

## DESEJO, DISCURSO E AUTORIZAÇÃO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HOBBS

Marcelo Campos Galuppo\*

Bernardo Costa Maranhão♦

### RESUMO

O presente artigo aborda os estudos acerca da filosofia política de Thomas Hobbes feitos por Yves-Charles Zarka em *La décision métaphysique de Hobbes* (1987) e em *Hobbes et la pensée politique moderne* (1995). Destacam-se aqui dois elementos da leitura desenvolvida por Zarka: a invenção, em Hobbes, da noção de uma vontade política pública; a concepção hobbesiana do homem como ser de desejo e ser de discurso. Ainda com apoio em Zarka, pretende-se evidenciar, ademais, como o *Leviatã* traz uma inovação em face dos escritos anteriores de Hobbes, no sentido de definir a convenção fundadora do edifício político como uma relação jurídica de autorização.

### PALAVRAS-CHAVE

HOBBS; TEORIA DO CONTRATO SOCIAL; DESEJO; DISCURSO; AUTORIZAÇÃO

### ABSTRACT

This article reviews the studies on Thomas Hobbes' political philosophy developed by Yves-Charles Zarka in *La décision métaphysique de Hobbes* (1987) and in *Hobbes et la pensée politique moderne* (1995). Two elements of Zarka's perspective are highlighted in this article: the invention, in Hobbes, of the notion of a public political will; Hobbes' conception of man as a being of speech and a being of desire. Still following Zarka's analysis, we also try to make more evident the innovation brought by *Leviathan*, in comparison with Hobbes' previous writings, through its definition of the founding social contract as a juridical relationship of authorization.

---

\* Doutor em Filosofia do Direito pela UFMG, professor dos cursos de mestrado e doutorado em Direito da PUC Minas, professor dos cursos de graduação em Direito da PUC Minas, Faculdade Estácio de Sá (BH) e Una.

♦ Psicólogo, Mestrando em Teoria do Direito pela PUC Minas.

## KEYWORDS

HOBBS; SOCIAL CONTRACT THEORY; DESIRE; SPEECH; AUTHORIZATION

## INTRODUÇÃO

Pretendemos abordar neste artigo os estudos acerca da filosofia política de Thomas Hobbes empreendidos por Yves-Charles Zarka em *La décision métaphysique de Hobbes*, publicado em 1987, e em *Hobbes et la pensée politique moderne*, publicado em 1995. Zarka propõe, em lugar de uma leitura historicista de Hobbes – abordagem que procura as conexões entre os escritos de um autor e os eventos históricos de sua época –, outra perspectiva, mais interessada nos problemas filosóficos internos à obra hobbesiana, compreendidos em seu diálogo com a tradição da filosofia política<sup>1</sup>. Desse modo, distingue-se o interesse histórico do interesse filosófico, privilegiando-se este sem excluir aquele. Essa perspectiva configura o que Zarka denomina, em contraposição à história *historicista* da filosofia política, uma história *filosófica* da filosofia política. Numa abordagem precisamente historicista, sustenta-se que “não há essência do político, nem verdade universal ou questão permanente, mas que todo texto político depende do contexto intelectual e discursivo historicamente determinado no qual ele aparece e onde ele encontra seu sentido e seu valor” (ZARKA: 2001, p. 10). Diversamente, a história *filosófica* da filosofia política, tal como empreendida por Zarka, pressupõe que há problemas relativos à experiência política do homem que são trans-históricos ou mesmo a-históricos. Nessa perspectiva, afirma Zarka, “a tarefa que a história da filosofia política deve cumprir consiste em consumir esse esforço especial que visa a transformar o conhecimento herdado em conhecimento autêntico ao dar vida novamente à descoberta original”. (ZARKA: 2001, p. 18). Assim, a empreitada de Zarka, em seu estudo de Hobbes, consiste em realizar essa tarefa – concebida para a relação que a filosofia política moderna deve manter com a tradição herdada – no seio da própria tradição moderna, desvendando as injunções filosóficas que, na modernidade

---

1. Zarka encontra apoio em Leo Strauss para a adoção dessa perspectiva de leitura. Quanto à abordagem historicista, servem como exemplo os estudos desenvolvidos por Quentin Skinner. A esse respeito, cf. ZARKA : 2001, pp. 11-18 ; 1999, prefácio.

– com a contribuição determinante de Hobbes –, elevaram ao estatuto de conceito noções centrais da filosofia política, como Estado, soberania, governo e representação.

Destacam-se neste artigo dois elementos da leitura desenvolvida por Zarka acerca da obra de Hobbes: a invenção da noção de uma vontade política pública; a concepção hobbesiana do homem como ser de desejo e ser de discurso. Como se verá, o homem assim descrito por Hobbes é o fundamento antropológico de sua concepção de Estado. Em outras palavras, sua teoria do contrato fundador do político tem como pressuposto uma concepção de indivíduo em que se destacam as dimensões do desejo e do discurso. Ainda com apoio em Zarka, procura-se evidenciar também como o *Leviatã* traz uma inovação em face dos escritos anteriores de Hobbes, no sentido de definir a convenção fundadora do edifício político como uma relação jurídica de autorização. Enquanto seus primeiros textos – *Elements of law* e *Do Cidadão* – descrevem o contrato social como uma relação de transferência ou alienação de direitos em prol do soberano, o *Leviatã* toma por modelo uma relação de autorização / representação.

A filosofia política de Hobbes é uma parte específica de um projeto mais amplo do autor, que engaja o quadro geral de sua obra filosófica. Esta se elabora, segundo Zarka, no ponto de encontro entre um *projeto* e uma *crise*. O projeto consiste num empreendimento de “reconstrução racional do conjunto do saber humano, a fim de introduzir aí a ordem, a certeza e a verdade” (ZARKA: 2001a, p. 45). A crise corresponde ao início da guerra civil inglesa, ocorrida entre os anos 1640 e 1660. Ao testemunhar então a desagregação da vida civil, Hobbes direciona sua obra para a busca das causas da ruína política e social, da rebelião e da guerra. Uma vez que não investiga as causas históricas, eventuais, mas as causas universais de tais acontecimentos, o filósofo inglês traz uma inovação considerável em face do pensamento político que o antecede. Passa-se, portanto, “do conhecimento das causas factuais ao das causas principiais, isto é, da narração à dedução, das circunstâncias particulares aos princípios universais, ou ainda da história civil à filosofia civil” (ZARKA: 2001a, p. 45). Uma das principais viradas promovidas por Hobbes na filosofia política, segundo Zarka, é que a partir de então os princípios são descobertos “não mais na história, mas na natureza humana” (ZARKA: 2001a, p. 45), criando-se assim uma nova maneira de colocar o problema ético e político.

A perspectiva que Hobbes inaugura no pensamento político, a partir de uma concepção universalizante do homem, manifesta uma unicidade de princípio no que

tange ao político, de modo que há um único problema – o conflito dos desejos no estado de natureza – e uma solução única – o pacto fundador do Estado (ZARKA: 1999, p. 241). No pensamento hobbesiano, a questão política central torna-se a de explicitar, recorrendo mais à lógica que à história, “como uma multiplicidade de vontades individuais pode se tornar uma vontade política única” (ZARKA: 2001a, p. 19).

## 1. O HOMEM, SER DE DESEJO E SER DE DISCURSO

O homem, afirma Zarka, é descrito por Hobbes como ser de desejo e de discurso, sendo que ambos os registros, desejo e discurso, encontram-se estreitamente vinculados.

No que tange ao *desejo*, a concepção de homem desenvolvida por Hobbes marca uma ruptura radical com a herança aristotélica. Hobbes considera ilusória a idéia, tão cara a essa longa tradição que o antecede, de uma ordem ontológica que proporciona uma finalidade última ou um bem supremo capaz de nortear o desejo do homem e fornecer a medida do bem e do mal. Os juízos de valor, tanto quanto as finalidades do desejo, são mutáveis para Hobbes, variando em função das disposições de cada indivíduo em sua relação com os objetos desejados. Assim, a partir da concepção hobbesiana do desejo, o mundo e, correlativamente, o desejo tornam-se desprovidos de uma finalidade. A vida, explica Zarka, é então “movimento sem fim de um desejo recentrado sobre si. Compreende-se portanto que o primeiro dos bens seja a conservação de si, e o primeiro dos males, a morte” (ZARKA: 1999, p. 267). É possível supor que Hobbes substitui a finalidade externa, oriunda da ordem ontológica do mundo, por uma finalidade interna ao indivíduo, correspondente à salvaguarda de sua existência biológica. Nessa perspectiva, toda ação humana seria, em última análise, um derivado do instinto de autopreservação. Hobbes de fato escreve que é “de esperar que cada homem, não apenas por direito de natureza, mas *por necessidade de natureza*, se esforce o mais que possa para conseguir o que é necessário a sua conservação (...)” (*Leviatã*, cap. XV, p. 85, trad. p. 128, grifo nosso). Mas cabe aí uma ressalva importante. Embora Hobbes afirme que essa necessidade é tão natural quanto aquela que determina a queda de uma pedra, ele entende por conservação mais do que a mera salvaguarda da vida biológica. Como afirma Zarka,

“(…) se a vida biológica é a condição *sine qua non* da vida propriamente humana, ela não constitui por isso a definição desta. (...) O ser no qual perseveramos encontra na conservação biológica um solo mínimo, aquém do qual não haveria nem desejo, nem ser, mas não se identifica com ela. O ser no qual tendemos a perseverar não se identifica com a existência biológica bruta, mas a envolve, ele consiste nessa reprodução indefinida do desejo que define a felicidade (...). Cada ser deseja não somente a vida, mas igualmente a saúde, o prazer, a alegria, e repele a dor e a tristeza” (ZARKA: 1999, p. 268).

A definição hobbesiana da felicidade pode ser traduzida como o incessante relançamento do desejo, através de sucessivas satisfações: “O *sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam felicidade (...)” (*Leviatã*, p. 35, trad. p. 64).

A inclusão de mais do que a mera existência biológica na definição do ser que se esforça pela autoconservação tem conseqüências políticas importantes, como observa Zarka. Assim, os homens não constituem uma sociedade civil apenas para sobreviver.

“É necessário para a vida do homem que alguns (...) direitos sejam conservados, como o de governar o próprio corpo, desfrutar o ar, a água, o movimento, os caminhos para ir de um lugar a outro, e todas as outras coisas sem as quais não se pode viver, *ou não se pode viver bem*” (*Leviatã*, cap. XV, p. 86, trad. p. 129, grifo nosso).

Zarka ressalta que, entre “*without which a man cannot live*” e “*without which a man cannot live well*” há uma diferença considerável, que atesta que “o projeto fundamental que sustenta a fundação do Estado não é *somente* a conservação da vida biológica” (ZARKA: 1999, p. 270). A estrutura especificamente jurídica da instância política decorre dessa distinção entre viver e viver bem, desdobrando-se em outros direitos inalienáveis para além do direito à vida, como, por exemplo, o direito de não acusar as pessoas cuja condenação nos lançariam na miséria (“uma esposa, um pai, um benfeitor”<sup>2</sup>). “A conservação da vida biológica”, escreve Zarka, “não constitui, por si

---

2. Cf. Hobbes, *Leviatã*, cap. XIV, p. 78, trad. p. 120.

só, nem o ser no qual tendemos a perseverar, nem o projeto fundamental que preside à fundação do político” (ZARKA: 1999, p. 270).

Quanto ao *discurso*, tem-se em vista, segundo Zarka, que o homem “não é simplesmente um ser que fala, mas também, e sobretudo, um ser que se torna o que é pelo discurso” (ZARKA: 1999, p. 287). A condição humana sofre profundas mudanças em função do discurso, seja na existência individual, seja nas relações entre os homens.

No que tange à esfera do indivíduo, a ampliação do campo de experiência pelo uso da linguagem dá ao homem a consciência de sua própria temporalidade e, conseqüentemente, de sua própria mortalidade, tornando-o um ser temeroso da morte, constantemente angustiado e inquieto quanto ao futuro.

“É impossível a alguém que constantemente se esforça por se garantir contra os males que receia, e por obter os bens que deseja, não se encontrar em eterna preocupação com os tempos vindouros. De modo que todos os homens, sobretudo os que são extremamente previdentes, encontram-se numa situação semelhante à de *Prometeu*. Porque tal como *Prometeu* (nome que quer dizer *homem prudente*) foi acorrentado ao monte *Cáucaso*, um lugar de ampla perspectiva, onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite, assim também o homem que olha demasiado longe, preocupado com os tempos futuros, tem durante todo o dia seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono” (*Leviatã*, cap. XII, p. 60, trad. pp. 97-98).

A consciência da temporalidade, da mortalidade, da precariedade da própria vida, o medo da morte e da miséria não fazem desse homem – transformado pelo discurso em Prometeu acorrentado, “devorado pela angústia da morte e a preocupação quanto ao futuro” (ZARKA: 1999, p. 287) – um indivíduo melancólico. Diversamente, ele é afetado por “uma coragem de anti-herói, suscitada pela aversão ao maior dos males e pela esperança de superar sua iminência” (ZARKA: 1999, p. 287). A transformação do indivíduo causada pelo discurso explica que o desejo possa mudar de objeto. Como escreve Hobbes, “o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e por um só momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro” (*Leviatã*, cap. XI, pp. 54-55, trad. p. 91). Embora sejam diversas as paixões em cada indivíduo e variem as opiniões individuais quanto aos meios para atingir o seu fim,

todos os homens buscam a mesma coisa. Trata-se de “superar a cada instante o medo constante da morte assegurando para si os meios presentes da preservação futura de seu ser e de seu bem-estar” (ZARKA: 1999, p. 288). Em função da inquietude do homem quanto ao futuro, modifica-se o objeto do desejo; o desejo de perseverar no próprio ser se converte em desejo de potência. Assim, escreve Zarka, “o homem como ser de discurso faz o que há de específico no homem como ser de desejo” (ZARKA: 1999, p. 288).

A mudança na condição humana através do discurso, além de alterar assim a esfera individual, incide no âmbito das relações inter-humanas, instaurando entre os homens a comparação constante. Nas relações entre os animais de certas espécies, por exemplo, as abelhas ou as formigas,

“não há diferença entre o bem comum e o bem individual e dado que por natureza tendem por natureza ao bem individual, acabam por promover o bem comum. Mas o homem só encontra felicidade na comparação com os outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente [isto é, do que se eleva acima do comum]” (*Leviatã*, cap. XVII, p. 95, trad. p. 143).

No animal, atrelado à necessidade atual e ao interesse imediato, o bem privado se encontra em acordo com o bem comum. Já entre os homens, cujo campo de experiência extrapola a vida biológica, disseminam-se a comparação com o outro e os conflitos de interesse. Como explica Zarka,

“A comparação implica o reconhecimento do outro como *alter ego*. Dito de outro modo, a comparação não é uma simples relação objetiva atinente à semelhança de natureza e ao interesse comum, mas uma relação para si que instaura um face a face entre o eu e o outro. O princípio da imitação dos pensamentos e das paixões vai atuar com máxima intensidade nesse face a face, criando uma *mimesis* dos comportamentos humanos. Através da comparação, a consciência de si do homem chega a seu completo desdobramento. Essa consciência de si, o homem a experimenta na alegria ou na tristeza, e em suas especificações que são a glória e o abatimento (*dejection*). (...) [No entanto,] porque a alegria e sobretudo a glória requerem a comparação do eu ao outro, elas não são universalmente partilháveis. (...) A glória de um [freqüentemente] tem por contrapartida o abatimento do outro.” (ZARKA: 1999, pp. 288-289).

A comparação não se manifesta, portanto, como reconciliação. Há nela uma contradição interna, na medida em que o eu procura o outro e desconfia dele ao mesmo tempo. Além disso, a linguagem, na medida em que comporta usos e abusos, redobra essa contradição da vida passional inter-humana. Aos quatro usos do discurso, que são para Hobbes a aquisição das artes, o ensino, a ajuda mútua e o prazer das palavras, correspondem respectivamente quatro abusos: o erro, a mentira, a dissimulação e a ofensa<sup>3</sup>. O abuso do discurso, “longe de ser acidental, é a outra face do uso” (ZARKA: 1999, p. 289)

Além dessa contradição devida aos abusos da linguagem, há uma outra, que resulta da equívocidade que marca o discurso, que pode se manifestar em diversas formas acidentais de mal-entendido e ambigüidade, mas que pode também ser usada deliberadamente para iludir e enganar, através

“daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mal sob a aparência do bem; ou então aumentando ou diminuindo a importância visível do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bel-prazer a paz em que os outros vivem” (*Leviatã*, cap. XVII, p. 95, trad. p. 143).

Assim, diz Zarka, o discurso “inaugura nas relações inter-humanas a dimensão do embuste (*semblant*)” (ZARKA: 1999, p. 291). O desejo de perseverar no ser é assim enredado no jogo do parecer. A fim de assegurar a conservação de si, cada um deve estar atento às possíveis dissimulações do outro, procurando decifrar suas reais intenções. O discurso é, portanto, a melhor e a pior das coisas. A pior, porque a incerteza quanto aos desígnios do outro transforma o medo da morte em medo de outrem. Assim, a comparação, explica Zarka, “longe de superar a alteridade, a radicaliza. Essa radicalização da alteridade, através da qual o outro se torna inimigo potencial, será plenamente operatória no espaço do conflito” (ZARKA: 1999, p. 291). Mas o discurso é também a melhor das coisas.

---

3. Cf. Hobbes, *Leviatã*, cap. IV, pp. 17-18, trad. p. 44.

“A mais nobre e útil de todas as invenções foi a do *discurso* (*speech*), que consiste em *nomes* ou *apelações* e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, recordam-nos depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíproca, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (*Leviatã*, cap. IV, p. 16, trad. p. 43).

O discurso é, portanto, uma faca de dois gumes. Se, por um lado, ele promove a radicalização da alteridade que culmina no conflito, por outro, produz efeitos que compensam essa ameaça. Como explica Zarka,

“O discurso faz do homem um ser jurídico, isto é, um ser que afirma seu direito e que é capaz de distinguir uma injustiça de um dano. (...) [A] convenção social será inteiramente sustentada por uma enunciação performativa. O discurso será então a condição antropológica fundamental do ato fundador, através do qual o espaço do conflito se transforma no espaço de uma comunidade de reconhecimento jurídico recíproco, fazendo passar do outro como inimigo ao outro como ser de direito. Estamos então no cruzamento dos caminhos: o homem como ser de discurso é, de um lado, ser de potência: ‘a linguagem não faz o homem melhor, mas mais potente’ (Hobbes, *De Homine*, cap. X), e de outro, ser de direito” (ZARKA: 1999, p. 292).

Como se viu, o espaço de interlocução criado pelo discurso pode, pela radicalização da alteridade, transformar-se em espaço do conflito. Por outro lado, é também através do discurso que se pode passar do conflito generalizado ao convívio juridicamente regulado.

Em suma, a ética de Hobbes parte de uma teoria das paixões ou dos afetos, na qual o desenvolvimento das formas da vida afetiva é concebido em estreita conexão com as várias modalidades de desenvolvimento do espaço da representação. Parte-se de uma descrição do campo de experiência individual, em que a capacidade de representação e a própria consciência de si são reflexo da vida afetiva do homem, que tem como raiz seu desejo de perseverar no próprio ser. Passa-se, em seguida, pelo espaço das relações inter-individuais, onde se instaura o estado de conflito, em função da dinâmica relacional das paixões num espaço de representação tornado mais complexo pela intervenção do discurso. Chega-se, por fim, à fundação jurídica do edifício político, efetivada através de um ato discursivo que institui o poder estatal.

A vida passional e relacional do homem se fundamenta para Hobbes em dois princípios: desejo de autopreservação e medo da morte violenta, sendo que ambos representam uma mesma e única tendência do indivíduo para perseverar em seu ser – isto é, para garantir a continuidade de seu ser e de seu bem-estar. À medida que se amplia o campo de experiência do homem, através das relações entre indivíduos, amplia-se o espaço da representação, com a intervenção do discurso. Correlativamente, torna-se mais complexa a dinâmica individual e inter-humana das paixões. Como afirma Zarka, “o desejo de um indivíduo varia em função exata da extensão de seu campo de experiência” (ZARKA: 1999, p. 258).

Nesse âmbito, merece destaque a questão do desejo de potência<sup>4</sup>. Com o pensamento e o discurso, o homem tem consciência de sua mortalidade, passando a viver constantemente angustiado quanto ao que o futuro lhe reserva. Em função dessa inquietude do homem quanto ao futuro, modifica-se o objeto do desejo; o desejo de perseverar no próprio ser se converte em desejo de potência. Hobbes estabelece, como “inclinação geral de toda a humanidade, um perpétuo e irrequieto desejo de potência e mais potência, que cessa apenas com a morte” (*Leviatã*, cap. XI, p. 55, trad. p. 91). Ainda nas palavras do próprio Hobbes, “a causa disto (...) [é] o fato de não se poder garantir a potência e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda” (*Leviatã*, cap. XI, p. 55, trad. p. 91). Caso não haja um “poder capaz de manter a todos em respeito” (*Leviatã*, cap. XIII, p. 70, trad. p. 108), o desejo de potência faz com que os homens se encontrem em permanente conflito, por três causas: a rivalidade, a desconfiança e a glória.

O desejo indefinido de potência não é fruto de uma tendência inata à acumulação de potência, nem de uma agressividade natural. Diversamente, esse desejo indefinido de acumular potência só se manifesta na medida em que o campo de experiência se estende às relações inter-humanas, à dinâmica relacional dos desejos. Como ensina Zarka,

“É porque sua capacidade de representação excede consideravelmente a do animal, que o homem poderá investir quase exclusivamente seu desejo em um

---

4. A versão latina das obras de Hobbes traz dois termos claramente distintos, *potentia* e *potestas*. Essa distinção se perde na versão inglesa, que usa para os dois termos latinos a mesma palavra, *power*. A edição brasileira do *Leviatã* (Coleção *Os Pensadores*, S. Paulo, Ed. Nova Cultural, 2004) traduz diretamente do inglês *power* por “poder”, invariavelmente. Aqui, acompanhamos Zarka na distinção entre poder e potência.

objeto propriamente inconcebível para o animal, a saber: a potência. Toda a diferença entre a compatibilidade natural dos desejos dos animais de uma mesma espécie e a incompatibilidade dos desejos dos homens, que explica que estes últimos tenham necessidade de fundar uma instância política para assegurar sua coexistência, repousa sobre a diferença do desenvolvimento do campo de experiência de uns e de outros” (ZARKA: 1999, p. 258).

## **2. A CONSTITUIÇÃO DE UMA VONTADE POLÍTICA ÚNICA E PÚBLICA: O LEVIATÃ E A RELAÇÃO DE AUTORIZAÇÃO / REPRESENTAÇÃO**

Convém considerar agora como se dá a transformação do espaço de conflito em espaço civil. Aqui, o principal problema que se coloca para o pensamento político hobbesiano é dar conta da passagem de uma multiplicidade de vontades individuais a uma vontade que seja única e pública. Em outras palavras, trata-se de conceber como uma pessoa civil única advém a partir de uma multidão de pessoas naturais. E, como observa Zarka, “do homem como ser desejando a potência ao homem como ser de direito, a transição será assegurada pelo fundamento de um e de outro: o homem como ser de discurso” (ZARKA: 1999, p. 309).

O problema da passagem do estado de natureza ao estado civil já se encontra claramente formulado nos dois primeiros escritos políticos maiores de Hobbes, *Elements of law* e *Do Cidadão*<sup>5</sup>. Somente mais tarde, contudo, no *Leviatã*, é que se apresenta uma solução que assume simultaneamente as condições de unicidade e universalidade, de modo que a vontade política única seja igualmente a vontade de todos (ZARKA: 2001b, p. 75). Como aponta Zarka, o *Leviatã* vem reformular inteiramente a teoria do pacto social a partir dos conceitos de representação e autorização (ZARKA: 2001b, p. 75).

Em *Elements of Law* e *Do Cidadão*, a instauração de uma vontade política pública é concebida através de uma relação jurídica de transferência de direitos: do mesmo modo como se pode transferir uma coisa a alguém, ou renunciar ao direito que

---

5. *Elements of Law* foi redigido em inglês por Hobbes em 1640 e publicado dez anos mais tarde, sob a forma de dois tratados separados, sendo que o primeiro foi intitulado *Human Nature* e o segundo *De corpore político* (Cf. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, p. 48). *Do Cidadão* foi publicado em 1642 e republicado, após revisões por Hobbes, em 1647.

se tem sobre essa coisa, cada indivíduo renuncia ao direito que tem sobre si mesmo, em favor do soberano. Transferir o direito sobre si significa abrir mão do direito de resistência sobre si mesmo. Essa interpretação da convenção social como uma relação jurídica de transferência ou renúncia de direitos sobre si, nos moldes de uma relação aplicável ao direito que se tem sobre as coisas, coloca alguns impasses:

“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. (...) 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” (ZARKA: 2001b, p. 75).

Em face de tais dificuldades, Hobbes é levado a reformular a teoria do contrato social no *Leviatã*, sob o modelo de uma relação jurídica de representação / autorização. Em suas palavras,

“Um pacto de cada homem [é feito] com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: “Autorizo este homem ou esta assembleia, e lhe abandono meu direito de governar-me a mim mesmo, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama ESTADO (*Commonwealth*), em latim *CIVITAS*” (*Leviatã*, cap. XVII, p. trad. p. 144, grifo de Hobbes)<sup>6</sup>.

Com a teoria da representação é possível pensar um direito sobre a pessoa e suas ações que se distinga do direito sobre as coisas. Como observa Zarka, o capítulo XVI do *Leviatã* traz uma teoria da pessoa civil que se apóia numa relação entre autor e ator, entre representante e representado. Citando Hobbes novamente,

---

6. A versão brasileira (coleção “Os Pensadores”) traduz a primeira locução do trecho citado por “cedo e transiro meu direito”, onde o original traz “*I Authorise and give up my Right...*”. Para preservar o sentido original, cuja importância é capital para expressar a nova teoria da autorização trazida por Hobbes no *Leviatã*, corrigimos aqui a tradução.

“Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações pertencem àqueles a quem representam. Nesses casos, a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem suas palavras é o AUTOR, casos estes em que o ator age por autoridade<sup>7</sup> (*the Actor acteth by Authority*). Porque aquele a quem *pertencem* bens e posses é chamado *proprietário*, em latim *Dominus* e em grego *Kyrios*; quando se trata de ações é chamado autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama AUTORIDADE. De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, e *feito por autoridade* (*done by Authority*) significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito” (*Leviatã*, p. 90, trad. pp. 135-136, grifo de Hobbes).

No *Leviatã*, a convenção social passa a ser pensada como relação de autorização, e não de alienação. A diferença é significativa, na medida em que através da relação de autorização é possível “pensar ao mesmo tempo uma constituição da vontade política e a manutenção dos direitos naturais dos indivíduos” (ZARKA: 2001b, p. 78). Torna-se então concebível a formação de uma vontade política que, além de única, seja também pública. Pela relação que se estabelece entre autor e ator, entre representado e representante, a vontade do soberano vem a ser a vontade de todos; “cada súdito é o autor das ações do soberano” (ZARKA: 2001b, p. 78). Os direitos da soberania são desde então concebidos “como resultado da convenção social, e não como persistência dos direitos naturais que o soberano tinha, como indivíduo, no estado de guerra” (ZARKA: 2001b, p. 78). Com a intervenção do princípio da autorização, os direitos da soberania não se confundem mais com o direito privado da propriedade, e se afirmam como direitos públicos.

Além disso, pela relação de representação / autorização, os súditos conservam para si uma parcela de direitos subjetivos inalienáveis. Afinal, “o Estado não é um fim em si mesmo, sua finalidade é a paz e a segurança dos indivíduos que o compõem” (ZARKA: 1999, p. 354). O dever de obediência dos súditos é condicionado à garantia que o Estado confere a sua existência individual. Como observa Hobbes,

“entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos

---

7. Isto é, em virtude da autorização que recebeu.

não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo, os membros deixam de receber dela seu movimento” (*Leviatã*, cap. XXI, p. 123, trad. p. 178).

O poder político, portanto, não se reduz de modo algum aos caprichos do governante. A teoria da autorização e da representação introduzida pelo *Leviatã* faz do espaço público um espaço jurídico e dá ao Estado uma estrutura jurídica de modo a superar largamente os *Elements of Law* e o *Do Cidadão*.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O CARÁTER PARADOXAL DO POLÍTICO

Hobbes percebe mais claramente que outros autores “o caráter paradoxal do político, sempre tensionado entre linguagem e violência, direito e potência, razão e paixões.” (ZARKA: 2001a, p. 20). Para melhor explicitar essa tensão, Zarka destaca, a partir desses pares antagônicos, as duas séries respectivamente opostas que deles resultam, e as analisa separadamente. A primeira série é: linguagem / direito / razão. O pensamento ético desenvolvido por Hobbes define o homem como um ser de paixões, mas também como um ser de discurso. Afinal,

“(…) o homem não é simplesmente um ser que fala, é um ser que se torna o que é pelo discurso. O discurso confere ao homem as dimensões mais próprias de sua existência ao mesmo tempo como indivíduo e em sua relação com os outros. Ora, a obra mais considerável do discurso humano é instituir o Estado pelo pacto social. Os termos do pacto fundam originariamente a distribuição dos direitos e deveres, isto é, definem a extensão dos direitos políticos da soberania e da obediência dos sujeitos. O discurso dá portanto o ser ao Estado como instituição jurídica. Melhor dizendo, o Estado como ser jurídico artificial é fundamentalmente ligado à linguagem” (ZARKA: 2001a, p. 20).

Essa primeira série permite a Zarka definir, com base em Hobbes, o Estado como “um ser artificial de razão” (ZARKA: 2001a, p. 21). Há, no entanto, igualmente, a outra

série, definida por: violência / potência / paixões. A violência prevalece no estado pré-político, em função do modo como se configuram as paixões e as relações humanas na ausência do Estado. É importante observar, porém, que a instituição do Estado não extingue definitivamente essa violência. Pelo contrário, ela permanece latente, como uma virtualidade sempre atualizável, mantida em suspenso na medida em que o Estado lhe oponha uma potência de contenção. Aqui, o Estado aparece como ser artificial de potência. “O Estado não é portanto nem um nem outro, Estado de razão ou Estado de potência, mas um e outro”, diz Zarka. “É precisamente isso o que o torna frágil, portador dos germes indestrutíveis de suas crises, e até de sua própria dissolução” (ZARKA: 2001a, p. 20). A paz e o direito vigentes no espaço da comunidade civil jamais são assegurados em definitivo pela instituição do político. O estado de guerra permanece sempre como potencial ameaça à paz civil, seja através do inimigo externo, seja por meio da rebelião no interior do próprio Estado. Seja como for,

“O ato fundador instaura uma estrutura jurídico-política do mundo dos homens. A reciprocidade se torna efetiva entre súditos, mas essa reciprocidade tem por condição a não-reciprocidade entre os súditos e o soberano. No Estado se desenvolve o espaço de uma comunidade civil, que é uma comunidade de bem e uma comunidade de vontade, através da mediação do representante/ator soberano. O espaço conflitual do estado de natureza se transforma, através da instituição de um juiz supremo, no espaço de uma paz civil onde as controvérsias são dirimidas pelo direito” (ZARKA: 1999, pp. 355-356).

Em suma, a solução apresentada por Hobbes para o problema da fundação jurídica do Estado se apóia na concepção de homem por ele desenvolvida. A leitura do pensamento político de Hobbes empreendida por Zarka permite perceber como as dimensões do desejo e do discurso comparecem aí de forma central. O desejo humano de potência e de dominação do semelhante aparece então como um desdobramento do desejo de auto-preservação resultante da dimensão do homem como ser de discurso, e

não como fruto de uma maldade inata. Ao destacar no *Leviatã* a figura da pessoa civil artificial e a relação de autorização / representação, Zarka revela no contrato social concebido por Hobbes uma teoria do poder único e da soberania absoluta que não se confunde com uma defesa da tirania ou do despotismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOBBS, Thomas: *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (tradução de Renato Janine Ribeiro) [1642; 1647].

\_\_\_\_\_ : *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural (coleção “Os pensadores”), 2001. [1651]

ZARKA, Yves-Charles: *La decisión metafísica de Hobbes*. Paris: Vrin, 1999.

\_\_\_\_\_ : *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF/Quadrige, 2001a.

\_\_\_\_\_ : “Hobbes e a invenção da vontade política pública”, in *Revista Discurso*, nº 32. São Paulo, 2001b, pp. 71-84 (tradução de Maria das Graças de Souza).