

DA IRRACIONALIDADE À RACIONALIDADE: RECONHECIMENTO E FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM KANT

Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
orcid.org/0000-0002-3738-7865

RESUMO: Busca-se, neste texto, apresentar uma explanação do conceito de natureza humana que Kant afirma ser operante na quarta proposição de *IaG*.¹ O texto defende que se trata do conceito de natureza humana apresentado por Hobbes, tendo em vista a distinção entre paixões do corpo e paixões da mente, em conjunção com o conceito de natureza humana apresentado por Rousseau, tendo em vista a sua distinção entre *amour de soi même* e *amour-propre*. Por fim, o texto defende que tal conceituação da natureza humana está na gênese do conceito de reconhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Kant. História. Natureza Humana. Quarta Proposição.

FROM IRRATIONALITY TO RATIONALITY: RECOGNITION AND PHILOSOPHY OF HISTORY IN KANT

ABSTRACT: This paper presents an explanation of the concept of human nature that Kant claims to be operative in the fourth proposition of *IaG*. The text argues that the concept of human nature presupposed by Kant is that one presented by Hobbes, in view of the distinction between passions of the body and passions of the mind, in conjunction with the concept of human nature presented by Rousseau, in view of his distinction between *amour de soi même* and *amour-propre*. Finally, the text explores possible connections with contemporary concepts of recognition.

KEYWORDS: Kant. History. Human Nature. Fourth Proposition.

INTRODUÇÃO

“O domínio da filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) *O que posso saber?* 2) *O que devo fazer?* 3) *O que me é lícito esperar?* 4) *O que é o*

¹ As referências a Kant, incluso no que diz respeito às abreviaturas, seguem a uniformização proposta pela *Kant-Studien Redaktion*, disponíveis em [<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>]. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

² KANT, Immanuel. *Lógica*. (Trad.: G.A. de Almeida: *Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen*). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. [Log, AA09: 25].

homem? À primeira questão responde a Metafísica, à segunda, a Moral, à terceira, a Religião, e à quarta, a Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última. [...] A última coisa é a mais necessária, mas também a mais difícil, embora com ela não se preocupe o filósofo”.²

Na quarta proposição do seu texto sobre a história, Kant afirma que a natureza usa do antagonismo das disposições como meio para desenvolvê-las, sendo ao final esta também a causa do surgimento do Estado. Portanto, o antagonismo faz o ser humano se desenvolver e o conduz ao Estado civil. Isso implica uma certa formulação da natureza humana por parte de Kant. O presente texto visa a ofertar uma possibilidade de compreensão do conceito de “natureza humana” mobilizado por Kant nesse contexto. É nessa proposição que Kant usa o oxímoro sociabilidade insociável [*ungeselige Geselligkeit*] para caracterizar a natureza humana.³ Ao menos duas possibilidades podem ser avançadas nessa direção: uma, aquela defendida por Hobbes, e outra, aquela defendida por Rousseau.

1 – HOBBS

Hobbes caracterizou a situação entre os humanos não submetidos a uma autoridade pública como sendo uma situação de guerra. Hobbes busca explicar isso de diferentes maneiras. No cap. XI do *Leviatã* ele afirma que: “competition of riches, honour, command, or other power, inclineth to contention, enmity, and war: because the way of one competitor, to the attaining of his desire, is to kill, subdue, supplant, or repel the other.” Pode-se perceber que são três esferas: aquela da economia, aquela do poder e aquela da glória. Vale destacar que nessa formulação Hobbes unifica as três causas da guerra sob uma mesma determinação, a saber, a competição. No cap. XIII lê-se existirem três causas principais de discórdia. “so that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory” Não obstante, aqui, as três causas não aparecem sob a rubrica de uma mesma determinação unificante.

³ Wood credits the origin of the idea to Montaigne [WOOD, Allen. Kant’s Fourth Proposition: The Unsociable Sociability of Human Nature. In RORTY, Amélie Oksenberg, SCHMIDT, James [Eds.]. *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 112-128, 2009, p. 115]. “Il n’est rien si dissociable et sociable que l’homme : l’un par son vice, l’autre par sa nature.” [MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Livre Premier. Paris: Gallimard, 1965 [1580], I, XXXIX, p. 345].

Para Hobbes, a linguagem é um tipo de tecnologia que levou o ser humano a se distinguir dos demais animais, como se lê no cap. III: “though by the help of Speech, and Method, the same Facultyes may be improved to such a height, as to distinguish men from all other living Creatures”.⁴ Isso ocorreu porque um elemento característico da linguagem é que ela permite a comparação,⁵ o que dá condições de criar um mundo novo de paixões para além das paixões animais, paixões para as quais a comparação é estruturante, como a vaidade, o orgulho e a inveja. Será precisamente a inveja que Hobbes porá como primeiro traço distintivo dos humanos em relação aos demais animais, no cap. XVII: “first, that men are continually in competition for honour and dignity, which these creatures are not; and consequently amongst men there ariseth on that ground, envy and hatred, and finally war”. O Segundo traço distintivo será aquele da comparação: “but man, whose joy consisteth in comparing himself with other men, can relish nothing but what is eminent”. A glória é o resumo desses traços: “all the mindes pleasure is either Glory [...] or referres to Glory in the end”.⁶ Glória é o prazer da dominação, da superioridade⁷ e é o maior prazer: “is the most intense pleasure of all”.⁸ Hobbes, de fato afirmou que a morte é o maior dos males,⁹ mas ele negou no cap. XI haver um *summum bonum*, por isso, Strauss afirma haver um *summum malum*: “death-being the *summum malum*, while there is no *summum bonum*”.¹⁰ Seja como for, é plausível pensar que a glória desperta um grande prazer e que, pelo menos para alguns, é um prazer tal que suplanta o medo da morte, de tal forma que chegam a desafiar a morte.

Tendo em vista (i) a distinção entre prazeres do corpo e da mente,¹¹ (ii) que os prazeres da mente são posicionais, ou seja, comparativos, “the pleasant which is worth mentioning exists

⁴ HOBBS, Thomas. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968 [1651], chap. III.

⁵ PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 164.

⁶ HOBBS, Thomas. *De Cive*. Oxford: Clarendon, 1983 [1642], p. 43.

⁷ SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000, p. 42.

⁸ ABIZADEH, Arash. Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory. *American Political Science Review*. V. 105, N. 2, 298-315, 2011, p. 305.

⁹ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. [R. J. Ribeiro: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*]. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1642], p. 107, cap. II, §18.

¹⁰ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 16.

¹¹ HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928 [1640], cap. 7, *in finis*. HOBBS, Thomas. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Oxford: Oxford University Press, 1998 [1651], cap. 6.

only in comparison with others”,¹² bem como (iii) a afirmativa do cap. XIII de que pelo menos alguns têm prazer em contemplar o seu poder, pode-se perquirir que, diferentemente dos prazeres corporais que têm uma métrica na satisfação corporal – por exemplo, só é possível comer uma certa quantidade de comida e em um certo ponto a fome é satisfeita –, os prazeres da mente não têm essa métrica e são virtualmente ilimitados, já que não há um limite ditado pelo corpo, de tal forma que essa característica torna os prazeres da mente, senão os maiores prazeres – e, dentre eles, o maior seria a glória –, pelo menos torna os prazeres da mente maiores do que os prazeres corporais, razão pela qual os seres humanos são diferentes dos animais. Por isso mesmo, os humanos são sempre perigosos, ao passo que os animais não são “rapacious unless hungry”.¹³ Melhor dito, não precisa que todos os seres humanos sejam perigosos, contudo, alguns sendo desse modo conduz a que, prudencialmente, como se verá, se tenha que considerar a todos indistintamente como perigosos, já que tal estratégia evita um erro fatal no julgamento da periculosidade de outro ser humano, cujo resultado seria pôr em risco a própria vida.

Nos termos do cap. VI, a inveja é suplantare (no sentido de tomar o lugar do outro) ou levantar obstáculos: “grief, for the success of a competitor in wealth, honour, or other good, if it be joined with endeavour to enforce [exert] our own abilities to equal or exceed him, is called EMULATION: but joined with endeavour to supplant, or hinder a competitor, ENVY”. Essa situação, descrita por Hobbes, pode ser analisada sob o ponto de vista moral [A] e sob o ponto de vista da racionalidade [B]. [A] Sob o ponto de vista moral, para Agostinho, a vaidade foi o início do pecado: “initium omnis peccati superbia”, sendo esta uma marca distintiva de Satã,¹⁴ estando na origem inclusive do pecado original¹⁵ e do primeiro homicídio, a morte de Abel por Caim.¹⁶ Portanto, há uma tradição bíblica que põe o mal ao lado da vaidade, da inveja, do orgulho, os quais responderiam pelo que Hobbes, ao final, entende por glória.

¹² STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 135.

¹³ HOBBS, Thomas. *Man and Citizen: De Homine and De Cive*. [Trans. B. Gert]. Indianapolis: Hackett, 1972 [1658, 1642], cap. X.

¹⁴ MacQUEEN, D. J. *Contemptus Dei: St Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies. Recherches Augustiennes et Patristiques*. V. 9, pp. 227-293, 1973, p. 240.

¹⁵ MacQUEEN, D. J. *Contemptus Dei: St Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies. Recherches Augustiennes et Patristiques*. V. 9, pp. 227-293, 1973, p. 242. SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000, p. 160.

¹⁶ MacQUEEN, D. J. *Contemptus Dei: St Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies. Recherches Augustiennes et Patristiques*. V. 9, pp. 227-293, 1973, p. 266.

Na filosofia grega, a noção de *θυμός* [*thymos*] responderia por aspectos assemelhados a essa análise. Segundo Pettit, Hobbes deixou de pensar, na tradição de Aristóteles, que o problemático para o mundo político seria enfrentar os desejos fortes da *epithumia*. Ele foi se dando conta que o problemático seriam as paixões referentes ao âmbito do *thymos*.¹⁷

Nesse sentido, Strauss destacou duas formas de compreender Hobbes, uma a partir da psicologia mecanicista e outra a partir da tradição moral bíblica apontada acima.¹⁸ Vale o registro de que o contemporâneo de Hobbes, La Rochefoucauld, tinha opiniões muito próximas às de Hobbes, havendo sobreposições entre o que este afirmava sobre o *amour-propre* e o que aquele afirmava sobre a glória, o orgulho, a vaidade e inveja.¹⁹ Para La Rochefoucauld, o amor-próprio é inseparável do orgulho, que toma a forma do desejo de estima por parte dos outros e do desejo de autoestima. Para ele, a vida civilizada é mantida justamente por este desejo da estima dos outros, ou seja, pela vaidade, que tem a capacidade de imitar a virtude.²⁰ Lovejoy caracteriza a busca pela aprovação dos outros como irracional, mas observa que é a melhor coisa para a virtude.²¹ Sabidamente, é de La Rochefoucauld a frase “Hypocrisy is the homage that vice pays to virtue” Não obstante, ela seria perversa ou maligna porque obteria prazer das faltas e falhas dos outros.²²

Já Aristóteles registrara que a emoção da inveja é má em si mesma, assim como que ela desencadeia certos comportamentos.²³ Slomp, por seu turno, afirma que dois livros clássicos muito influenciaram Hobbes, a Retórica de Aristóteles e História de Tucídides.²⁴

Nesse diapasão, para Hobbes, os dois axiomas próprios da natureza humana seriam, primeiro, o apetite natural caracterizado pela vaidade e pela busca por precedência,²⁵ e segundo,

¹⁷ PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 99.

¹⁸ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 28.

¹⁹ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. X.

²⁰ ELSTER, Jon. *Alchemies of the Mind: Rationality and de Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press: 1999, p. 87.

²¹ LOVEJOY, Arthur O. *Reflection on Human Nature*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961, p. 156.

²² ELSTER, Jon. *Alchemies of the Mind: Rationality and de Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press: 1999, p. 87.

²³ ELSTER, Jon. *Alchemies of the Mind: Rationality and de Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press: 1999, p. 76.

²⁴ SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000, p. 51.

²⁵ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 11.

o axioma da razão natural, que se mostraria a partir da paixão do medo da morte.²⁶ A filosofia de Hobbes resultaria da dialética entre esses dois axiomas.²⁷ O primeiro conduziria ao mundo do sonho e da imaginação cravada na vaidade, mundo do qual o medo da morte violenta despertaria.²⁸ Strauss argumenta no sentido de que a supressão da inveja do sistema de Hobbes deixaria inexplicáveis pelo menos dois aspectos do seu pensamento: (a) alguns, por vaidade [pleasure in contemplating their own power], levarem seus atos mais longe do que a sua segurança exige [XIII, §4] e (b) a existência de atos de causar dano aos outros por honra [to extort a greater value from his contemmers], o que ocorreria, alega Hobbes, na ausência de um poder comum [XIII, §7]. Ademais, defende Strauss, sem isso, não haveria o estado de guerra.²⁹ O não reconhecimento do vaidoso, por parte dos outros, ou seja, o seu desprezo, conduzi-lo-ia à vingança; não obstante, o medo do dano moderaria a raiva e transformaria o desejo de triunfo em ódio. Porém, o que odeia não buscaria mais o triunfo, mas a morte do outro. Eis, para Strauss, o estado de guerra.³⁰

Ao final, como se verá, será também a inveja que explicará a essência do Leviatã como um dispositivo de proteção e de punição específico. Strauss se atém à igualdade natural do cap. XIII. Em estado de natureza, essa igualdade ontológica, específica dos humanos, em conjunção com a determinação também ontológica que compõe qualquer corpo, a inércia [a vida não é mais do que um movimento], no caso humano, a autopreservação, acabará por dar nascimento à lei natural, cuja finalidade será exatamente a autopreservação, como, aliás, ocorre em Locke. Para isso, Hobbes precisa acrescentar mais um elemento a essas premissas, o que é feito no cap. XIII, justamente com a inveja, introduzida por um método socrático³¹ [“Let him therefore consider

²⁶ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 15, 17.

²⁷ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 18. SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000, p. 144.

²⁸ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], pp. 19-20.

²⁹ “each desires to surpass every other and thereby offends every other.” [STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 12].

³⁰ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], pp. 20-21.

³¹ “the reader of Hobbes's political geometry is both the observer of and the main ingredient of the theorem.” [SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000, p. 144].

with himself”], em conjunção com a tradição bíblica.³² Ao que parece, no contexto da igualdade natural, basta que alguns ajam por inveja para causar o estado de guerra. É sintomático que, em 1668, na edição latina do *Leviatã*, Hobbes tenha substituído o exemplo de estado natureza da edição inglesa, aquele dos povos selvagens da América, pelo homicídio de Caim, o qual, segundo ele, teria ocorrido por inveja, não por sobrevivência. Para Hobbes, Caim matou seu irmão por inveja: “Abelem invidia interfecit Cain.” Caim não matou Abel por razões de sobrevivência.³³ Talvez, ele tenha achado que o homicídio de Caim exemplificasse melhor a sua assertiva, ainda do cap. XIII, de que aqueles que buscam glória usam da violência “for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons, or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name”, bem como aquela do cap. XXVII atentando que a vanglória, “a foolish over-rating of their own worth”, seria o que mais frequentemente se torna causa do crime. Seja como for, a igualdade natural, em conjunção com a inveja, gera o estado de guerra e torna viável o *Leviatã*: *protego ergo obligo*. De todo modo, Caim matou Abel, para Hobbes, porque não havia Estado para puni-lo.³⁴

Realmente, há controvérsia sobre as premissas necessárias para o entendimento de que o estado de natureza seja um estado de guerra. Para Heck, a falta do Estado, em Hobbes, “exclui a segurança de um homem perante outro homem no estado natural”.³⁵ Esta falta de segurança gera desconfiança frente aos demais, de tal forma que “é melhor atacá-los antes de algum deles fazê-lo”.³⁶ Para ele, o simples fato do estado de natureza gera a necessidade do ataque, não por perversidade ou maldade, mas devido à determinação da autoconservação de iguais,³⁷ em conjunção com a ausência de Estado. Heck chega a afirmar que “mesmo se os seres humanos se tornassem santos, persistiria entre eles a situação de guerra”.³⁸ Para Spragens, o mecanicismo

³² “In my view, however, the similarity between biblical pride and Hobbesian glory is largely superficial.” [SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000, p. 47].

³³ “Hobbes thought Cain killed Abel through envy, not because he believed Abel’s death was necessary for his own preservation” [THORNTON, Helen. *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester: The University of Rochester Press, 2005, p. 98].

³⁴ THORNTON, Helen. *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester: The University of Rochester Press, 2005, p. 93.

³⁵ HECK, José N. *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: EdUFG, 2004, p. 51.

³⁶ HECK, José N. *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: EdUFG, 2004, p. 52.

³⁷ “E ela [a guerra] é perpétua por sua própria natureza, porque, dada a igualdade dos que se batem, a ela não pode se pôr termo através de uma vitória” [HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. [R. J. Ribeiro: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*]. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1642], I, 13, p. 34].

³⁸ HECK, José N. *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: EdUFG, 2004, p. 52.

ligado à inércia do movimento, com base no cap. no VI, seria suficiente para estabelecer, via a busca da segurança (cap. XI), o estado de natureza como um estado de guerra. Spragens³⁹ explica que a busca pelo poder teria três fontes em Hobbes: a inércia como *conatus sese conservandi*, que responde pela autopreservação, incluindo a antecipação; a inércia como *delight in proceeding* – contentamento na busca da felicidade do cap. XI; finalmente, a glória, a vaidade. Ele mesmo afirma que “the matter is not quite as simple as that”, pois o paradigma da inércia explicaria as duas primeiras fontes da busca de poder, mas não a terceira. Ora, é justamente esta terceira fonte que parece ter papel destacado nas premissas necessárias para que o estado de natureza possa ser compreendido como um estado de guerra.

Como visto, Strauss é de outra opinião, assim como Leibniz e autores ligados às teorias dos jogos.⁴⁰ Leibniz menciona como premissas, a igualdade, o direito a todas as coisas, a escassez, além do medo e do autointeresse. Os *Game Theorists* acrescentam outras premissas, mais especialmente, acrescentam o desejo de glória, pelo menos por parte de alguns indivíduos. No cap. XIV e no cap. XV, a lei natural é entendida como um meio para a autoconservação. Contudo, se a finalidade de uma tal lei fosse *somente a autoconservação*, ela seria fundamentalmente diferente de uma lei natural cuja finalidade fosse *a autoconservação de seres invejosos*. Defende-se a tese que o elemento da inveja é o que fornece a melhor explicação da lei natural, tal qual concebida no cap. XIV e no cap. XV, bem como a tese de que o Leviatã é o rei dos orgulhosos, *the king of proud*, do final do cap. XXVIII.

No primeiro passo, como visto acima, deve-se juntar a inveja à igualdade natural para haver a gênese, a viabilidade do Leviatã, como um dispositivo de segurança; ora, sem estado de guerra não haveria necessidade do Leviatã. Desse modo, em um primeiro passo, a igualdade natural é o fundamento. Para Hobbes, a igualdade tem um de seus fundamentos na natureza, de acordo com o cap. XIII. Para uma posição naturalizada como a de Hobbes, este argumento, se por um lado é muito forte, por outro lado, tem alcance limitado. A força do argumento se mede pela função que ele desempenha no estado de natureza: ao mesmo tempo em que ele é indispensável para a configuração do estado de natureza, como um estado de guerra, pela esperança de se conseguir o que se deseja, ele é passo necessário para a saída do mesmo, pelo

³⁹ SPRAGENS Jr., Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1973, p. 183. Frateschi acompanha essa interpretação [FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008].

⁴⁰ SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000, p. 145.

medo da morte violenta. Não obstante, como visto, essa estrutura argumentativa só funciona se lhe for ajuntada a inveja.

No segundo passo, há que se considerar a questão diferente da estabilidade do Leviatã. Nesse sentido, fala-se da igualdade social como aquela definida pela lei natural que deverá ter em vista, como um ingrediente central, a consideração da inveja, de tal modo que se esta não for evitada, não haverá estabilidade. A estabilidade segue-se de leis que precisam considerar a sua aplicabilidade a seres invejosos. Se o dispositivo da lei civil enformado pela lei natural não for capaz de conter a inveja dentro de certos limites, não conseguirá ser um sistema estável.⁴¹ A estabilidade pressupõe um sistema de igualdade que evite a inveja, já que esta é a principal fonte dos crimes.

Portanto, a base moral da filosofia política de Hobbes seria a antítese entre a vaidade injusta e o medo da morte violenta.⁴² Para Strauss, é essa distinção que permite a Hobbes distinguir, diferentemente de Spinoza, entre *might and right*.⁴³

Segundo Strauss, por causa do contexto religioso, Hobbes não pôde admitir a tese do mal e acabou por escondê-la em seu sistema, que seria o verdadeiro fundamento do mesmo.⁴⁴ O modo como Hobbes contornou o problema foi dizer que a maldade de todos deveria ser suposta como um pressuposto pragmático ou de prudência, decorrente da dificuldade de distinguir os poucos maus daqueles muitos que seriam bons.⁴⁵ Porque “these glory-seekers are not detectable in advance”,⁴⁶ é racional fazer uma prevenção contra todos, evitando, assim, o risco de haver alguma surpresa.

A reconstrução de Pettit, mencionada acima, com base na distinção entre paixões da mente e paixões do corpo, pode ser considerada uma explicitação da filosofia política de Hobbes nos termos nos quais Strauss disse que seria o seu fundamento, mas sem precisar fazer

⁴¹ Rawls aponta algo nessa direção quando afirma que a inveja escusável precisa ser evitada [RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], p. 467-8].

⁴² STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 27.

⁴³ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 28.

⁴⁴ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], pp. 13-14.

⁴⁵ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. [R. J. Ribeiro: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*]. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1642], pp. 14-5.

⁴⁶ SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000, p. 136.

menção à questão metafísica do mal ou ao contexto religioso. [B] As paixões da mente, como a inveja, a vaidade, a glória, podem ser pensados como irracionais.

Limongi justifica a racionalidade da busca da glória com o argumento de que seria uma forma de poder, já que reputação implica poder de influência.⁴⁷ Não obstante, a inveja tem sido desafiada pela sua irracionalidade. Segundo Strauss, a inveja seria a busca do prazer irracional: “now irrational striving after power, man's natural appetite, has its basis in the pleasure which man takes in the consideration of his own power, i.e. in vanity”.⁴⁸ Irracional em que sentido? Por ir além do que a autoconservação exige, e por essa desmedida pôr em risco a segurança, já que acabaria por ser um mundo de sonho inebriante: “the dream of the happiness of triumph, of a glittering, imposing, apparent good”.⁴⁹ Seria justamente a paixão do medo da morte violenta que poria o ser humano no caminho da racionalidade, ou seja, da salvaguarda da autoconservação por sobre o prazer inebriante da vaidade.

A tese da irracionalidade da inveja encontra uma formulação canônica em Rawls “the special assumption I make is that a rational individual does not suffer from envy. He is not ready to accept a loss for himself if only others have less as well”.⁵⁰

No âmbito econômico, o ancestral da tese da irracionalidade da inveja é creditada por Geuss a Marx.⁵¹ Isso ocorreria porque o tipo de identificação a que ela conduziria levaria à igualdade econômica simples, o que seria equivocado frente à diversidade de necessidades dos seres humanos.⁵²

O invejoso seria alguém que entre o sistema A que lhe pagaria 100, assim como pagaria 100 para o seu companheiro, e o sistema B que lhe pagaria 110, mas pagaria 120 para o seu companheiro, preferiria o sistema A, ou seja, aceitaria piorar a sua situação para também piorar a do outro. A definição de Hobbes se contenta, aparentemente, com a ação invejosa não ter um

⁴⁷ LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro; Zahar, 2002, pp. 23-4.

⁴⁸ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 11.

⁴⁹ STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936], p. 11], p. 19.

⁵⁰ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], §25, p. 124.

⁵¹ GEUSS, Raymond. Identification and the Politics of Envy. In KAPOSSY, Béla, et al. *Markets, Morals, Politics: Jealousy of Trade and the History of Political Thought*. Cambridge: Harvard University Press, p. 244-264, 2018, p. 250.

⁵² Vale aqui o registro de Hayek: “while most of the strictly egalitarian demands are based on nothing better than envy, we must recognize that much that on the surface appears as a demand for greater equality is in fact a demand for a juster distribution of the good things of this world and springs therefore from much more creditable motives” [HAYEK, F. A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011 [1960], p. 156].

benefício positivo. Dito claramente, suplantar (no sentido de tomar o lugar do outro) ou levantar obstáculos ao outro não significa melhorar a sua própria posição. O exemplo de Hobbes é aquele de Caim. Aparentemente, ele não ganhou coisa alguma com a morte de Abel.

A noção grega de *thymos* pode ser considerada como ancestral dessa formulação da natureza humana.⁵³ Nesse sentido, o *Gorgias* caracteriza a filotimia como um hedonismo desenfreado [débridé].⁵⁴ Isso combina com o hedonismo de Hobbes, em contraste evidente com a perspectiva estoica.⁵⁵ Como bem registra Kant no §36 da *TL*: “só sabemos apreciar a medida do nosso próprio bem-estar por comparação com o bem-estar dos outros e não pelo seu valor intrínseco”.

2 – A SOLUÇÃO DE HOBBS

Se a situação é como a descrita, a solução que Hobbes ofertará será aquela do *Leviatã* como *King of the proud*, do final do cap. XXVIII. O valor posicional que a igualdade adquire para os humanos pode ser explicada por este traço característico do orgulho, da vaidade, da inveja, da honra, da glória. Isso explica a segunda, bem como a oitava e nona leis naturais. Não obstante, o mais importante não parece ser a igualdade. Isso pode ser percebido na análise que ele faz da situação do escravo. O elemento problemático com a escravidão não parece ser aquele da igualdade, mas a questão do direito, o qual é definido por Hobbes como liberdade: “and then only is his life in security, and his service due, when the victor hath trusted him with his corporal liberty. For slaves that work in prisons; or fetters, do it not of duty, but to avoid the cruelty of their task-masters”.⁵⁶

Rousseau parece bastante crítico do que decorre de um sistema social comparativo, quando afirma “le sauvage vit en lui-même; l’homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l’opinion des autres, et c’est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu’il tire le sentiment

⁵³ FUKUYAMA, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018, p. 23-4. Ver Bird dignity... p. 49.

⁵⁴ RENAULT, Olivier. *Platon: la médiation des émotions. L’éducation du θῦμός dans les dialogues*. Paris: Vrin, 2014, p. 184.

⁵⁵ COOPER, Laurence D. *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999, p. 20-30. Neuhaus pondera haver diferenças entre Rousseau e os estoicos, já que estes recomendariam extirpar a paixão do amour-propre e Rousseau cultivá-lo [NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 187.

⁵⁶ HOBBS, Thomas. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968 [1651], chap. XX.

de sa propre existence".⁵⁷ Há, por certo, uma crítica por parte de Rousseau em se colocar a própria felicidade na dependência da opinião dos outros, o que indica um elemento estoico na concepção rousseauiana de felicidade⁵⁸. No mesmo sentido, Kant considera a ambição uma fraqueza, um tipo de escravidão (*Anth*, AA07: 272), quiçá, em razão de uma consideração exagerada da importância da opinião dos outros, tendo em vista o seu entendimento da liberdade de falar como a mais inofensiva das liberdades (*WA*, AA08: 36-37).

Não se pode obliterar, outrossim, que autores como Rawls apontam algo nessa direção. Segundo ele, a inveja escusável precisa ser evitada, sob pena de instabilidade.⁵⁹ Também Dworkin não oblitera a problemática no seu desenho do teste da inveja.⁶⁰ Seres de outra tecitura, talvez, tivessem uma preocupação maior com as liberdades, com a sua felicidade, como parece ter defendido Rousseau, ou com as necessidades, como defendido por Marx⁶¹ e por Frankfurt.⁶² A gramática dos direitos e do reconhecimento parecem carregar um elemento advindo do traço comparativo dos humanos.

Seja como for, o Leviatã não irá alterar a natureza orgulhosa, invejosa e vaidosa dos súditos; apenas irá alterar as circunstâncias que entrarão no cálculo da ação e que terão que ser suficientes pra manter a imensa maioria dos súditos nos limites do que determina a segunda lei natural “be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself”.⁶³ Não obstante, a natureza jurídica do contrato vedará o acesso ao coração das pessoas: “Law, which is the rule of actions only”;⁶⁴ “no human law is intended to oblige the

⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002 [1754], p. 54.

⁵⁸ COOPER, Laurence D. *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999, p. 20-30. HONNETH, Axel. *The Poverty of Our Freedom. Essays 2012–2019*. [Transl. G. Borrud et al.: *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*]. Cambridge: Polity, 2023, p. 5, 17. Neuhaus pondera haver diferenças entre Rousseau e os estoicos, já que estes recomendariam extirpar a paixão do *amour-propre* e Rousseau cultivá-lo [NEUHAUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 187.

⁵⁹ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], pp. 467-468.

⁶⁰ "No division of resources is an equal division if, once the division is complete, any immigrant would prefer someone else's bundle of resources to his own bundle" [DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 67].

⁶¹ MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. [Rubens Enderle: *Kritik des Gothaer Programms*]. São Paulo: Boitempo, 2012 [1875], p. 33. GEUSS, Raymond. Identification and the Politics of Envy. In KAPOSSY, Béla, et al. *Markets, Morals, Politics: Jealousy of Trade and the History of Political Thought*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 244-264, 2018.

⁶² FRANKFURT, Henry G. *On Inequality*. Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 10-12.

⁶³ HOBBS, Thomas. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968 [1651], chap. XIV.

⁶⁴ HOBBS, Thomas. *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. [Edited by C.B. Macpherson]. London: Penguin, 1968 [1651], chap. XLVI.

conscience of a man, but the actions only”.⁶⁵ Hobbes afirma que “to punish those that do voluntary hurt, and none else, frames and makes men’s wills such as men would have them”.⁶⁶ No limite, os que não se conformarem com as liberdades iguais estabelecidas pelo Leviatã serão mortos ou encarcerados. Por isso, não procede a afirmativa de Pettit de que Hobbes “ignores the fact that often we are content with the standing of equals”⁶⁷ e de que nós temos prazer em não sermos dominados: “But we also take pleasure in not being under the power of others”.⁶⁸ Boa parte dos seres vaidosos, invejosos, orgulhosos, tenderão a não se contentar justamente com aquilo que Pettit descreve.

3 – ROUSSEAU

Rousseau parte de uma distinção mais nuançada, entre o *amour de soi même* e o *amour-propre*. Aquele seria fundamentalmente bom e ligado à autoconservação. Este seria social e estaria na origem de todos os males das sociedades:

O amor a si mesmo, que só a nós diz respeito, satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas; mas o amor-próprio, que se compara, nunca está satisfeito e não o poderia estar, porque tal sentimento, em nos preferindo aos outros, exige também que os outros nos prefiram a eles; o que é impossível. Eis como as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e se comparar pouco aos outros; e o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e atentar muito para a opinião.⁶⁹

Do mesmo modo que Hobbes, como bem observado por Pettit, Rousseau não deixa de fazer a conexão com a linguagem:

Cette application réitérée des êtres divers à lui-même, et les uns aux autres, dut naturellement engendrer dans l'esprit de l'homme les perceptions de certains rapports. Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de faible, de vite, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles, comparées au besoin, et presque sans y songer, produisirent enfin chez lui quelque sorte de réflexion, ou plutôt

⁶⁵ HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928 [1640], chap. 25, §3.

⁶⁶ HOBBS & BRAMHALL. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 25.

⁶⁷ PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 3, no mesmo sentido à p. 96.

⁶⁸ PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 3.

⁶⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. [S. Milliet: *Émile ou de l'éducation*]. 3. ed., São Paulo: Difel, 1979 [1762], p. 175.

une prudence machinale qui lui indiquait les précautions les plus nécessaires à sa sûreté.⁷⁰

No primeiro olhar que é dirigido ao outro, observa Rousseau, há a comparação: "le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps: de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie".⁷¹

Pettit sustenta que boa parte disso teria sido antecipado por Hobbes,⁷² ao menos segundo a interpretação que ele faz de Hobbes, que distingue paixões do corpo e paixões da mente. Nesse diapasão, o que Rousseau apresenta como gênese do *amour-propre* no *Segundo Discurso* poderia muito bem ser considerada como uma explicitação do modo como as paixões da mente funcionam, ou seja, ao modo de Hobbes, não em termos privados, mas em termos sempre comparativos ou posicionais.⁷³ Como bem explica Hobbes, tais paixões seriam um nada sem a comparação: "glória é como a honra: se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência".⁷⁴ O diferencial de Rousseau é que ele torna o contexto, as circunstâncias, como importantes. É isso o que se lê no *Emílio*:

Meu Emílio, não tendo até agora olhado senão para si mesmo, o primeiro olhar que deita em seus semelhantes leva-o a comparar-se com eles; e o primeiro sentimento que essa comparação excita nele é o de desejar o primeiro lugar. Eis o momento em que o amor se transforma em amor-próprio e em que começam a nascer todas as paixões que se prendem a esta. Mas para afirmar se as paixões que dominam em seu caráter serão humanas e doces, ou cruéis e perniciosas, se serão paixões de benevolência e de comiseração, ou de inveja e de ambição, é preciso saber em que lugar ele se sentirá entre os homens e que tipos de obstáculos ele poderá pensar que terá de vencer para chegar ao lugar que deseja ocupar.⁷⁵

Ao final da citação vê-se que as paixões que irão predominar vão depender do contexto.⁷⁶ Nesse sentido, ele ajunta que os males da sociedade seriam efeito da propriedade e

⁷⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002 [1754], p. 38.

⁷¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002 [1754], p. 40.

⁷² PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 97.

⁷³ O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*. New York: Routledge, 1999, p. 112.

⁷⁴ RIBEIRO, Renato Janine. Notas. In HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. [R. J. Ribeiro: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*]. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1642], p. 28.

⁷⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. [S. Milliet: *Émile ou de l'éducation*]. 3. ed., São Paulo: Difel, 1979 [1762], pp. 195-196.

⁷⁶ O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*. New York: Routledge, 1999, p. 26, 122.

da desigualdade.⁷⁷ No entanto, o comentador observa que essas causas dos males “in fact depend on *amour-propre* for their existence and development”.⁷⁸ Por outro lado, as circunstâncias podem influenciar no desenvolvimento do *amour-propre*. Honneth recusa essa formulação de um *amour-propre* que tomaria uma forma benigna sob os auspícios do contrato ou de uma educação favorável.⁷⁹ Para ele, o pensamento de Rousseau seria o de que tal sentimento restaria sempre problemático. Vale o registro de que essa visão mais benigna estaria no *Contrato* e no *Emílio*, obras posteriores ao *Discurso*.

No caso de Hobbes, as paixões da vaidade, da inveja, da honra, da glória, ainda que dependentes da linguagem, são menos dependentes de outras determinações sociais. Para Hobbes, soa como se, em havendo linguagem, o ser humano necessariamente se determinaria no sentido como se determinou, pouco importando as circunstâncias sociais. O *Leviatã* não altera a natureza humana, ao contrário, ele pressupõe que ela não vá se alterar. Abizadeh chega a afirmar, como visto, que a glória é o maior prazer, de tal forma que se pode vislumbrar que esse traço não mudaria facilmente.

4 – A SOLUÇÃO DE ROUSSEAU

Assim como em Hobbes, o contrato é a solução que Rousseau propõe para essa situação. Porém, diferentemente de Hobbes, o contrato recebe uma versão mais moral e menos jurídica, isso no sentido de que ele deverá promover uma verdadeira metamorfose do ser humano. São indicativas disso as seguintes citações:

- “Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; alterar a constituição do homem para fortificá-la”,⁸⁰

⁷⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract and The First and Second Discourses*. [Transl. S. Dunn]. New Haven: Yale University Press, 2002, p. 123.

⁷⁸ NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 10, 122-3.

⁷⁹ HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], pp. 28-30.

⁸⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. [Trad. L. S. Machado]. 2. ed., São Paulo: Abril, 1978 [1762], Livro II, cap. VII, p. 57.

- “Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é liberdade”.⁸¹

Ao final, o contrato proposto é realmente pervasivo:

S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être. Guerriers, citoyens, hommes, quand il le veut; populace et canaille, quand il lui plaît: et tout prince qui méprise ses sujets se déshonore lui-même en montrant qu'il n'a pas su les rendre estimables. Formez donc des hommes si vous voulez commander à des hommes: si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime, et que pour faire ce qu'on doit, il suffise de songer qu'on le doit faire.⁸²

Como se percebe, o contrato exorbita de uma formulação estritamente jurídica e tergiversa com determinações morais.

5 – KANT

Na quarta proposição, Kant afirma que a natureza humana é *Ursache*, causa de uma *gesetzmäßigen Ordnung*, uma ordem legal, e que é uma mola propulsora, *Triebfedern*, para o desenvolvimento das disposições naturais, *Entwicklung der Naturanlagen*. O que é propriamente essa causa ou essa mola propulsora? Trata-se de um conceito de natureza humana desfilado na quarta proposição. Defende-se que tal natureza aponta na direção das formulações de Hobbes e de Rousseau.

Na quarta proposição, Kant parece recepcionar Hobbes, mas na ordem inversa, com antecipação, senão veja-se:⁸³ “movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura* mas dos quais não pode *prescindir*”.⁸⁴ O interessante é que

⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. [Trad. L. S. Machado]. 2. ed., São Paulo: Abril, 1978 [1762], Livro I, cap. VIII, p. 37.

⁸² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002 [1755]. [<http://classiques.uqac.ca/classiques/index.php>], p. 13. Ver comentário de ROSENFELD, Denis. *Filosofia política e natureza humana*. Porto Alegre: L & PM, 1990, pp. 157-158.

⁸³ “[...] getrieben durch Ehrsucht, Herrschaft oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann.”

⁸⁴ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. [Trad.: Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves]. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 13.

Kant pensa haver um ponto de fuga comum às três determinações: a busca de uma posição [Rang], algo semelhante à citação de Hobbes do cap. XI.

Em uma segunda referência, mais para o final da quarta proposição, Kant refere novamente aos três domínios, mas agora mudando a ordem entre a economia e o poder:⁸⁵ “agradeçamos, pois, a natureza pela intratabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também dominar!”⁸⁶ Seja como for, em ambos os blocos, a vaidade vem por primeiro.

No *Contrato*, I, 8, Rousseau distingue entre liberdade natural, liberdade civil e liberdade moral. Não obstante, ele não elaborou uma distinção entre liberdade moral e liberdade civil, o que teria sido feito por Kant.⁸⁷ Essa distinção permitiu a Kant aceitar as teses sobre a natureza humana de Hobbes para as esferas do direito e da política, no sentido de que não se deve esperar que a natureza humana vá se alterar pela mudança das circunstâncias; o máximo que se conseguirá, nessas esferas, será a consecução do Estado de direito, não a moralização dos seres humanos, no sentido de uma melhoria moral de seus corações, fator este que depende mais de uma revolução do coração ou uma conversão, do que da mudança das circunstâncias ou da educação. Sugere-se, portanto, que, no direito e na política, Kant tem uma antropologia hobbesiana e rousseauiana, mas não adere à solução proposta por Rousseau. Prova disso é que separa o direito e a virtude. Sugere-se que a solução proposta por Kant porta semelhanças com Hobbes, como bem apontou 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”.⁸⁸

Interessantemente, em 2008 foram publicados dois livros sobre esse assunto, um sobre Rousseau e outro sobre Hobbes: o de Neuhouser, sobre a teodiceia do amor-próprio em Rousseau, e o de Pettit, sobre a filosofia da linguagem de Hobbes. Ambos, a rigor, apresentam a gênese dos conceitos próprios da natureza humana em ambos os pensadores. Aquele, a gênese do conceito de *amour-propre* em Rousseau, este a gênese das paixões da mente em Hobbes.

⁸⁵ “Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen!”

⁸⁶ KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. [Trad.: Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves]. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 14.

⁸⁷ STRAUSS, Leo. *Leo Strauss on Political Philosophy: Responding to the Challenge of Positivism and Historicism*. Chicago: University of Chicago Press, 2018, p. 188.

⁸⁸ HÖFFE, Otfried. *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, p. 90.

Para ambos os pensadores, a invenção da tecnologia da linguagem desempenha papel central nessa tarefa. Essas duas perspectivas interpretativas podem ser lidas como teses de filosofia da história ao estilo de Kant. Para tal, a tese teológica da teodiceia, que movimenta a interpretação de Neuhausser, pode ser interpretada nos termos da filosofia da história, típica do esclarecimento, incluindo Kant. Isso implica deslocar o tratamento da problemática do mal no mundo, em contraponto à bondade de Deus, para se pensar a questão do progresso, bem como da política. Nesse sentido, a ideia de destino ou providência [*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*] é rearticulada como filosofia da história. No que se refere ao trabalho de Pettit sobre Hobbes, pode-se ver nele, do mesmo modo, o desiderato de uma tese de filosofia da história.

Um ponto central dessas interpretações já foi destacado, a linguagem. Um outro ponto ainda merece comento, a questão do reconhecimento envolvida na filosofia da linguagem de ambos os pensadores e, especialmente, os desdobramentos dessa questão para o tratamento da política em Kant.

Pettit indica que o conceito de *amour-propre* reverbera Hobbes e que não haveria discordâncias entre os dois, referente a esse ponto específico.⁸⁹ Pettit não menciona Kant. Neuhausser menciona a relação com Hobbes e afirma que Kant se apropriou da doutrina do *amour-propre* de Rousseau.⁹⁰ Segundo Honneth, o conceito de *amour-propre* de Rousseau repercute na filosofia da história de Kant, mas a partir de seus aspectos negativos.⁹¹ Neiman sugere que Kant teria aprendido com Rousseau a olhar os ocultos da natureza humana como sendo a lei escondida da história.⁹²

Kant recepiona a antropologia de Hobbes e de Rousseau em seus aspectos negativos, mas busca destacar os seus possíveis efeitos positivos, já que as determinações da natureza humana, pensadas por Hobbes e por Rousseau, são postas, no texto da *Religião*, no título sobre as disposições para o bem da natureza humana, sob a rubrica da disposição para a humanidade. Com isso, há indicativo de que Kant, junto com Hobbes e Rousseau, não pensaram essas determinações da vaidade como sendo circunstâncias só das sociedades aristocráticas.⁹³

⁸⁹ PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, p. 97-8.

⁹⁰ NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 61.

⁹¹ HONNETH, Axel. *The Poverty of Our Freedom. Essays 2012–2019*. [Transl. G. Borrud et al.: *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*]. Cambridge: Polity, 2023, p. 5.

⁹² NEIMAN, Susan. *Evil in Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 53.

⁹³ LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro; Zahar, 2002, p. 24.

Kant registra que a disposição para a humanidade se refere ao amor de si [*Selbstliebe*], o qual se manifesta na disposição para a comparação com os outros, que se caracteriza por uma preferência de si em relação aos demais. Como se pode perceber, a disposição para a humanidade reside no amor de si que compara e dá uma prioridade ao eu sobre os outros. Kant destaca que essa disposição para a comparação com os demais é uma competição da qual acaba por resultar determinações positivas, pois conduz ao desenvolvimento da cultura e, portanto, à humanização. Do amor de si promana a inclinação de buscar para si a valorização pela opinião dos demais; originariamente, apenas a busca da opinião dos outros, para ser considerado em pé de igualdade. Porém, essa busca pela opinião favorável dos outros pode derrapar em vícios, como a inveja, que respondem por inclinações que levam a buscar a superioridade sobre os demais. Ainda assim, Kant pensa tal busca de superioridade sobre os outros como uma medida preventiva de segurança para evitar que estes se ponham em uma posição de superioridade:

[...] aqui, a saber, na inveja e na rivalidade podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios que no entanto não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor da segurança, a si mesmo a proporcionar sobre outros, como meio de precaução: já que a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco) como móbil para a cultura.⁹⁴

Assim sendo, para Kant, o modo como a humanidade se configura, a partir do amor de si que compara, cujo epíteto é a igualdade, pode conduzir à busca de superioridade sobre os demais, como medida preventiva contra a busca de superioridade destes em relação a nós. Isso Kant compartilha com Hobbes; só que Hobbes não retém a busca preventiva da superioridade sobre os demais apenas à prevenção da busca da superioridade por estes, no desiderato de realizar a igualdade. Não, isso conduz, no estado de natureza, ao que Kant nomina de vícios da hostilidade, ou seja, a atos de inveja, que consistem não na emulação, a sua forma benévola, que desenvolve a cultura, mas em atos de diminuição do bem-estar alheio, ainda que não aumentem o bem-estar do autor do ato, como dito na *TL*⁹⁵ e é mostrado pela morte de Abel. Na *Religião*, Kant caracteriza a inveja como vício diabólico [*teuflische*].⁹⁶ Santo Tomás registra que, visto os anjos serem espirituais, não lhes cabe os pecados corporais, por isso, só lhes é

⁹⁴ *RGV*, AA06: 27.

⁹⁵ *TL*, AA06: 458-459.

⁹⁶ *RGV*, AA06: 27.

próprio a inveja e a soberba, tidas como pecados espirituais, e estas podem caber até aos demônios [q. 63, a. 2, rep. pp. 230-231].⁹⁷

6 – RECONHECIMENTO

Essa caracterização da natureza humana, a partir da sua relação com os outros, constitui-se em ancestral das teorias contemporâneas do reconhecimento e das correspondentes políticas identitárias. Fukuyama vê tal ancestralidade até mesmo na noção grega de *thymos*.⁹⁸

Para Hont,⁹⁹ a paternidade da política de reconhecimento vai para Hobbes, não para Rousseau ou Smith. Honneth, por seu turno, sustenta que Rousseau é o fundador da teoria do reconhecimento.¹⁰⁰ Não obstante, Honneth concorda com Hont em relação ao papel destacado que Hobbes ocupa concernente à questão do reconhecimento, porém, não concorda que o reconhecimento tenha, no sistema de Hobbes, uma função tão destacada ou central quanto Hont sustenta. Para Honneth, tal papel, em Hobbes, vai para a autopreservação.¹⁰¹ Nesse sentido, Honneth sustenta haver uma *décalage* entre a antropologia/psicologia de Hobbes e a sua filosofia política. Porém, isso não procede, pois a tese antropológica/psicológica é, para Hobbes, estrutural em dois sentidos, tanto para explicar o estado de natureza como um estado de guerra quanto para explicar os termos nos quais o Leviatã tem que ser construído, ou seja, em termos de igualdade e consideração desses aspectos, em vista da estabilidade. Seja como for, na história do conceito de reconhecimento feita por Honneth, o papel de destaque vai para Rousseau.¹⁰²

Honneth desenha um tríptico conceito de reconhecimento: um francês, que vai de Rousseau a Sartre, com base no conceito de *amour-propre*; um inglês, que vai de Hume a Mill, com base na *sympathy*, mas que não inclui Hobbes; um alemão, que vai de Kant a Hegel, com

⁹⁷ AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. [V. 2: PARTE I - QUESTÕES 44-119]. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2005.

⁹⁸ FUKUYAMA, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018, pp. 23-4.

⁹⁹ HONT, Istvan. *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. [Ed. by Béla Kapossy and Michael Sonenscher]. Cambridge: Harvard University Press, 2015, p. 12.

¹⁰⁰ HONNETH, Axel. *The Poverty of Our Freedom. Essays 2012–2019*. [Transl. G. Borrud et al.: Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019]. Cambridge: Polity, 2023, p. 4.

¹⁰¹ HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], pp. 11-12.

¹⁰² HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], p. 12.

base no conceito de respeito [*Achtung*].¹⁰³ Nessa história, Honneth descarta Hobbes como boa estirpe do reconhecimento e dá uma versão bastante negativa do reconhecimento em Rousseau, vis-à-vis do caráter crítico que o genebrino sempre reservaria à questão do *amour-propre*, nisso em discordância com os que veem o contexto como importante para a determinação desse sentimento. Com efeito, exemplar de uma tal formulação seria aquela do final do *Discurso*: “o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes”.¹⁰⁴ Kant reverbera, a seu modo, essa formulação de Rousseau quando afirma: “A *ambição* é a fraqueza dos seres humanos devido à qual se pode ter influência sobre eles pela *opinião*. O desejo de dominação, pelo *temor* deles e a *cobiça*, pelo próprio *interesse* deles. - São sempre um servilismo [...]”.¹⁰⁵ Quiçá, Kant tenha pensado esses traços como uma fraqueza, em razão de uma consideração exagerada da importância da opinião dos outros, já que ele considerava a liberdade de falar “a mais inofensiva [*unschädlichste*] entre tudo aquilo que se possar chamar liberdade”.¹⁰⁶ Para Kant, “só sabemos apreciar a medida do nosso próprio bem-estar por comparação com o bem-estar dos outros e não pelo seu valor intrínseco”.¹⁰⁷ Vale relembra, como apontado acima, o traço estoico do pensamento de Rousseau e Kant.

Essas são formulações do segundo traço distintivo da natureza humana em relação aos demais animais, como anotado por Hobbes, aquele da comparação. Lembrando que o primeiro traço é aquele da inveja. Uma diferença entre Kant, Rousseau e Hobbes é que este não faz um juízo avaliativo das suas formulações da natureza humana. Ele a toma como um fato e retira as consequências para a sua ciência da política, pelo design de um Leviatã como o rei dos orgulhosos (*king of the proud*).

Seja como for, a narrativa de Honneth dará especial relevo para Kant: “recognition is (a profoundly Kantian thought)”.¹⁰⁸ Isso porque Kant formula um conceito que se tornará central para a teoria alemã do reconhecimento, como dito, o conceito de respeito, para o qual é central

¹⁰³ HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], p. 98.

¹⁰⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. [Trad. L. S. Machado]. 2. ed., São Paulo: Abril, p. 203-320, 1978 [1754-1755], pp. 281-282.

¹⁰⁵ *Anth*, AA07: 272.

¹⁰⁶ *WA*, AA08: 36-37.

¹⁰⁷ *TL*, AA06: 458-9, §36.

¹⁰⁸ HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], p. 142.

uma restrição do autointeresse,¹⁰⁹ melhor dito, um “concept of recognition rooted in Kant’s idea of respect”.¹¹⁰ Com isso, ele pensa que a teoria alemã do reconhecimento, com uma base kantiana, se afasta das outras versões ligadas ao status social¹¹¹ e se conecta com a questão da razão e da liberdade.¹¹² Com efeito, no §44 da *TL* Kant distingue a demonstração de respeito, que é um dever negativo, da demonstração positiva de apreço [*verehren*]. Com base nisso, Neuhouser chega à seguinte formulação:

unlike respect, esteem is not a *recognition of rights* that individuals enjoy in virtue of possessing a certain status (as beings of a certain sort) but a valuing of persons that involves a *positive appraisal* of the esteemed person’s particular qualities or achievements. This difference manifests itself in the fact that respect is an inherently practical attitude – one must ‘display’ one’s respect for others by regulating one’s conduct in accordance with norms that define how persons as such deserve to be treated – whereas esteem is less a matter of acting in certain ways than of holding certain approving opinions concerning the merits of the esteemed.¹¹³

Talvez, Hegel, mais que qualquer outro, tenha mostrado a fundamentalidade do reconhecimento. Kojève explica que o reconhecimento em Hegel se descola da biologia, da sobrevivência, da autoconservação, e com isso cria o mundo propriamente humano, já que põe na cena uma liberdade que não se determina mais pelas exigências da biologia, mas se determina pelo puro prestígio, pela honra, pela vaidade, pela glória. Segundo Kojève,

[...] man will risk his biological *life* to satisfy his *nonbiological* Desire. And Hegel says that the being that is incapable of putting its life in danger in order to attain ends that are not immediately vital – i. e. the being that cannot risk its life in a Fight for *Recognition*, in a fight for pure *prestige* – is *not* a truly *human* being. [...] the human reality is nothing but the fact of the recognition of one man by another man.¹¹⁴

¹⁰⁹ HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], p. 107.

¹¹⁰ HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], p. 144.

¹¹¹ HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], p. 130.

¹¹² HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018], p. 130-1.

¹¹³ NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 62.

¹¹⁴ KOJÈVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of the Hegel*. [Transl. J. H. Nichols: Introduction à la lecture de Hegel]. Ithaca: Cornell University Press, 1969 [1947], p. 41.

Seria justamente a busca de algo vão que traria a humanidade à luz do dia, já que seria indício de uma liberdade capaz de se diferenciar das determinações da busca da autoconservação:

man realizes (= creates) and ‘manifests’ his humanity (: freedom) by risking his life, or at least by being able and willing to risk it, solely ‘for glory’ or for the ‘sake of his ‘vanity’ alone (which by this risk, ceases to be ‘vain’ or ‘nonexistent’ and becomes the specifically human value of honor, fully as real as animal ‘values’ but essentially different from them.¹¹⁵

Deveras, segundo Hegel, “só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se conquista]”.¹¹⁶ Hegel bem interpreta essa problemática como uma questão existencial, já que a própria vida é arriscada na busca pelo reconhecimento.

7 – ECONOMIA

Para esses filósofos, a questão econômica, em comparação com a questão do poder e da vaidade, não tem potencial para movimentar a história, nem potencial lesivo a desafiar o Leviatã, diferentemente da concepção dos séculos posteriores. Isso porque a economia está ligada com a satisfação de paixões corporais, as quais, a despeito da escassez, são paixões privadas que não se caracterizam como um jogo de soma-zero. Talvez, isso possa explicar, ao menos parcialmente, por que, atualmente, a questão econômica tem ficado cada vez mais em segundo plano, em comparação com a questão política do poder e com as questões ligadas ao reconhecimento. Como bem pontua Souza, “afinal, como sabia Hegel melhor do que ninguém, o nosso comportamento não é determinado por necessidades econômicas, como acreditam tanto o liberalismo quanto versões do marxismo. Ele é determinado pela nossa necessidade mais básica de todas: o reconhecimento social de nossa dignidade e singularidade. Sem isso, não temos autoestima. E, sem autoestima, propiciada por uma ideia positiva sobre si a qual é sempre mediada pela percepção dos outros sobre nós, já entramos derrotados na competição social. Não

¹¹⁵ KOJÈVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of the Hegel*. [Transl. J. H. Nichols: Introduction à la lecture de Hegel]. Ithaca: Cornell University Press, 1969 [1947], p. 226.

¹¹⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. [Trad. Paulo Meneses: Phänomenologie des Geistes]. Petrópolis: Vozes, 1992 [1807]. §187

à toa, as doenças da época são a depressão e o alcoolismo – causadas, quase sempre, pela falta de autoestima e autoconfiança”.¹¹⁷

Soa como se o contexto político atual vindicasse Hobbes, Rousseau e Kant, contra Marx. Com efeito, lê-se em Hobbes que “a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder”¹¹⁸ e que “a riqueza é honrosa, porque é poder. A pobreza é desonrosa”.¹¹⁹ Já o pai da economia moderna, Smith, registra que a mola propulsora da própria busca da riqueza seria o reconhecimento.¹²⁰ Com efeito, ele se pergunta se a busca de riqueza, poder e preeminência seria aquela de suprir as necessidades: “of the pursuit of wealth, of power, and preheminance? Is it to supply the necessities of nature?”.¹²¹ Ele parece responder pela negativa.

O que se buscaria, a bem da verdade, seria o ser visto pelos outros:

to be observed, to be attended to, to be taken notice of with sympathy, complacency, and approbation, are all the advantages which we can propose to derive from it. It is the vanity, not the ease, or the pleasure, which interests us. But vanity is always founded upon the belief of our being the object of attention and approbation.¹²²

É nessa perspectiva que ele avalia o rico e o pobre: “The rich man glories in his riches, because he feels that they naturally draw upon him the attention of the world [...] The poor man, on the contrary, is ashamed of his poverty”.¹²³ Inclusive, porque o rico pode contar com mais *sympathy* do que o pobre. Nessa perspectiva, a busca por riqueza seria derivada e teria uma mola propulsora anterior, comum à busca de poder e de preeminência.

Na dicção desses pensadores, a mola propulsora seria a visão que se goza no olhar dos outros, a posição que se ocupa para os outros. Essa posição sendo de destaque, seria inerentemente competitiva, um jogo de soma-zero.

Ao final, a pergunta que fica é se a solução do Leviatã, como *amour-propre* igualitário, em conjunção com uma compreensão do reconhecimento como respeito, é suficiente? Com

¹¹⁷ SOUZA, Jessé. *O pobre de direita: a vingança dos bastardos*. [E-book formato epub]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024, p. 11.

¹¹⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651], cap. VIII.

¹¹⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. [Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil]. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651], cap. X.

¹²⁰ FUKUYAMA, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018, p. 73-4.

¹²¹ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1759], p. 61.

¹²² Ibidem.

¹²³ Idem, pp. 61-2

isso, afirma Hegel, haveria a troca do reconhecimento no estado de natureza pelo reconhecimento do estado civil, aquele do cargo que se ocupa, das premiações, do destaque no comércio ou na atividade profissional.¹²⁴ Seria isso suficiente para dar conta do reconhecimento ou a busca de estima não se satisfaria com algo tão comportado como o estado civil igualitário, como proposto por esses pensadores?

CONCLUSÃO

Na quarta proposição de seu texto sobre a história, Kant mobiliza um conceito de natureza humana com a finalidade de ser a mola propulsora para o desenvolvimento das faculdades humanas e para que se chegue finalmente à criação do estado civil. Kant afirma que tal conceito de natureza tem como característica o antagonismo entre os seres humanos.

O texto desenvolveu a tese de que o conceito de natureza humana mobilizado por Kant é aquele desenvolvido por Hobbes e por Rousseau. Para estes pensadores, a natureza humana se define pela busca de posição, de destaque, frente aos demais. Isso conduz a paixões da mente de caráter social, como a inveja, a vaidade e a honra. Tais paixões, por serem posicionais, ou seja, relativa aos demais, e por serem um jogo de soma-zero, já que nem todos podem ter o primeiro lugar, leva a disputas intestinas. Para esses autores, os seres humanos matam os outros por ninharias, em nome da honra e do desprezo que os outros manifestam. Ao final, o Estado precisa considerar essa dimensão da natureza humana, sob pena de instabilidade. Observou-se que mesmo um autor como Rawls considerou tais determinações da natureza humana.

O texto também tece considerações em relação ao lugar central que a economia deveria ocupar na sociedade. Para essas teorias da natureza humana, não só a economia não seria a dimensão fundamental, como ela própria explicar-se-ia por uma mola propulsora comum a outras disputas, como aquelas envolvidas nas disputas por poder e por honra. Dito claramente, a determinação política fundamental não seria a vida, já que a política pôr-se-ia como aquela que se sobrepõe à vida e a sacrifica em nome de suas causas.¹²⁵ Finalmente, correlaciona essas

¹²⁴ HEGEL, G. W. F. *Philosophy of Mind* (Encyclopaedia). [Trans. By W. Wallace, A. V. Miller]. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1830], §432Z.

¹²⁵ SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. [Trad. Álvaro L. M. Valls: Der Begriff des Politischen]. Petrópolis: Vozes, 1992 [1927, 1932].

determinações da natureza humana com as atuais políticas de reconhecimento e vê nelas a ancestralidade de tais políticas.

Mais importante, é o conceito de natureza humana assim definida que Kant mobilizar como motor da sua filosofia da história que realiza, na história, por tais linhas tortas, as determinações do Estado de direito.

REFERÊNCIAS

ABIZADEH, Arash. Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory. *American Political Science Review*. V. 105, N. 2, 298-315, 2011.

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. [V. 2: PARTE I - QUESTÕES 44-119]. 2º ed., São Paulo: Loyola, 2005.

ELSTER, Jon. *Alchemies of the Mind: Rationality and de Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press: 1999.

FUKUYAMA, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

GEUSS, Raymond. Identification and the Politics of Envy. In KAPOSSY, Béla, et al. *Markets, Morals, Politics: Jealousy of Trade and the History of Political Thought*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 244-264, 2018.

HECK, José N. *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: EdUFG, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. [Trad. : Paulo Meneses: *Phänomenologie des Geistes*]. Petrópolis: Vozes, 1992 [1807].

_____. *Philosophy of Mind* (Encyclopaedia). [Trans. By W. Wallace, A. V. Miller]. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1830].

HOBBS & BRAMHALL. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 25.

HOBBS, Thomas. *De Cive*. Oxford: Clarendon, 1983 [1642].

_____. *Do cidadão*. [R. J. Ribeiro: *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*]. 2º ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1642].

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928 [1640].

HONNETH, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas*. [Trans. J. Ganahl: Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte]. Cambridge: Cambridge University Press, 2021 [2018].

_____. *The Poverty of Our Freedom. Essays 2012–2019*. [Transl. G. Borrud *et al.*: Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019]. Cambridge: Polity, 2023.

HONT, Istvan. *Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*. [Ed. by Béla Kapossy and Michael Sonenscher]. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. [Transl. by Mary Gregor, Paul Guyer, Robert B. Louden, Holy Wilson, Allen W. Wood, Günter Zöllner, Arnulf Zweig]. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. [Trad.: Clélia A. Martins: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht]. São Paulo: Iluminuras, 2006 [1798].

_____. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. [Transl. Allen Wood]. In RORTY, Amélie Oksenberg, SCHMIDT, James [Eds.]. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-23, 2009.

_____. *Kant's gesammelte Schrifften/Kant's Werke*. [Preussischen Akademie der Wissenschaften, 28 Bd]. Berlin: Reimer, 1911.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. [Trad.: Ricardo R. Terra e Rodrigo Naves]. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Lógica*. (Trad.: G.A. de Almeida: Immanuel Kants Logik ein Handbuch zu Vorlesungen). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. (Trad. A. Morão: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft). Lisboa: Ed. 70, 1992 [1793].

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of the Hegel*. [Transl. J. H. Nichols: Introduction à la lecture de Hegel]. Ithaca: Cornell University Press, 1969 [1947].

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

LOVEJOY, Arthur O. *Reflection on Human Nature*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961.
MacQUEEN, D. J. *Contemptus Dei: St Augustine on the Disorder of Pride in Society, and its Remedies. Recherches Augustiennes et Patristiques*. V. 9, pp. 227-293, 1973.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais*. Livre Premier. Paris: Gallimard, 1965 [1580].

NEIMAN, Susan, *Evil in Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*. New York: Routledge, 1999.

PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971].

RORTY, Amélie Oksenberg, SCHMIDT, James [Eds.]. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ROSENFELD, Denis. *Filosofia política e natureza humana*. Porto Alegre: L & PM, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. [Transl. C. Betts]. Oxford University Press, 1994.

_____. *Emile: or On Education*. [Trans. Allan Bloom]. Basic Books, 1979.

_____. *The Social Contract and The First and Second Discourses*. [Transl. S. Dunn]. New Haven: Yale University Press, 2002.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. [Trad.: Álvaro L. M. Valls: Der Begriff des Politischen]. Petrópolis: Vozes, 1992 [1927, 1932].

SLOMP, Gabriella. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*. New York: Palgrave MacMillan, 2000.

SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1759].

SPRAGENS Jr., Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1973.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. [Transl. by E.M. Sinclair]. Chicago: The University of Chicago Press, 1952 [1936].

THORNTON, Helen. *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*. Rochester: The University of Rochester Press, 2005.

WOOD, Allen. Kant's Fourth Proposition: The Unsociable Sociability of Human Nature. In RORTY, Amélie Oksenberg, SCHMIDT, James [Eds.]. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 112-128, 2009.

I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Graduado em Filosofia (UCS) e em Direito (UFSC); doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na *Université Catholique de Louvain*, Bélgica. Fez pós-doutorado na *Columbia University* (New York), na *Aberystwyth University* (País de Gales, Reino Unido) e na *Università degli Studi di Padova*. É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina, com atuação na graduação, no Programa de pós-graduação em Filosofia. Compõe o corpo docente do mestrado profissional interdisciplinar Estudos de cultura e política da UNIFAP. Pesquisa sobre a fundamentação e a aplicação do direito, especialmente a relação entre moral, direito, direitos humanos, política e democracia. Publicou os livros *Razão e consenso em Habermas*, *A reformulação discursiva da moral kantiana* e *Manual de Filosofia do Direito*. E-mail: djvdutra@yahoo.com.br

II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

Recebido em: 18 de outubro de 2024

Aprovado em: 04 de dezembro de 2024

Publicado em: 26 de dezembro de 2024