

Hobbes i la invenció de la voluntat política pública

Yves Charles Zarka

En l'obra *Hobbes i el pensament polític modern*, de la qual presentem l'edició catalana¹, m'he proposat l'estudi del treball d'inflexió, de transformació i d'innovació realitzat per Hobbes en el pensament polític. Ara bé, em sembla que una de les innovacions capitals introduïdes pel filòsof anglès consisteix en la invenció del problema específicament modern de la constitució d'una voluntat política *pública*. Voldria mostrar avui en quins termes proposa i resol el problema, en quins aspectes aquest problema representa una novetat per a l'època, i finalment en quin sentit podem veure-hi un dels fonaments de la política moderna.

Sabem que la doctrina de la formació de la voluntat política està centrada, en Hobbes, al voltant del pas del múltiple a l'u. Com és que una multitud d'individus pugui arribar a ser una persona civil única? Com és que una multiplicitat de voluntats inconnexes pugui esdevenir una voluntat política única? Aquestes dues preguntes depenen l'una de l'altra: la resposta a la primera depèn de la resposta a la segona. Per a saber com l'Estat o la ciutat pot quedar constituït com una persona única, cal explicar la constitució d'una voluntat política única. Aquesta problemàtica queda intensament subratllada en els *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 they 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 excepted) have concurred thereto»².

[«Ja que hem de considerar ara una multitud d'homes a punt d'unir-se en un cos polític, per mitjà d'una convenció, per garantir la seva seguretat tant en relació

1. *Hobbes et la pensée politique moderne*, París: PUF, 1995, 2001; *Hobbes i el pensament polític modern*, traducció de Jordi Galí, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 2000.

2. *Elements of Law* (=EL), edició Tönnies, Frank Cass, 1969, II, I, 2, p. 108.

els uns amb els altres com en relació amb els enemics comuns, el coneixement del tipus de convenció que han d'acceptar necessàriament, depèn del coneixement de les persones i de llurs finalitats. Quant a les primeres, per començar: són nombroses i no formen encara una sola persona. I cap acció realitzada en una multitud de gent reunida no pot ésser atribuïda a aquesta multitud, o ser realment anomenada acció d'aquesta multitud a no ser que la mà i la voluntat de cadascun dels integrants d'aquesta multitud, sense cap excepció, hi hagi concorregut.»]

El *De cive* encara és més explícit:

«En primer lloc cal considerar què és en ella mateixa aquesta multitud d'homes que es reuneixen en una ciutat única pel seu lliure albir; certament, no és pas una unitat (*unum aliquid*), sinó una pluralitat d'homes (*plures homines*), cada un amb la seva voluntat i el seu judici propi en referència a tot el que ha de ser proposat. I encara que els particulars (*singuli*) posseeixen per contractes privats un dret i una propietat, de tal manera que cada un pugui dir "això o allò és meu", no hi ha res sobre què la multitud en conjunt pugui dir justament (*recte*): "això és meu més que d'un altre". I cap acció no ha de ser imputada a la multitud com a pròpiament seva»³.

Aquest treball teòric sobre la noció de multitud, que té per contrapartida la definició de l'Estat en termes no solament de concòrdia o de consens sinó d'unió, reposa sobre el qüestionament del concepte orgànic de poble que havia prevalgut en el segle XVI i a inicis del segle XVII. Althusius, per exemple, en dóna una definició molt precisa, en la seva *Política*, a principis del segle XVII, i també els monarcòmacs protestants francesos a finals del segle XVI. Aquest nou plantejament del concepte orgànic de poble, Hobbes el realitza per la distinció de les nocions de *populus* i de *multitudo*. La multitud no és una persona natural i el poble és una persona artificial instituïda⁴: només existeix allà on ha estat constituïda una voluntat política única. La voluntat del poble no és altra que la voluntat de l'Estat:

«Quan diem que el poble, ell mateix, o la multitud, vol, mana o fa alguna cosa, cal entendre: la ciutat que mana, vol i actua per la voluntat d'un sol home, o per les voluntats concordants d'una sèrie d'homes; cosa que és impossible fora d'una assemblea. Cada vegada que hom diu, en canvi, que una multitud, gran o petita, fa alguna cosa a part de la voluntat d'aquest home o d'aquesta assemblea, això ha estat fet pel poble súbdit, és a dir, per una sèrie de particulars que actuen al mateix temps (*multis simul civibus singularibus*), i que això prové no d'una voluntat única, sinó de moltes voluntats de molts homes, que són ciutadans i súbdits, però que no són la ciutat»⁵.

Ara bé, el pas del múltiple a l'u en la seva doble forma –pas d'una multiplicitat de persones naturals a una persona civil única,

3. *De cive (=DCI)*, edició W. Molesworth, *Opera latina* II, VI, 1, p. 216-218.

4. Cf. *DCI*, VI, 1, p. 217.

5. *Ibid.*

i pas d'una multiplicitat de voluntats a una voluntat política única- defineix una problemàtica dins la qual s'inventarà la dimensió moderna d'allò públic. La voluntat política ha de ser a la vegada única i pública. Aquesta necessitat d'una emergència d'allò públic la trobem present ja en els *Elements of Law* i en el *De cive*, quan Hobbes subratlla el fet que la voluntat política única, la de l'Estat com a unió, ha de ser considerada la de tots. Heus aquí la formulació que en dóna en el *De cive*:

«Però això solament és possible a condició que cadascú sotmeti la seva voluntat a la voluntat d'un altre que sigui únic -un sol home o una sola assemblea-, de manera que hom consideri com a voluntat de tots i de cada un tot allò que aquell hagi volgut en quant necessari a la pau comuna»⁶.

«La Unió realitzada d'aquesta manera s'anomena *ciutat* o *societat civil*, o també *persona civil*; en efecte, ja que la voluntat de tots és única, cal considerar-la una persona única (*nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est*) (...). La ciutat és, per tant i per definició, una persona única la voluntat de la qual, resultat dels pactes acordats per molts homes, ha de ser considerada la voluntat de tots»⁷.

Si considerem atentament aquests textos, ens adonarem que el que hem anomenat l'emergència d'allò públic resta aporètica en les dues obres que acabem de mencionar. En efecte, només hi ha voluntat política i pública en els *Elements of Law* i en el *De cive* si són assumides dues condicions al mateix temps: 1) que cada u sotmeti la seva voluntat a la d'un altre que sigui únic; 2) que aquesta voluntat única pugui ser considerada la de tots. Ara bé, sembla que la condició d'unicitat sigui incompatible amb la d'universalitat. Dit d'una altra manera: la submissió que assegura la subsumpció del múltiple a l'u és, en quant alienació de la voluntat de cada u en la voluntat d'un altre, inconciliable, a no ser que prengui la forma d'un postulat, amb l'exigència de reconeixement que fonamenta el caràcter públic de la voluntat política.

Si el problema de l'emergència d'allò públic es troba formulat clarament en els *Elements of Law* i en el *De cive*, hem de constatar que no hi queda resolt. És per això, doncs, que el *Leviathan* reformula enterament la teoria del pacte social a partir dels conceptes de representació i d'autorització. En efecte, només en el *Leviathan* les condicions d'unicitat i d'universalitat seran assumides al mateix temps, cosa que permetrà que la voluntat política única sigui també la de tots.

El concepte hobbesià de voluntat política pública serà un portador molt important de desenvolupaments en la filosofia política moderna àdhuc a través de les crítiques de què serà objecte. Però en el marc d'aquest estudi intentaré només de definir la significa-

6. *Ibid.*, V, 6, p. 213.

7. *Ibid.*, V, 9, p. 214.

ció, l'abast i els límits d'aquest concepte en el pensament polític contemporani de Hobbes.

Examinaré, així, tres punts: 1) La representació i l'emergència d'allò públic. 2) El caràcter inèdit del concepte de voluntat política pública si la comparem amb les concepcions d'autors contemporanis de Hobbes com Filmer o Harrington. 3) Els límits del concepte de voluntat pública de Hobbes.

1. La representació i l'emergència d'allò públic

La problemàtica de la instauració d'una voluntat política és en Hobbes una problemàtica jurídica. La raó és clara, i es repeteix en els *Elements of Law* i en el *De cive*: la transferència de dret permet de pal·liar la impossibilitat d'una transferència de fet de la potència:

«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»⁸.

[«I atès que ningú no pot realment transferir la seva força a un altre, ni aquest altre pot rebre-la, cal entendre doncs que transmetre la pròpia potència a un altre no és altra cosa que abandonar o cedir el seu dret de resistència al beneficiari de la transferència.»]

Per tant, el contingut que els *Elements of Law* i el *De cive* donen a aquesta transferència de dret és el d'una substitució: la substitució de la voluntat d'un sol home o d'un sol consell a la multitud de les voluntats dels individus particulars. Per què la institució de la voluntat política pren en aquests textos la forma d'una substitució? La resposta és clara: perquè els termes en els quals és concebuda la convenció social no permeten pensar de cap manera la voluntat política al mateix temps com a única i com a pública. Com que ho he desenvolupat amplament en una altra banda⁹, només tornaré a examinar ara els termes d'aquesta convenció social per recordar simplement que consisteix a identificar l'abandó d'un dret que hom té sobre una cosa amb l'abandó d'un dret sobre si mateix. De manera que transferir el dret sobre si mateix s'equipara, com en el cas d'una cosa, a abandonar el seu *ius resistendi* sobre si mateix tal com hom faria sobre una cosa. De manera que l'abandó del *ius resistendi* és concebut en els *Elements of Law* com el correlat de l'existència d'una sobirania 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»¹⁰.

8. *EL*, I, XIX, 10, p. 104.

9. Cf. *Hobbes et la pensée politique moderne*, o. c., p. 197-227.

10. *EL*, II, I, 19, p. 117.

[«Aquell a qui no tenim el dret de resistir posseeix un poder de coacció sobre tots els altres, i pot per això disposar i governar les seves accions al seu gust, i això és la sobirania absoluta.»]

Ara bé, aquesta interpretació de l'abandó del dret que hom té sobre si mateix en termes d'abandó del dret que hom té sobre les coses condueix a tres dificultats considerables: 1) hi ha incompatibilitat entre el dret de resistència inalienable de l'individu i els drets lligats a la sobirania; dit d'una altra manera: hi ha un conflicte entre allò privat i allò polític; 2) la definició de la convenció social en termes d'abandó del *ius resistendi* no permet de fonamentar l'obediència activa dels súbdits; 3) concebuda en aquests termes, la convenció social és una convenció d'alienació. Implica una alteritat de la voluntat del sobirà respecte de la dels súbdits. És a dir, la voluntat del sobirà resta una voluntat privada: la seva voluntat té certament l'estatut d'una voluntat política única (en virtut de l'acte de submissió) però no d'una voluntat política pública.

Aquestes dificultats condueixen Hobbes a formular una teoria de la convenció social en termes de representació/autorització en el *Leviathan*. Aquesta nova doctrina farà que sigui pensable l'associació dels dos predicats de la voluntat política: única i pública. La teoria de la representació modifica en tres punts la doctrina de la convenció social en les dues primeres obres polítiques de Hobbes.

1) Permet de pensar la constitució d'un dret sobre la persona i les accions diferent de la transferència del dret sobre les coses. El capítol XV del *Leviathan* ens presenta una teoria de la persona artificial que fa intervenir una doble relació: autor/actor i representat/representant. Hobbes remarca especialment el paral·lelisme i la distinció entre la doctrina de la representació/autorització i la de la transferència del dret sobre les coses:

«Les paraules i les accions de certes persones artificials són reconegudes com a pròpies per aquell que representen. La persona aleshores és l'actor; aquell que en reconeix com a seves les paraules i les accions és l'actor, i, en aquest cas, l'actor actua en virtut de l'autoritat que ha rebut. Perquè aquell que en matèria de béns de qualsevol mena és anomenat propietari (*dominus, Kyrios*), en matèria d'acció és anomenat l'actor.

I de la mateixa manera que el dret de possessió és anomenat domini sobre una cosa (*dominion*), el dret de dur a terme una acció és anomenat AUTORITAT. De manera que l'autoritat s'entén sempre del dret de realitzar alguna acció, i *realitzar-la en virtut de l'autoritat rebuda*, d'allò que es duu a terme en virtut d'un mandat (*by commission*) o d'un permís d'aquell a qui correspon el dret»¹¹.

A partir d'ara ja és possible de pensar una relació entre dos individus irreductible a la relació de propietat.

11. *Lev*, edició MacPherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, XVI, p. 219.

2) La teoria de la representació permet de replantejar la idea desenvolupada en els *Elements of Law* i en el *De cive* segons la qual la convenció social seria una convenció d'alienació. En el *Leviathan* ja no es tracta d'alienació sinó d'autorització. La diferència és considerable, perquè la darrera permet de pensar a la vegada una constitució de la voluntat política i el manteniment dels drets naturals dels individus.

3) L'associació dels dos predicats de la voluntat política, única i pública, ara ja és pensable. La voluntat del sobirà és la de tots; cada súbdit és autor de les accions del sobirà. Això queda inscrit en la mateixa idea de república.

4) A partir d'ara els drets polítics són concebuts com a resultat de la convenció social i no com una persistència de drets naturals que el sobirà tenia, com a individu, en l'estat de guerra. Els drets de la sobirania són ara drets públics: tots queden fonamentats pel principi de l'autorització.

Així, doncs, el *Leviathan* permet de pensar la idea d'una voluntat política única i pública, idea que té un futur extraordinari en el pensament polític. Però aquesta idea, en Hobbes, té també els seus límits. Abans de precisar-los, però, examinaré la novetat que representa la idea en el context del pensament polític anglès de l'època.

2. La voluntat política pública o voluntat política privada

L'originalitat de la posició de Hobbes es pot apreciar clarament quan la comparem a les posicions adoptades en altres doctrines polítiques formulades a la mateixa època a Anglaterra. En consideraré dues, no solament diferents entre elles, sinó fonamentalment oposades, per mostrar que, malgrat aquesta oposició, no es permeten de pensar la idea d'una voluntat política pública. Es tracta de les doctrines de Filmer i de Harrington. El patriarcalisme de l'un i el republicanisme de l'altre no aconsegueixen la dimensió política d'una voluntat pública.

Malgrat la seva concepció totalment diferent sobre l'origen de la sobirania, Filmer n'elabora una definició que és molt pròxima a la de Hobbes. Concorde especialment amb Hobbes quant al seu caràcter absolut. Aquesta convergència n'implica d'altres. En efecte, per a tots dos pensadors:

- 1) el sobirà no és responsable davant cap altra autoritat humana, sinó únicament davant Déu;
- 2) cap altre poder terrenal no li pot ser comparat;
- 3) la sobirania resideix per complet en aquell qui la deté;
- 4) el poble -com a tal- no disposa de cap dret de resistència:

no pot ni suprimir ni simplement canviar el detentor del poder o la forma de govern.

A aquestes convergències cal afegir-n'hi d'altres a propòsit dels drets de la sobirania i la teoria de la llei civil.

Però, malgrat aquestes convergències, hi ha divergències fonamentals entre Filmer i Hobbes. La principal és la que es refereix a la idea d'una voluntat política. Aquesta és, segons Filmer, constitutivament i definitivament una voluntat particular i privada d'un home particular. Tota la doctrina política de Filmer, en efecte, reposa sobre una reducció del públic al privat iniciada ja en la modelització paternal del poder reial. Filmer fonamenta així l'autoritat reial (*royal authority*) en el dret de paternitat (*right of fatherhood*), ja d'una manera immediata –com en el cas d'Adam–, ja mediatament per la teoria de l'herència de la jurisdicció suprema. Però, a més, l'interès de la doctrina de Filmer en el punt que ens interessa és que revela també el principi fonamental sobre el qual reposa la reducció del públic al privat. Aquest principi consisteix en el fet que la teoria del poder és pensada en els termes d'una teoria de la propietat. Així, quan Filmer defineix les característiques de la monarquia senyorial¹², el rei és concebut com a propietari del poder sobre els súbdits:

«It is true, all kings be not the natural parents of their subjects, yet they all either are, or are be reputed as the next heirs to those progenitors who were at first the natural parents of the whole people, and in 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»¹³.

La conseqüència més directa d'aquesta definició del poder i de la sobirania en termes de propietat per part de Filmer és precisament la reducció de la voluntat sobirana a una voluntat particular i privada. És per això que el problema de la relació entre aquesta voluntat i les voluntats dels individus que componen l'Estat ni tan sols es planteja: la voluntat sobirana resta definitivament exterior i estrangera a la dels súbdits, perquè és particular i privada.

La divergència fonamental entre Filmer i Hobbes sobre el concepte de sobirania es mostra clarament amb l'emergència, en el *Leviathan*, de la nova concepció de la voluntat sobirana com a voluntat, no ja privada, sinó pública. Filmer, en les seves observacions sobre el *Leviathan*, mostra clarament de no comprendre la nova significació que Hobbes confereix a la sobirania redefinint la persona pública amb l'ajuda dels conceptes de representació i d'autorització que emancipen la teoria política i el concepte de sobirania de la teoria de la propietat.

12. Cf. la definició donada per Jean Bodin de la monarquia senyorial en *Les Six Livres de la République*, II, II, París: Fayard, 1986, vol. 2, p. 34-35.

13. *Patriarcha*, edició J. Sommerville, Cambridge, 1991, I, 8, p. 10.

El republicanisme de Harrington és d'una inspiració totalment oposada a la doctrina que acabem de considerar i malgrat això arriba a una conclusió semblant. La problemàtica política de Harrington ve determinada totalment pel projecte de tornar a donar un sentit específic a la idea de Commonwealth entesa com a república constitucional, allò que ell caracteritza com a *equal commonwealth* i *popular government*. Ara bé, aquest projecte de restabliment o de restitució, que comporta una dimensió semàntica i una dimensió teòrica, s'acompleix per un retorn a Maquiavel i per una oposició radical a Hobbes. A l'absolutisme de Hobbes, Harrington hi oposa el govern popular. Ara bé, si examinem de prop el treball que Harrington realitza sobre la teoria política de Hobbes, veurem que és precisament la idea d'una voluntat política pública la que és rebutjada.

En efecte, la principal operació que Harrington efectua sobre la teoria política de Hobbes consisteix a separar els conceptes *power* (*political power*) i *authority* (*political authority*). Aquesta distinció li permet de reconduir la teoria del poder a una teoria de la propietat (*dominion*). Així arribem a la propietat de la terra, la divisió del territori en parcel·les posseïdes per uns propietaris segons una certa proporció que defineix no solament el poder polític sinó també el règim. Què representa, doncs, en aquest context el concepte de *authority*? Hom l'aparca en l'aspecte constitucional de la doctrina: permet de caracteritzar allò que Harrington anomena una aristocràcia natural que el poble ha de prendre com a guia, per una obligació no solament natural sinó també positiva. L'autoritat reflueix, doncs, cap a una doctrina de la millor part del poble –el senat. És a dir, hi ha en Harrington un esborrament de la idea d'una voluntat política pública tal com l'entén Hobbes, perquè en Harrington l'autoritat és concebuda com a fonamentada en la saviesa, cosa que impedeix que puguem entendre-la com la voluntat de tots. En certa manera, la concepció de l'autoritat en Harrington reposa sobre la vella doctrina orgànica del poble.

Tant d'una banda com de l'altra, en Filmer i en Harrington, encara que per raons diferents, la idea de la formació d'una voluntat política pública com a voluntat de tots, és rebutjada.

3. Els límits de la voluntat política pública

Podem abordar el problema d'aquests límits si ens situem més avall en el temps, és a dir, del punt de vista del contingut que Rousseau donarà a la idea d'una voluntat política pública com a voluntat general, idea que evidentment deu molt a Hobbes.

Consideraré ara tres límits en la posició de Hobbes, que són al mateix temps límits de la teoria de la representació/autorització

que impedeixen de fonamentar una teoria plenament acabada de la voluntat pública.

1) La teoria de la llei civil. La teoria de la voluntat política en Hobbes queda lligada a una concepció de la llei com si aquesta pogués referir-se indiferentment a un objecte general o a un objecte particular. La llei civil, que és la primera i principal expressió de la voluntat sobirana, no és en la seva mateixa essència una llei general. Definint la llei com a voluntat del sobirà sense límit quant a la seva naturalesa o al seu contingut, Hobbes deixa la porta oberta a la crítica que consistiria a subratllar la possibilitat constant d'una degradació de la voluntat pública en una voluntat particular privada.

2) La teoria del càstig. La teoria de l'autorització no arriba a fonamentar una teoria del càstig, quan de fet aquesta és essencial per a la doctrina del dret públic de Hobbes.

3) L'autorització, és a dir, el reconeixement de la voluntat política com a voluntat de tots, en definitiva està fonamentada en Hobbes sobre una acció inicial: la convenció social fundadora de l'Estat. O sigui que la voluntat del sobirà no és la dels súbdits més que en virtut de la referència a un esdeveniment arcaic que val també com a estructura política actual. Però ni l'esdeveniment ni l'estructura política no poden assegurar l'efectivitat de la identitat entre la voluntat del sobirà i la voluntat de tots.

Conclusió

Podem dir, doncs, que Hobbes fa sorgir el concepte d'una voluntat política pública sense poder donar-li una plena efectivitat. Però aquesta invenció de la forma moderna de la voluntat política pública és fonamental perquè emancipa la teoria del poder de la teoria de la propietat, i el dret públic del dret privat.

[Traducció de Jordi Galí]