseqüências para a teoria da obrigação política, se encontra na obra *Leviatã*, escrita nove anos depois de *Do Cidadão*¹⁰. Com efeito, o capítulo XXI do *Leviatã* exprime vigorosamente condições de liberação da obediência política. Ora, Hobbes expõe estas condições com uma ênfase até então não colocada em suas obras anteriores, particularmente *Elementos do Direito Natural e Político* e *Do Cidadão*.

Bibliografia

- BECK, Lewis White (1966): *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BOONIN-VAIL, David (1994): *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. New York: Cambridge University Press.
- HOBBS, Thomas (DC): *De Cive. Elementos Filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução de Ingenberg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.
- (DFJ): *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2001.
- (EDNP): *Elementos do direito natural e político*. Tradução de Fernando Couto. Porto: Rés, s/d.
- (L): *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

⁹ Veja a esse respeito em Beck (1966: 104).

¹⁰ A tese de que o *Leviatã* apresenta um desenvolvimento mais profundo que o DC e os ELNP de uma teoria da liberação da obrigação política pode ser encontrada em Pogrebinschi (2002: 191n).

- (*Leviathan*): *Leviathan*. Edição J. C. A Gaskin. Oxford University Press (Oxford World's Classics), 1996.
- KANT, Immanuel (Collins): “Moralphilosophie Collins”. In: *Vorlesungen über Moralphilosophie*. Vol. IV. Kant's gesammelte Schriften. Vol. XXVII. Ed. Deutsche Akademie der. Wissenschaften. Berlin, 1974, pp. 241-473.
- (LE): *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona. Crítica: 1988.
- (FMC): *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- (TP): “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, pp. 57-102.
- *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pp. 125-172.
- (Ilum.): “Resposta à pergunta: que é o iluminismo?”. In: *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70.
- (R): *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1991.
- (PP): *A Paz perpétua*. Tradução de Marco A. Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- (DD): Principios metafísicos de la doctrina del derecho. *La Metafísica de las Costumbres*. Tradução de Adela Cortina Orts e Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1994.
- *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1991.
- (CF): *O Conflito das Faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (2002): “Theoria e Praxis: Uma concepção kantiana de igualdade”. *Dissertatio*. UFPel, 15-16, pp. 61-74.
- POGREBINSCHI, Thamy (2003): *O problema da obediência em Hobbes*. Bauru: EDUSC.
- WARRENDER, Howard (1970): *The political philosophy of Hobbes – his theory of obligation*. Oxford. At the Clarendon Press.

RESUMO

Na segunda parte de TP, intitulada “Da relação da teoria à prática no direito político (contra Hobbes)”, Kant faz referência ao capítulo VII, § 14 de *Do Cidadão*. De acordo com Kant, Hobbes somente estaria certo se reconhecesse que a injustiça implica o reconhecimento ao lesado de um direito de constrangimento. Mas Kant entende que Hobbes toma a noção de injúria, ou injustiça, na sua generalidade, quer dizer, ele não procederia, segundo Kant, a nenhuma restrição conceitual capaz de acomodar esses conceitos à idéia de direitos inamissíveis (*unverlierbaren Rechte*), dentre os quais se destaca, para Kant, o direito do súdito fazer uso público da razão. Todavia, Hobbes, ao distinguir entre injustiça e iniquidade permite que se pense numa restrição do conceito de injúria ou injustiça. Hobbes sustenta que, embora o poder supremo não cometa injúria contra ninguém, ele pode sim cometer iniquidade. A meu ver, Hobbes aceitaria sem nenhum problema que quem sofre injúria tem um direito de constrangimento em relação ao causador da injúria, o que não é o caso da relação soberano-súdito, mas sim da relação súdito-súdito. Com base nessas considerações, o artigo tem como objetivo ponderar a procedência da crítica de Kant a Hobbes em TP II.