

## *Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes*<sup>1</sup>

Maria Isabel Limongi

belimongi@yahoo.com.br

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, Brasil

**resumo** no *Leviathan*, o poder (*power*) pode ser entendido em dois sentidos, cuidadosamente diferenciados em sua versão latina pelo emprego dos termos *potentia* e *potestas* para traduzir, a depender do contexto e do tipo de poder em questão, o inglês *power*. *Potentia* e *potestas*, embora sejam tipos de poder de natureza distinta – um, o poder físico que os corpos têm de produzir efeitos uns nos outros; outro, o poder jurídico, do qual resultam efeitos jurídicos como a própria justiça –, estão mutuamente implicados na trama das representações jurídicas. Esse artigo pretende explorar as consequências que se seguem deste conceito ambivalente do poder para se pensar a justiça e o direito natural.

**palavras-chave** *Leviathan*; Hobbes; Poder; Direito; *Potentia*; *Potestas*; *Jus*

No quadro das ciências do capítulo IX do *Leviathan*, a ciência do justo e do injusto consta, ao lado da poesia, da retórica e da lógica, como uma ciência que trata das consequências de um ato de linguagem (*speech*). Este ato consiste no contrato, no qual reside, segundo Hobbes, toda a fonte da justiça. Onde não há contratos, escreve ele no *Leviathan*, não há transferência de direito (*right*), “e consequentemente nenhuma ação é injusta (*unjust*)” (HOBBS, 1985, p. 202).<sup>2</sup>

Ao fundar a justiça nos contratos, Hobbes lhe confere uma relativa autonomia em relação à natureza, às paixões e opiniões humanas. Na ciência do justo e do injusto, não se trata de retirar consequências das paixões humanas, como na ética (cf. quadro das ciências); não se trata de saber como os homens efetivamente se comportam e como formam suas opiniões, segundo causas naturais. Trata-se de calcular obrigações e direitos a

Recebido em 27 de janeiro de 2013. Aceito em 22 de fevereiro de 2013.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.143-166, abril, 2013

partir do que os homens *dizem* e de como *se representam* pela palavra no ato contratual. A justiça é, assim, da ordem do artifício e não da natureza. Ela é uma instituição humana.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que circunscreve com precisão o plano próprio e específico da normatividade jurídica, Hobbes desenvolve no *Leviathan*, especificamente nos capítulos X a XIII, uma certa teoria do poder ou, mais precisamente, uma descrição das relações naturais entre os homens enquanto relações de poder, no qual o poder é concebido – de maneira talvez inédita, pelo menos no grau de precisão atingido por Hobbes no *Leviathan* – como juridicamente neutro. Relações de poder, que em última instância são relações de guerra, não são jurídicas. Não são nem justas nem injustas. Elas simplesmente ocorrem e podemos calcular como ocorrem, quando conhecemos suas causas naturais. Há, assim, para Hobbes uma diferença de natureza entre as relações sociais entendidas e descritas em termos de relações de poder e as relações jurídicas. Relações jurídicas não são relações de poder. Relações de poder não são jurídicas.

Tendo assim estabelecido com precisão a distinção entre as esferas e escapado da alternativa de reduzir relações jurídicas a relações de poder ou relações de poder a relações jurídicas, Hobbes se vê diante da questão de pensar a relação entre essas esferas distintas. Pode-se dizer que a questão da relação entre direito e poder é uma questão, por excelência, hobbesiana.

Com o fim de mostrar como essa questão se coloca para Hobbes e como essa relação é pensada no *Leviathan*, nos propomos a fazer o seguinte percurso. Primeiro, reconstruiremos em linhas gerais a teoria do poder presente nos capítulos X do *Leviathan*, apontando para o que ela traz de novo e importante, a saber, um conceito não jurídico de poder, entendido enquanto *potentia* (a se distinguir, como veremos do poder como *potestas*, que é o poder juridicamente qualificado), e um modo inédito de conceber as relações sociais a partir daí. Em seguida, analisaremos as consequências dessa teoria para pensar o direito natural e civil. Queremos mostrar que, embora o direito natural e o civil não possam ser pensados em termos de relações de poder (*potentia*), e embora relações de poder sejam juridicamente neutras, não sendo em si mesmas nem justas nem injustas, elas têm efeitos jurídicos importantes. Ou seja, a esfera da justiça e do direito, mesmo se diferente, e por isso mesmo, está *em relação com* a esfera do poder.

No âmbito do direito civil, indicaremos o interesse de se pensar essa relação no que diz respeito a dois temas centrais no pensamento hobbesiano, aos quais não se deu até agora a devida importância – o tema da resistência e o tema do governo, ambos relacionados ao problema da dissolução do Estado, o verdadeiro horizonte do pensamento jurídico e político de Hobbes. Queremos mostrar que é a necessidade de pensar a possibilidade da dissolução do Estado (o que nos leva a tomar Hobbes menos como o teórico do Estado todo poderoso do que como o do Estado sob o risco sempre presente da dissolução), o que leva Hobbes a articular, do modo como queremos mostrar que articula, direito e poder – ou: *potestas* e *potentia*.

## I

A tradição jusnaturalista moderna – ou seja, uma certa escola do pensamento jurídico que se desenvolveu na Inglaterra, na França e na Alemanha nos séculos XVII e XVIII e que se reconhecia como herdeira de Grotius – pensou o direito (*jus*) enquanto uma *potestas*, e o poder – a *potestas* – enquanto um direito (*jus*). Isso fica particularmente claro em Pufendorf quando este define no início do *De jus naturae et gentium* o poder (*potestas*) como “aquilo pelo que um homem está apto (*potest*) a fazer algo legitimamente e com efeito moral” (PUFENDORF, I, 1, xix). Trata-se do poder de agir juridicamente, um poder que pode se exercer (a) sobre as pessoas, como a liberdade, que é o poder sobre a própria pessoa e ações, e o *Imperium*, que é o poder sobre outras pessoas; ou (b) sobre as coisas, como a propriedade (*dominium*), que é o poder sobre as próprias coisas, e o *Servitus*, o poder sobre as coisas dos outros.

O poder é, assim, poder legítimo. Trata-se de um poder que é um direito, como Pufendorf esclarece em seguida ao definir o direito como “a qualidade moral pela qual com justiça governa-se (*imperamus*) as pessoas ou se possui as coisas (*res tenemus*)” (I, 1, xx), isto é, a qualidade pela qual se possui os poderes sobre pessoas e coisas acima discriminados. Ciente da sobreposição dos sentidos dos conceitos de direito e poder, Pufendorf esclarece que o *poder* expressa a presença de tal qualidade, a sua efetividade, enquanto o *direito* se refere à maneira (legítima – *recte*) pela qual se tem ou se exerce o poder.

Assim, enquanto a operação de uma pessoa moral e capacidade de produzir efeitos morais, o poder é juridicamente qualificado, sendo isso precisamente – o caráter legítimo do poder – aquilo para que o conceito de direito aponta, a diferença entre os conceitos residindo nos diferentes modos pelos quais se visa a mesma operação ou qualidade de uma pessoa moral. Tanto é assim que há determinados atributos morais para os quais é difícil discernir se são melhor expressos pelo conceito de poder ou de direito:

Para falar acuradamente, há muitas coisas normalmente computadas sob a noção de direito que seriam melhor denominadas uma composição de poder e direito, no sentido estrito dessas palavras, e que envolvem ou supõem, ainda, alguma obrigação, honra, ou algo semelhante. Assim, o direito ou privilégio de ser um cidadão, contém tanto o poder de exercer com plena virtude todos os atos pertinentes à cidadania, como os direitos de gozar dos benefícios que lhe são próprios, supondo ainda na pessoa uma obrigação diante da corporação. (Id. I, 1, xx)

A obrigação, por sua vez, é “aquilo a que um homem se vê na necessidade moral de praticar, admitir ou se submeter.” (Id. I, 1, xxi) e consiste numa contraparte indispensável do poder/direito de produzir efeitos morais, já que esse poder/direito se exerce de maneira a gerar obrigações e conceder licenças.

Como se sabe, a noção de pessoa moral à qual corresponde um poder/direito de agir e produzir efeitos jurídicos é desenvolvida por Pufendorf a partir de Grotius, que, numa célebre passagem do *De juri belli ac pacis*, já afirmava que o direito pode significar, entre outras coisas, uma “qualidade moral anexada à pessoa, habilitando-a a ter ou fazer algo com justiça” (GROTIUS, 2005, I, 1, iv). Esta passagem é frequentemente lembrada como o momento em que se põe em cena o que mais recentemente se passou a chamar de direitos subjetivos, aos quais normalmente se vê associado o nome de Grotius, como alguém que teria contribuído de maneira decisiva para a sua formulação moderna (Cf. VILLEY, 2009).

O direito, entendido como uma qualidade moral da pessoa, é, segundo Grotius, uma *faculdade* ou uma *aptidão* da pessoa. Esta *faculdade* pode ser entendida nos termos (1) de um *poder* (*potestas* – sobre nós mesmos ou sobre outros); (2) de uma *propriedade*; ou (3) de uma faculdade de demandar e conceder o que é devido. Trata-se assim de um direito/poder/obrigação

em relação a pessoas e coisas, entendido nos termos da qualidade de uma pessoa moral. É daí que Pufendorf deriva a ideia de uma personalidade moral que cria efeitos morais, como um poder de constituir direito e demandá-lo. É a partir daí que Grotius, Pufendorf, assim como Locke – a tradição jusnaturalista moderna, de um modo geral – pensa o poder político: como um direito/poder de fazer leis, derivado da personalidade jurídica do governante. O poder é um direito. O direito é um poder.

\* \* \*

Hobbes, porém, à diferença de Grotius, Pufendorf e Locke, não tem um conceito unívoco de poder. Pois ele o pensa não apenas como *potestas*, poder/direito de produzir efeitos jurídicos, como no contrato, mas também como *potentia*, poder físico. Leo Strauss talvez tenha sido o primeiro a chamar a atenção para esse ponto:

É com a filosofia política de Hobbes que o poder se tornou pela primeira vez *eo nomine* um tema central. Considerando-se o fato de que, de acordo com Hobbes, a própria ciência existe em vista do poder, pode-se denominar a filosofia de Hobbes como um todo a primeira filosofia do poder. “Poder” é um termo ambíguo. Ele traduz *potentia*, de um lado, e *potestas* (ou *jus*, ou *dominium*), do outro. Ele significa tanto o poder “físico” como o poder “legal”. A ambiguidade é essencial: apenas se *potentia* e *potestas* caminham juntas, pode haver garantia de atualização da ordem social correta (*right social order*). O Estado, enquanto tal, é ao mesmo tempo a maior força humana e a mais alta autoridade humana (STRAUSS, 1968, p.194).

Leo Strauss chama a atenção para o que há de novo na teoria hobbesiana do poder e para o que faz do poder um tema central na filosofia de Hobbes. O poder não é apenas *potestas*, mas *potentia*, sendo que a *potestas* contém algo de *potentia* – logo (ainda que esta não seja uma consequência retirada por Strauss): o poder não é para Hobbes um conceito inteiramente jurídico.

Esse conceito não jurídico do poder é apresentado no capítulo X do *Leviathan*, que desenvolve, não sem uma série de modificações importantes,

o conceito de poder esboçado dez anos antes na parte 1, capítulo VIII do *The Elements of Law*, em que se faz menção ao poder em um capítulo dedicado às paixões. Para falar das paixões que envolvem uma concepção do futuro, diz Hobbes, é preciso antes falar do poder. E seguem-se alguns parágrafos sobre o poder, que constituirão o núcleo do futuro capítulo X do *Leviathan*, em que o poder ganha um tratamento a parte, como um conceito que por si só merece atenção, não mais simplesmente como um capítulo da teoria das paixões.

De que poder se trata nessa passagem do *The Elements of Law*? Trata-se de uma capacidade de produção das coisas, que no *De Corpore* Hobbes vai assimilar à causa eficiente. “O poder do agente e a causa eficiente são a mesma coisa”, com a diferença que a causa se diz de um efeito passado e o poder de um efeito a ser produzido no futuro (HOBBS, 1999, II, X, 1). Esse poder está concernido nas paixões que envolvem uma concepção do futuro porque essa concepção consiste justamente na atribuição de um poder a algo (o poder de produzir um efeito) que projeta no futuro o que se sabe no passado acerca da capacidade de produção da coisa em questão. O poder de que aqui se trata é, em suma, a velha potência aristotélica, pensada em termos de uma capacidade atual de produção.

No entanto, o que há de novo nesse conceito de poder não é apenas que ele seja pensado em termos de uma capacidade atual, mas também – o que nos interessa aqui – o uso que Hobbes faz dele para pensar a relação entre os homens e o modo como as paixões se formam nessas relações – se quisermos, a aplicação antropológica que Hobbes lhe dá. Pois, não é toda e qualquer concepção de poder, entendido como um poder de produção das coisas, mas a concepção do *nosso próprio* poder a que está envolvida na formação das paixões. Assim, tendo anunciado que é preciso falar do poder porque certas paixões envolvem uma concepção dele, o texto prossegue tratando do poder dos homens:

Por este poder quero dizer o mesmo que as faculdades do corpo e da mente, mencionadas no primeiro capítulo, a saber, as do corpo, a nutritiva, generativa e motiva, e as da mente, o conhecimento. E além destas, outros poderes que se adquirem por seu intermédio, como a riqueza, posição de autoridade (*place of authority*), amizade ou favor, e a boa fortuna, que não é outra coisa senão o favor de Deus Todo Poderoso. (HOBBS, 1969, I, 8, 4)

E o que está em jogo não é apenas a concepção de nosso próprio poder, mas a concepção que fazemos de nosso poder *relativamente ao dos outros homens*. Assim segue o texto:

Porque o poder de um homem resiste e enfraquece os efeitos do poder de outrem, o poder não é mais do que o excesso de poder de um homem sobre outro. Pois, poderes iguais opostos destroem um ao outro e esta oposição é denominada disputa (*contention*). (idem)

Há três ideias importantes aí: (1) que as faculdades humanas consistem em poderes, em capacidades de produção ou ação; (2) que esses poderes são instrumentos para se adquirir mais poder e (3) que o poder de um homem reside no excesso de seu poder sobre o outro. Hobbes parte daí, dessa aplicação de um conceito físico do poder enquanto capacidade de produção das coisas a um contexto antropológico, para elaborar uma teoria do poder (que não o soberano) no capítulo X do *Leviathan*.

Num ganho em precisão com relação ao *The Elements of Law*, Hobbes começa esse capítulo definindo o poder (*potentia*, no *Leviathan* latino) como “os meios presentes [de que um homem dispõe] para obter o que lhe aparece como um bem futuro” (HOBBS, 1985, p. 150). Em seguida, nomeia os dois tipos de poder elencados no *The Elements of Law*, como, de um lado, o *poder natural* (as faculdades do corpo e da mente) e, do outro, os *poderes instrumentais*, “que são adquiridos por meio daqueles ou pela fortuna” e que – uma observação que faltava no *The Elements of Law* – “são meios ou instrumentos para se adquirir mais poder”. Essa observação é importantíssima. Pois ela define o objeto do capítulo – um novo objeto em relação ao *The Elements of Law* – que não é outro senão os modos de instrumentalização do poder.

Mais especificamente, trata-se para Hobbes de tematizar os modos de instrumentalização *social* do poder. Pois, logo após definir o poder e distinguir entre poder natural e instrumental, Hobbes descreve três modos pelos quais os homens podem compor o seu poder com o dos outros, e, nesse sentido preciso, instrumentalizá-lo, isto é, adquirir mais poder. Um desses modos é o do Estado, o maior poder (*potentia*) humano, “composto pelos poderes de vários homens (*ex plurimorum hominum potentiis*), unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes (*potentiae omnium*) na dependência

de sua vontade” (HOBBS, 1985, p. 150; 1966, p. 68). Mas Hobbes não menciona o poder soberano senão para afastá-lo do horizonte de sua investigação imediata, que se detém no outro modo de compor poderes, que é aquele pelo qual os homens, usando de seus poderes cada um conforme a sua própria vontade, formam facções ou coligações de facções. Esse modo de composição de poder se distingue assim expressamente da via jurídica da soberania.<sup>3</sup> Onde existem facções – num contexto social, portanto – o poder de um homem (aquele diferencial de poder que ele tem sobre os outros) reside num poder de cooptação de amigos e servidores. “Ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas” (HOBBS, 1985, p. 150). Trata-se assim de uma capacidade de usar o poder reunido a favor dos próprios fins. E Hobbes passa então a explicar como isso se dá.

O eixo da cooptação é o *valor*, que Hobbes define da seguinte maneira: “o valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto, não absoluto, mas algo que dependente da necessidade e julgamento de outrem” (HOBBS, 1985, pp. 151-152). É em vista da avaliação que os homens fazem dos poderes uns dos outros que eles escolhem usar do próprio poder aliando-se, submetendo-se ou opondo-se aos poderes dos outros. Ser capaz de reunir forças em torno de si é ser bem valorizado.

Ou seja, o poder é fundamentalmente relacional. Ele não é algo que um indivíduo disponha senão por meio da opinião que os outros fazem dele, de seu poder e do uso que podem fazer dele. É na medida em que são valorizados que os homens têm poder, ou melhor, um diferencial de poder em relação aos outros homens, tornando-se assim capazes de reunir forças em torno de si. Daí a importância do conceito de honra, que Hobbes define como “a manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos” (HOBBS, 1985, p. 152), na caracterização do que podemos entender como uma dinâmica social do poder. Nessa dinâmica, o poder significado na honra ou a honra enquanto um signo do poder passa a valer como o próprio poder, na medida em que, ao significar uma capacidade de cooptação, a honra resulta em mais poder. Compreende-se assim que a disputa se dê para Hobbes não apenas na forma de uma disputa de forças, mas, sobretudo, na forma de uma disputa pela glória e reputação, que são signos do poder e elas mesmas poder.<sup>4</sup>



Assim, o poder é pensado no *Leviathan* como uma capacidade relacional. Enquanto no *The Elements of Law* ele é pensado como uma qualidade dos indivíduos, comparada com a dos outros, mas que o indivíduo possui independentemente dos outros, no *Leviathan*, o poder de cada um se determina somente no interior de uma certa dinâmica de disputa pelo poder (a guerra), que, mais do que um contexto relacional, é um contexto social de inscrição do poder, já que a disputa se dá na forma de uma disputa pelo reconhecimento social do poder, que é o valor e a honra.

Trata-se, além disso, de pensar o poder enquanto um modo não jurídico de reunião de forças, alternativo ao da soberania, e que se apoia, não na razão, mas na opinião que os homens fazem uns dos outros e no valor que mutuamente se atribuem. Hobbes pensa o poder, nesse contexto, em continuidade com o modo como Maquiavel o pensou, isto é, enquanto uma reunião de forças ou capacidade de realização conjunta que passa fundamentalmente pela construção de uma boa imagem ou pela capacidade de se fazer bem representar pelos outros.<sup>5</sup> O poder assim pensado, enquanto a conjunção entre aparência e força, é expressa com exatidão num dos fragmentos dos *Pensées* de Pascal, que segue também nesse ponto Maquiavel e Hobbes: “ser elegante não é por demais vão, pois é mostrar que um grande número de gente trabalha para si. (...) Quanto mais braços se tem, mais forte se é. Ser elegante é mostrar sua força” (PASCAL, 1963, fr. 95).

## II

A questão que queremos colocar é: o que essa nova teoria do poder traz de importante para pensar o direito e a justiça?

Hobbes se alinha perfeitamente à linhagem jusnaturalista (tal como a definimos aqui: como uma tradição que pensa o poder como um direito e o direito como um poder, a partir da noção de pessoa), a qual de resto se vê muitas vezes vinculado (Cf. especialmente TUCK, 1995), ao referir o direito civil à *pessoa* do Soberano, que age, segundo Hobbes, por autoridade, sendo que por *autoridade* se deve entender o “direito de empreender algum ato” (HOBBS, 1985, p. 217), o qual, por sua vez, implica determinadas obrigações. É todo um vocabulário e um modo de pensar que

fazem de Hobbes um perfeito representante da tradição do direito natural oriunda de Grotius, de acordo com o modo como a caracterizamos aqui. No modo de pensar a soberania e o direito civil, Hobbes se põe num terreno desde o princípio jurídico, pensando a *potestas* como um direito e o direito como uma *potestas*.

Mas, o que dizer do direito natural? Ele seria também pensado por Hobbes nos mesmos termos de Grotius, Pufendorf e Locke, como uma *potestas*, um direito/poder de produzir efeitos jurídicos?

Que Hobbes não pense o direito natural como uma *potentia* é o que ele deixa claro na própria definição que oferece do direito natural: “o direito de natureza (...) é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder (*potentia*), da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (HOBBS, 1985, p. 189; 1974, p. 82). Consistindo o direito na liberdade de *uso* do poder, tal direito permanece o mesmo, seja o poder maior ou menor. É o que Hobbes esclarece, quando, após definir a liberdade em que consiste o direito natural como ausência de impedimentos externos, precisa: tais impedimentos “muitas vezes tiram parte do poder (*potentia*) que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder (*potentia*) que lhe resta, conforme seu julgamento e razão lhe ditarem” (HOBBS, 1985, p. 189; 1974, p. 82). O esclarecimento visa indicar o sentido preciso em que se deve compreender que um direito é restringido ou cancelado: não pela oposição de um outro poder (pois o poder cancela apenas um outro poder), mas por meio de uma *obrigação*, cancelando a liberdade de *usar* o poder como se queira, na qual consiste propriamente o direito.

Daí decorre a distinção entre o escravo e o servo. O primeiro, “guardado na prisão ou a ferros (...), não tem obrigação alguma, e pode, sem injustiça, destruir suas cadeias ou prisão e matar ou levar cativo seu senhor”, ao passo que o servo, não estando submetido à prisão ou a ferros, se vê, contudo, obrigado por contrato a “não fugir nem praticar violência contra seu senhor” (HOBBS, 1985, p. 255; 1974, p. 128). Os vínculos jurídicos, que ligam o servo ao seu senhor, têm, portanto, uma natureza distinta das relações de poder, sobre as quais se assentam a escravidão. Tais vínculos se estabelecem por contrato, não se reduzindo, por essa razão, a uma relação de força e poder.

Hobbes distingue, portanto, direito (*jus*) e poder (no sentido da *potentia*). O direito natural seria, então, *potestas* – o poder legítimo de empreender determinados atos, poder autorizado, fundado na pessoa natural do homem? Hobbes é muitas vezes lembrado como aquele que teria pensado o chamado direito subjetivo, ao qual Grotius teria dado a formulação moderna, fundamentalmente nos termos de uma liberdade. O que era para Grotius uma das qualidades inerentes à pessoa (o poder sobre si mesmo) entre outras (o poder sobre os outros e sobre as coisas), passa a ser, para Hobbes, a qualidade por excelência da pessoa. O homem é fundamentalmente uma pessoa dotada do direito ou da liberdade de constituir direitos (Cf. TUCK, 1995; para uma defesa contemporânea desse modo de conceber o direito, valendo-se de Hobbes, Cf. COLLIOT-THELÈNE, 2011, cap. 2). Nisso consistiria o direito natural. Este direito seria, assim, o atributo fundamental da pessoa natural do homem, da qual Hobbes parte, em conformidade com a tradição do direito natural moderno, para pensar o universo jurídico e político.

Mas, então, o conceito de poder enquanto *potentia*, o poder pensado em termos não jurídicos, trazido à cena por Hobbes, não teria nenhum impacto sobre o conceito de direito enquanto *potestas*? Hobbes teria duas teorias do poder sobrepostas?<sup>6</sup> Contra essa conclusão caminha a leitura de Leo Strauss no ponto em que procuramos resgatá-la aqui, a saber, ali onde Strauss nos faz ver que a *potestas* de Hobbes está de algum modo perpassada pela *potentia*, assim como o *jus* pelas determinações da natureza física. Qual então o impacto dessa nova teoria do poder sobre o conceito hobbesiano de *potestas*, o poder juridicamente qualificado?

\* \* \*

Podemos mensurar o impacto dessa nova teoria do poder se atentarmos para certos aspectos da definição hobbesiana de pessoa, que traz para o centro da cena um elemento que na tradição do direito natural permanece um elemento periférico da personalidade: seu caráter representativo. Pufendorf, provavelmente em alusão a Hobbes, entende que a pessoa representativa (aquela que age em nome de outrem) é um tipo de personalidade política, entre outras formas não representativas e não

necessariamente políticas de personalidade (Cf. PUFENDORF, 1710, I, I, xii, p. 6). Para Hobbes, no entanto, a pessoa, seja lá de que tipo for, é sempre representativa.

Uma pessoa é aquele cujas palavras e ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras e ações de um outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção. Quando elas são consideradas como suas próprias ele se chama uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando a palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*. (HOBBS, 1971, p. 100)

A definição de pessoa natural, como aquela cujas palavras e ações *são consideradas* como suas, é derivada de uma definição mais ampla de pessoa, que abriga a noção de pessoa fictícia e que faz do ato de atribuição de palavras e ações a uma instância qualquer (seja homem ou coisa, natural ou fictícia) o ato fundador da própria personalidade. Não há pessoa senão ali onde se estabelece uma relação entre atos e palavras e o seu autor, por uma forma de representação, cujo sentido Hobbes se põe a explorar.

A palavra *pessoa* é de origem latina. Em lugar dela, os gregos tinham *prósopon*, que significa *rosto*, tal como em latim *persona* significa o *disfarce* ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco. (...) E do palco, a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como na conversação corrente. (id. ib.)

A pessoa é, assim, fundamentalmente, um representante ou uma representação, diante dos outros. Ela é uma máscara que guarda, mesmo no que diz respeito à pessoa natural, uma distância e exterioridade em relação ao que representa. Sendo assim, a pessoa natural não equivale ao homem. Ela é, antes, o seu representante ou sua representação jurídica. Ela é o homem na medida em que seus atos e palavras são considerados seus para fins de um cálculo jurídico, em relação a outros homens igualmente representados numa relação jurídica. Mas o homem não se confunde com essa representação jurídica de si mesmo. Ele está dado, como um corpo, um feixe de paixões e movimentos voluntários que não têm em si mesmos, independente dessa representação, um valor jurídico, que não são por

natureza nem legítimos, nem ilegítimos, que não geram direitos, nem obrigações, mas apenas outros movimentos.

Isso está de acordo com o modo como Hobbes define a liberdade natural do homem a partir de uma definição de liberdade mais ampla, aplicada aos corpos em geral, enquanto a liberdade do corpo-homem:

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais.” (id. p. 133)

(...)

E conforme a esse significado próprio e geralmente aceito da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho (*wit*) é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. (id. ib.)

Essa liberdade natural ou corporal não é ainda direito natural. Ela é *potentia*, capacidade de movimento que pode ser restringida por outra *potentia* e que, como vimos, não equivale ao direito natural, segundo a definição que Hobbes lhe dá. Assim como não faz sentido dizer que a água que corre pelo canal tem o *direito* de se mover, mas apenas que ela tem o poder de se mover, não faz sentido dizer que a liberdade natural do homem, definida nesses termos, constitui um direito. A liberdade do homem só tem um sentido propriamente jurídico, só constitui direito, em relação à soberania, enquanto liberdade dos súditos, que reside no silêncio das leis ou naquilo que o soberano não pode obrigar tendo em vista os direitos e deveres derivados do contrato. É nesse plano, e relativamente ao ato contratual que institui a soberania, que faz sentido falar em *direito* natural. Mas, se é assim, onde situar exatamente esse direito? Se, conjuntamente com a obrigação civil, ele deriva do contrato, então ele não seria propriamente *natural*, mas *artificial*?

Diz-se do direito que é natural quando ele é o atributo de uma pessoa natural – o homem. Este, na medida em que é *considerado* uma pessoa, é o sujeito do direito natural. Contudo, o homem não é por natureza e sim por artifício uma pessoa. O homem é, por natureza, um corpo. Enquanto tal, ele é dotado de uma liberdade, uma certa *potentia* de movimento, que não é em nada restringida pelas obrigações que ele assume quando se

deixa representar numa relação jurídica como uma pessoa e que se apresenta como uma espécie de fundo não jurídico das relações jurídicas.

É no jogo não jurídico das *potentiae* que Hobbes busca as razões para que o homem se deixe representar num campo jurídico. Se ele não aceitar essa representação, o resultado é uma vida miserável e curta. É ainda à *potentia* que Hobbes apela para dizer que, malgrado a instituição do Estado, o homem permanece tão livre quanto antes para não cumprir suas obrigações: nada restringe o seu poder (*potentia*) de desobedecer, ainda que lhe falte o direito para tanto.

Como mostrou Skinner, este não é um elemento menor na argumentação hobbesiana (Cf. SKINNER, 2008). Mas o que está em jogo aí não é apenas, como ele faz ver, uma redefinição da liberdade de maneira a responder àqueles que a defendiam em termos republicanos, de modo a torná-la compatível com a monarquia. Trata-se, além disso, e sobretudo, de mostrar que o homem só é um sujeito de direito na medida em que o queira, e de pensar essa motivação, a motivação para se tornar um sujeito de direitos, num plano pré-jurídico. Trata-se ainda de mostrar que o homem permanece livre para, caso queira, desinvestir-se de sua personalidade jurídica, de sua *potestas* e sua capacidade de produzir efeitos jurídicos, para recolocar-se fora do mundo jurídico enquanto pura *potentia*. Trata-se também de apontar para a relevância jurídica dessa possibilidade sempre em aberto em função do caráter ambivalente do poder.

### III

Como se sabe, malgrado toda a ênfase colocada na questão do dever de obediência e das obrigações diante do Estado, Hobbes reserva um lugar bastante significativo ao direito de resistência. Trata-se do que ele denomina no cap. 21 do *Leviathan*, a “verdadeira liberdade dos súditos”, que está naquelas coisas que “embora ordenadas pelo soberano, não obstante [os súditos] podem sem injustiça recusar-se a fazer.” (HOBBS, 1985, p. 268)

Para saber quais são esses direitos “é preciso examinar quais são os direitos (*rights*) que transferimos no momento em que criamos o Estado”, uma observação que corrobora o ponto sobre o qual viemos insistindo – que a liberdade, enquanto um *direito* de resistir, qualifica-se enquanto tal

no ato do contrato, tratando-se de uma qualidade jurídica *do contratante*, o direito ou a *potestas* de fazer legitimamente o que não pode ser transferido por contrato. Assim, não sendo possível transferir por contrato o direito de defender a própria vida, os súditos não podem ser obrigados a se matar, mutilar ou ferir, a se autoacusar ou confessar um crime e a enfrentar missão perigosa. Eles têm, nesses casos, o *direito* ou a liberdade juridicamente qualificada, a *potestas* de resistir.

As razões desse direito remontam à lógica do contrato. Vimos que o contrato envolve uma representação de si, no que reside a constituição da personalidade jurídica do contratante e o fundamento da ciência jurídica, que não é senão o cálculo das consequências da palavra empenhada nos contratos. Ora, essa representação e personificação só são possíveis se o contratante puder vislumbrar que por meio do contrato garantirá um bem para si. Pois, contratos são atos voluntários e atos voluntários são atos pelos quais se visa algum bem aparente para si. Daí porque contratos no estado de natureza, assim como os contratos em que alguém se comprometa a não resistir à violência alheia, não são válidos – porque não se pode esperar nenhum bem desse compromisso, que, por essa razão, não vincula, não impõe obrigação. O problema é formal: não se podem compreender essas palavras como sendo do contratante. Ele não pode representar-se a si mesmo enquanto um homem – um corpo natural e feixe de paixões – e constituir-se como uma pessoa jurídica nessas condições.

No caso dos contratos estabelecidos no estado de natureza, esse problema formal é resolvido pela garantia de que o outro cumprirá a sua parte, se não porque compreende a necessidade de cumprir contratos, ao menos porque será forçado a fazê-lo, pelo medo da punição. Tem-se assim a garantia de obter os bens visados pelos contratos, e o contratante, podendo desse modo ver-se representado em relações contratuais, encontra-se obrigado por elas. Essa garantia, sabemos, é dada pelo Estado, a quem cabe punir aqueles que desrespeitam a palavra empenhada.

A punição ou sua simples possibilidade (o medo) assume assim um papel fundamental na instituição do universo jurídico. Como ninguém está propriamente obrigado a cumprir com a lei de natureza que prescreve a necessidade de fazer contratos e cumpri-los, como permanece efetiva a liberdade física de não se fazer contratos, e, conseqüentemente, o direito de não cumpri-lo sob o pretexto da insegurança que essa liberdade física

acarreta, é preciso de algum modo fazer obstáculo (que só pode ser físico) a essa liberdade – no que entra em cena a *potentia* do Estado. Que a *potentia* tenha um papel a cumprir nos contratos, e que seja, portanto, juridicamente relevante, é o que Hobbes afirma reiteradamente quando insiste que sem a espada soberana – uma caracterização inegavelmente material do poder do Estado – não há contratos válidos.

É preciso compreender corretamente o que está em jogo aí, evitando o engano em que muitos incorrem de pensar que o medo da espada é o que funda a obrigação contratual, ou seja, que alguém só se vê obrigado a cumprir um contrato na medida em que teme a punição. Não é este o raciocínio de Hobbes. Se assim fosse, perderiam-se de vista a natureza específica dos vínculos jurídicos enquanto vínculos de palavras e a diferença de natureza entre a esfera jurídica e a esfera das relações de poder.

Ao comparar a injustiça, que reside no descumprimento de um contrato, a uma contradição lógica, dizendo que ela “é de algum modo semelhante àquilo que nas disputas das escolas se chama absurdo” (HOBBS, 1985, p. 191), Hobbes deixa claro que o fundamento da obrigação está no compromisso com a palavra dada e com a representação coerente de si mesmo no ato contratual. O medo não é, portanto, o seu fundamento. Mas ele é a condição para que cada um possa representar-se coerentemente a si num contrato e, a partir daí, instituir obrigações. O medo (entenda-se: daquele com quem se contrata e não do próprio contratante, que se compromete pela palavra) é, assim, a condição *material* da validade *formal* dos contratos.

O mesmo se aplica à *potentia* do Estado ou à espada soberana. A *potentia* soberana é uma condição da sua *suma potestas*, fundada no contrato. Compreende-se assim que os dois tipos de poder se entrelacem e porque a *potestas* do Estado tem que necessariamente vir acompanhada de *potentia*, sem, no entanto, confundir-se com ela. Se levarmos em conta que esta bivalência do poder está presente não apenas na soberania, como também no súdito que resiste, o qual, no momento da resistência, recobra por detrás da *potestas* a *potentia* de resistir, e que isso, por sua vez, conduz a *potestas* soberana a agir enquanto *potentia* de punir, podemos avaliar as consequências jurídicas que se seguem do que primeiramente se apresenta como um choque entre os direitos de punir e o de resistir.<sup>7</sup>

Trata-se, com efeito, num primeiro momento, do choque entre a *potestas* da soberania e a dos súditos. De um lado, o soberano tem direito ou o



poder legítimo de punir, mesmo que a punição seja iníqua, pois o direito de punir é condição da realização do fim de soberania, que é a proteção. Do outro, o súdito, mesmo quando justamente punido, pode (tem a *potestas* de) resistir, pois não se pode abdicar por contrato do direito de defender a própria vida. Ora, esse choque, uma vez em exercício, se efetiva como um choque entre *potentiae*, já que o direito em questão é a liberdade de usar da própria *potentia* da maneira que se queira. As consequências jurídicas disso são consideráveis e não se limitam à dissolução das relações jurídicas do Estado e do súdito resistente, mas chegam ao limite da dissolução completa dos vínculos jurídicos entre os homens e do retorno ao estado de natureza ou de guerra.

Essa possibilidade deve ser levada a sério. Pois, no choque entre a *potestas*/*potentia* de punir e a de resistir não se tem sempre um Estado todo poderoso de um lado e um súdito impotente do outro. É o que indica Hobbes numa passagem capital:

Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado em defesa de outro homem, culpado ou inocente, porque essa liberdade priva a Soberania dos meios para nos proteger, sendo portanto destrutiva da essência mesma do governo. Mas no caso em que um grande número de homens juntos tenha já injustamente resistido ao poder Soberano ou cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles espera a morte, eles têm ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem e defenderem um ao outro? Certamente que têm. Pois não fazem senão defender suas vidas, o que o homem culpado pode fazer (*may do/ licet*) tanto quanto o inocente.” (HOBBS, 1895, p. 270; 1966, p. 167)

Assim, a resistência de um indivíduo pode se tornar facilmente e com justiça a resistência de um grupo e, como na resistência a *potestas* se faz *potentia* de resistir, é a *potentia* do Estado que se vê primeiramente afetada, mas, por derivação, também sua *potestas*, já que “a obrigação dos súditos para com o soberano (*suma potestas*) dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder (*potentia*) mediante o qual ele é capaz de protegê-los” (HOBBS, 1985, p. 272; 1966, p.168).

Vê-se assim que a afirmação de que a liberdade corpórea ou a *potentia* dos súditos permanece a mesma no interior do Estado traz consigo consequências jurídicas importantes, não se tratando apenas de um artifício

para fazer descer a monarquia absoluta goela abaixo da tradição republicana. O que está em jogo aí é a possibilidade sempre em aberto da dissolução jurídica do Estado – da *potestas* em *potentia*.

Essa possibilidade se abre *juridicamente*, a partir da *potestas* ou direito de resistência. Tudo se passa então como se o tecido jurídico do Estado encontrasse no direito de resistência um ponto de esgarçamento pelo qual todo o jogo não jurídico das *potentiae*, tal como descrito no capítulo X do *Leviathan*, adquirisse relevância jurídica, na medida em que a resistência torna juridicamente possível o desmanche parcial e no limite integral do tecido jurídico. Evitar esse desfecho é papel do governo.

#### IV

A temática do governo em Hobbes, a qual se dá pouca importância em favor da temática jurídica do Estado, pode ser pensada a partir da distinção entre dois tipos de direitos do soberano.

De um lado, há os direitos que se seguem diretamente do pacto de instituição da soberania enquanto um pacto de autorização, isto é, os direitos que se seguem como consequência necessária dos termos dessa autorização. Quando a multidão reunida pactua de modo a ceder a um homem ou assembleia de homens o direito de representá-la, ou, o que dá do mesmo, quando autoriza todos os atos desse homem ou assembleia como se fossem seus, ela está, por este mesmo ato através do qual é instituído um poder soberano (soberano porque dispõe da “força e dos recursos de todos” (HOBBS, 1985, p. 228), reconhecendo que este poder não pode: (1) ser transferido; (2) ser confiscado; (3) ser protestado pela minoria; (4) ser acusado de injúria; (5) ser punido. No conjunto, tais direitos conferem ao poder soberano um caráter absoluto, posto que juridicamente incontestável, no que concerne ao direito de exercer todos os seus atos. O Estado é esse poder soberano e absoluto na medida em que instituído por e derivado do contrato. Nesse sentido, ele é *potestas*.

Por outro lado, há os direitos que se derivam da finalidade para a qual foi instituída a soberania em seu caráter absoluto. “Visto que o fim dessa instituição é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios” (HOBBS, 1985, p. 232), cabe ao soberano

o direito de fazer tudo o que considere necessário à paz e segurança comuns. Tais direitos não se deduzem diretamente, como os primeiros, do contrato, mas se determinam a partir dos efeitos, isto é, do cálculo das consequências que se seguem do exercício desses direitos para a realização dos fins da soberania, o estabelecimento e a manutenção da paz entre os homens. Assim, são direitos do soberano: (1) ser juiz das doutrinas, no que são favoráveis ou contrárias à paz; (2) definir a propriedade, (3) ser juiz das controvérsias; (4) fazer a guerra e a paz com outros Estados; (5) escolher os magistrados, conselheiros e todos os funcionários; (6) recompensar e castigar; (7) conceder títulos de honra, ordem e dignidade.

Em conjunto, esses direitos determinam que cabe ao soberano o direito irrestrito a determinados *meios de governo*, sem os quais ele não se constitui como *potestas* soberana. O Estado implica, assim, um direito de governo, depreendido do contrato. Mas no que reside esse direito? Trata-se do direito de fazer certo uso da *potentia* do Estado, que se exerce no plano físico ou fisiológico do controle das paixões, da formação das opiniões e da determinação material da vontade, como no caso da punição, entendida enquanto um ato de governo. Trata-se do direito de usar da *potentia* para produzir nos súditos efeitos não jurídicos.

Pode-se dizer que o papel do governo é o se assegurar ao Estado a *potentia* de que ele precisa para se impor enquanto *potestas* legislativa. Cabe, assim, à soberania, enquanto uma instância de governo, sustentar o Estado, que é a soberania enquanto consequência jurídica do contrato. Pois, ainda que os vínculos jurídicos que compõem o Estado sejam, de direito, relativamente ao ato de sua instituição, eternos, se o Estado não tiver o poder necessário para realizar o fim em vista do qual foi instituído, o pacto de sua instituição torna-se juridicamente nulo. Vale retomar a citação: “a obrigação dos súditos para com o soberano (*sumam potestatem*) dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder (*potentia*) mediante o qual ele é capaz de protegê-lo” (HOBBS, 1985, p. 272; 1966, p. 168). Nessa frase, condensa-se toda a dificuldade do governo – a de garantir o poder (*potentia*) necessário para a manutenção dos vínculos jurídicos em que consiste o Estado. A questão do bom governo ou da prudência política não é assim, de modo algum, uma questão menor no raciocínio jurídico de Hobbes.

Pode-se entender que as “coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado” (HOBBS, 1985, p. 363), as doenças do corpo político

arroladas por Hobbes do capítulo XXIX do *Leviathan* dizem respeito ao mau governo. A metáfora do corpo enfermo, explorada para designar o Estado em vias de dissolução, indica que a questão se coloca em termos de um processo. Tendo em vista que o direito deriva-se do contrato, e, relativamente a ele, está de todo presente ou de todo ausente, é pela vertente da *potentia* que dá sustentação ao direito, a capacidade de governo – esta sim variável segundo as circunstâncias – que se coloca o problema da dissolução.

De um lado, há as doenças maiores, “aquelas que têm origem numa instituição imperfeita” (HOBBS, 1985, p. 363), para as quais o que está em jogo é uma má compreensão da ciência do justo e do injusto, levando à insuficiência do poder. Há, além dessas, as doenças menores, “não tão graves”, como as doenças relacionadas à constituição de poderes paralelos ao do Estado, como a que se segue da concentração do seu tesouro nas mãos de alguns “por meio de monopólios ou contratos de renda pública” ou a que decorre da grande “popularidade de um súdito poderoso”<sup>8</sup>, ou ainda “da grandeza imoderada de uma cidade” ou do “grande número de corporações” (HOBBS, 1985, pp. 374-5). E, por fim, as doenças relativas a questões de política externa, como as que decorrem do alargamento excessivo dos domínios do Estado ou da vitória de um inimigo externo.

Tais doenças não são jurídicas, uma vez que “pela natureza de sua instituição”, ou seja, relativamente ao pacto de instituição da soberania, os Estados “estão destinados a viver tanto tempo quanto a humanidade, ou quanto às leis de natureza, ou quanto à própria justiça que lhes dá vida” (HOBBS, 1985, p. 363). Os Estados são juridicamente eternos. É possível, porém, que não consigam assegurar a *potentia* necessária para sustentar o sistema de relações jurídicas em que eles consistem, para o que, entre outras coisas, e de maneira crucial, se requer a devida compreensão de sua natureza jurídica e dos seus direitos.

O que é difícil de assegurar é, portanto, a convergência material das vontades, a composição de forças, por trás do vínculo formal das vontades que formam o Estado pela via jurídica do contrato. Assegurar essa convergência é algo que está na dependência de um bom governo. Em vista dos perigos que o governo tem que evitar e os tipos de doença contra as quais deve se assegurar, pode-se dizer que o governo tem basicamente duas tarefas fundamentais. De um lado, governar as opiniões, (donde a

recorrência do tema do controle das doutrinas por parte do Estado e da educação para a vida civil, para a qual Hobbes pensa ser o seu *Leviathan* um instrumento adequado e útil), pelo que se evitam as doenças maiores. Do outro, regular as relações sociais de poder, impedindo a constituição de poderes paralelos que se sobreponham ao poder do Estado, pelo que se combatem as doenças menores.

Pode-se então dizer que Hobbes pensa o jurídico sobre o horizonte de relações sociais não jurídicas- a natureza pensada em termos mecânicos, o jogo das paixões e dos interesses, a disputa pelo poder, que ele foi um dos primeiros a pensar em termos normativamente neutros. Todo esse solo não jurídico sobre o qual se assenta o jurídico é objeto de governo, que Hobbes pensou como governo das paixões e regulação das relações do poder; não apenas e exclusivamente como a imposição da lei por uma instância juridicamente qualificada, isto é, não apenas sob o modelo de uma teoria da soberania.

Hobbes não é desse modo um teórico da soberania em oposição aos teóricos da governança.<sup>9</sup> O interesse de Hobbes parece estar justamente em ter sido ele as duas coisas ao mesmo tempo, alguém preocupado em saber como o artifício da lei e do direito pode se instaurar e se manter sobre o solo movediço de uma natureza não jurídica a qual cabe governar e dirigir de modo a tornar possível o próprio direito. Tudo isso, sem que o universo jurídico se dissolva no âmbito das relações de poder e governança, guardando-se a diferença entre as esferas.

<sup>1</sup> Este artigo retoma, refina e unifica os argumentos de outros três artigos já publicados: LIMONGI, M. I. “Direito e Poder: Hobbes e a dissolução do Estado”, In: DoisPontos v. 6, n. 3, 2009; LIMONGI, M. I. “Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania, In: STORCK, A., LISBOA, W. B. (org.) *Norma, moralidade e interpretação: temas da filosofia política e do direito*, Porto Alegre, Linus editores, 2009; e LIMONGI, M. I. “Direito de natureza em Hobbes: *potestas* ou *potentia*?”, In: STORCK, A., LISBOA, W. B. (org.) *Normatividade e argumentação*, Porto Alegre, Linus editores, 2013.

<sup>2</sup> Há diferenças significativas entre a teoria da obrigação do *DoCive* e a do *Leviathan*. Deixaremos essas diferenças de lado, focando aqui exclusivamente o *Leviathan*.

<sup>3</sup> No seu curso no *Collège de France* de 1976, *Em defesa da Sociedade*, M. Foucault procura mostrar como uma certa literatura emergente entre os séculos XVII e XVIII começou a pensar o poder sob o modelo da guerra e da conquista, e, desse modo, fora do modelo jurídico da

soberania, que teria sido dominante até então. Nesse contexto, Foucault menciona Hobbes por diversas vezes a fim de recusar-lhe a paternidade desse discurso do qual faz o elogio. Certo, Hobbes “pôs a relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 102). Mas o fez não para pensá-la como algo que “percorre o corpo social” (FOUCAULT, 2005, p. 194) e sim para fazê-la cessar pela instituição da soberania. Deixando de lado o uso estratégico que Foucault faz de Hobbes para trazer à luz o conceito de poder tal como ele próprio se interessa por pensá-lo, e levando em conta apenas o que essa leitura esclarece acerca do modo como Hobbes pensou o poder, ela parece bastante correta quando afirma que, para Hobbes, a instituição da soberania inscreve o poder num quadro jurídico que vem substituir e mesmo negar o da guerra. No entanto, não parece ser verdade que Hobbes tenha pensado o poder apenas sob um modelo jurídico. Pelo contrário, ele parece ter sido um dos primeiros a oferecer um conceito bastante preciso do poder enquanto potência, enquanto uma capacidade de atingir fins, entendida num sentido deliberadamente não jurídico, e a pensar as relações sociais a partir daí.

<sup>4</sup> Yves-Charles Zarka denomina a teoria do poder desenvolvida no capítulo X do *Leviathan* uma “semiologia do poder”, insistindo em que o tratamento conferido ao poder é tal de modo a inscrevê-lo no domínio da linguagem e do signo, e não no da física, o do movimento e composição de movimentos (Cf. ZARKA, 1995, cap. IV). No entanto, se é verdade que o signo desempenha uma papel fundamental na formação das relações de poder, seus efeitos não são apenas da ordem do signo, como sugere Zarka, mas de ordem física, já que a significação do poder leva a uma certa reunião de forças. Sendo assim, a disputa pela honra não é uma outra forma de guerra, por natureza diversa da batalha e do jogo de forças, como por sua vez sugere Foucault, ao dizer que no estado de guerra hobbesiano o que está em questão “não é a batalha, o enfrentamento direto das forças, mas certo estado dos jogos de representações umas contra as outras” (FOUCAULT, 2005, p. 106). Ora, a guerra, concebida por Hobbes como um jogo de signos ou representações, não deixa por isso de ser um jogo de forças e uma forma de batalha.

<sup>5</sup> Sobre o papel na aparência na formação do poder do príncipe, ver a análise de Lefort dos capítulos XV e seguintes de *O Príncipe* in: LEFORT, 1986, pp. 402 e ss.

<sup>6</sup> Nesse sentido vai a leitura de Foisneau, para quem “encontram-se duas filosofias do poder em Hobbes, a saber, uma filosofia da *potentia* e uma filosofia da *potestas*” (FOISNEAU, 1992, p. 102).

<sup>7</sup> Direitos e deveres não são correlativos para Hobbes. Se para Pufendorf ou Locke o direito implica o dever de que ele seja respeitado, sendo que a ênfase recai antes nos deveres e na lei que asseguram o direito do que propriamente no direito, para Hobbes, a ênfase se inverte, sendo o direito natural uma liberdade radical a qual não corresponde nenhum dever, nem mesmo aqueles postos pela lei natural (que, segundo Hobbes, não passam de conselhos da razão incapazes de obrigar e de cancelar o direito), como um elemento primeiro, inaugural, que institui pela via do contrato as obrigações jurídicas e as leis. O direito assim pensado pode entrar em choque com outro direito, como é o caso do direito de punir e o direito natural de resistir.

<sup>8</sup> *Civis uniuspopularitas*, no *Leviathan* latino. Aqui é o *Leviathan* inglês que cuida de assinalar a natureza do poder que está em questão na popularidade, usando a expressão “*popularity of a potent subject*”.

<sup>9</sup> No sentido do estabelecimento dessa distinção como chave de leitura do pensamento político moderno e da inscrição de Hobbes ao lado dos teóricos da soberania em oposição aos

teóricos da governança, ver FOISNEAU, L., 2009. Reconhece-se nesse esquema a herança de Foucault, expressamente reivindicada por Foisneau: “conservaremos da lição de Foucault que a soberania e o governo são os dois fios que serviram de trama ao pensamento político moderno.” (p. 10)

## Referências bibliográficas

- COLLIOT-THÉLENE, C. 2011. *La démocratie sans <<demos>>*. Paris: PUF.
- FOISNEAU, L. 1992. Le Vocabulaire du pouvoir: potentia/ potestas, power. In: ZARKAY-C., (org.) *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992.
- FOISNEAU, L. 2000. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: PUF.
- FOISNEAU, L. 2009. *Governo e Soberania, o pensamento político modernos de Maquiavel a Rousseau*. Porto Alegre: Linus.
- FOUCAULT, M. 2005. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- GROTIUS, H. 2005. *The rights of war and peace*. Tuck, R. (ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- HOBBES, T. 1966. *Leviathan*. Versão latina, OL, III. In: *Thomas Hobbes Opera Philosophica quae Latine Script*. Ed. W. Molesworth. London, 1839–1845, reimpr.
- HOBBES, T. 1974. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural.
- HOBBES, T. 1985. *Leviathan*. 4 edição. Macpherson (ed.). Londres: Pinguin books.
- HOBBES, T. 1999. *De Corpore*. Schuhmann, K. (ed.). Paris: Vrin.
- HOBBES, T. 1969. *The Elements of Law*. F. Tönnies (ed.). London: Frank Cass & Co.
- LEFORT, C. 1986. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- PASCAL, B. 1963. Pensées. In: Lafuma (ed.). *Oeuvres*. Paris: Seuil.
- PUFENDORF S. 1710. *Of the law of nature and nations*. Oxford: ECCO – Eighteen Century Collections Online Print Editions.

PUFENDORF S. 1744. *De Jure Naturae et Gentium*. Francofurti: Officina Knochiana (disponível em <http://www.archive.org/details/dejurenaturaeeg01pufe>).

SKINNER, Q. 2008. *Hobbes and republican liberty*. Cambridge University Press.

STRAUSS, L. 1968. *Natural Right and History*. Chicago University Press.

TUCK, R. 1995. *Rights theories, their origin and development*. 2 edição. Cambridge University Press.

VILLEY, M. 2009. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes.

ZARCA, Y-C. (1995.) *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF.