

Dossiê

Linguagem, Unidade e Ordem: aspectos da teoria de Hobbes sobre a paz social

Language, Unity, and Order: aspects of Hobbes's theory of social peace

Lenguaje, Unidad y Orden: aspectos de la teoría de la paz social de Hobbes

Fabrcio Pontin fpontin@gmail.com
Universidade LaSalle, Brazil

Linguagem, Unidade e Ordem: aspectos da teoria de Hobbes sobre a paz social
Revista História : Debates e Tendências (Online), vol. 19, núm. 4, pp. 619-635, 2019
Universidade de Passo Fundo, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História

Recepção: 04 Outubro 2019
Aprovação: 22 Novembro 2019
Publicado: 23 Dezembro 2019
DOI: <https://doi.org/10.5335/hdtv.19n.4.10489>

Resumo:

Este artigo procura estabelecer uma relação entre as dimensões epistemológicas e políticas da obra de Thomas Hobbes, focando, especialmente, no desenvolvimento de uma teoria do discurso e da linguagem na primeira parte do Leviathan, e na ligação desta teoria do discurso e da linguagem com a política e escatologia Hobbesiana. Ao final do trabalho pretendo demonstrar que não obstante a incompatibilidade da tese norteadora de Hobbes com o liberalismo político contemporâneo podemos identificar na obra do autor duas teses fundamentais sobre legitimidade e representação que seguem orientando demandas por inclusão e igualdade em sociedades contemporâneas e liberais.

Palavras chave:

Liberalismo, Representação, Linguagem, Nominalismo.

Abstract:

This article seeks to establish a relationship between the epistemological and political dimensions of Thomas Hobbes's work, focusing in particular on the development of a theory of discourse and language in the early part of Leviathan, and the connection of this theory of discourse and language with Hobbesian politics and eschatology. At the end of the paper I intend to demonstrate that notwithstanding the incompatibility of Hobbes's guiding thesis with contemporary political liberalism, we can identify in the author's work two fundamental theses on legitimacy and representation that continue to guide demands for inclusion and equality in contemporary and liberal societies.

Keywords:

Liberalism, Representation, Nominalism, Language.

Resumen:

Este artículo busca establecer una relación entre las dimensiones epistemológicas y políticas del trabajo de Thomas Hobbes, enfocándose en particular en el desarrollo de una teoría del discurso y el lenguaje en la primera parte de Leviatán, y la conexión de esta teoría del discurso y el lenguaje con Política y escatología hobbesiana. Al final del artículo pretendo demostrar que, a pesar de la incompatibilidad de la tesis rectora de Hobbes con el liberalismo político contemporáneo, podemos identificar en el trabajo del autor dos tesis fundamentales sobre legitimidad y representación que

continúan guiando las demandas de inclusión e igualdad en las sociedades contemporáneas y liberales.

Palabras claves:

Liberalismo, Representación, Nominalismo, Lenguaje.

Introdução

É um lugar comum dizer que esse ou aquele autor incorpora “as contradições do seu tempo”, é algo que a gente geralmente diz para apelar para o emocional, algo do tipo “Olha, eu vou falar desse camarada que viveu um bocado de tempo atrás, e escreveu um livro gigantesco sobre cidadania em termos de conversão religiosa, mas, vejam bem, esse cara na realidade é bem importante”. E, muito embora o lugar comum, Thomas Hobbes é uma figura representativa das contradições do tempo em que viveu.

Primeiro lugar cabe ressaltar a prosa do autor. Hobbes talvez detenha o estilo mais contundente entre todos os grandes contratualistas. O livro XLVI, que é o principal objeto da última parte desse ensaio, em uma passagem sobre a necessidade *pública* das coisas que são verdade denotam um autor com preocupações diferentes daquele Cartoon totalitário que normalmente associamos ao Hobbes.

Mas se Hobbes não é um Cartoon totalitário, um caipira do Interior da Inglaterra com o dedo no gatilho, ele também não é um progressista liberal. Nem poderia ser. Thomas Hobbes nasce sob o signo da invasão espanhola da Grã-Bretanha, ao ponto que escreve, na sua autobiografia, que sua mãe deu à luz para um casal de gêmeos “eu mesmo e ao medo”. Hobbes vive, cresce e produz durante um dos períodos mais conflituosos da história da Inglaterra, testemunhando o conflito anglo-espanhol e a guerra civil inglesa. Em 1647 é instrutor de matemática ao Príncipe Charles II, cujo pai, Charles I, será executado em 1649 durante a Guerra Civil Inglesa (sendo até hoje, o único monarca Inglês a ser deposto, condenado a morte, e sucessivamente executado).

Os efeitos da guerra civil marcam Hobbes profundamente. Certamente, Hobbes ficou sabendo do conteúdo da autodefesa do então Rei Charles I diante do trinunal inglês², um apelo integral a autonomia e indivisibilidade do poder soberano, e foi influenciado pelo conteúdo desta ao redigir sua própria concepção de soberania no Leviathan³.

Aqui temos a primeira grande característica que me interessa no trabalho de Hobbes, uma característica que é resultado direto da Guerra Civil Inglesa: O poder soberano tem origem na necessidade de evitar conflito, e é indivisível na medida que a dissidência causa um conflito entre partes que leva a guerra e o retorno ao estado de natureza. Essas dissidências são problemáticas, já que a ordem social pública pressupõe algo que está mais próximo de uma conversão religiosa aos termos de uma gramática pública que permite uma orientação de indivíduos que, inicialmente, estabelecem seus juízos acerca do bem de forma privada, de forma coletiva. Esse coletivo, conforme veremos, não sobrevive diante de um dissenso acerca de quais bens devem ser bens públicos.

É importante ressaltar que tal argumento é baseado nas duas premissas fundamentais de Hobbes acerca do ser humano, que podem ser organizadas da seguinte forma:

P1: Sem a presença de uma autoridade forte, homens são criaturas brutas, conflituosas, temerosas e que vivem vidas curtas e terríveis.

P2: A expressão da linguagem privada em um discurso público é a origem de tal conflito.

Na próxima sessão irei demonstrar como estas duas premissas são centrais para entender a relação íntima entre a concepção de linguagem e a dimensão de ação política em Hobbes - sobretudo para compreensão de como o Estado surge para promover uma ideia pública, abrangente e consensual de gramática.

Linguagem: Egocentrismo psicológico e racionalidade em Hobbes

Nesta sessão, irei seguir a ordem que Hobbes sugere no Leviathan, começando com uma elucidação sobre a questão da linguagem em Hobbes. Hobbes opõe à ideia do desenvolvimento social da linguagem uma noção mecanicista e individualista, que defende que a linguagem é uma invenção (e não uma descoberta, como vemos nas tradições Aristotélicas), utilizada para registrar as dinâmicas internas de significação peculiares para cada indivíduo. A forma que Hobbes escolhe descrever esse processo de invenção da fala denota bem a importância central da linguagem e do ato expressional discursivo tanto para a formação de juízos acerca do bem quanto para o registro e memória desse discurso que, como veremos, inicialmente é apenas mental⁴.

Destarte, podemos identificar uma marcada distinção entre Hobbes e Aristóteles, e essa diferença irá dar forma para a Modernidade na sua oposição aos modelos políticos da filosofia Medieval e Antiga. Se em Aristóteles linguagem e discurso são propriedades naturais do homem, descobertas e realizadas na prática política, em Hobbes o discurso é inventado como uma ferramenta para comunicação - uma ferramenta para a transferência da percepção sensível privada para uma comunicação pública. Aqui temos o que eu chamaria de monismo linguístico-perceptivo em Hobbes. Com isso, quero dizer que a experiência perceptual e a sua associação com algum mote linguístico é inicialmente privada.

Pensem em uma relação de forças onde um corpo externo entra em contato com um "self", que, por sua vez, inicia, na sua reação física ao toque, uma cadeia causal que vai permitir estabelecer algo como uma relação de causa e efeito - isso é dizer que a relação entre o contato com um objeto estabelece a regularidade de uma experiência positiva ou negativa (de prazer ou dor). Essas repetições, eventualmente, vão ser registradas internamente naquilo que Hobbes chama de "discurso interno". Esse solilóquio mental não requer outros, não requer um processo de diferenciação semântico (apenas um processo de diferenciação físico) e não requer, ao menos ainda, linguagem no sentido expressional. Temos um sentimento, e somos capazes de relacionar esse sentimento com algum fator externo, e evitar (ou procurar) aquele fator externo que nos causou tal sentimento.

Existe, no entanto, uma complexificação temporal dessa experiência sensível, na medida que ela nos dá pistas sobre a materialidade mecânica do mundo externo. Aqui, conseguimos estabelecer cadeias causais sobre características persistentes do mundo externo - esse processo de estabelecimento de cadeias causais, que Hobbes descreve como uma *consequência* daquela imaginação não linguística que tínhamos em um sentido primitivo tornar-se-á uma linguagem representacional indicativa, em um sentido *interno*⁵. Nota bene, esse tipo de discurso ainda é manifestamente interno, mas agora já pressupõe algo mais que uma mera relação de causa e efeito - temos agora a necessidade daquilo que alguns anos mais tarde outro inglês, John Locke, chamará de fluxo de consciência: quer dizer, a presença física de um indivíduo capaz de lembrar o seu passado, ter preferências no presente, e constituir expectativas para o futuro.

O que vale considerar e insistir, no entanto, é que todo esse processo de constituição de um *self*, em Hobbes, é interno, individual e, em alguma medida não comunicável. Na medida que preferências e expectativas são peculiares a cada corpo e a forma de constituição de cada corpo, a expressão racional de preferências na forma de linguagem externa, quer dizer, a passagem da indicação para a expressão, tem algo de *incomunicável*. Isso é porque na medida que o discurso interno é uma invenção, ele não tem um caráter natural ou público (como vemos, por exemplo, em Aristóteles). Temos aqui, então, estágios de formação de identidade pessoal que são intimamente ligados com uma compreensão mecânica e monística de individualidade, e compreensíveis em termos de uma relação de causa e efeito baseada em uma percepção sensível. Aqui o tipo de comunicação ainda é bastante primitivo, são expressões, que como coloca Michael Smith (1994), podem ser descritas como "Al! U! OBA! AHHHHH" para, depois, termos uma complexificação dessas relações de dor e prazer em uma espécie de set de experiências cognitivas com conteúdo representacional e semântico - o que Weber irá chamar de estoque individual de conhecimento. Esse estoque individual de conhecimento então determina preferências que queremos reproduzir, que foram importantes para a nossa auto-compreensão, e, sobretudo para o que identificamos como necessário para nossa autopreservação no futuro próximo⁶.

A ideia de natureza humana introduzida no mecanicismo de Hobbes sugere que o conflito entre homens surge do dissenso que é *próprio da natureza da linguagem*. O acordo entre partes, em Hobbes, precisa ser viabilizado artificialmente, na figura de uma legislação externa que funciona como uma gramática para as relações interpessoais. Podemos dizer que o homem natural, para Hobbes, é capaz de racionalidade, mas utiliza sua racionalidade para buscar seus próprios fins e prioridades entendidas individualmente. Também podemos concluir que ao encontrar-nos somos então colocados diante da situação onde nossas prioridades, nossas compreensões e entendimentos obtidos de forma privada são colocados em conflito com os de outros - aqui, na natureza e antes do Estado, indivíduos vão violentamente tentar opor os seus interesses e entendimentos uns contra os outros - nossos entendimentos, privados, são *erga omnes*, quer dizer, são opostos contra todos^{vii}.

Portanto sobre a natureza humana, sabemos que, para Hobbes, somos:

- Egoístas e Violentos
- Dotados de capacidades cognitivas e intuitivas

- Capazes de desenvolver essas capacidades de forma independente e por algo que poderíamos chamar de *linguagem privada*. Indivíduos, em Hobbes, criam um *discurso mental*, que depois é expressado por meio da fala. Mas aqui há uma tensão que dá origem aos conflitos no estado de natureza, uma tensão entre o que *queremos dizer* e o que é *dito*, entre o que expressamos e aquilo que é entendido por aquele à quem nossa expressão remete-se.

Se Hobbes pensa de tal forma acerca da Natureza Humana, como irá pensar o Estado capaz de mediar tal natureza? Na próxima seção irei abordar o problema da relação entre natureza humana e contrato social em Hobbes, apontando para a possibilidade de estabelecermos um núcleo liberal dentro do jus-naturalismo Hobbesiano.

Unidade: O Leviathan e o absolutismo representativo de Hobbes (duas revoluções liberais?)

Permitam-me iniciar com três definições singelas que o capítulo XIV do Leviathan usa como base:

- *Direito de natureza*: é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.
- *Liberdade*: ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem.
- *Lei da natureza*: um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.

Qual é, então, a distinção entre liberdade e obrigação? Existe obrigação fora da determinação legislativa em Hobbes?

A primeira revolução liberal de Hobbes consiste na seguinte máxima, dependente das definições que acabamos de ler: não existem quaisquer obrigações do indivíduo fora do *expressamente* colocado em Lei e, inversamente, não existem quaisquer direitos resistência ou dissenso naquilo já tipificado enquanto Lei.

Passamos, então, para as duas leis gerais da natureza *sob contrato* que possibilitam o exercício da liberdade individual ao mesmo tempo que garantem a paz social. Em verdade, tratam-se de leis gerais e co-dependentes e que podem ser expressas da seguinte forma:

Lei de autopreservação: é vedado a qualquer um a renúncia à própria preservação, bem como não pode ser negado a alguém o direito de procurar os meios para a preservação da própria existência.

Lei de reconhecimento: aquilo que consideras o elementar para a tua autopreservação, também deves considerar para os outros - e não podes agir contra o autointeresse alheio, sob pena de agir contra a integralidade do pacto social.

Com isso, temos a *segunda* revolução liberal de Hobbes, que pode ser resumida na seguinte máxima: O conteúdo legislativo constante no contrato social *deve* representar o interesse das partes contratantes em permanecerem no exercício de sua integridade pessoal.

Não é por um capricho, portanto, que John Rawls (2008:23) descreve o Leviathan como o livro de filosofia política mais importante escrito em língua inglesa. No entanto, não obstante o caráter central que estas teses vão adquirir para o desenvolvimento do liberalismo político, elas mesmas não são desenvolvidas no contexto de uma teoria liberal do Estado e do Direito. Hobbes condiciona o que podemos chamar de um individualismo moral condicionado à unidade semântica política. Isso é dizer que a paz social é dependente que a expressão de individualismo moral não implique em uma ruptura da ordem normativa estabelecida normativamente, através de uma gramática das relações sociais.

Assim, a concordância ao pacto da “multidão de homens”, da qual Hobbes fala no capítulo XVIII, não é apenas um modelo de desistência de liberdades individuais para a manutenção de certas liberdades políticas, como achamos em boa parte das doutrinas liberais que irão se inspirar em Hobbes.

Na realidade, o modelo de Hobbes parece mais sugerir uma doutrina da paz social que pressupõe a conversão à um sistema de comportamento social, e essa conversão é feita de forma unitária e independente de status quo anterior ao surgimento do Estado. Dessa forma, o que é possível concluir sobre a figura do soberano com relação aos seus súditos? Após a formação do Estado, de acordo com as duas Leis de Natureza, cabe aos súditos questionar

normas? Finalmente, é realmente possível dizer que a paz social em Hobbes é uma paz *apenas* sócio-política?

Eu diria que Hobbes defende a monarquia absolutista como melhor forma de manter a paz para se certificar que, constituído o contrato social, os súditos então não teriam meios de resistir ao poder soberano. De certa forma, Hobbes *transfere* os direitos de personalidade dos súditos para o soberano, que torna-se então representante do interesse coletivo de forma inalienável e não-negociável - com isso dominando as tendências destrutivas dos indivíduos e evitando o regresso ao estado de guerra de todos contra todos. Nesse sentido, o soberano deve ser *extremamente* duro com indivíduos dentro do contrato social que se voltam contra as regras estabelecidas originalmente - particularmente com aqueles que procuram interferir na cadeia sucessória. No entanto, Hobbes destaca que um soberano que esquece que seu poder decorre de um dever de representar o interesse dos súditos em sua autopreservação e em não interferir naquilo que não está expressamente legislado torna-se um tirano - e causa, por sua tirania, a falência daquela mesma ordem social que havia prometido guardar.

Em última medida, Hobbes entende que para pacificar a luta acerca de diferentes concepções do bem, precisamos de uma gramática comum sobre expressões controversas. Essa gramática comum, expressa na forma de lei, é a *única* fonte de obrigações e, mais importante, a única referência para uso do poder soberano.

Quando olhamos para o movimento positivista inglês, começando com Jeremy Bentham, cristalizado em John Austin, vamos perceber de forma contundente a influência de Hobbes na fundamentação da autoridade da lei, ao mesmo tempo que vemos uma influência utilitarista na fundamentação da *justificação* da lei.

Primeiro lugar é preciso dizer que o utilitarismo não exige nenhuma *epistemologia moral* específica. No entanto, boa parte das teorias utilitaristas admite, ao menos, que emoções causam estados mentais que tem uma densidade perceptual forte o suficiente para motivar indivíduos a considerarem que certas situações são *preferíveis* a outros pela própria *natureza* daqueles estados.

Assim, o modelo utilitarista, de forma geral, irá partir de algumas premissas sobre a sensibilidade e constituição emocional, ligadas a capacidades cognitivas. As premissas são gerais e conectadas, primeiro, a dor, e depois a capacidade de inferir perda/ganho. De forma geral, podemos dizer que (1) Sentir prazer é preferível à sentir dor. (2) Perceber ganho é preferível à perceber perda. Essas duas pressuposições gerais, que são avaliações de estados mentais/emocionais *privados*, podem ser generalizadas em preferências comuns a todos indivíduos sensíveis (e, em certa medida, princípios organizadores de uma política pública monista e imperativista):

Todo indivíduo sensível quer evitar um sentimento de sofrimento.

Todo indivíduo sensível quer maximizar seu sentimento de felicidade.

Diferentes utilitaristas tentam estabelecer diferentes *critérios* de utilidade para orientar sua análise. Os modelos mais contemporâneos (como vemos em filósofos como Peter Singer, Richard Hare e John Mackie) focam em princípios baseados na minimização do sofrimento como critério universal de conduta ética. No entanto, esse paper não está preocupado com as reverberações da tese de Hobbes no utilitarismo de regras ou de consequências, ou no debate sobre metaética e na subsequente querela entre emotivismo e realismo - ainda que seja impressionante que todos estes debates, que pautam a filosofia moral, política e metafísica Inglesa até hoje, têm o seu embrião na reflexão Hobbesiana. Interessa-me aqui, isso sim, elucidar como esses princípios organizadores, aparentemente liberais, irão gerar consequências bastante iliberais na teoria do direito e da soberania Hobbesiana. Aqui, para elucidar a posição de Hobbes irei usar a teoria de John Austin, que foi um dos primeiros intérpretes e interlocutores de Hobbes, pautando em termos mais pragmáticos a noção de soberania de Hobbes e depois veremos a Sociologia do Direito de Max Weber, que, conforme veremos, estabelece a ordem discursiva de Hobbes enquanto pressuposto da ideia de hábito social.

Sobre John Austin, cabe estabelecer o seguinte:

- A distinção entre o moral e o direito tem um critério organizacional e de hierarquia
- O legal sempre tem prioridade diante de concepções individuais ou sociais do justo.
- Não cabe ao jurista interpretar uma norma fora das condições do estabelecido diretamente pela lei - as disposições normativas são suficientes, necessárias e exaustivas para quem aplica a lei.

Assim, podemos derivar algumas máximas sobre o positivismo jurídico de Austin:

- Uma lei é uma ordem emitida por um poder soberano discricionário.
- O poder soberano discricionário não está sujeito a nenhuma ordem exceto a própria natureza de seu caráter soberano.
- O caráter discricionário do poder soberano está legitimado na sua autoridade e não na justiça da ordem, e a autoridade deriva do poder de ameaça do soberano sob os súditos.
- O soberano é apenas soberano enquanto detém controle diante de seus súditos: se não há respeito à autoridade, não há autoridade.
- Jurisprudência é uma coleção de ordens acerca de determinados conflitos jurídicos, e é vinculante para o operador do direito.

Conclui-se, assim, que o positivismo jurídico de Austin tem três características centrais, que eu gostaria de sugerir como características do que Hobbes pressupõe para a efetividade da gramática normativa que irá bem ordenar uma ordem social estável.

- 1) Trata-se de uma doutrina imperativista (*imperativa*): ela deriva a existência de um sistema legal com padrões de ordens e obediência dentro de uma sociedade. Assim, se há uma ordem, também há uma conduta de obediência para aquela ordem.
- 2) Trata-se de uma doutrina monista: uma autoridade central detém poder sobre todos os súditos, mas os súditos não detém poder sobre a autoridade central: não cabe ao súdito opor condições de obediência ao soberano, nem questionar a legitimidade da ordem.
- 3) Trata-se de uma doutrina redutivista ou minimalista: as ordens expressas por uma autoridade central, ao serem aplicadas por um operador do direito, são aplicadas sem apelo para fundamentação *for a* do direito positivo: apenas o ordenamento jurídico pode fundamentar o agir jurídico, e nada mais.

Aqui, temos uma questão interessante, que é a possibilidade de afirmar a existência de normas não obrigatórias dentro de um ordenamento jurídico já no positivismo de Austin - e mesmo na teoria da soberania de Hobbes: normas de caráter não-legal dentro de um ordenamento legal. São exemplos dessas normas os tipos de licenças, autorizações e regras de condutas peculiares para certas profissões ou procedimentos, mas que não são comuns para o todo de uma sociedade. Essas regras de conduta, então, não teriam caráter imperativo, mas fazem parte do sistema legal na medida que vão ser referência de ordens jurídicas. Nesse sentido, normas não obrigatórias são análogas a regras para atos de fala ou de forma de expressão que jamais usamos - no entanto, diante da necessidade de remetemo-nos a essa forma de ato expressional, as regras pré-estabelecidas então são vinculantes, obrigatórias e universais.

Esta abertura para normas não-obrigatórias em Hobbes será bastante influente na formação das doutrinas do direito e da moral que surgem na esteira do Mercantilismo, especialmente na obra de Adam Smith. Marcos regulatórios podem ser de natureza geral ou peculiar, na medida que podem ser sensíveis apenas aos acionistas de determinada conduta. Por exemplo, estivadores e metalúrgicos podem estar vinculados a sets de regras, licenças e autorizações específicas para suas condutas e interesses difusos enquanto metalúrgicos e estivadores, sem que um regulamento interfira na autonomia do outro - e sem que contradições entre um e outro regulamento sejam problemáticas do ponto de vista do monismo e imperativismo jurídico. No entanto, tanto estivadores quanto metalúrgicos estarão obrigados diante daquelas regras gerais e sociais - que não são pertinentes a sua conduta específica. Isso é dizer que o caráter imperativista da norma geral não é suspenso diante da existência de estatutos e normas específicas e contingentes - no entanto, ao aderirmos a normas específicas e contingentes essas normas se tornam imperativas e monistas dentro do círculo de atuação onde essas normas são pertinentes. Um exemplo mais bucólico é relacionado com regras e estatutos vinculados ao casamento: tratam-se de regras e estatutos específicos e contingentes para quem decide casar-se e que cumpre com as condições específicas para um casamento - são regras que não são obrigatórias, ou sequer relevantes, para quem não pode ou não deseja casar-se; no entanto, se aderimos ao casamento, então todos os estatutos pertinentes ao casamento são imediatamente monistas e imperativistas *no que tange o instituto do casamento*, todas as outras coisas permanecendo a mesma. Em termos de direito privado, Hobbes aqui vai indicar a prevalência do contrato privado para as partes, na medida que elas aceitam o contrato, enquanto autoridade monista e imperativista, em todas as relações pertinentes ao contrato, mais uma

vez, todas as outras coisas permanecendo as mesmas. Por outro lado, todas regras e estatutos contingentes são firmados de forma coerente e subsidiária a ordem normativa social, e não podem estabelecer exceções ao ordenamento jurídico vigente. Estatutos, contratos e outras normas contingentes, são adicionais e nunca contradizem o ordenamento jurídico estabelecido pela autoridade soberana.

Aqui, é interessante fazer um breve comentário sobre a relação entre hábitos sociais e a construção de normas e tipos sociais. Creio que Max Weber pode ser um interessante interlocutor para que possamos compreender melhor como essa ideia de habituação política relacionada com a criação de uma espécie de sistema de fins públicos que orientam ação social. Para Weber, precisamos analisar a emergência da ordem institucional de acordo com a relação entre valor e norma, e a estabilidade e exigência pública de normas públicas, o que é dizer, de Direito, estabelecem os termos de um bom andamento institucional.

Para tanto, vamos agora analisar brevemente como Weber passa de uma compreensão de socialização primária, a criação de tipos primários de ideais, para uma socialização secundária até, finalmente, chegar na construção do Estado como um *novo* tipo de instrumento de socialização primária, agora instruída através de normas e instituições.

Normas aqui são estabelecimentos de padrões de comportamentos dentro de uma determinada sociedade, e que tornam-se exigíveis na medida que adquirem um caráter soberano. Weber ainda sustenta alguns reflexos Hobbesianos, já que o Direito tem independência da esfera moral em termos de exigência - mas se "alimenta" dos tipos estabelecidos enquanto norma social como referência para padrões normativos. Assim como Austin, Weber parece reter na sua sociologia do direito o entendimento da esfera legal como (a) imperativista e (b) redutivista. Ao contrário de Austin, no entanto, Weber reconhece o caráter "fuzzy" do redutivismo Hobbesiano, argumentando que existe, ao menos em um sentido "leve", normas de caráter social - quer dizer, existem padrões de comportamento que já são afirmados como normas antes da passagem para o jurídico, o que podemos chamar de socialização secundária, oposta a uma socialização primária" (mediada institucionalmente).

Essa distinção entre uma socialização primária e uma socialização secundária estabelece, na sociologia contemporânea, uma cisão no monismo normativo de Hobbes. A sociedade, em Weber, já é constituída politicamente em diferentes grupos políticos com diferentes tipos de orientação para fins sociais prioritários. Em termos menos pomposos, isso quer dizer que Weber conseguia conceber uma ordem social onde indivíduos eram, ao mesmo tempo, membros da mesma comunidade política, mas não dividiam o mesmo set de prioridades políticas. Em Hobbes, esse tipo de cisão na unidade política é um sinal inequívoco de uma sociedade migrando para a desconstituição de seu *commonwealth*. Essa desconstituição da ordem social pela via do pluralismo e da multiplicação e contradição normativa é o objeto da nossa próxima seção.

A Ordem Unitária do Estado e o Caráter Religioso da Paz Social em Hobbes

Se Hobbes é reconhecido como um dos teóricos mais importantes da história do pensamento político, esse reconhecimento não provém de sua contribuição para uma doutrina sobre a paz social. E, no entanto, esse parece ser justamente o objetivo do Leviathan: estabelecer um caminho para que indivíduos de natureza imperfeita, antagônica e belicosa possam evitar seguir tais inclinações primitivas.

O Leviathan lida com o controle dessas inclinações primitivas em dois níveis. Primeiro, Hobbes parece trilhar um caminho que o colocaria de forma indubitável na clássica tradição liberal: normas são disposições contratuais mínimas para obrigações sociais mutuamente exigíveis, e fora dessas normas, não existem obrigações sociais mutuamente exigíveis. No entanto, conforme progride a narrativa escatológica do Leviathan, Hobbes gradualmente transforma a narrativa das obrigações sociais mutuamente exigíveis para a estabilidade e paz social na narrativa de um conforto e alienação social, na qual indivíduos, agora confortavelmente certos de sua paz civil, voltam a trilhar os caminhos de suas imperfeições naturais, pavimentando o caminho da decadência do *Commonwealth*.

Todos os contratualistas, sem exceção, têm dentro de suas teorias políticas um guia para ação diante da decadência da ordem política. O período contratualista, afinal, foi um período de revoluções brutais na Europa, e otimismo acerca da estabilidade política não era, exatamente, recomendável. Hobbes, no entanto, é único dentro da tradição contratualista ao sugerir que a saída para uma estabilidade política é a negação estratégica de um pluralismo social, e manutenção de um monismo político absolutista, onde indivíduos convertem-se a uma forma expressional de forma unívoca. Justamente por isso, parece-me impossível associar a doutrina do Estado de Hobbes com qualquer tipo de liberalismo político.

Mas cabe ressaltar que Hobbes adota uma estratégia surpreendente ao sugerir cautela diante de soberanos que manifestem a própria autoridade como divina. Parece que a função do soberano, enquanto líder civil e líder religioso (algo que o monismo absolutista de Hobbes parece requerer) é dar aos súditos o caminho para a realização da própria graça, regulando inclusive a forma de expressão do sentimento religioso. Sem essa unidade, temos um conflito entre o Estado e a Igreja, onde ou o Estado é fraco e sem força repressiva, ou a Igreja coloca-se no caráter de usurpadora do poder constituído do Estado.

Nesse sentido, parece-me anacrônico ler o Estado Civil do qual fala Hobbes ao final do Capítulo XLVI e entrando o Capítulo XLVII do Leviathan como um Estado *Laico*. Pelo contrário, seria inconcebível para Hobbes conceber a possibilidade de um pluralismo religioso razoável dentro de um *Commonwealth*, justamente por não ser possível a expressão de prioridades conflitantes acerca, por exemplo, de qual interpretação das escrituras, no que tangem disposições acerca de leis devem ser consideradas válidas na ordem social constituída^{viii}.

Assim, é impossível separar a ideia de paz social em Hobbes de uma paz religiosa, assim como não há a possibilidade de uma ordem civil sem uma ordem religiosa. O monismo político-expressional de Hobbes não permite tal abertura para um pluralismo religioso ou pluralismo normativo no sentido político.

Conclusão: Inclusão e Reconhecimento Liberal

Se Hobbes não admite a abertura para o pluralismo religioso ou um pluralismo normativo na sua doutrina mecanicista da natureza humana, monista da ordem social e positivista e absolutista sobre a autoridade política, o mesmo pode ser dito sobre qualquer doutrina do tipo positivista?

Já tentei demonstrar nesse artigo que o caráter *monista* da doutrina Hobbesiana não faz parte da tradição liberal e positivista influenciada pelo autor. No entanto, para nossos desafios contemporâneos, talvez seja interessante ressaltar a principal contribuição sugerida pelo autor: se queremos compreender igualdade e reconhecimento político, a melhor forma de estabelecer a realidade de tal igualdade e reconhecimento é diante da lei.

Ao observarmos as demandas de grupos e organizações sociais, que vão à rua pedir reconhecimento, cabe perguntar: qual é a natureza das demandas desses grupos difusos? Trata-se, na maior parte dos casos, de uma demanda por reconhecimento governamental na forma da lei, o que é dizer, de uma reforma que permita ao grupo difuso ver-se contemplado nos termos da gramática social vigente.

Claro, esse tipo de demanda por reconhecimento legal é profundamente anacrônico diante do texto do Leviathan, que tem pouca tolerância diante de manifestações de desacordo com o *status quo*. Mas nosso pluralismo liberal permanece com uma característica interessante: a demanda por reconhecimento expresso e legislativo como indispensável para reconhecimento de legitimidade política.

Aqui, voltamos para a forma do estabelecimento daquilo que entendemos como paz social. Na medida que os termos da paz social são expressos em uma forma de lei, controlada por uma autoridade social, e que os membros de uma sociedade buscam orientar-se para essa forma de lei, a escatologia de Hobbes, com todos seus anacronismos, permanece relevante e atual: nossa compreensão de pertencimento político e social segue remetendo-se a uma linguagem pública que constitui, coordena e possibilita a nossa auto-compreensão enquanto cidadãos. O pluralismo liberal que chamamos de decente tem como condição da paz social entre concepções plurais de bem a adequação a um ponto de partida normativo, e esse mecanismo de adequação política sugere que, se seguimos liberais, permanecemos, ao menos procedimentalmente, profundamente vinculados ao modelo Hobbesiano de ordem social.

Referências

- AUSTIN, J. *The Province of Jurisprudence Determined - Primary Source Edition*. [s.l.] BibliLife, 2014.
- BAYLES, M. *Hart vs. Dworkin Law and Philosophy*, 1991. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1007/bf00127410>>
- BELTRÁN, J. F.; MORESO, J. J.; PAPAYANNIS, D. M. *Neutrality and Theory of Law*. [s.l.] Springer Science & Business Media, 2013.
- BENTHAM, J. *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology. Together with a Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*. [s.l.] Clarendon Press, 1983.

- BRINK, D. O. Mill's Deliberative Utilitarianism. *Philosophy & public affairs*, v. 21, n. 1, p. 67-103, 1992.
- BRINK, D. O.; BRINK, D. O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. [s.l.] Cambridge University Press, 1989.
- CAMPBELL, D.; THOMAS, P. A. *The Province of Jurisprudence Determined by John Austin*. [s.l.] Routledge, 2019.
- CHIASSONI, P. Defeasibility and Legal Indeterminacy*The Logic of Legal Requirements, 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199661640.003.0009>>. Acesso em 15 jun. 2019.
- CHIASSONI, P. Kelsen on Natural Law Theory: An Enduring Critical Affair. *Revus*, n. 23, 10 nov. 2014, p. 135-163.
- CHIASSONI, P. Da Bentham a Kelsen: sei capitoli per una storia della filosofia analitica del diritto. [s.l.] G Giappichelli Editore, 2016. v. 103
- CHIASSONI, P. Interpretation without TruthLaw and Philosophy Library, 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1007/978-3-030-15590-2>>. Acesso em 15 jun. 2019.
- COPP, D. Belief, reason, and motivation: Michael Smith's "the moral problem". *Ethics*, v. 108, n. 1, p. 33-54, 1997.
- DWORKIN, R. M. The Model of Rules. *The University of Chicago law review*. University of Chicago. Law School, v. 35, n. 1, p. 14-46, 1967.
- GARDINER, S. R. *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*. [s.l.] Clarendon Press, 1906.
- GAUTHIER, D. P. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. [s.l.] Clarendon P., 1969.
- GRAGL, P. *Legal Monism: Law, Philosophy, and Politics*. [s.l.] Oxford University Press, 2018.
- HART, H. L. A.; HART, H. L. A. *The Concept of Law*. [s.l.] OUP Oxford, 2012.
- JOHNSON, E. Pierluigi Billone - PIERLUIGI BILLONE : ITI KE MI; Equilibrio. Cerchio.
- Marco Fusi (vla and vn). *Kairos* 0015019KAITempo, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1017/s0040298217000717>>. Acesso em 15 jun. 2019.
- KELLY, P. J. *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*. [s.l.] Oxford University Press, 1990.
- MILL, J. S. *Utilitarianism and On Liberty: Including Mill's "Essay on Bentham" and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin*. [s.l.] John Wiley & Sons, 2008.
- MORGAN, M. L. *Classics of Moral and Political Theory*. [s.l.] Hackett Publishing Company, 2005.
- MORISON, W. L. *The Province of Jurisprudence Determined by John Austin*, 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4324/9780429398018>>. Acesso em 15 jun. 2019.
- OFFER, A.; OTHERS. Self-interest, Sympathy and the Invisible Hand. *Economic Thought*, v. 1, n. 2, 2012, 2012.
- PONTIN, F. Political economy and the roots of Rawls' original position. *Dois Pontos*, v. 10, n. 1, p. 177-194, 2013a.
- PONTIN, F. Constituting the political: A phenomenological perspective on political liberalism. [s.l.] Southern Illinois University at Carbondale, 2013b.
- PONTIN, F. "Political Vocations". *Revista Perspectiva Filosófica*, v.2, n.40, p. 30-53
- RAWLS, J. *Lessons on the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge, 2008
- RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. [s.l.] Editora UFMG, 1999.
- ROSEN, F.; ROSEN, F.; ROSEN. *Jeremy Bentham and representative democracy: A study of the constitutional code*. [s.l.] Clarendon Press Oxford, 1983.

SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. [s.l.] Penguin, 2010.

SMITH, M. *The Moral Problem*. Malden, MA: Blackwell, 1994.

SMITH, M. *Ethics and the A Priori: Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics*. [s.l.] Cambridge University Press, 2004.

Notas

2 “no earthly power can justly call me (who am your King) in question as a delinquent ... this day's proceeding cannot be warranted by God's laws; for, on the contrary, the authority of obedience unto Kings is clearly warranted, and strictly commanded in both the Old and New Testament ... for the law of this land, I am no less confident, that no learned lawyer will affirm that an impeachment can lie against the King, they all going in his name: and one of their maxims is, that the King can do no wrong ... the higher House is totally excluded; and for the House of Commons, it is too well known that the major part of them are detained or deterred from sitting ... the arms I took up were only to defend the fundamental laws of this kingdom against those who have supposed my power hath totally changed the ancient government” GARDINER, S. R. *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*. 3. ed. Oxford: Clarendon Press, 1906, p. 374-376.

3 “If there had not first been an opinion received of the greatest part of England that these powers were divided between the King and the Lords and the House of Commons, the people had never been divided and fallen into this Civil War; first between those that disagreed in politics, and after between the dissenters about the liberty of religion, which have so instructed men in this point of sovereign right that there be few now in England that do not see that these rights are inseparable, and will be so generally acknowledged at the next return of peace; and so continue, till their miseries are forgotten, and no longer, except the vulgar be better taught than they have hitherto been” HOBBS, T. “Leviathan”. In: MORGAN, Michael (ed.). *Classics of moral and political theory* (Fourth Edition). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005. pp. 548-682. A partir daqui usarei a notação estabelecida para citações do Leviathan, referenciando os livros e capítulos do tratado de Thomas Hobbes: *Leviathan*: I, XVIII.

4 “[t]he most noble and profitable invention of all other, was that of SPEECH, consisting of names or appellations, and their connexion; whereby men register their thoughts; recall them when they are past; and also declare them one to another for mutual utility and conversation; without which, there had been amongst men, neither commonwealth, nor society, nor contract, nor peace, no more than amongst lions, bears and wolves”. *Leviathan*: I, IV.

5 *Leviathan*: I, III.

6 Para mais sobre a constituição do self e da linguagem em Hobbes ver PONTIN, F. “Political Vocations” in *Revista Perspectiva Filosófica*, v.2, n.40, p. 30-53. ^{vii} Na que talvez seja a passagem mais famosa da história da filosofia Britânica, Hobbes escreve: “Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.” *Leviathan*: I, XIII. ^{viii} “Are not the Scriptures, in all places where they are law, made law by the authority of the Commonwealth and, consequently, a part of the civil law?” (*Leviathan*: IV, LXVII).