

Foucault e o fim do poder moderno¹

Monica Loyola Stival

stivalmonica@gmail.com

Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), São Carlos, SP, Brasil.

Resumo: Este artigo dedica-se a esclarecer a crítica de Foucault à noção moderna de poder, noção que sustenta o conceito político de representação. Para entender a necessidade de recusar a noção jurídica de poder gestada na modernidade, vou contrapor a maneira como Lebrun entende o poder hobbesiano e a maneira como Foucault o descreve. Lebrun e Foucault divergem a respeito do que é a essência do poder moderno, embora concordem em ver no sentido jurídico do poder o espírito despótico da representação política. Assim, por meio dessas diferentes leituras de Hobbes, pretendo explicitar o sentido da crítica foucaultiana ao conceito moderno de poder. Essa crítica não se reduz à simples inversão do sentido moderno (hobbesiano) de poder, desviando o olhar da constituição do Soberano à constituição dos súditos; ela implica reconhecer no conceito de “poder”, particularmente em seu sentido jurídico, o espírito despótico da representação política e, com isso, a necessidade de ultrapassá-lo.

Palavras-chave: poder; representação política; Foucault; Lebrun; Hobbes.

Foucault and the end of modern power

Abstract: This article is dedicated to clarify Foucault’s critique of the modern notion of power, a notion that supports the concept of political representation. To understand the need to refuse the legal notion of power gestated in modernity, I oppose Lebrun’s understanding about Hobbesian power and Foucault’s description. Lebrun and Foucault differ about what is the essence of modern power, although they agree in seeing in the legal sense of power the despotic spirit of political representation. Thus, through these different readings of Hobbes, I intend to explain the meaning of Foucault’s critique of the modern concept of power. This criticism is not limited to a simple reversal of the modern sense of power (Hobbesian), changing the look of the Sovereign constitution for the constitution of subjects; it involves recognizing the concept of “power”, particularly in its legal sense, as the despotic spirit of political representation and, therefore, the need to overcome it.

Key-words: power; political representation; Foucault; Lebrun; Hobbes.

“Na doutrina política de Hobbes, o poder se torna pela primeira vez *eo nomine* um tema central”, diz Leo Strauss, de modo que, para ele, “pode-se chamar o conjunto da filosofia hobbesiana de a primeira filosofia do poder” (STRAUSS, 2014, p. 235). A história dessa filosofia pode não ter muito mais que trezentos anos, pois reflexões da segunda metade do século XX parecem exigir o fim da teoria do poder, entendida como a centralidade do conceito de “poder” nas análises da ordem social e política. Foucault é certamente um dos autores que coloca em primeiro plano o poder; porém, ele não o faz tornando-se uma nova figura dessa tradição. Em Foucault, ao contrário do que reza a maior parte dos comentários, a centralidade do tema do poder exige, na economia geral da obra, sua derrocada².

Foucault nos assegura, em 1980, que a noção de “poder” deve ceder espaço ao “governo”. Esta noção, afinal, “parece ser muito mais operatória que a noção de poder” (FOUCAULT, 2012, p. 13).³ Com os trabalhos dos anos 1980, e, portanto, após um longo percurso, vê-se que o conceito de governo permite



marcar uma distância definitiva em relação à concepção de poder. Percurso longo e tortuoso, de modo que Foucault reconhece que sua análise, em 1976, “permanecia ainda prisioneira da concepção jurídica do poder” (FOUCAULT, 2001, p. 234). Essa concepção jurídica de poder é aquela que encontramos em Hobbes. Por isso, não se pode tratar o tema do poder em Foucault sem prestar atenção à compreensão que este tem de Hobbes. É a noção hobbesiana de poder que se trata, afinal, de recusar.

Para compreender a leitura que Foucault faz de Hobbes, vale contrapor a noção de poder que aparece nessa análise à noção de poder de Lebrun, na medida em que ele também – entre tantos outros – se vale de Hobbes como referência fundamental da questão. O que há de interessante neste contraponto específico é que mobilizando uma análise similar no que diz respeito à combinação hobbesiana entre poder em sentido jurídico e poder físico eles chegam, entretanto, a posições políticas absolutamente distintas. Essas posições tomam corpo em função do aspecto do poder – jurídico ou físico – que seria determinante na política moderna. A leitura de Lebrun será exposta na seção que abre este artigo, pois a partir dela poderemos – na seção seguinte – destacar a particularidade da leitura de Foucault e, com isso, explicitar sua crítica à noção de poder – crítica esta que se apresenta como sintoma do fim do poder moderno.

* * *

Pode-se dizer que a noção moderna de poder é inaugurada por Hobbes. Desde então o poder tem duplo sentido, pois é índice de posse jurídica e marca de capacidade ou força física. Essa é a ambiguidade entre *potestas* e *potentia*⁴ que Strauss identifica na noção hobbesiana de poder e que a diferencia do poder político já entendido antes de Hobbes como *potestas*. Em Hobbes – e aí está a novidade que inaugura a forma da representação política moderna – “Poder’ é um termo ambíguo. Ele é *potentia*, por um lado, e *potestas* (ou *jus* ou *dominium*), por outro” (STRAUSS, 2014, p. 235). Não se trata de dois conceitos de poder, mas de uma ambiguidade propriamente dita⁵. Isso porque, segundo Strauss, “*potentia* e *potestas* precisam essencialmente coexistir para garantir a efetivação da ordem social justa” (STRAUSS, 2014, p. 235). Quer dizer, para que o Leviatã tome forma é preciso que o sentido físico e o sentido jurídico do poder definam, a um só tempo, o poder político. O Estado em Hobbes é força e legitimidade, coincidência que é condição de sua existência.

Em sua apresentação da ciência política de Hobbes, Strauss ressalta o caráter formal da constituição do Estado em contraposição à atenção aos objetivos da ordem social justa. O poder, tanto em sentido físico quanto em sentido jurídico, é esse *topos* que aparece na junção entre capacidade física (força) e legitimidade, sem que esteja em questão, para que se defina a justiça desse regime, os objetivos da comunidade, a formação dos cidadãos como homens virtuosos. Strauss lamenta que desde a modernidade não se questione a finalidade do governo, como faziam os clássicos, privilegiando agora a forma do Estado. Sim, a forma e seu uso, na medida em que o uso da força física é meio de governo; mas não se trata de uso como meio para um fim independente da vontade do soberano. Em Hobbes “o direito declara o que é permitido, em contraposição ao que é honroso” (STRAUSS, 2014, p. 236-237). A “limitação de horizonte” que Strauss entende haver em Hobbes é a circunscrição da questão política à estrutura formal do Estado, de modo que o poder soberano torna-se tema chave, substituindo a virtude clássica.

A ordem social justa depende inteiramente, doravante, do aspecto institucional do Estado. Esta é uma inflexão decisiva na história da política. “Os clássicos tinham concebido os regimes (*politeiai*) não tanto em termos das instituições quanto dos objetivos efetivamente buscados pela comunidade ou por sua parte mais influente” (STRAUSS, 2014, p. 234). Nasce então, com a modernidade, o privilégio da forma, a centralidade da instituição na determinação da ordem social justa. O planejamento institucional passa



ao primeiro plano. Antes de passar às consequências dessa inflexão, vejamos como o Leviatã é essa forma, como ele encarna a estrutura que Hobbes pretende apresentar como adequada à sociedade justa.

O que é o Leviatã? Segundo Lebrun, “um homem artificial, um genial e gigantesco autômato, criado para a defesa e proteção dos homens naturais” (LEBRUN, 2007, p. 33). Ou, nas palavras de Hobbes, “pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (HOBBS, 2008, p. 11).

A criação desse homem artificial “coincide plenamente”, diz Lebrun, com a passagem da multidão ao corpo político. Quando os homens constroem um corpo político há, daí em diante, um “depositário da personalidade comum”, unificando as vontades dos indivíduos. Vontade que agora coloca fins a todos e cada um – pois para Hobbes é a vontade que define os fins. A essa vontade que unifica as demais Foucault chama “vontade radical”.

Assim, o justo, o bem, o belo, etc. dependem da vontade do soberano, o que lhe dá poder absoluto. Lebrun nota que não está em questão apenas a monarquia, mas também a democracia, na qual, segundo ele, “obedeço à lei *enquanto ela é a vontade do Príncipe*” (LEBRUN, 2007, p. 34). Podemos colocar essa observação na conta de uma perspectiva que afasta cada vez mais o Leviatã do despotismo e o torna a própria verdade do modelo político moderno. Seguindo nessa linha, Lebrun relativiza a vontade radical do soberano, ainda que ela goze de poder ilimitado, pela *prática*: este é o primeiro dos dois pontos que permite a Lebrun afastar a teoria de Hobbes da etiqueta de despotismo.⁶ Afinal, o Hobbes de Lebrun é autor de um Leviatã monstruoso, porém inexorável e até mesmo desejável, não tão despótico quanto se costumou pensar.

O Soberano tem a tarefa de zelar pela ‘vida boa e cômoda’ dos súditos e pela sua segurança. (...) Sem dúvida, o poder de que ele dispõe para desincumbir-se de sua tarefa protetora é um poder sem freios, porque provém da anulação do ‘direito’ que cada um tinha a defender a sua vida a qualquer preço – e o exercício de tal direito pode conduzir o soberano à tirania. Mas uma pura tirania poderá subsistir por muito tempo? Será possível, com efeito, governar por muito tempo zombando do mínimo de ‘comodidades’ que deve ser garantido aos súditos? (LEBRUN, 2007, p. 35)

Aqui o gosto de Lebrun pelos exemplos poderia ser útil, já que não faltariam exemplos de tiranias duradoras e pouco vantajosas para os súditos. Apesar disso, Lebrun relativiza assim o poder absoluto, pela prática, levantando a questão da medida do poder que o soberano efetivamente exerce, sobretudo quando não toma decisões agradáveis aos súditos. E a conclusão de Lebrun é surpreendente: “nesse sentido, a mensagem de Hobbes não é, absolutamente, ‘conservadora’” (LEBRUN, 2007, p. 35). Não é conservadora se pudermos concordar que os súditos limitam a tirania de algum modo, pelo menos depois de certo tempo.

Se a Soberania pode limitar à sua discricção as minhas liberdades, nem por isso ela será o mero exercício de uma força repressiva. Não esqueçamos que, sem esta força – cujos efeitos tantas vezes podem ser-me desagradáveis –, não haveria unificação nem ‘povo’, rigorosamente falando.” (LEBRUN, 2007, p. 35)

Não haveria unificação segundo Hobbes, e Lebrun compra a tese dessa necessidade formal para criar uma unidade política. Lebrun fornece valor ontológico à tese de Hobbes, à qual se poderia opor, por exemplo, a constituição não jurídica da unidade política em sociedades indígenas. De todo modo, universalizando a perspectiva hobbesiana, Lebrun assegura que sem o poder soberano não há *unidade*, e isso é central. Porém, Lebrun acentua a *força* como sentido da unidade, em detrimento da representação, que permitiria dizer que a unidade política é dada juridicamente em Hobbes. Quando Lebrun diz que “o Soberano é, antes de mais nada, a única *anti desordem* eficaz possível: é ele ou o caos, parafraseando de Gaulle” (LEBRUN, 2007, p. 35),



ele obscurece o sentido jurídico da unidade, que é o núcleo jurídico do poder. Lebrun faz da unidade o efeito da *potentia*, não tanto o resultado da *potestas* (garantida ou materializada, em todo caso, pela *potentia*).

Com esses dois pontos Lebrun anuncia a feição menos monstruosa que empresta ao Leviatã. Esses dois pontos valorizam Hobbes. Em *O que é poder* Lebrun percorre o caminho que vai da “apresentação do monstro” à hipótese de uma desconstrução de seu aspecto monstruoso, dado pela explicitação dos jogos de força. Aí os poderes seriam “vontades de potência não disfarçadas”, de modo que os homens “não depositariam mais as suas esperanças, totalmente, no dia em que o poder não passasse de uma triste lembrança – mas agiriam para que os dominadores do futuro estivessem mais perto do Soberano hobbesiano do que do tirano” (LEBRUN, 2007, p. 118-119). O Leviatã de Lebrun é força, vontade radical, e não símbolo de tirania.

Portanto, a primazia da força torna o Leviatã menos despótico que a primazia da *potestas*. O direito público que legitima *a priori* a forma do Leviatã é o sentido de seu despotismo, e não tanto a força de que dispõe integralmente. O caráter despótico do poder político moderno está ligado ao lugar que o soberano ocupa, essencialmente legítimo, e não tanto à força que tem, da qual precisa se valer, de algum modo, para governar. A força instala o poder político em um jogo de forças de estilo maquiaveliano, no qual ele se mantém por meios diversos quando precisa legitimar seu lugar. O direito público hobbesiano faz com que o poder político esteja formalmente acima do jogo de forças. Essa inversão é a astúcia moderna. Para entender como Lebrun se vale dessa inversão para renovar a imagem de Hobbes, voltemos a sua caracterização do que é o poder.

Lebrun discute três aspectos do conceito de *poder*, identificado a arbítrio, entendido como “cimento do corpo político”. São eles: 1) Recusa da antiga finalidade do político, 2) O direito é o útil, 3) O fim das hierarquias naturais.

Ao discutir o primeiro aspecto desse conceito de poder moderno, Lebrun nota a diferença entre a política clássica e a moderna, correspondentes ao conceito de comunidade e de sociedade, respectivamente. Essa diferença marca a distinção entre participação e proteção. Lebrun apresenta essa passagem como *despolitização* do homem:

fora da sua esfera e da sua família, o homem não é mais quem participa da Cidade: pertence à *sociedade* (*societas*), isto é, ao conjunto das relações jurídicas e econômicas que os indivíduos ou os grupos estabelecem entre si. Em outras palavras, ele *des-politizou-se*.” (LEBRUN, 2007, p. 38)

O segundo aspecto, “O direito é o útil”, nos interessa especialmente. Aqui parece estar a astúcia de Lebrun, já anunciada nos dois pontos que tornavam Hobbes quase um democrata progressista. Lebrun apresenta os termos da questão relacionando direito e utilidade: “O direito (*jus*) é medido pelo útil (*utile*)” (LEBRUN, 2007, p. 39). Assim, o útil seria o *jus*, o direito natural, não a *lex* (as leis positivas, os deveres). Para apresentar essa identidade entre o direito e o útil, Lebrun retorna ao estado de natureza (justamente onde há *jus*, não *lex*). “O que é o direito? Para compreendê-lo, é preciso retornar ao estado de natureza” ((LEBRUN, 2007, p. 38). Porém, ele sai desse estado sem avisar. Após apresentar a indecisão acerca da justiça inerente ao estado de natureza, Lebrun sugere que as decisões dependem da força do árbitro também na condição civil. Ora, mas elas dependem, antes disso, da própria condição civil, dependem da legitimidade que dá forma àquela força. Com isso, Lebrun obscurece a *potestas* e coloca o direito (arbítrio) na conta da força. Portanto, quando Lebrun pergunta “por que respeitaria eu a decisão do árbitro, *se a tanto não me visse forçado?*” (LEBRUN, 2007, p. 39) ele passa da indecisão do estado de natureza à força que garante a decisão, mas não funda a decisão. Antes de ver-se forçado a respeitar a decisão do árbitro,



o homem hobbesiano vê-se comprometido com a decisão – caso contrário, agiria apenas acorrentado ou sob a mira do capitão do mato.⁷

A autorização que os homens fornecem ao realizar o contrato é primeira na ordem das razões, ela é o verdadeiro fundamento da obediência. A obediência não está fundada na força, mesmo que dependa da força para a garantia de seu cumprimento, para reforçar o comprometimento contratual.⁸ Lebrun afirma, ao contrário, que “a única razão que pode me ‘convencer’ a obedecer à lei é que ela é a lei – é saber que serei castigado se a infringir” (LEBRUN, 2007, p. 39). Recusar essa tese da quase exclusividade da força não significa voltar à obediência apoiada na ideia de que tais leis sejam boas, mas significa dar peso à *autorização* prévia que os homens fornecem como contrato social. Em Hobbes o castigo reforça a lei, mas o fundamento da obediência não é o castigo, e sim a autorização, a representação, a constituição do poder como *potestas*. O soberano de Hobbes fala e age em nome dos homens mesmo quando a lei não é boa nem útil, e não depende o tempo todo da força para exercer esse poder de fala e ação. A força entra em jogo apenas para garantir a materialidade desse poder (*potestas*) previamente determinado, que é o fundamento formal da obediência. E Hobbes assegura que agir assim é justo e racional.

Hobbes argumenta da razão para a força, não o contrário. A força é a garantia contra a injustiça, contra a desrazão, contra a insensatez de agir e decidir sobre o bem ou sobre o justo por conta própria. Hobbes combina crime e sacrilégio, para usar os termos de Lebrun quando este distancia Hobbes do racionalismo, dizendo que “nada é mais temível do que o Soberano (não hobbesiano) que declara: ‘Obedeçam, porque a Razão fala por minha voz.’ Nada é mais temível – porque, se a desobediência à lei é um crime, a desobediência à Razão é um sacrilégio”. E completa: “Havendo escolha, é preferível obedecer à lei simplesmente porque ela emana do Soberano” (LEBRUN, 2007, p. 41). Ora, caso os súditos do esquema hobbesiano fossem tão dóceis à força e tão indiferentes à razão, a *potestas* do Príncipe seria apenas um preciosismo secundário.

A *autoridade* em Hobbes é um conceito jurídico, e não um conceito físico, pois ela é resultado da autorização, da representação que garante a unidade do corpo político (unidade que não é dada por uma força resultante de certa união casual). O sentido jurídico da noção de poder é estabelecido por Hobbes ao aliar a representação jurídica à força do poder soberano⁹. Há em Hobbes um racionalismo jurídico que se opõe à tradição escolástica, esta que Strauss chama “idealista” por procurar responder à questão política na dimensão da Verdade. Para Hobbes, a força não impõe uma estrutura cuja racionalidade lhe é secundária – o que Foucault, ao contrário dele, poderá mostrar. Se na contramão da tradição idealista Hobbes afirma, como nos lembra Lebrun, que “é a autoridade, não a verdade, que faz a lei” (LEBRUN, 2007, p. 40), ele não vincula a lei à simples força, mas à função jurídica do Soberano. Nesse sentido, a racionalidade jurídica é fundadora. Foucault poderia argumentar que é a autoridade que faz a lei e a verdade, se pudermos entender “autoridade” fora do modelo jurídico de Hobbes. A autoridade, em Foucault, será pensada na dimensão do governo.

É preciso mencionar ainda o terceiro aspecto do conceito moderno de poder. Trata-se, diz Lebrun, do *fim das hierarquias naturais* (LEBRUN, 2007, p. 42). Embora a recusa hobbesiana das hierarquias naturais seja assunto bastante conhecido, podemos refletir, contudo, a respeito da conclusão de Lebrun. Lebrun conclui que “somente um poder comum é capaz de agregar politicamente indivíduos iguais. Iguais em sua submissão” (LEBRUN, 2007, p. 44). Aqui, nessa passagem de Lebrun, a própria igualdade está definida em termos jurídicos: “iguais em sua submissão”. Que espécie de igualdade – na condição civil – poderia não depender da posição jurídica dos indivíduos? Que sentido restaria para a tese de que “todos os homens são iguais” fora do hipotético estado de natureza e também fora do parâmetro jurídico que determina essa igualdade em função dos deveres ou em função dos direitos? A defesa da igualdade ou da liberdade



permanece muitas vezes vinculada ao conceito jurídico de poder porque a sociabilidade, como unidade política, é definida juridicamente. Mas procurar direitos iguais é diferente de visar uma sociedade sem divisão na intencionalidade política, uma unidade política que fosse “totalidade una” – como as sociedades primitivas de Clastres.¹⁰

Com base nesse terceiro aspecto a unidade parece estar fundada na *potestas*, não tanto na *potentia*. Entretanto, Lebrun faz com que a causa da unidade do corpo político seja em primeiro lugar a força. Se não for em primeiro lugar, pelo menos seria o aspecto mais importante. Afinal, Hobbes recusou a tese aristotélica de que o homem é um animal político para apresentá-lo como um ser naturalmente apolítico ou a-social. Segundo Lebrun, “deveremos partir desse ponto, se quisermos compreender por que o poder político não pode ser mera instância de gestão e organização, mas sim o detentor permanente de uma força absoluta, sem a qual sequer seria possível falar em ‘societas’” (LEBRUN, 2007, p. 46).

A ênfase de Lebrun na força, em detrimento do sentido jurídico do poder, aparece ainda na apresentação do poder ilimitado do Soberano como uma necessidade frente ao caos, ao invés de estrutura formal da autoridade absoluta. Lebrun acentua a força a ponto de obscurecer o sentido jurídico do poder. Isso porque ele comenta o fato de o homem hobbesiano ser apolítico ou mesmo a-social como índice da necessidade da força, obscurecendo que a recusa hobbesiana da sociabilidade natural e da essência política do homem é antes de tudo a possibilidade de circunscrever o político na dimensão artificial. Se o artifício não é suficiente e precisa ser complementado ou assegurado pela força, isso é já um segundo passo. Entretanto, para Lebrun, como dito acima, o poder é o “detentor permanente de uma força absoluta, *sem a qual sequer seria possível falar em ‘societas’*”. O que faz dessa força uma força absoluta não é seu fundamento jurídico? Sem este fundamento o Soberano estaria em um *jogo de forças* no qual não ocuparia lugar de destaque previamente, lugar que só é dado *a priori* pela forma jurídica dessa *societas*.

* * *

Recusar o sentido jurídico do poder, como faz Foucault, é explicitar a fragilidade formal dessa força soberana, é explicitar a arbitrariedade da soberania que se vale da força constituída pela imagem (opinião) de sua própria necessidade: trata-se do mito de que para pôr fim à guerra, ao caos, só o direito. Foucault mostra como o objetivo de Hobbes é exatamente o fim da guerra. Daí a primeira questão que Foucault levanta ao comentar a teoria hobbesiana: “primeiramente, o que é essa guerra, anterior ao Estado e que o Estado está destinado, em princípio, a fazer cessar, essa guerra que o Estado empurra para sua pré-história, para a selvageria, para suas fronteiras misteriosas, e que entretanto está presente?” (FOUCAULT, 1997, p. 77) Além de discutir o sentido específico da guerra em Hobbes, Foucault se pergunta pelo efeito dessa guerra na determinação do Estado. Assim, ele coloca uma segunda questão: “em segundo lugar, como essa guerra engendra o Estado? Qual é o efeito, na constituição do Estado, do fato de que é a guerra que o engendrou? Qual é o estigma da guerra no corpo do Estado, uma vez que ele está constituído?” (FOUCAULT, 1997, p. 77-78)

O modo como Foucault responde à primeira questão é pouco ordinário. Partindo do fato de que a guerra de todos contra todos é uma guerra “nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade” Foucault retoma o terceiro aspecto com o qual Lebrun caracteriza o poder moderno. Isso porque o fim das hierarquias naturais é a condição da guerra. A guerra é consequência da igualdade, pois a diferença ou hierarquia natural seria a marca de uma distinção dada de partida ou definitivamente instituída. “De maneira que – diz Hobbes – se houvesse diferenças naturais claras (*marquées*), não haveria guerra; pois, ou bem a relação de força seria fixada de início por uma guerra inicial que excluiria sua continuidade,



ou bem, ao contrário, essa relação de força permaneceria virtual pela própria timidez (*timidité*) dos fracos” (FOUCAULT, 1997, p. 78). Quer dizer, a diferença natural entre os homens, fundamental no modelo clássico da política, preserva os homens da guerra, seja porque a natureza é implacável, seja porque lutar seria tolice. “A diferença pacífica” (FOUCAULT, 1997, p. 78).

Se Lebrun parte do fim das hierarquias naturais para assegurar que a força absoluta é o principal requisito do poder político, Foucault, ao contrário, fundamenta aqui o privilégio da *potestas*. Afinal, nesse estado de igualdade há guerra porque não há distinção certa, segura; há indecisão, competição, desconfiança. “A indiferenciação natural cria então incertezas, riscos, acasos e, por conseguinte, a vontade, de uma parte e de outra, de se enfrentar; é o aleatório na relação primitiva de forças que cria esse estado de guerra” (FOUCAULT, 1997, p. 78-79). Assim, esse não é o espaço de um poder físico que determinaria relações brutais a todo tempo, uma dimensão ordenada pela *potentia* compreendida como “puro poder”. No estado de guerra hobbesiano o poder aparece em um jogo de representações. Ou seja, mesmo o poder do qual Hobbes trata no capítulo X do *Leviatã* é um poder que se define no jogo das representações. O jogo de forças, no estado de natureza, é o jogo das representações, regulado por três aspectos principais: as “representações calculadas”, as “manifestações enfáticas e acentuadas de vontade” e as “táticas de intimidação entrecruzadas” (FOUCAULT, 1997, p. 79).

Com isso Foucault mostra que “esse estado que Hobbes descreve não é de modo algum um estado natural e brutal, no qual as forças viriam a se enfrentar diretamente: não se está na ordem das relações diretas das forças reais” (FOUCAULT, 1997, p. 79). É assim que muitos leitores de Hobbes descreveram o estado de guerra, abrindo espaço para uma distinção entre poder jurídico e poder “pré-jurídico” que tem como resultado uma diferença essencial entre esferas da vida humana. Não por acaso a junção entre essas esferas torna-se um problema; problema que, como mostra Foucault, Hobbes não tinha. Afinal, que o poder em Hobbes não seja um conceito inteiramente jurídico não significa que haja para ele um conceito não jurídico de poder, como afirma Limongi ao declarar que “o poder não é para Hobbes um conceito inteiramente jurídico. Esse conceito não jurídico do poder é apresentado no capítulo X do *Leviathan* (...)” (LIMONGI, 2013, p. 147). De fato, o poder tal como descrito no capítulo X não é ainda jurídico, mas não é tampouco um enfrentamento belicoso de puro poder no modo da força. Assim, o poder parece não ser em Hobbes a justaposição de *potentia* e *potestas*, mas a coexistência desses dois aspectos em um mesmo conceito de poder.¹¹

Na mesma linha de Limongi está Zarka.¹² O que seria, em Foucault, o conceito não jurídico de poder? Para Zarka, “esse conceito consiste em pensar o poder em função da guerra: as relações de poder são relações de força, isto é, enfrentamentos belicosos” (ZARKA, 2000, p. 46). Todavia, Foucault insiste que “não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações signos, expressões enfáticas, astutas, dissimuladas; há engodos, vontades que são travestidas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas” (FOUCAULT, 1997, p. 79). O central no poder hobbesiano é a representação. Por isso, seja no estado de natureza, seja na condição civil, o mecanismo é exatamente o mesmo, pois o poder se define, em um caso ou em outro, pela representação. Afinal, os indivíduos em estado de guerra não agem conforme um mecanismo diferente daquele segundo o qual agem em sociedade. Antes de passarmos à sociedade, que concerne à segunda questão proposta por Foucault, vale ressaltar que, para ele, a guerra hobbesiana precisa ser pensada em função da igualdade natural entre os homens e da vontade que se manifesta ou dissimula conforme o jogo de representações. Assim, o estado de guerra é o espaço em que o poder se define no “teatro das representações”, pois nesse jogo evita-se a necessidade da luta fatal, a necessidade da guerra propriamente dita – essa que elimina a igualdade do estado de guerra e impõe a escravidão ou a aniquilação.



A suposta distinção absoluta e essencial entre dois estados, natural e civil, obscurece a existência do estado de guerra na própria condição civil. Foucault lembra que o estado de guerra em Hobbes “não é um estado que o homem abandonaria definitivamente no dia em que o Estado nascesse” (FOUCAULT, 1997, p. 80). Com isso aparece o problema de saber que diferença há entre esses estados e em que medida a guerra é determinante no que diz respeito à condição civil. Chegamos à segunda questão de Foucault: “mas como esse estado, que não é a guerra, mas os jogos das representações pelos quais, justamente, não se faz a guerra, vai engendrar o Estado – com uma maiúscula –, o Leviatã, a soberania?” (FOUCAULT, 1997, p. 80)

Foucault surpreende ao notar que, no limite, pouco importa a maneira como o Estado foi constituído, se por conquista ou por instituição. É claro que essa maneira importa na medida em que está subentendida na disputa a respeito do sentido da conquista normanda no debate inglês da época. Por isso mesmo, o ponto de Hobbes não é decidir por uma das teses a respeito da legitimidade das leis normandas ou de um direito saxão anterior à conquista – cuja realidade, de todo modo, é preciso admitir. Neste caso, a preservação da vida funda a mesma obrigação em relação ao soberano que o contrato; nos dois casos, a escolha fundamenta a obrigação, não a força, e essa é a diferença entre os súditos e os escravos. “A vontade de preferir sua vida à morte: é isso que vai fundar a soberania, uma soberania que é tão jurídica e legítima quanto aquela que foi constituída no modo da instituição e do acordo mútuo” (FOUCAULT, 1997, p. 82). A forma como o Estado é constituído não importa em nada, pois o que importa para Hobbes é que esse Leviatã seja resultado da vontade e da representação. O Estado é o efeito principal do jogo das representações capaz de mudar a estrutura da cena, porque não apenas evita a batalha sangrenta como acalma significativamente o medo e a insegurança, naturais nas relações entre os homens. Trata-se da série “vontade, medo e soberania”. Desta feita, conclui Foucault, “pouco importa que se tenha uma faca no pescoço” (FOUCAULT, 1997, p. 83). Não é a força o elemento determinante da soberania. Portanto, na maneira como Foucault apresenta o discurso filosófico-jurídico de Hobbes, “a constituição da soberania ignora a guerra.”

Foucault, assim como Lebrun, localiza o espírito despótico da representação política no poder enquanto *potestas*, não enquanto força. Entretanto, ao contrário de Lebrun, Foucault entende que Hobbes não é o autor da disputa, da guerra ou da força, e que o elemento central de sua ciência política é a representação. Hobbes é principalmente o autor da *potestas*. Afinal, o poder político definido como soberania ilimitada está acima de todos porque tem algo mais do que a maior força – quantidade que, por si só, não garante nada. Na igualdade perpetua-se a guerra, mesmo com distinções de força. É preciso que o jogo das representações conte com uma representação especial, essa que unifica as vontades em uma “vontade radical.” Representação esta que transforma a conquista em algo secundário em relação à estrutura da organização civil.

Para compreender a perspectiva metodológica que permite a Foucault essa leitura de Hobbes, vejamos em linhas gerais como Skinner põe em jogo uma perspectiva similar, encontrando na posição política e histórica dos textos hobbesianos, para além da letra, o sentido do argumento. Skinner apresenta o adversário de Hobbes como o discurso republicano pela liberdade. Porém, nota Skinner, Hobbes combate o republicanismo inglês não simplesmente em favor desta ou daquela monarquia específica, o que recolocaria a questão da origem do poder monárquico. Skinner mostra, na mesma linha de Foucault, que Hobbes vislumbrou o Leviatã como “uma obra que combate agora por todos os reis e todos os que, sob não importa qual nome, detêm direitos régios” (SKINNER, 2010, p. 125). Essa defesa geral da forma jurídica é possível porque o Leviatã assegura que a liberdade não é algo que se oponha a uma forma de governo determinada – e que, no limite, ela não se opõe a nenhuma forma de governo.

De acordo com Hobbes, o erro específico sobre a liberdade, que tem causado todos os problemas, é a crença segundo a qual a liberdade consiste em se viver independentemente de um poder arbitrário, e, por conseguinte, que somente podemos esperar viver como homens livres sob Estados livres opostos às monarquias. (SKINNER, 2010, p. 136)



Hobbes procura desfazer essa suposta contradição entre liberdade e monarquia.

Os republicanos agem em defesa dos “homens livres”, o que exige, segundo eles, um “Estado livre”. Esse Estado livre não seria de modo algum compatível com a monarquia. Skinner reconstrói os termos do embate, que tem como eixo o vínculo entre monarquia e escravidão, por um lado, e república e liberdade, por outro. A partir daí Skinner mostra que esse embate é essencial para a formulação teórica de Hobbes. “Um dos principais propósitos polêmicos de Hobbes na segunda parte do *Leviatã* é desafiar e desacreditar os argumentos que Hall e seus companheiros propagandistas haviam avançado e, acima de tudo, o argumento de que, como Hall o expressara: se sou obrigado a viver sob uma monarquia absoluta, então ‘minha liberdade natural mesma é retirada de mim’” (SKINNER, 2010, p. 143). Ora, para os republicanos, a liberdade natural não pode existir juntamente com a submissão a um poder absoluto. Hobbes toma para si a tarefa de mostrar que sim, que a vida sob uma monarquia absoluta pode preservar a liberdade natural, justificando o poder arbitrário que define o despotismo.

Para Hobbes, guiar realmente a vontade de alguém é retirar sua liberdade, mas ter o poder de guiar essa vontade não é. Assim, Hobbes teria respondido a questão de saber em que medida a dependência pode conviver com a liberdade. “Ele é, portanto, o primeiro a responder aos teóricos republicanos oferecendo uma definição alternativa na qual a presença da liberdade é inteiramente construída como ausência de impedimentos e não como ausência de dependência” (SKINNER, 2010, p. 149). Isso porque a obediência se fundamenta na consciência da finalidade do poder soberano, não no medo da punição. Essa consciência é perfeitamente compatível com a liberdade hobbesiana. “Contudo [adverte Skinner], Hobbes não nega, no fim de contas, que a maioria das pessoas tende a obedecer seguindo a paixão mais do que a razão” (SKINNER, 2010, p. 151). A consciência da finalidade da Soberania não é comum entre os homens; na falta dela, o que garante a obediência continua sendo o medo. Mas o medo não é um impedimento externo – e a liberdade é a ausência de impedimentos externos.

Por isso Hobbes afirma que o medo e a liberdade são compatíveis. Significa que o medo não constrange fisicamente, externamente, e na dimensão da vontade o constrangimento não é contrário à liberdade. “Não somos nunca impedidos fisicamente de agir em desobediência aos mandamentos da lei, do que se segue que somos sempre inteiramente livres para obedecer ou desobedecer segundo nossa escolha” (SKINNER, 2010, p. 152). Skinner também não enfatiza a força como elemento central da obediência, tal como faz Lebrun. Que a desobediência não seja legítima, ou não seja sempre legítima, nada muda quanto ao fato de que o homem é livre para obedecer ou para desobedecer. Daí se segue a tese de que a liberdade independe do regime de governo e da força do *Leviatã*, o que fere o vínculo exclusivo que os republicanos julgavam existir entre “homens livres” e “Estado livre.”

Aparentemente ampliando o foco de Skinner quando este se volta ao embate em cena na Inglaterra do século XVII, prático e historiográfico a um só tempo, Foucault diz que não se trata apenas, para Hobbes, de refutar o argumento que requer um “Estado livre” composto por “homens livres”. Segundo Foucault, o vis-a-vis de Hobbes é “menos certo conteúdo do discurso que seria preciso refutar do que certo jogo discursivo, certa estratégia teórica e política que Hobbes precisamente queria eliminar e tornar impossível” (FOUCAULT, 1997, p. 84). Todavia, essa estratégia parece implícita na apresentação de Skinner a respeito da importância e do sentido polêmico do conceito de liberdade no *Leviatã*.

Interessante notar ainda como Skinner tem uma perspectiva próxima daquela de Foucault – e diferente de Lebrun – a respeito do sentido do olhar sobre uma obra como a de Hobbes. Diz Skinner: “eu abordo a teoria política de Hobbes não simplesmente como sistema geral de ideias, mas também como uma intervenção



polêmica nos conflitos ideológicos de seu tempo” (2010, p. 14). Essa intervenção polêmica ultrapassa a doutrina, pois se instala ela mesma em um campo de batalha. “Minha suposição norteadora é que mesmo as mais abstratas obras de teoria política nunca estão acima da batalha; elas sempre são parte da própria batalha” (SKINNER, 2010, p. 15). Ocorre que a batalha atinge mais que a posição política republicana. Foucault nota que a batalha travada por Hobbes atinge o próprio modo de analisar as relações de poder que partem da consideração dos jogos de força. O vis-a-vis estratégico de Hobbes “é certa maneira de fazer funcionar o saber histórico na luta política” (FOUCAULT, 1997, p. 84).

“É esse discurso da luta e da guerra civil permanente que Hobbes conjurou recolocando o contrato atrás de toda guerra e de toda conquista e salvando assim a teoria do Estado” (FOUCAULT, 1997, p. 85). Desde então a teoria do Estado se confunde com a soberania jurídica. Pensar o poder de maneira não jurídica é muito mais, portanto, do que enfatizar as relações de força que o Estado engendra. Afinal, o poder político é despótico porque é legítimo *a priori*, porque há uma autorização prévia na forma da representação, e não apenas porque tem força para punir e garantir a obrigação quando ela balança. O conceito jurídico de poder arrasta consigo o discurso pacificador que deslegitima a revolta e a desobediência – cuja defesa, pelo historicismo político, é posta em xeque por Hobbes. Foucault procura mostrar que “a necessidade lógica e histórica da revolta se inscreve no interior de toda uma análise histórica que revela a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder” (FOUCAULT, 1997, p. 96).¹³

Portanto, para Foucault a *polêmica* não sobrevive na modernidade tardia com Hobbes, como entende Lebrun, mas apesar de Hobbes. O caráter irreduzível das relações de poder, a guerra como sentido das relações sociais e não como estado hipotético de um teatro que é preciso dirigir e determinar, isso encontramos no discurso contra o qual Hobbes atua. É esse discurso que interessa a Foucault, o “historicismo político” que nasce na disputa concreta que se desenrola na Inglaterra como compreensão da irreduzibilidade do conflito. Digamos, um pouco anacronicamente, que nasce a afirmação “do político” como discurso oposto ao discurso *des-politizante* que Hobbes leva a cabo. Nesse período da história inglesa Foucault entende que se formula

pela primeira vez a ideia de que toda lei, qualquer que ela seja, toda forma de soberania, qualquer que ela seja, todo tipo de poder, qualquer que ele seja, devem ser analisados não nos termos do direito natural e da constituição da soberania, mas como o movimento indefinido – e indefinidamente histórico – das relações de dominação de uns sobre os outros.” (FOUCAULT, 1997, p. 95)

* * *

De maneiras diferentes, alguns leitores de Foucault – como Béatrice Han e Axel Honneth – levantam a importante questão do fundamento epistemológico do sujeito prático, já que Foucault acentua de tal modo a gênese histórica do sujeito que, aparentemente, não pode fornecer a base epistemológica que faz do indivíduo um sujeito. No mesmo sentido, e com razão, Sahlins acusa Foucault de engendrar “uma subjetividade sem agência” (SAHLINS, 2004, p. 98).¹⁴ Ora, é desta irrecusável dificuldade que a noção de governo pretende dar conta, deslocando a noção de poder ao segundo plano da análise política. A noção de governo pretende tocar a produção da verdade e, com ela, a produção individual e coletiva das razões que organizam o mundo em assimetrias ou simetrias variadas, evitando conformar essas relações assimétricas ou simétricas à estrutura jurídica de uma representatividade última.

Todavia, ainda que “governo” não seja o destino necessário das reflexões sobre o poder, a crítica de Foucault alcança o diagnóstico – compartilhado por Lebrun – de que é o sentido jurídico, não principalmente a força, o que torna despótico o poder político. Do ponto de vista crítico, talvez não tanto do ponto de



vista propositivo, o conceito de poder de Foucault não parece tão “perversamente polimorfo” quanto acusa Marshall Sahlins (2004, p. 10). Adotando a recusa crítica do conceito moderno de poder pode-se reconhecer o sentido perverso dessa estrutura formal e, a partir disso, perguntar se o direito público não se mostra hoje a verdadeira infraestrutura da dominação moderna.

Vê-se que dedicar atenção à noção de poder pode mostrar como o poder identificado a uma soberania juridicamente definida é o que há de propriamente despótico na política moderna. O despotismo por trás da legitimidade formal do Soberano constitui a face mais perversa do poder. Não se deve, dito isso, supor de maneira apressada e pouco honesta que a outra face do poder, a força, seria portanto a única alternativa. Jogo de forças não é sinônimo de puro poder: fazer a crítica do poder soberano juridicamente definido (*potestas*) não significa simplesmente defender o reino da força física (*potentia*). Que não se cometa, pois, a injustiça (ou ingenuidade) de defender o primeiro modo do poder por medo do segundo, como se fosse esse um passo necessário. Uma coisa é a alma despótica da soberania jurídica (ou da Representação), outra coisa, para outra discussão, é refletir sobre outros horizontes de organização política, todos devidamente distantes da impostura que seria a simples defesa do poder político como lugar exclusivamente da força.

NOTAS

1. Este artigo é parte da pesquisa “Política, moral e direito em Foucault e Habermas”, financiada pelo CNPq por meio do Edital Universal 14/2014

2. Portanto, não se trata aqui de mostrar em Foucault alguma “outra maneira de tematizar as relações de poder”, diferente da hobbesiana, como requer o parecer deste artigo. Foucault compreende que é preciso *ultrapassar* o conceito de poder, de modo que as reformulações que giram em torno do “poder” são momentos da longa elaboração que o leva a afirmar o interesse da noção de governo *ao invés* da noção de poder. Vale notar que não se deve supor, portanto, que a crítica de Foucault ao sentido moderno de “poder” exija “a discussão orientada pela célebre inversão proposta por Foucault em *Il faut défendre la société*: não tanto mostrar como se constitui o Soberano, problema hobbesiano, mas sim mostrar como se constituíram propriamente os súditos em seu caráter dócil e obediente, tema, justamente, da análise genealógica do poder”. Essa exigência não é, de fato, atendida por este artigo, pois além de ser uma expectativa bastante desinteressante porque conhecida, ela é também equivocada porque limitada, como este artigo ajuda a esclarecer.

3. O presente artigo concentra-se na crítica ao sentido moderno do conceito de “poder”. A questão do “governo” indicada aqui será desenvolvida em artigo complementar, a ser publicado em breve com o título “Governo e poder em Foucault”, na Revista *Trans/Form/Ação*.

4. Para mais detalhes sobre a etimologia de *potentia* e *potestas*, cf. FOISNEAU, 1992.

5. Por isso é possível recusar a sugestão de Foisneau quando ele diz que Strauss poderia ter feito melhor mencionando duas filosofias do poder distintas em Hobbes. Com essa distinção Foisneau perde a ambiguidade que é própria do poder hobbesiano e que se mostra indissociável na maneira moderna de representar o poder. Voltarei a essa questão adiante.

6. Despotismo, como nota Condorcet, significa etimologicamente “senhor”. Assim, pode-se dizer que “existe despotismo todas as vezes que os homens têm senhores, isto é, quando estão submetidos à vontade arbitrária de outros homens” (CONDORCET, 2013, p. 29). Ainda que a vontade do Soberano pretenda ser legítima, em função da natureza de sua representação política, ela pode ser considerada despótica sempre que submete arbitrariamente outros homens.

7. Outra maneira de resolver litígios, nem pela força, nem pela autoridade jurídica, é apresentada por Clastres na descrição da chefia nas sociedades primitivas. Nesse caso, “o chefe não formula ordens, às quais sabe de antemão que ninguém obedeceria, mas também que é incapaz (isto é, não detém tal poder [nem força, nem direito]) de arbitrar quando se apresenta, por exemplo, um conflito entre dois indivíduos ou duas famílias” (CLASTRES, 2004, p. 149).



Significa abandonar a sorte à competição absoluta? De maneira alguma. Trata-se de apelar à imagem da unidade política, ao valor da não divisão social. “Ele tentará, não resolver o litígio em nome de uma lei ausente da qual seria o órgão, mas apaziguá-lo apelando ao bom senso, aos bons sentimentos das partes opostas, referindo-se a todo instante à tradição de bom entendimento legada, desde sempre, pelas antepassados” (CLASTRES, 2004, p. 149).

8. “O medo da punição é condição material da validade formal dos contratos, que obrigam *em virtude de serem formalmente válidos* e não em virtude de termos medo das consequências de seu rompimento” (LIMONGI, 2002, p. 34).

9. “O maior de todos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes da maioria dos homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os poderes deles na dependência da sua vontade; é o caso do poder de uma república” (HOBBES, 2008, p. 76).

10. Um trabalho futuro tratará da questão da unidade política a partir dessa crítica de Foucault ao conceito moderno de poder e da etnografia de Pierre Clastres.

11. Portanto, o espaço juridicamente neutro, anterior à injustiça e à justiça (a ocasião para uma ou outra é o contrato), não é o espaço de relações de poder político, mas de relações de poder entre iguais, entre homens igualmente livres. Menos do que abrir a questão da relação entre direito e poder, Hobbes faz coincidir direito e poder na ambiguidade deste último termo. O direito não se sobrepõe a um poder pensado sem seu aspecto jurídico, pensado diretamente em uma dimensão juridicamente neutra, pensado como problema do poder exclusivamente no estado de natureza. Na liberdade do *jus naturalis* não há “poder” propriamente dito, este que se apresenta pela ambiguidade e não pela justaposição de aspectos que seriam originariamente antagônicos (direito e poder).

12. Poderíamos acrescentar ainda a interpretação de Foisneau: “Também o ensinamento mais garantido desta análise do léxico da *potentia* e da *potestas* reside sem dúvida, não na apreciação da tradução metafórica delas, mais em colocar em evidência a distinção radical de seus campos lexicais. É por isso que, quando Leo Strauss apresenta a filosofia de Hobbes como a ‘primeira filosofia do poder’, podemos nos perguntar se ele não faria melhor ao utilizar um plural do que um singular, pois encontramos em Hobbes duas filosofias do poder, a saber uma filosofia da *potentia* e uma filosofia da *potestas*. De todo modo, essa polissemia singular explica que o pensamento de Hobbes tenha podido ter herdeiros muito diferentes, nos teóricos do direito, por um lado, e nos filósofos da vontade de potência, por outro” (FOISNEAU, 1992, p. 102). Com Nietzsche, Foucault ou Lebrun podemos suspeitar, ao contrário, que os teóricos do direito e que os filósofos da vontade de potência se encontram irremediavelmente quando se debruçam sobre o conceito de “poder político”, e que aqui *potentia* e *potestas* se articulam e se determinam mutuamente, dando sentido ao poder moderno que alia força e representação.

13. Foucault chama atenção para esse “segredo das instituições” e se propõe a analisar as relações de poder que movem efetivamente os sistemas de poder. Isso nunca significou, na sua perspectiva, defender a pura e simples aniquilação das instituições. A denúncia das relações de força como eixo da organização social não significa apologia de uma revolta voluntarista.

14. Discuti esse tema em outro trabalho: *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*, publicado pela Edições Loyola em 2015.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CLASTRES, P. 2004. *A questão do poder nas sociedades primitivas*, In: Arqueologia da violência, tradução de Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify.

FOISNEAU, 1992. *Le vocabulaire du pouvoir*, In: Zarka, Y. (org.) *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Librairie Philosophique J. VRIN.



FOUCAULT, M. 1997. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil.

_____. 2012. *Du gouvernement des vivants (1979-1980)*, Paris: EHESS/Gallimard/Seuil.

_____. 2001. *Dits et écrits (1954-1988)*, 2 volumes, DE II, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, texto n. 197, Paris: Gallimard.

HOBBS, T. 2008. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria B. N. da Silva a partir da edição organizada por Richard Tuck, São Paulo: Martins Fontes.

LEBRUN, G. 2007. *O que é poder*, tradução de Renato Janine Ribeiro e Sílvia Lara, São Paulo: Brasiliense.

LIMONGI, M. I. 2002. *Hobbes*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LIMONGI, M. I. 2013. “*Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes*”, Revista DoisPontos, vol. 10, n. 1, abril.

SAHLINS, M. 2004. *Esperando Foucault, ainda*, tradução de Marcela C. de Souza e Eduardo Viveiros de Castro, São Paulo: Cosac Naify.

SKINNER, Q. 2010. *Hobbes e a liberdade republicana*, tradução de Modesto Florenzano, São Paulo: Editora Unesp.

STRAUSS, L. 2014. *Direito natural e história*, tradução de Bruno Simões, São Paulo: Martins Fontes.

ZARKA, Y. 2000. Foucault et Le concept non juridique du pouvoir, Cité, n. 2.