

Hobbes e a invenção da vontade política pública*

Yves Zarka**

Resumo: Pretende-se, neste artigo, examinar uma das principais inovações introduzidas por Hobbes na filosofia política moderna, que é a invenção da noção de vontade política pública. A dimensão moderna do público é estabelecida por Hobbes por meio da solução do problema da passagem do múltiplo ao uno, da multidão ao povo, presente desde os *Elements of law* e do *De cive*. No *Leviatã*, a emergência da vontade política pública ganha os seus contornos teóricos definitivos, embora Hobbes não tenha chegado a lhe garantir uma plena efetividade.

Palavras-chave: vontade política pública – pessoa civil única – unicidade/universalidade – teoria da representação – teoria da autorização

Introdução

Em meu livro *Hobbes et la pensée politique moderne*, tomei como objeto de estudo do trabalho o desvio dos padrões, a transformação e a inovação operados por Hobbes em seu pensamento político (Zarka 6). Ora, parece-me que uma das inovações capitais introduzidas pelo filósofo inglês

* Tradução de Maria das Graças de Souza.

** Professor e diretor de pesquisas do Centro Nacional de Pesquisa Científica de Paris em moral e filosofia política do século XVII, e ensina na École des Hautes Études en Sciences Sociales, também em Paris.

consiste na invenção do problema especificamente moderno da constituição de uma vontade política *pública*. Gostaria hoje de mostrar em que termos este problema encontra-se colocado e resolvido, em que ele constitui uma novidade para a época, enfim, em que sentido se pode ver aí um dos fundamentos da política moderna.

Sabe-se que a doutrina da formação da vontade política em Hobbes está centrada em torno da problemática da passagem do múltiplo ao uno. De que modo uma multidão de indivíduos pode se tornar uma pessoa civil única? Como uma multiplicidade de vontades disparatadas pode se transformar numa vontade política única? Estas duas questões dependem uma da outra: a resposta à primeira depende da resposta à segunda. Para saber como o Estado ou a cidade pode ser constituída como pessoa única, é necessário explicar a constituição de uma vontade política única. Esta problemática é fortemente assinalada no *Elements of law*:

“Having in this place to consider a multitude of men, about to unite themselves into a body politic, for their security, both against one another, and against common enemies, and that by covenants; the knowledge of what covenants they must needs make, dependeth on the knowledge of the persons, and the knowledge of their end. First, for their persons they are many, and (as yet) not one; nor can any action done in a multitude of people met together, be attributed to the multitude or truly called the action of the multitude, unless every man’s hand, and every man’s will (not so much as one expected), have concurred thereto” (Hobbes 3, II, I, 2, p. 108).

“Já que aqui devemos considerar uma multidão de homens prestes a se unir num corpo político para garantir sua segurança tanto uns em relação aos outros quanto em relação aos inimigos comuns, e isto por meio de uma convenção, o conhecimento do tipo de convenção que devem fazer depende do conhecimento das pessoas e seus fins. Quanto às primeiras, elas são numerosas, e ainda não formam uma só pessoa. E nenhuma ação feita por uma multidão de pessoas reunidas poderia ser atribuída a esta multidão ou ser verdadei-

ramente chamada ação desta multidão, a menos que a mão e a vontade de cada um, sem nenhuma exceção, tenham concorrido para isto.”

O *De cive* é ainda mais claro:

“É preciso de início considerar o que é, em si mesma, esta multidão de homens que se reúnem numa única cidade por seu livre-arbítrio; certamente ela não é uma unidade [*unum aliquid*], mas uma pluralidade de homens [*plures homines*], pois cada um é provido de uma vontade e de um juízo próprio em relação a tudo o que é proposto. E, se bem que os particulares [*singuli*] possuam por meio de contratos privados um direito e uma propriedade, de modo que cada um diga ‘isto ou aquilo é meu’, não há nada que a multidão inteira, enquanto pessoa distinta do particular [*a singulo*], possa dizer de direito: ‘Isto é meu e não de outro’. E nenhuma ação deve ser imputada à multidão como se lhe pertencesse propriamente” (Hobbes 5, p. 216-8).

Esse trabalho teórico sobre a noção de multidão, que tem como contrapartida a definição do Estado não somente em termos de concórdia ou de consenso, mas de união, repousa sobre a problematização do conceito orgânico de povo que prevaleceu no século XVI e no início do XVII. Althusius, por exemplo, em sua *Política*, no início do século XVII, dá uma definição muito forte de povo, do mesmo modo que os monarcômacos protestantes franceses ao final do século XVI. Esta problematização do conceito orgânico de povo é realizada por Hobbes por meio da distinção entre as noções de *populus* e *multitudo*. Enquanto a multidão não é uma pessoa natural, o povo é uma pessoa artificial instituída: ele só existe quando uma vontade política única foi constituída (*id., ibid.*, VI, 1, p. 217, nota). A vontade do povo não é outra senão a vontade do Estado:

“Quando dizemos que o próprio povo ou a multidão quer, ordena ou faz alguma coisa, deve-se entender que a cidade ordena, quer e age pela vontade de um só homem, ou pelas vontades concordantes de vários homens, o que é impossível sem uma assembléia. Cada vez que se diz, ao contrário, que uma multidão, grande ou pequena, faz alguma coisa fora da vontade deste homem ou desta assembléia, isto foi feito pelo povo súdito, ou seja, por numerosos particulares agindo ao mesmo tempo [*multis simul civibus singularibus*] e que isto não provém de uma vontade única, mas de várias vontades de vários homens, que são cidadãos e súditos, mas não são a cidade” (Hobbes 5, VI, 1, p. 219, nota).

Ora, a passagem do múltiplo ao uno sob sua dupla forma – passagem de uma multiplicidade de pessoas naturais a uma pessoa civil única e passagem de uma multiplicidade de vontades a uma vontade política única – define uma problemática no seio da qual vai ser inventada a dimensão moderna do público. A vontade política deve ser única e pública. Esta necessidade de uma emergência do público já está presente nos *Elements of law* e no *De cive*, quando Hobbes assinala o fato de que a vontade política única, a do Estado como união, deve ser considerada como a vontade de todos. Eis a formulação que é dada no *De cive*:

“Isto contudo só é possível com a condição de que cada um submetta sua vontade à vontade de um outro que seja única – um só homem ou uma só assembléia – de sorte que seja considerada como vontade de todos e de cada um tudo o que aquela vontade tiver determinado como necessário à paz comum” (*id., ibid.*, V, 6, p. 213).

“À união assim realizada chama-se *cidade* ou *sociedade civil*, ou ainda *pessoa civil*; com efeito, já que a vontade de todos é única [*nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est*] [...]. A cidade é, conseqüentemente, e por definição, uma pessoa única cuja vontade, oriunda dos pactos concluídos por muitos ho-

mens, deve ser considerada como vontade de todos” (Hobbes 5, V, 9, p. 214).

Considerando bem esses textos, percebe-se que o que havíamos chamado de emergência do público permanece aporético nas duas obras que acabamos de citar. Com efeito, nos *Elements of law* e no *De cive* só há vontade política se duas condições forem satisfeitas ao mesmo tempo: 1. que cada um submeta sua vontade à de um outro que seja único, 2. que esta vontade única seja considerada como a vontade de todos. Ora, parece que a condição de unicidade é incompatível com a de universalidade. Em outras palavras, a submissão que assegura a subsunção do múltiplo ao um é, enquanto alienação da vontade de cada um à vontade de um outro, inconciliável de um modo diferente da forma de um postulado que exige o reconhecimento que funda o caráter público do querer político.

Se o problema da emergência do público encontra-se claramente formulado desde os *Elements of law* e o *De cive*, é forçoso constatar que nestes textos ele ainda não está resolvido. De resto, é por essa razão que o *Leviatã* reformula inteiramente a teoria do pacto social a partir dos conceitos de representação e autorização. Com efeito, é apenas no *Leviatã* que as condições de unicidade e de universalidade serão assumidas ao mesmo tempo, o que permitirá à vontade política única ser igualmente a vontade de todos.

O conceito hobbesiano de vontade política pública será portador de um desenvolvimento muito importante na filosofia política moderna, até mesmo pelo viés das críticas que lhe serão dirigidas. Mas no quadro deste estudo tentarei somente definir o significado, o alcance e os limites deste conceito no pensamento político contemporâneo de Hobbes.

Examinarei pois três pontos:

1. A representação e a emergência do público; 2. O caráter inédito do conceito de vontade política pública se o comparamos com as concepções dos autores contemporâneos de Hobbes como Filmer e Harrington; 3. Os limites do conceito de vontade política pública de Hobbes.

1. A representação e a emergência do público

A problemática da instauração de uma vontade política pública é, em Hobbes, uma problemática jurídica. A razão disso é clara e é repetida nos *Elements of law* e no *De cive*: a transferência de direito é um substituto para a impossibilidade de uma transferência de fato do poder:

“And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man’s power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it” (Hobbes 3, I, XIX, 10, p. 104).

“E porque ninguém pode realmente transferir sua força a um outro, ou este outro realmente recebê-la, deve-se entender que transmitir seu poder e sua força não é outra coisa senão abandonar ou ceder seu direito de resistir ao beneficiário da transferência.”

Ora, o conteúdo dado pelos *Elements of law* a essa transferência de direito é o de uma substituição: a substituição da multidão das vontades dos indivíduos particulares pela vontade de um só homem ou de um conselho. Por que a instituição da vontade política toma nestes textos a forma de uma substituição? A resposta é simples: porque os termos nos quais a convenção social é concebida não permitem pensar a vontade política ao mesmo tempo como única e como pública. Por ter longamente falado disto em outro lugar (Zarka 6, p. 197-227), não voltarei aos termos desta convenção social, a não ser para lembrar simplesmente que ela identifica a renúncia de um direito que se tem sobre uma coisa com a renúncia de um direito que se tem sobre si mesmo. Assim, transferir seu direito sobre si significa, como no caso de uma coisa, desfazer-se de seu *jus resistendi* sobre si mesmo, como seria feito no caso de uma coisa. Assim, a renúncia do *jus resistendi* é concebida nos *Elements of law* como o correlato da existência de uma soberania absoluta:

“For he that cannot of right be resisted, hath coercive power over all the rest, and thereby can frame and govern their actions at his pleasure; which is absolute sovereignty” (Hobbes 3, I, I, 19, p. 117).

“Aquele ao qual não se tem o direito de resistir possui um poder de constringer todos os outros, e pode por isso dispor e governar suas ações segundo seu prazer, o que é a soberania absoluta.”

Ora, essa interpretação da renúncia do direito que se tem sobre si em termos de renúncia ao direito que se tem sobre as coisas produz três dificuldades consideráveis: 1. Há incompatibilidade entre o direito de resistência inalienável do indivíduo e os direitos ligados à soberania, 2. A definição da convenção social em termos de abandono do *jus resistendi* não permite fundar a obediência ativa dos súditos, 3. Concebida nestes termos, a convenção social é uma convenção de alienação. Ela implica uma alteridade da vontade do soberano em relação à de seus súditos. Em outras palavras, a vontade do soberano permanece como vontade privada: sua vontade tem, é certo, o estatuto de uma vontade política única (em virtude do ato de submissão), mas não de uma vontade política pública.

Essas dificuldades levam Hobbes a formular, no *Leviatã*, uma teoria da convenção social em termos de representação/autorização. Esta nova doutrina vai permitir pensar a associação dos dois predicados da vontade política: única e pública. A teoria da representação modifica em três pontos a doutrina da convenção social de Hobbes.

1. Ela permite pensar a constituição de um direito sobre a pessoa e as ações diferente da transferência do direito sobre as coisas. O Cap. XVI do *Leviatã* estabelece assim uma teoria da pessoa artificial na qual intervém uma dupla relação: autor/ator, representado/representante. Hobbes assinala claramente o paralelismo e a distinção entre a doutrina da representação/autorização e a da transferência do direito sobre as coisas:

“As palavras e as ações de certas pessoas artificiais são *reconhecidas como suas* por aqueles que elas representam. A pessoa é então o *ator*; aquele que reconhece as palavras e as ações como suas é o

AUTOR, e, neste caso, o ator age em virtude da autoridade que recebeu. Pois aquele que, em matéria de bens de toda espécie, é chamado proprietário [*Dominus, Kurios*] é chamado, em matéria de ação, o autor.

“E, do mesmo modo que o direito de posse é chamado império sobre uma coisa [*Dominion*], o direito de realizar qualquer ação é chamado AUTORIDADE. Assim, por autoridade se entende sempre o direito de cumprir qualquer ação, *cumprida em virtude da autoridade recebida*, em virtude de um mandato [*by commission*] ou de uma permissão por parte daquele a quem pertence o direito” (Hobbes 4, p. 163; ed. ingl., p. 219).”

Doravante, é possível pensar uma relação entre dois indivíduos, irreduzível à relação de propriedade.

2. A teoria da representação permite pôr em questão a idéia desenvolvida nos *Elements of law* e no *De cive* segundo a qual a convenção social seria uma convenção de alienação. No *Leviatã* não se trata mais de alienação, mas de autorização. A diferença é considerável, pois a última permite pensar ao mesmo tempo uma constituição da vontade política e a manutenção dos direitos naturais dos indivíduos.

3. A associação dos dois predicados da vontade política, o único e o público, é doravante pensável. A vontade do soberano é a vontade de todos: cada súdito é o autor das ações do soberano. Isto está inscrito na própria idéia de república.

4. Os direitos políticos serão de agora em diante concebidos como resultado da convenção social, e não como persistência dos direitos naturais que o soberano tinha, como indivíduo, no estado de guerra. Os direitos da soberania serão doravante direitos públicos: todos são fundados no princípio da autorização.

Assim, o *Leviatã* permite que se pense a idéia de uma vontade política única e pública, idéia que está destinada a um formidável futuro no pensamento político. Mas esta idéia em Hobbes comporta igualmente limites.

2. *A vontade política pública ou vontade política privada*

A originalidade da posição de Hobbes pode ser claramente medida quando a comparamos àquelas que são elaboradas em outras doutrinas políticas formuladas na mesma época na Inglaterra. Reterei aqui duas teorias políticas, não somente diferentes, mas também fundamentalmente opostas, para mostrar que, apesar da oposição, elas não permitem que se pense a idéia de uma vontade política pública. Trata-se das doutrinas de Filmer e de Harrington. O patriarcalismo de um e o republicanismo de outro não apresentam a dimensão política de uma vontade pública.

Malgrado sua concepção totalmente diferente sobre a origem da soberania, Filmer elabora uma definição muito próxima da de Hobbes. Ele se aproxima de Hobbes em particular quanto à questão do caráter absoluto da soberania. Esta convergência implica outras. Com efeito, para os dois pensadores:

1. o soberano não é responsável diante de nenhuma autoridade humana, mas somente diante de Deus;
2. nenhum outro poder terrestre pode ser comparado ao seu;
3. a soberania reside inteira na vontade daquele que a detém;
4. o povo – como tal – não dispõe de nenhum direito de resistência; ele não pode suprimir, nem mesmo mudar, o detentor do poder ou a forma de governo.

A essas convergências acrescentam-se outras, referentes aos direitos da soberania e à teoria da lei civil.

Entretanto, apesar das convergências, há divergências fundamentais entre Filmer e Hobbes. A principal concerne precisamente à idéia de uma vontade política. Esta é, segundo Filmer, constitutiva e definitivamente uma vontade particular e privada de um homem particular. Toda a doutrina política de Filmer repousa com efeito sobre uma redução do público ao privado, já presente na modelização paternal do poder real. Filmer funda assim a autoridade real (*royal authority*) sobre o direito de paternidade (*right of fatherhood*), seja imediatamente – como no caso de Adão –, seja de modo mediato

pela teoria da herança da jurisdição suprema. Mas, além disso, o interesse da doutrina de Filmer para nossos propósitos consiste no fato de que ela revela igualmente o princípio fundamental sobre o qual repousa a redução do público ao privado. Segundo este princípio, a teoria do poder é pensada nos termos de uma teoria da propriedade. Assim, quando Filmer define as características da monarquia senhorial⁽¹⁾, o rei é concebido como proprietário do poder sobre os súditos:

“It is true, all kings be not the natural parents of their subjects, yet they all either are, or are to be reputed as the next heirs to those progenitors who were at first the natural parents of the whole people, and their right succeed to the exercise of supreme jurisdiction. And such heirs are not only lords of their own children, but also of their brethren, and all others that were subject to their fathers” (Filmer 2, I, 8, p. 10).

A consequência mais direta dessa definição do poder e da soberania em termos de propriedade por Filmer é precisamente a redução da vontade soberana a uma vontade particular e privada. É por isso que o problema da relação entre esta vontade e as vontades dos indivíduos que compõem o Estado não se coloca: a vontade soberana permanece definitivamente exterior e estranha à vontade dos súditos, porque é particular e privada.

A divergência fundamental entre Filmer e Hobbes a respeito do conceito de soberania aparece claramente com a emergência, no *Leviatã*, da nova concepção da vontade soberana como uma vontade não mais privada, mas pública. Ora, Filmer, visivelmente, em suas observações sobre o *Leviatã*, não compreende a nova significação que Hobbes confere à soberania ao redefinir a pessoa pública com o auxílio dos conceitos de representação e de autorização, que emancipam a teoria política e o conceito de soberania da teoria da propriedade.

O republicanismo de Harrington é de inspiração totalmente oposta à doutrina que acabamos de considerar, e, contudo, chega a uma conclusão semelhante. A problemática política de Harrington é inteiramente determi-

nada pelo projeto de restabelecer um sentido específico para a idéia de *commonwealth* entendida como república constitucional, que ele caracteriza como “*equal commonwealth*” e “*popular government*”. Ora, este projeto de restabelecimento ou de restituição que comporta uma dimensão semântica e uma dimensão teórica se faz por meio de um retorno a Maquiavel e por uma oposição radical em relação a Hobbes. Ao absolutismo de Hobbes, Harrington opõe o governo popular. Se examinamos de perto o trabalho que Harrington opera sobre a teoria política de Hobbes, percebe-se que é precisamente a idéia de uma vontade política pública que é posta em questão.

A principal operação que Harrington faz sobre a teoria política de Hobbes consiste, com efeito, em separar os conceitos de “*power*” (*political power*) e o de “*authority*” (*political authority*). Esta separação permite reconduzir a teoria do poder a uma teoria da propriedade (*dominion*). É assim a propriedade da terra, a divisão do território em parcelas mantidas pelos proprietários segundo uma certa proporção, que define não somente o poder político, mas também o regime. Neste contexto, o que acontece com o conceito de *authority*? Este passa para o aspecto constitucional da doutrina: ele permite caracterizar o que Harrington chama de uma aristocracia natural que o povo deve aceitar como guia, por uma obrigação não somente natural, mas também positiva.

A autoridade é pois deportada para uma doutrina da melhor parte do povo, o senado. Em outras palavras, em Harrington desaparece a idéia de uma vontade política pública tal como Hobbes a concebe, porque doravante a autoridade é concebida como fundada na sabedoria, o que proíbe concebê-la como vontade de todos. De um certo modo, a concepção de autoridade em Harrington repousa sobre a antiga doutrina orgânica do povo.

Tanto de um lado como de outro, em Filmer e em Harrington, mas por razões diferentes, a idéia da formação de uma vontade política pública, como vontade de todos, é recusada.

3. Os limites da vontade política pública

Esses limites podem ser abordados quando nos situamos do ponto de vista do conteúdo que Rousseau dará à idéia de uma vontade política pública como vontade geral, a qual, evidentemente, deve muito a Hobbes.

Considerarei aqui três limites da posição de Hobbes, que são igualmente os limites da teoria da representação/autorização, para fundar uma teoria plenamente acabada do poder público.

1. A teoria da lei civil

A teoria da vontade política em Hobbes permanece ligada a uma concepção da lei segundo a qual ela pode ter indiferentemente um objeto geral ou particular. A lei civil que é a primeira e principal expressão da vontade soberana não é, em sua própria essência, geral. Ao definir a lei como vontade do soberano, sem limite quanto a sua natureza ou seu conteúdo, Hobbes deixa a porta aberta para a crítica que consistiria em assinalar a possibilidade constante de uma degradação da vontade pública numa vontade particular privada.

2. A teoria da punição

A teoria da autorização não consegue fundar uma teoria da punição, e esta doutrina é essencial à doutrina do direito político em Hobbes.

3. A autorização, ou seja, o reconhecimento da vontade política como vontade de todos é, definitivamente, em Hobbes, fundada por um ato inicial: o da convenção social fundadora do Estado. Em outras palavras, a vontade do soberano não é vontade dos súditos, a não ser em virtude da referência a um acontecimento arcaico, ou antes, a um proto-acontecimento que tem o mesmo valor como estrutura política atual. Mas nem o acontecimento, nem a estrutura política podem assegurar a efetividade da identidade entre a vontade do soberano e a vontade de todos.

Conclusão

Pode-se pois dizer que Hobbes faz emergir o conceito de uma vontade política pública sem conseguir lhe dar plena efetividade. Mas esta invenção da forma moderna do querer político público é fundamental, porque ela liberta a teoria do poder da teoria da propriedade e o direito público do direito privado.

Abstract: The aim of this paper is to analyse one of the main innovations introduced by Hobbes in modern political thought, the notion of public political will. Hobbes shapes the modern concept of public in the framework of the passage from the multiple to the one, from the crowd to the people, set forward in previous works such as *The elements of law* and the *De cive*. In the *Leviathan*, the concept of a political will is theoretically shaped, although its full effectiveness would not be granted by Hobbes.

Key-words: public political will – civil person unicity – unicity/universality – representation theory – permission theory

Nota

(1) Cf. a definição dada por Jean Bodin da monarquia senhorial nos *Six livres de la république* (Bodin I, Vol. 2, p. 34-5).

Referências Bibliográficas

1. BODIN, J. *Six livres de la république*. Paris, Fayard, 1986.
2. FILMER, R. *Patriarcha*. Ed. de J. Sommerville. Cambridge, 1991.
3. HOBBS, T. *Elements of law* [EL]. Ed. de Tönnies. Frank Cass, 1969.
4. _____. *Léviathan*. Trad. francesa de Tricaud. Paris, Sirey, 1971. [Baseado na ed. de C.B. Macpherson. Harmondsworth (GB), Penguin, 1968.]
5. _____. *De cive* [DCi]. Ed. de W. Molesworth. In: *Opera Latina*.
6. ZARKA, Y.C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris, PUF, 1995.