

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

YOHANA SILVA MARQUES DOS SANTOS

A SEMIOLOGIA DO PODER EM HOBBS

CURITIBA

2019

YOHANA SILVA MARQUES DOS SANTOS

A SEMIOLOGIA DO PODER EM HOBBS

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –  
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Santos, Yohana Silva Marques dos  
A semiologia do poder em Hobbes. / Yohana Silva Marques dos Santos. –  
Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

1. Hobbes, Thomas, 1558 – 1679 – Crítica e interpretação. 2. Poder  
(Filosofia). 3. Semiologia. 4. Política. I. Título.


CDD – 192

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **YOHANA SILVA MARQUES DOS SANTOS**, intitulada: **A SEMIOLOGIA DO PODER EM HOBBS**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 14 de Fevereiro de 2019.

  
MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPTERRA  
LIMONGI  
Presidente da Banca Examinadora

WLADIMIR BARRETO LISBOA  
Avaliador Externo (UFRGS)

  
via skype

DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA  
Avaliador Externo (UFSC)

  
via Skype

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço imensamente a todos que doaram uma parte importante de si para que fosse possível o meu caminho até aqui. Em especial:

À minha orientadora, Isabel Limongi, pelo apoio e sobretudo pela confiança.

À minha família, pelo cuidado e carinho inesgotáveis.

Aos meus amigos que, mesmo depois de tudo, ainda estão aqui: Marcos Antônio Mocellin e Elisa Manfrin.

Ao João, pela sua existência.

À CAPES, pelo fomento financeiro.

*Quanto mais braços se tem, mais forte se é.*

*Ser elegante é mostrar a própria força.*

(Blaise Pascal, Pensamentos)

## RESUMO

No Leviathan, o termo poder (power) pode ser entendido em dois sentidos, diferenciados em sua versão latina pelo uso dos termos *potentia* e *potestas* para traduzir, conforme a natureza do poder em questão, o inglês *power*. O primeiro sentido, ou ainda o poder enquanto *potentia*, refere-se à capacidade dos corpos em produzir efeitos físicos uns nos outros. Já o segundo sentido, ou o poder enquanto *potestas*, refere-se ao poder legal ou juridicamente qualificado, capaz de produzir efeitos jurídicos como aqueles derivados da ação contratual. Contudo, ainda que do ponto de vista dos efeitos, ambos produzam efeitos físicos, seja em termos de força, coação ou exercício da violência e que tradicionalmente se tenha interpretado a teoria do poder hobbesiana exclusivamente desse modo, Hobbes integra em sua análise o campo da significação. De acordo com Yves-Charles Zarka, a definição de poder hobbesiana está relacionada à dimensão do signo, entendido como aquilo que é referido ou tomado por outra coisa, de modo a formar uma “semiologia do poder”. Nesse sentido, a disputa estabelecida para a obtenção de reputação, apresentada pelo filósofo como o produto de uma das três causas principais de discórdia em estado natural, a saber, a glória, deve ser entendida não como consequência de um traço negativo da natureza humana, mas como uma disputa por um signo de poder e que é ele mesmo poder, uma vez que é capaz de determinar o comportamento dos homens para a reunião de forças, garantindo a continuidade do poder e a preservação da vida. No entanto, enquanto no estado de natureza o estabelecimento dos signos de poder se dá sobre o valor (value) atribuído a um homem, isto é, sobre as opiniões referentes ao seu poder, correspondendo desse modo a uma produção e uma interpretação privada dos signos, no estado civil os signos estabelecidos são políticos, produzidos pelo soberano sob a forma da lei civil. Ou seja, há uma reorganização dos signos de poder no estado civil através da distribuição de cargos públicos que deve ser regulada pela lei, entendida também enquanto signo da vontade soberana. Sob essa perspectiva, pretende-se mostrar que a disputa entre os homens no estado de natureza, bem como a resolução desta no estado civil pelo exercício da lei, deve-se não somente aos obstáculos físicos empreendidos, mas também aos signos de poder instituídos.

Palavras-chave: Hobbes. Poder. Semiologia. Política.

## ABSTRACT

In the Leviathan, the term power can be understood in two ways, differentiated in its Latin version by the use of the terms *potentia* and *potestas* to translate, according to the nature of the power in question, the English word *power*. The first sense, or the power as *potentia*, refers to the capacity of bodies to produce physical effects in each other. Yet the second sense, or the power as *potestas*, refers to the legal or juridically qualified power, capable to create juridical effects as those derived from the contractual act. However, even though, concerning the effects, both produce physical effects, be them in terms of force, coercion or exertion of violence, and traditionally the Hobbesian theory of power has been interpreted exclusively in this way, Hobbes integrate in his analysis the domain of signification. According to Yves-Charles Zarka, the Hobbesian definition of power is related to the dimension of the sign, that is understood as what is referred to or taken as something else, in order to form a “semiology of power”. In this regard, the dispute established to obtain reputation, showed by the philosopher as the product of one of the three main causes of the discord in state of nature, namely, the glory, must be comprehended, not as a consequence from a detrimental trait of human nature, but as a dispute for a sign of power, that is itself power too, since it’s capable to determine the men’s behavior to the reunion of strengths, ensuring the continuity of power and the preservation of life. Nonetheless, whereas in state of nature the establishment of signs of power is given upon the value bestowed to a man, that is, in respect to the opinions regarding his power, therefore corresponding to a private production and interpretation of the signs, in the civil state, the established signs are political, produced by the sovereign in the form of civil law. In other words, there are a reorganization of the signs of power in civil state through the distribution of public offices that must be regulated by law, likewise understood as a sign of the sovereign will. Under this perspective, we intend to show that the dispute between men in state of nature, as well as its resolution in civil state by the exertion of law, it’s attributable not only to the physical obstacles undertaken, but also to the instituted signs of power.

Keywords: Hobbes. Power. Semiology. Politics.



## RÉSUMÉ

Dans le *Leviathan*, le terme pouvoir peut être compris de deux façons différentes, comme on peut voir selon l'emploi des mots latins *potentia* et *potestas* pour traduire, conformément à la nature du pouvoir en question, le mot anglais *power*. Le premier sens, c'est-à-dire le pouvoir en tant que *potentia*, fait référence à la capacité des corps de produire des effets physiques les uns sur les autres. Le second, par sa fois, ou le pouvoir en tant que *potestas*, fait référence au pouvoir légal ou juridiquement qualifié, capable de produire des effets juridiques comme ceux provenant de l'action contractuelle. Cependant, quoique du point de vue des effets les deux produisent des effets physiques, soit en matière de force, de contrainte ou de la pratique de la violence et quoique traditionnellement on a interprété la théorie du pouvoir hobbesienne exclusivement de cette manière, Hobbes intègre dans son analyse aussi le champ de la signification. D'après Yves-Charles Zarka, la définition hobbesienne du pouvoir est liée à la dimension du signe, compris précisément comme cela qui est référé ou pris par autre chose, afin de former une « sémiologie du pouvoir ». Dans ce sens, la dispute établie pour l'obtention de la réputation, présenté par le philosophe comme produit d'une des trois causes principales de discorde dans l'état de nature, à savoir, la gloire, doit être comprise non pas comme conséquence d'un trait négatif de la nature humaine, mais comme une dispute pour un signe de pouvoir, ce qui est lui-même pouvoir, une fois qui est capable de déterminer le comportement des hommes pour la réunion des forces et garantit la continuité du pouvoir et de la préservation de la vie. Néanmoins, alors que dans l'état de nature la mise en place des signes de pouvoir se fait sur la valeur (*value*) attribuée à un homme, c'est-à-dire sur les opinions relatives à son pouvoir, qui correspondent de cette façon à une production et à une interprétation privée des signes, dans l'état civil les signes établis sont politiques, produits par le souverain sous la forme de loi civile. Ça veut dire qu'il y a une réorganisation des signes de pouvoir dans l'état civil à travers la distribution des postes politiques qui doit être réglée par la loi, aussi compris comme signe de la volonté souveraine. Dans cette perspective, on a l'intention de montrer que la dispute entre les hommes dans l'état de nature, aussi bien que la résolution de celle-là dans l'état civil par la pratique de la loi, est due non seulement aux obstacles physiques existantes, mais aussi aux signes de pouvoir institués.

Mots clés: Hobbes. Pouvoir. Sémiologie. Politique.

## NOTA SOBRE AS REFERÊNCIAS

As referências às obras de Hobbes são feitas no corpo do texto, entre parênteses. As referências ao *Leviathan* indicam em algarismos romanos o capítulo, e em arábico a paginação da edição brasileira vertida por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (Martins Fontes, 2014), seguida, quando utilizada, pela paginação das edições inglesa de Richard Tuck (Cambridge University, 1996) e latina de W. Molesworth (London, 1839). As referências ao *Elements of Law, Natural and Politic* indicam, em algarismos romanos, primeiro a parte da obra e em seguida o capítulo, e em algarismo arábico o parágrafo; a numeração das páginas se refere à edição brasileira de Bruno Simões (Martins Fontes, 2010). As referências ao *De Corpore* indicam, em algarismos romanos, primeiro a parte da obra e em seguida o capítulo, e em algarismo arábico o parágrafo; a numeração das páginas se refere à edição brasileira vertida por Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira (Editora Unicamp, 2009).

## LISTA DE SIGLAS

- L – Leviathan
- EL – Elements of Law, Natural and Politic
- DCo – De Corpore

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO I</b> .....	19
<i>I) O poder enquanto potestas</i> .....	19
<i>II) O poder enquanto potentia</i> .....	23
<i>III) O conceito de poder no Elements of Law, Natural and Politic</i> .....	26
<i>IV) O conceito de poder no Leviathan</i> .....	30
<i>V) Classificação dos signos</i> .....	35
<b>CAPÍTULO II</b> .....	45
<i>I) Percepção, paixões e efeitos físicos do poder (potentia)</i> .....	46
<i>II) Autopreservação, excesso de poder (potentia) e aparência</i> .....	51
<i>III) Poder (potentia) e signo: interpretação e produção individuais</i> .....	56
<b>CAPÍTULO III</b> .....	61
<i>I) Personas, contratos e efeitos jurídicos do poder (potestas)</i> .....	61
<i>II) Condição formal e condição material dos contratos</i> .....	65
<i>III) Poder (potestas) e signo: interpretação e produção instituídas</i> .....	68
<b>CONCLUSÃO</b> .....	71
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	75

## INTRODUÇÃO

No *Leviathan*, o termo poder (*power*) pode ser entendido em dois sentidos, diferenciados em sua versão latina pelo uso dos termos *potentia* e *potestas* para traduzir, conforme a natureza do poder em questão, o inglês *power*. O primeiro sentido, ou ainda o poder enquanto *potentia*, refere-se à capacidade dos corpos em produzir efeitos físicos uns nos outros. Já o segundo sentido, ou o poder enquanto *potestas*, refere-se ao poder legal ou juridicamente qualificado, capaz de produzir efeitos jurídicos como aqueles derivados da ação contratual. Leo Strauss talvez tenha sido o primeiro a observar esta ambivalência:

Na doutrina política de Hobbes, o poder se torna pela primeira vez *eo nomine* um tema central. Considerando-se o fato de que, segundo Hobbes, a ciência como tal existe em nome do poder, pode-se chamar o conjunto da filosofia hobbesiana de a primeira filosofia do poder. “Poder” é um termo ambíguo. Ele é *potentia*, por um lado, e *potestas* (ou *jus* ou *dominium*), por outro (STRAUSS, 2014, p. 235).

A observação de Strauss é bastante significativa. Ela revela não somente o vínculo que o filósofo ainda mantém com a tradição jusnaturalista ao pensar a natureza do poder político enquanto *potestas*, mas também a novidade introduzida pelo filósofo que, afastando-se da física clássica e reformulando o conceito aristotélico de potência, passa a pensar o próprio poder político também enquanto *potentia*. Ou seja, o poder político é, para Hobbes, ao mesmo tempo, *potentia* e *potestas* e, como mostra Strauss, “a ambiguidade é essencial: *potentia* e *potestas* precisam essencialmente coexistir para garantir a efetivação da ordem social justa” (STRAUSS, 2014, p. 235).

No entanto, ainda que do ponto de vista dos efeitos ambos os poderes produzam efeitos físicos, seja em termos de força, coação ou exercício da violência e que se tenha tradicionalmente interpretado a teoria do poder hobbesiana

exclusivamente desse modo, Hobbes integra em sua análise o campo da significação. De acordo com Yves Charles Zarka, a teoria do poder hobbesiana está relacionada à dimensão do signo (*sign*), entendido como aquilo que é referido ou tomado por outra coisa, de modo a formar uma “semiologia do poder”. Nesse sentido, a disputa estabelecida para a obtenção de reputação, apresentada pelo filósofo como o produto de uma das três principais causas de discórdia em estado natural, a saber, a glória, deve ser entendida não como consequência de um traço negativo da natureza humana, mas como uma disputa por um signo de poder e que é ele mesmo poder, uma vez que é capaz de determinar o comportamento dos homens para a reunião de forças, garantindo a continuidade do poder e a preservação da vida.

Trata-se, portanto, de pensar a natureza mesma do poder enquanto uma natureza ambivalente cujos efeitos físicos são também efeitos semiológicos e cujos efeitos semiológicos são também efeitos físicos. Isso se mostra no interior da doutrina política hobbesiana quer quando nos voltamos para a condição das relações naturais entre os homens, quer quando nos voltamos para a condição das relações artificiais estabelecidas após a ação contratual. Em ambas as condições as relações entre os homens são perpassadas pela questão do poder e em ambas o poder é apresentado por meio do âmbito físico e do semiológico.

O primeiro capítulo do presente trabalho contará então primeiramente com uma investigação acerca desse caráter ambivalente assumido pelo conceito de poder na doutrina de Hobbes cuja estruturação nos remete I) à constituição do termo *potestas* pela doutrina do jusnaturalismo moderno a partir da noção de “pessoa”, uma vez que é esta tradição que acaba por estruturar o terreno no qual será estabelecida a constituição propriamente hobbesiana do termo *potestas* e II) à constituição do termo *potentia*, introduzido por Aristóteles a partir do par conceitual ato e potência e redefinido por Hobbes através da noção de causa. Além disso, o capítulo contará com uma investigação do conceito de poder nas obras *Elements of Law, Natural and Politic* (1640) e *Leviathan* (1651), visto que o conceito de poder

apresentado no capítulo X do *Leviathan* – que servirá de base para toda a análise presente neste trabalho – é desenvolvida a partir do conceito de poder esboçado no capítulo VIII da parte I do *Elements of Law*. Procuramos mostrar que é a partir da análise que se segue nessa obra que o poder deixa de ser pensado tão somente nos termos de uma capacidade de produzir determinados efeitos e passa a ser considerado no interior da formação das paixões entre os homens e das relações que se seguem entre eles a partir daí.

Em seguida, examinamos de modo geral a tese sobre o poder considerado no interior das relações entre os homens a partir do capítulo X do *Leviathan*, apontando para o que há de novo nessa análise em relação ao *Elements of Law*. Buscamos apresentar que há no *Leviathan* um ganho em precisão quanto às considerações sobre o poder enquanto *potentia*, tanto no que se refere à definição mesma do poder, quanto à determinação da natureza desse poder. Neste, o poder é tido não apenas como *poder natural*, sendo exemplos deste tipo de poder a força, a beleza e a eloquência, como também como *poder instrumental*, adquirido, de acordo com o filósofo, por meio dos anteriores ou pelo acaso e que “constituem *meios e instrumentos* para adquirir mais” (L, X, p. 76, grifo nosso), tais como a riqueza, a reputação e os amigos.

Através da análise quanto aos modos de composição ou ainda de *instrumentalização* do poder e, mais especificamente, do modo não-jurídico de compor o poder é que procuramos então introduzir a associação do poder àquilo que *significa* para os homens uma capacidade de composição do poder, na medida em que o verdadeiro poder de um homem não é senão o poder de cooptação na forma de amigos e servidores. Isso nos permite mostrar que é na medida em que certas qualidades são reconhecidas e associadas ao poder de cooptação que podemos compreender a natureza semiológica do conceito de poder no interior da doutrina política hobbesiana. Ou seja, é a partir da associação de certas qualidades ao poder que tais qualidades podem ser compreendidas como *signos* de poder que passam a valer como o próprio poder, pois significam uma capacidade de cooptação.

Visto, porém, que os signos de poder não são produzidos apenas na dinâmica do estado natural, procuramos apontar que a relação semiológica não se diz somente de um modo. Enquanto no estado de natureza a relação encontrada diz respeito a uma relação natural de associação, competindo assim a uma produção de signos naturais, no estado civil a relação encontrada diz respeito a uma relação convencionada, competindo a uma produção de signos convencionais cuja natureza se dissocia essencialmente da natureza dos signos naturais. Buscamos demonstrar, nesse sentido, que a relação semiológica encontrada no estado de natureza e a encontrada no estado civil é capaz de determinar o modo de funcionamento de cada condição, uma vez que cada condição corresponde a um modo de produção e de interpretação dos signos, cabendo, no presente trabalho, uma análise mais detalhada acerca de cada condição.

O segundo capítulo contará então com uma investigação a respeito do estado de natureza enquanto uma condição pautada sob as relações de força, expressa pelas relações semiológicas, mas que ainda se dizem enquanto relações de força. Para tanto, começamos com uma investigação a respeito da ética hobbesiana, visando elucidar o surgimento das paixões entendidas enquanto movimentos internos da mente, cuja gênese explicativa compete ao estudo da física de caráter mecanicista e não-teleológico. Buscamos demonstrar, porém, que o esforço de Hobbes em introduzir a análise dos movimentos internos da mente não visa meramente uma descrição das paixões enquanto respostas ao movimento provocado pelos objetos exteriores, mas a inserção destas em uma circunstância natural em que os homens são levados à disputa e à guerra de todos contra todos. Trata-se, nesse sentido, de demonstrar que é porque a circunstância na qual os homens se encontram naturalmente acarreta para estes determinadas paixões e não outras que estes agem de modo a seguir o caminho da disputa e da guerra. Não se quer dizer com isso, porém, que Hobbes não faça uma inferência da guerra a partir das paixões, e sim que não há efetivamente uma disposição natural dos homens à disputa e à guerra.



Tendo como premissa a circunstância de igualdade natural de poder (*potentia*) entre os homens, Hobbes deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Disso se segue que os homens serão levados à competição – que não é senão a outra forma da disputa e da guerra generalizada – sempre que desejarem a mesma coisa e esta não puder ser usufruída por todos, sendo a competição elencada como a primeira causa da guerra, de acordo com o filósofo no capítulo XIII do *Leviathan*, e da qual se seguem por sua vez a desconfiança e a antecipação. Buscamos, nesse sentido, mostrar que a condição natural dos homens enquanto uma condição de disputa entre os homens só se deixa compreender na medida em que compreendemos o papel das paixões na deflagração da guerra.

Ao lado da competição e da desconfiança, porém, Hobbes elenca uma terceira causa para a guerra de todos contra todos: a glória. Claro, é razoável supor que, dada a circunstância de igualdade natural de poder, os homens ajam de maneira a competir e a desconfiar uns dos outros mutuamente tendo em vista o lucro e a segurança, uma vez que o lucro e a segurança apresentam uma certa garantia de sobrevivência. Mas, não é razoável supor o mesmo em relação à glória. A glória, de acordo com o filósofo, visa não o lucro e a segurança, mas a reputação, levando os homens a usar da violência sempre que lhes é dirigido qualquer signo de desprezo – quer seja diretamente a sua pessoa, quer indiretamente a seus parentes, amigos, nação etc. –. Trata-se de uma causa que parece não poder ser explicada a partir da lógica da guerra. Seria a glória, assim, fruto da altivez natural humana, uma mera predisposição à subjugação do outro?

De modo algum a inserção da glória entre as causas da guerra diz respeito a um capricho da natureza humana. O problema da glória e da reputação inscreve no interior da doutrina política de Hobbes uma análise *semiológica*, isto é, é porque o verdadeiro poder (*potentia*) de um homem consiste, nesta dinâmica, na capacidade de cooptar amigos e servidores, capacidade que depende, por sua vez, da reputação obtida e sustentada pelas opiniões, que os homens agem de modo a competir e rivalizar tendo em vista a reputação. Buscamos demonstrar, fundamentalmente, que

a inserção da glória e da reputação para a deflagração da guerra é o que nos permite não apenas apontar para o caráter semiológico assumido pelo conceito de poder, mas também compreender o estado de natureza enquanto um estado de produção e interpretação privada dos signos, envolto por relações entendidas como relações de poder, incapazes de gerar efeitos jurídicos que regulem ou mesmo limitem essas relações. É uma condição que precisa ser superada.

O terceiro capítulo contará, por fim, com uma investigação a respeito do estado civil enquanto uma condição que procura combinar as relações de força e as relações jurídicas, ambas manifestadas por meio de uma semiologia do poder. Procuramos demonstrar que a análise a respeito do poder no capítulo X do *Leviathan* acaba por gerar consequências bastante significativas para a análise do Estado, que se mostra enfraquecido quando detém apenas daquele poder (*potestas*) de estabelecer as leis. Como dito anteriormente, o poder político é, para Hobbes, ao mesmo tempo, *potentia* e *potestas*, uma vez que a *potestas* não se constitui se não se constituir também enquanto *potentia*. Ou seja, é somente na medida em que o Estado manifesta o seu poder enquanto *potentia* e se opõe as *potentiae* individuais que obstruem o caminho da paz que o Estado é capaz de garantir a efetivação da ordem social justa e a continuidade do seu poder enquanto *potestas*. É preciso, nesse sentido, que o Estado seja capaz de reunir o maior número de poderes (*potentiae*) em torno de si, sustentando, concomitantemente, a obrigação dos súditos para com o soberano (*summa potestas*) e o seu poder (*potentia*) de protegê-los.

Além disso, é preciso, nesta condição, sobretudo modificar a natureza das relações entre os homens não apenas mediante a ação contratual, mas também mediante a reorganização dos signos de poder. Para tanto, procuramos mostrar que tal reorganização já se mostra no próprio momento do estabelecimento do contrato, na medida em que, para a renúncia ou transferência do direito, os súditos devem declarar sua vontade por meio de signos voluntários e suficientes.

Não se trata, por conseguinte, simplesmente de um acordo entre os homens para instituir um poder soberano para a garantia da paz, mas de um compromisso

em agir de acordo com o modo pelo qual os homens deram a significar sua vontade e, portanto, de uma introdução de um novo modo de funcionamento dos signos, capazes de promover relações diversas daquelas encontradas em estado natural.

O novo modo de funcionamento dos signos refere-se, assim, nesta condição, a um funcionamento jurídico, onde estes exercem um papel fundamental na atuação jurídica do Estado. Isto é, por intermédio dos signos instituídos, que, vale dizer, distinguem-se dos signos naturais produzidos no estado de natureza, os homens são capazes de identificar qual seja a vontade soberana e a lei que se segue dessa vontade, eliminando toda e qualquer ambiguidade quanto à autoria mesma da lei de modo a garantir sua permanência junto do uso da força.

Desta forma, a nossa leitura quanto ao caráter semiológico do conceito de poder em Hobbes nos permite compreender que, para um razoável entendimento a respeito da doutrina política de Hobbes, é preciso nos voltarmos também às considerações semiológicas postas pelo filósofo antes de reduzi-la às considerações físicas. Tanto os efeitos do poder de um homem individual (*potentia*), quanto os efeitos do poder político (*potestas*) envolvem não apenas movimento e composição de movimento, mas diferentes formas de uma relação semiológica entre um significante e um significado. Esta relação, já presente no *Elements of Law*, assume no *Leviathan* uma natureza sistêmica, onde podemos encontrar efetivamente, então, uma *semiologia do poder*.

## CAPÍTULO I

### 1) *O poder enquanto potestas*

A tradição jusnaturalista moderna – isto é, a doutrina jurídica desenvolvida na Inglaterra, na França e na Alemanha nos séculos XVII e XVIII a partir de Hugo Grotius e defendida sobretudo por Samuel Pufendorf – foi sem dúvidas uma das mais influentes tradições políticas da modernidade. A atenção aos *direitos naturais* do homem conferida pelo jusnaturalismo moderno alterou profundamente o percurso conduzido pelas teorias jusnaturalistas anteriores a Grotius que pensavam a lei natural exclusivamente sob a perspectiva dos *deveres naturais* (Cf. STRAUSS, 2014). Deixado de ser pensado tão somente como consequência dos deveres naturais, o direito é pensado na modernidade sobretudo enquanto uma qualidade pertencente à pessoa que a permite fazer algo legitimamente e que independe de uma sociedade civil organizada. O direito é, como veremos, poder (*potestas*) legítimo.

A noção de pessoa enquanto aquela que dispõe do direito/poder de agir com legitimidade é introduzida por Grotius quando este diz que o direito expressa não somente o atributo da ação na qualidade de uma ação justa, mas também uma “qualidade moral anexada à pessoa para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa” (GROTIUS, 2004, p. 74). A noção de pessoa para Grotius, bem como para o jusnaturalismo moderno posterior a ele é, portanto, uma noção jurídica, segundo a qual ser uma pessoa é ter o direito ou o poder de produzir efeitos jurídicos.

A noção jurídica atribuída à definição de pessoa envolve, assim, uma caracterização jurídica do poder. O poder nada mais é que poder legítimo, designado pelo termo latino *potestas* e “pensado nos termos do que hoje chamamos um direito subjetivo” (LIMONGI, 2016, n.p). Esta designação do poder enquanto poder legítimo voltado à noção de pessoa equivale-se, portanto, a um direito (*jus*). Trata-se, como dito anteriormente, do poder ou ainda do direito de agir com

legitimidade, isto é, agir de modo que os efeitos dessa ação sejam capazes de serem compreendidos como efeitos jurídicos.

Essa correspondência entre direito e poder estabelecida pelo vocabulário jusnaturalista moderno para designar o poder qualificado juridicamente (*potestas*) é também admitida por Thomas Hobbes. No entanto, diferente da tradição jusnaturalista, o filósofo inglês não utiliza o termo para qualificar o poder de cada sujeito entendido enquanto uma pessoa jurídica, mas para referir-se ao poder do Estado (*summa potestas*). Segundo Limongi:

O poder do Estado é, nesse sentido, um poder juridicamente qualificado, o poder/direito que a pessoa do Estado tem de produzir determinados efeitos jurídicos – no caso, as leis, que implicam o dever de obediência nos súditos (LIMONGI, 2016, n.p).

A pessoa do Estado, a qual pertence esse poder/direito de produzir determinados efeitos jurídicos é, todavia, para Hobbes, uma pessoa artificial. Seu caráter jurídico, seu poder/direito de agir legitimamente, em suma, sua *potestas*, não se constitui senão através da ação contratual empreendida por aqueles que desejam sair da condição de guerra. Nesse sentido, a capacidade de empreender ações jurídicas do Estado é derivada da capacidade dos homens de produzir efeitos jurídicos, tais como o contrato e as consequências que dele se seguem.

Essa capacidade dos homens de produzir efeitos jurídicos é, assim, – ainda que essa não seja uma conclusão expressamente admitida pelo filósofo – entendida nos termos de uma *potestas*. Embora tenhamos dito anteriormente que o filósofo não utiliza o termo *potestas* para qualificar o poder de cada sujeito individualmente, o fato é que o direito natural (*jus naturale*) é compreendido por Hobbes tal como uma *potestas*, como o direito que cada homem possui de agir legitimamente para preservar sua própria natureza.

Esse modo de conceber os sujeitos como dotados de poder/direito de produzir efeitos jurídicos é, como dissemos anteriormente, próprio da tradição jusnaturalista moderna, da qual, quanto ao seu modo de conceber a pessoa do homem e a natureza do jurídico, Hobbes se coloca como um perfeito representante. Contudo, se, por um lado, Hobbes pode ser admitido como um membro dessa tradição, por um outro, é difícil simplesmente categorizá-lo desse modo<sup>1</sup>. Enquanto aqueles que se colocam como adeptos dessa tradição pensam o direito natural do homem juntamente com os deveres que se seguem desse direito, Hobbes pensa o direito natural nos termos de uma liberdade, isento de qualquer restrição legal ou moral.

O DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de *fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem* como meios mais adequados a esse fim (L, XIV, p. 112, grifo nosso).

Assim, como aponta Limongi, “Hobbes inova de maneira importante no modo de conceber a *potestas* da pessoa natural do homem” (LIMONGI, 2016, n.p, grifos da autora). As leis de natureza, que possuem para a tradição do jusnaturalismo

---

<sup>1</sup> Há uma longa discussão no interior da tradição interpretativa hobbesiana a respeito da posição de Hobbes com relação à doutrina do jusnaturalismo moderno. Howard Warrender, em seu livro *The Political Philosophy of Hobbes* (1957), embora não abertamente reivindique Hobbes como um jusnaturalista, considera que a lei natural possui uma função ineliminável no sistema ético-político hobbesiano ao imputar uma obrigação moral anterior e independente da obrigação civil, característica bastante marcante da doutrina jusnaturalista. Já Norberto Bobbio, em seu livro *Thomas Hobbes* (1991), ainda que acredite haver de fato um jusnaturalismo hobbesiano, não pensa o filósofo inglês como um perfeito representante dessa tradição, visto que, para ele, o filósofo se utiliza dos ingredientes jusnaturalistas não para aperfeiçoá-los à maneira de Locke e Pufendorf, mas para edificar o aparelho jurídico do Estado, abrindo os caminhos para a chamada doutrina do positivismo jurídico desenvolvida a partir do século XIX. Trata-se, nesse sentido, de um debate bastante extenso que não pretendemos encerrar com a admissão dos elementos jusnaturalistas presentes nas obras de Hobbes aqui apresentados.

moderno um caráter normativo e que, portanto, estabelecem os limites para a *potestas* dos homens, impondo-lhes deveres, não são, para Hobbes, propriamente leis, no sentido estrito da palavra. As leis de natureza são para ele ditames ou simplesmente conselhos, sugeridos pela razão, para que os homens busquem a paz e os meios para obtê-la, mas que não são capazes de determinar ou obrigar os homens a agir desta ou daquela maneira<sup>2</sup>.

Não existindo, portanto, qualquer limite natural que impeça os homens de fazer tudo o que consideram necessário para a preservação da própria vida, segue-se que todos os deveres só existem na medida em que são estabelecidos pela própria pessoa do homem.

Assim, para Hobbes, antes que o homem seja um sujeito de deveres, ele é um sujeito de direito, e 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 ele, a qualidade por excelência da pessoa (LIMONGI, 2016, n.p).

Trata-se, nesse sentido, de restringir o poder/direito de todos os homens a todas as coisas que, no limite, conduz a uma condição miserável de constante temor e perigo de morte violenta (cf. L, XIII). Essa restrição acontece mediante um

---

<sup>2</sup> O caso das leis de natureza é também bastante problemático. As afirmações de Hobbes quanto a sua obrigatoriedade, seja no *De Cive*, seja no *Leviathan*, são carregadas de ambiguidades, gerando uma série de interpretações completamente divergentes entre si. Enquanto para autores como Warrender (1957) e E. A. Taylor (1938) as leis de natureza devem ser entendidas como comandos derivados da autoridade divina e possuem, por essa razão, um caráter normativo irrevogável, para autores como Peters (1956) e Gauthier (1969) as leis de natureza não podem ser entendidas propriamente como leis e, portanto, não obrigam em qualquer instância. Não nos parece, no entanto, a retirada de uma obrigatoriedade incondicional diante das leis de natureza condizente com a filosofia política de Hobbes, sobretudo no que diz respeito ao conceito mesmo de lei. Em função disso, adotamos aqui a posição segundo a qual as leis de natureza são meros ditames ou conselhos prescritos pela razão natural que não dispõem de força normativa fora do estado civil. Veremos esta questão de modo mais detalhado no terceiro capítulo do presente trabalho.

contrato, entendido como a primeira ação jurídica empreendida pelos homens e por meio do qual se institui a *summa potestas* do Estado (retornaremos a essa questão mais adiante, quando nos estendermos sobre a questão do contrato enquanto um ato linguístico).

Entretanto, como dissemos anteriormente, o modo hobbesiano de circunscrever o poder político não se dá unicamente pela via jurídica. Para o filósofo, o poder do Estado só se constitui enquanto poder soberano na medida em que detém de uma certa capacidade física para assegurar a paz. Essa capacidade física de empreender ações cujos efeitos são físicos refere-se ao outro sentido de poder admitido por Hobbes em seus escritos. Trata-se do poder enquanto *potentia*, novidade introduza por Hobbes em relação à tradição.

## II) *O poder enquanto potentia*

O conceito de poder enquanto *potentia* é definido no capítulo X do *Leviathan* como “os meios [que um homem] presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro” (L, X, p. 75). Esta definição, localizada em um capítulo anterior aos capítulos nos quais são estabelecidos o contrato e o Estado e, nesse sentido, trata-se de um capítulo referente à condição natural do homem, desloca para o cenário das relações entre os homens uma noção de poder que até então não havia sido considerada pela tradição filosófica anterior a Hobbes. Trata-se de uma definição juridicamente neutra, na qual o poder é tomado como capacidade de fazer algo, ou ainda, de produzir efeitos que são físicos. Vejamos de modo mais detalhado a composição do termo.

A noção de potência, introduzida por Aristóteles a partir do par conceitual *ato e potência* para distinguir os dois modos do ser, no qual a potência é mera possibilidade do ato e, por conseguinte, ontologicamente inferior, é redefinida por Hobbes através da noção de *causa*.



[...] *causa é a soma ou o agregado de todos os acidentes, tanto no agente quanto no paciente, que concorrem para a produção do efeito proposto, de um tal modo que não se pode entender que todos existem sem que o efeito exista, ou que, estando qualquer deles ausente, que o efeito exista.*

Uma vez conhecendo-se o que é a causa, cabe examinar, um a um, cada um dos acidentes que acompanham ou precedem o efeito e que parecem de algum modo contribuir para ele, e ver se, algum deles não existindo, pode-se ou não entender que o efeito proposto exista. Separam-se, desse modo, aqueles que concorrem para a produção do efeito daqueles que não concorrem (DCo, I, VI, 10, p. 151, grifos do autor).

A causa é, assim, segundo o filósofo, composta tão somente daqueles acidentes que precedem o efeito. Ou seja, se, ao isolar os acidentes de determinado evento, conclui-se que a retirada do acidente considerado não impede a produção do efeito, então não é possível dizer que se tratava da causa daquele efeito, apenas de seu antecedente.

É a estes acidentes que se aplica a denominação de *contingentes*, termo que denota a relação de independência causal de um acidente ou evento em relação a outro [...] – sem significar de modo algum a ausência de causa ou de necessidade dos eventos (HIRATA, 2010, p. 35).

Nesse sentido, não se pode compreender a relação causal como uma simples relação temporal entre um antecedente e um conseqüente. Trata-se de uma relação de natureza lógica, na qual não se consegue conceber que admitida a causa, o efeito não se siga. Assim, através da introdução do termo *causa*, a explicação aristotélica a respeito do conceito de potência como mera possibilidade é, então, recusada, sendo-lhe atribuída uma nova significação baseada no conceito de *poder*, empregada pelo filósofo de maneira inovadora do ponto de vista da tradição anterior a ele. Potência se torna, assim, no interior do pensamento hobbesiano, aquele conjunto de qualidades ou ainda aquele poder que, quando presente em um agente, capacitam-no para produzir determinado efeito.

Na medida em que todo o esforço hobbesiano na redefinição do conceito aristotélico de potência visa descrever as ações e os efeitos dos eventos físicos em geral, não se poderia deixar de pensar nessas ações e nesses efeitos quando estes são produzidos pelos homens, sobretudo quando se encontram em condição natural. Isto é, dessa redefinição de potência que introduz o conceito de poder como capacidade de produzir efeitos físicos, Hobbes extrai uma descrição das relações naturais entre os homens, entendidas pelo filósofo como relações de poder.

É interessante notar que entender o estado de natureza enquanto um estado caracterizado pelas relações de poder e, portanto, enquanto um estado de guerra de todos contra todos, é entender que o comportamento dos homens hobbesianos se dá sob uma perspectiva *relacional*. Significa considerar que o comportamento dos homens não é, como acredita parte da tradição interpretativa de Hobbes<sup>3</sup>, derivado das paixões egoístas presentes naturalmente nesses indivíduos, e sim das circunstâncias as quais se encontram em estado natural. Segundo Limongi:

Isso implica o abandono da interpretação corrente, segundo a qual o estado de natureza de Hobbes é um estado não social, em que os homens são considerados átomos e pensados a partir da abstração de suas relações sociais com outros homens. Uma

---

<sup>3</sup> Entendida como a interpretação mais tradicional da filosofia de Hobbes, a chamada “teoria do egoísmo psicológico” é, de modo geral, tida como a tese segundo a qual as ações são motivadas pelo interesse próprio natural do homem. Segundo Gregory Kavka (1986), ela é, além de uma tese descritiva (*descriptive thesis*) acerca da psicologia humana que busca ser empiricamente informativa, uma tese universal (*universal thesis*) que procura caracterizar os motivos de todos os agentes humanos em todas as ocasiões de ação. Embora seja o autointeresse admissível em um certo nível no interior da filosofia de Hobbes, dada a própria presença da teoria mecânica do movimento segundo a qual o homem tende naturalmente a persistir em movimento, ou seja, a se comportar de modo a buscar os meios que lhe garantam a preservação da vida, procuramos mostrar aqui que esse comportamento se faz tendo em vista não somente as próprias paixões, mas também as circunstâncias em que as paixões se formam. A relevância das circunstâncias externas aos indivíduos para a formação das paixões indica como o modo de sociabilidade ou das relações que os homens mantêm entre si também afeta o surgimento de determinadas paixões que se apresentam como uma reação a tais circunstâncias. Por isso a inserção das paixões da desconfiança e da competição na análise do capítulo XIII do *Leviathan*, onde as circunstâncias são favoráveis ao surgimento daquelas paixões capazes de levar os homens ao caminho da disputa e da guerra.

leitura atenta do capítulo X do *Leviatã*, entre outros textos, mostra que não é assim, que o estado de natureza para Hobbes é um estado social, mas um estado em que a vida social (e não propriamente a psicologia dos indivíduos tomados isoladamente) conduz à guerra e, com ela, à possibilidade do esgarçamento total dos vínculos sociais (LIMONGI, 2016, n.p.).

O conceito de poder enquanto *potentia* é, assim, deslocado da física para ser pensado a partir das relações que os homens mantêm entre si no estado de simples natureza. Nesse sentido, Hobbes mostra no capítulo X do *Leviathan* que o poder enquanto *potentia*, isto é, aquela capacidade de produzir efeitos físicos, acaba por investir os homens de poderes sociais, na medida em que suas ações passam, nessa dinâmica, a determinar fisicamente as ações de outrem.

O conceito de poder apresentado no capítulo X do *Leviathan* é, no entanto, desenvolvido a partir do conceito de poder esboçado no capítulo VIII, parte I do *Elements of Law*, escrito dez anos antes da primeira publicação do *Leviathan*. No capítulo referido, Hobbes pretende mostrar de que concepção procede cada uma das paixões comumente encontradas no homem. Visto, porém, que as paixões que implicam em uma concepção do futuro envolvem uma noção do poder, é preciso antes, afirma o filósofo, dizer algo a respeito do poder. Consideremos a análise do *Elements of Law* a respeito do conceito.

### III) *O conceito de poder no Elements of Law, Natural and Politic*

No capítulo VIII do *Elements of Law* (1640), intitulado “Dos prazeres sensuais, da honra”, a análise das paixões é feita tendo em vista o tipo de concepção<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Conforme Simões (2010), Hobbes utiliza o termo “concepções” em três diferentes sentidos, podendo se referir mais comumente (a) àqueles conteúdos mentais efetivamente causados pela ação dos objetos externos mediante as sensações; (b) àqueles conteúdos que se mantêm acessíveis seja por meio da reminiscência, da imaginação ou dos sonhos ou ainda (c) ao que quer que seja que temos quando entendemos um “nome”. Além disso, as palavras ‘fantasma’ e ‘ideia’ também são para Hobbes frequentes substitutos do termo,

que as envolve. Isto é, enquanto aquelas paixões que compreendem os prazeres (*pleasures*) e os desprazeres (*displeasures*) do corpo ligados às funções orgânicas envolvem tão somente uma concepção do presente, as paixões que compreendem os prazeres e os desprazeres da mente envolvem uma concepção do futuro.

A concepção do futuro, porém, não é senão uma suposição que, de acordo com o filósofo, “procede da recordação daquilo que é passado” (EL, I, VIII, 3, p. 33), posto que nenhum homem pode dispor de uma concepção que ainda não existe. É a partir dessa recordação a respeito dos antecedentes e dos consequentes que se seguiram no passado que os homens, então, supõem haver algo no presente que tenha *poder* para produzir aquilo que se espera no futuro. Nesse sentido é que podemos entender a seguinte passagem:

E porque as paixões sobre as quais falarei em seguida consistem em uma concepção do futuro, isto é, em uma concepção do poder passado e do ato futuro, antes de prosseguir devo, na próxima seção, dizer algo a respeito desse poder (EL, I, VIII, 3, p. 33).

Nos parágrafos seguintes, Hobbes se atém, então, à noção de poder (*potentia*). O que há de novo na análise sobre o poder que se segue nesse capítulo é, para usar um termo de Limongi, a “aplicação antropológica” que o filósofo lhe dá. O poder (*potentia*) deixa de ser pensado tão somente nos termos de uma capacidade de produzir determinados efeitos e passa a ser considerado no interior da formação das paixões entre os homens e das relações que se seguem entre eles a partir daí.

Não é, portanto, qualquer concepção de poder (*potentia*) enquanto capacidade de produzir efeitos que está verdadeiramente em jogo aqui, mas “a

---

sendo a primeira, porém, mais regularmente associada aos sentidos *a* e *b*. No capítulo VIII do *Elements*, Hobbes parece utilizar o termo de modo intercambiável, aplicando-o no sentido *a* para referir-se as concepções a respeito do presente e no sentido *c* para referir-se as concepções a respeito do futuro.

concepção do *nosso próprio* poder a que está envolvida na formação das paixões” (LIMONGI, 2013, p. 148, grifos da autora), isto é, a concepção do poder (*potentia*) enquanto uma faculdade humana:

Por tal poder entendo o mesmo que as faculdades do corpo e da mente, mencionadas no capítulo I, vale dizer, do corpo: nutritivo, gerador, motor; e da mente: conhecimento. E, além desses, entendo os poderes adicionais por meio dos quais se adquirem riquezas, posição de autoridade, amizade ou favor, e boa sorte, que, afinal, nada mais é realmente do que o favor concedido por Deus Todo-Poderoso. As impotências, deficiências ou fraquezas são, respectivamente, o contrário dos referidos poderes (EL, I, VIII, 4, p. 33).

E não apenas a concepção do nosso próprio poder (*potentia*) importa, uma vez que o poder (*potentia*) do outro também deve ser considerado:

E porque o poder de um homem resiste e entrava os efeitos do poder de outro homem, o poder, simplesmente, não é mais do que o excesso de poder de um homem sobre outro. Pois poderes iguais que se opõem destroem-se mutuamente, e assim tal oposição é chamada de contenda (EL, I, VIII, 4, p. 33-34).

No *Elements*, porém, à diferença do *Leviathan*, não há uma descrição das paixões da qual podemos inferir uma situação de disputa entre os homens. “Por que”, analisa Limongi, “é especificamente a concepção deste tipo de poder – a de nosso poder comparado ao dos outros – a que engendra as formas de alegria e tristeza, em que consistem a grande maioria de nossas paixões?” (LIMONGI, 1999, p. 96). Não há uma explicação razoável para o porquê de o verdadeiro poder consistir no *excesso* de poder de um homem sobre o outro. De acordo com Luc Foisneau, o vocabulário do excesso, proveniente, para Hobbes, do vocabulário matemático da proporção, insere-se no vocabulário do poder devido à existência de uma condição comum à formação de uma relação de proporção desigual entre

grandezas e à formação de uma relação de proporção desigual entre poderes: ambos são baseados numa comparação. Para Foisneau:

Por um lado, na matemática, não haveria proporção sem a comparação de um antecedente com um conseqüente [...]. Por outro lado, na antropologia, não haveria nenhum poder, ou seja, excesso em uma relação, sem a comparação de um poder com outro (FOISNEAU, 1992, p. 90).

Nesse sentido, podemos dizer que, para o filósofo inglês, assim como entre duas grandezas comparadas matematicamente o aumento de uma delas faz com que a outra seja reduzida na mesma proporção, o aumento do poder de um homem também faz com que o poder de outro seja automaticamente reduzido. Mas, na medida em que não se trata, no caso dos poderes, de uma comparação matemática, mas de uma comparação social, o poder de um homem só é capaz de aumentar na medida em que se dá sobre o excesso. Isso, entretanto, não explica ainda o *porquê* de o verdadeiro poder consistir no excesso de poder de um homem sobre o outro. No *Elements*, a disputa pelo poder parece simplesmente pressuposta – e a análise foisneausiana parece corroborar com essa ideia se a tomarmos nesse sentido –, assim como a ideia de que o prazer extraído do reconhecimento do nosso poder sobrelevado ao dos outros e o desprazer do contrário é mera consequência da irrefreável mesquinhez humana.

Se, porém, não é possível, a partir do *Elements*, precisar por que a concepção do futuro se determina a partir da avaliação que os homens fazem de seu poder relativamente ao dos outros, não se pode dizer o mesmo quanto ao *Leviathan*. Neste, a disputa pelo poder é manifestamente assumida, pensada não a partir do empreendimento passional em subtrair o poder de outrem, mas a partir da condição circunstancial a qual os homens se encontram, onde a obtenção de poder não é senão a garantia de continuidade desse poder para a preservação da vida. Vejamos de modo mais detalhado a análise do poder no *Leviathan*.

#### IV) O conceito de poder no *Leviathan*

No capítulo X do *Leviathan*, o poder (*potentia*) é definido como “os meios [que um homem] presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro [*some future apparent good*]” (L, X, p. 75). Em seguida, são nomeados os dois tipos de poder apresentados no *Elements of Law*, como, de um lado, poder natural ou “eminência das faculdades do corpo ou do espírito” (L, X, p. 75), sendo exemplos deste tipo de poder a força, a beleza, a eloquência etc. e, de outro, poderes instrumentais “que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso” e que – uma nova observação em relação ao *Elements of Law* – “constituem *meios e instrumentos* para adquirir mais” (L, X, p. 76, grifo nosso), tais como a riqueza, a reputação e os amigos. É precisamente em virtude dessa nova observação, ou seja, quanto aos modos de composição, ou melhor, de instrumentalização do poder enquanto *potentia*, que o cerne do capítulo em questão é estabelecido.

No *Leviathan*, há, portanto, em relação ao *Elements*, um ganho em precisão quanto às considerações sobre o poder, tanto no que se refere à definição mesma do poder – como meio para obter aquilo que aparece como um bem –, quanto à determinação da natureza desse poder, que é, segundo Hobbes, “idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride” (L, X, p. 76). Nele, o poder deixa de ser pensado tão somente enquanto uma etapa explicativa das paixões para ter sua definição oferecida como explicação para o modo de funcionamento ou para a elucidação da condição de formação das relações entre os homens em estado natural, que, como assinala Limongi, “no *Elements of Law* vinha pressuposta, mas não demonstrada” (LIMONGI, 1999, p. 101).

Após a distinção entre poder natural e instrumental, Hobbes descreve então dois modos pelos quais os homens podem compor o seu poder com o poder de outrem e, então, instrumentalizá-lo, a fim de adquirir mais poder. Um desses modos é através do Estado, “composto pelos poderes da maioria dos homens (*ex plurimorum hominum potentiis*), unidos por consentimento numa só pessoa, natural

ou civil, que tem o uso de todos os poderes deles (*potentiae omnium*) na dependência da sua vontade” (L, X, p. 76; X, p. 68). Quer através do Estado por instituição, em que os indivíduos entre si submetem suas vontades à vontade de um só homem ou assembleia de homens deliberadamente por meio de um pacto (L, XVII), quer através do Estado por aquisição, em que a formação do pacto se dá não entre os indivíduos entre si, mas entre um ou mais indivíduos e aquele a quem se submetem por medo da morte ou do cativeiro (L, XX). Em ambos os casos se diz que a composição é política, uma vez que se dá mediante um pacto de submissão da vontade. Já o outro modo – e no qual o filósofo se atém no interior do capítulo – é aquele pelo qual os homens, retendo o uso de seus poderes na dependência da vontade de cada indivíduo particular, organizam-se em facções ou coligações de facções. Trata-se, assim, de uma forma não-jurídica de composição de poder, em que o poder de um homem não é senão o poder de cooptar amigos e servidores. Nesse sentido, “ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas” (L, X, p. 76).

Os parágrafos que se seguem a partir daí consistem em exemplos que vão no sentido de associar o poder àquilo que significa para os outros uma capacidade de cooptação ou de oposição:

Também a riqueza aliada à liberalidade é poder, porque consegue amigos e servidores. Sem a liberalidade não o é, porque neste caso a riqueza não protege, mas expõe o homem, como presa, à inveja (L, X, p. 76).

Não se trata de dizer que a riqueza em si mesma seja um poder. A riqueza só é poder na medida em que está associada à liberalidade, isto é, na medida em que convém para a cooptação de amigos e servos, pois no interior das relações de poder entre os homens, onde é preciso compor o poder com o poder de outrem, de pouco ou nada vale o que a riqueza tem a oferecer se não puder, efetivamente, reunir forças. Nesse sentido, a riqueza só é poder quando é capaz de provocar no outro



uma opinião tal que este seja levado não a obstaculizar, mas a compor seu poder (*potentia*) com aquele que a possui. Do mesmo modo:

A reputação de poder é poder, pois ela atrai a adesão daqueles que necessitam proteção.

[...]

Da mesma maneira, qualquer qualidade que torna um homem amado ou temido por muitos, ou a reputação dessa qualidade, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos (L, X, p. 76).

A cooptação, portanto, não se dá arbitrariamente, mas sim pelo *valor* que os homens mutuamente se atribuem: “O *valor* (*Value*), ou a IMPORTÂNCIA (*Worth*) de um homem, tal como de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem” (L, X, p. 77). É através do julgamento que os homens fazem dos poderes uns dos outros, a partir das próprias necessidades, que eles decidem usar do próprio poder para aliar-se ou opor-se ao poder de outrem. É somente na medida em que um homem é valorizado, isto é, bem avaliado pelos outros que ele se torna capaz de reunir forças em torno de si.

Não se deve confundir, porém, o valor de um homem com aquilo que o filósofo chama de merecimento (*Worthiness*):

O MERECIMENTO (*Whortinesse*) de um homem é diferente de sua importância (*Worth*), ou valor (*Value*); bem como de seu mérito, e consiste num poder ou habilidade especial para aquilo de que se diz que ele é merecedor, habilidade particular que geralmente é chamada COMPETÊNCIA ou *aptidão* (L, X, p. 84, grifos do autor).

O valor, à diferença do merecimento, não é um poder ou uma qualidade daquele que é valorizado. O valor de um homem, posto que depende da avaliação de outrem, só pode ser entendido enquanto uma qualidade daquele que o possui na medida em que é atribuído pelos outros. Não se trata, entretanto, de uma atribuição

feita com base na razão e, por sua vez, nas relações lógicas que ela propicia, mas sim de uma atribuição feita com base nas opiniões que os homens emitem uns dos outros, formadas pela sucessão de paixões a partir da possibilidade que os homens têm de conseguirem aquilo que desejam. O valor de um homem é, nesse sentido, dependente da atribuição e do reconhecimento desse valor, determinado, segundo o filósofo, a partir dos atos de honra.

A honra, definida no *Leviathan* como a “manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos” (L, X, p. 77), não é mais, como no *Elements of Law*, o reconhecimento do poder de um homem (EL, I, VIII, 5). Como mostra a passagem anteriormente mencionada, a honra é a manifestação do reconhecimento de um valor, que, como vimos, corresponde não às qualidades ou os poderes propriamente ditos de um homem, mas às opiniões daqueles que atribuem valor. “A honra envolve, assim, uma relação triangular: ela é o que permite a um homem determinar o valor de um outro, pela mediação da manifestação do valor que os outros lhe atribuem” (LIMONGI, 1999, p. 112).

A manifestação do reconhecimento do valor, desempenhada através dos atos de honra, ainda que não corresponda a um poder propriamente dito daquele que o possui, não se pode dizer, no entanto, que não corresponda a um poder. Ou seja, na medida em que o valor de um homem é manifestamente reconhecido, aquelas qualidades tidas como honrosas atribuídas por outrem a partir de seu valor passam a ser associadas a um tipo de poder, visto que significam uma capacidade de cooptação. Os atos de honra atribuídos a um homem significam, assim, não somente uma opinião a respeito daquele que é honrado, mas sobretudo um poder que este possui de cooptar amigos e servidores. Essa ideia aparece de modo claro no seguinte trecho do *Leviathan*:

*Honrosa* é qualquer espécie de posse, ação ou qualidade que constitui argumento e sinal de poder.

Por conseguinte, ser honrado, amado ou temido por muitos é honroso, e prova de poder. Ser honrado por poucos ou nenhum é *desonroso* (L, X, p. 80, grifos do autor).

É, então, na medida em que certas qualidades são reconhecidas e associadas ao poder de cooptação que os homens adquirem poder ou, mais especificamente, um diferencial de poder, capaz de se determinar sobre o comportamento dos outros homens. Tendo a honra e a reputação, no entanto, gerado diferenciais de poder entre os homens, o poder daquele que é honrado e reputado se mostra como uma ameaça à realização dos fins daqueles que se encontram em desvantagem quanto a essas atribuições. Mas, porque o poder adquirido por um homem ou por um grupo de homens provoca uma expectativa nos outros de alcançar o mesmo, tal poder se vê continuamente ameaçado, não somente pela instabilidade das opiniões que o sustentam, mas pela ação de todos aqueles que têm em vista o aumento de seu próprio poder e agem no sentido de opor-se ao poder de outrem, o que acaba, por fim, por engajá-los em uma permanente disputa pela honra e pela reputação.

Compreende-se assim que a disputa se dá para Hobbes não somente na forma de uma disputa física, mas também na forma de uma disputa pelos signos de poder. Ou seja, ainda que do ponto de vista dos efeitos, o poder (*potentia*) empreendido na disputa produza efeitos físicos, seja em termos de força ou exercício da violência, Hobbes integra em sua análise sobre o poder o campo da *significação*. De acordo com Yves Charles Zarka (1995), a análise do poder hobbesiano está relacionada à dimensão do signo, entendido como aquilo que é referido ou tomado por outra coisa, de modo a formar uma “semiologia do poder”. Nesse sentido, a disputa estabelecida para a obtenção de honra e reputação deve ser entendida não como uma consequência de um traço negativo da natureza humana ou como uma característica natural do homem<sup>5</sup>, mas como uma disputa por um signo de poder e que é ele mesmo

---

<sup>5</sup> Embora a afirmação quanto a disputa estabelecida para a obtenção de honra e reputação como uma característica natural do homem seja muitas vezes compreendida sem uma carga valorativa, isto é, sem nenhum tipo de consideração que atenda aos conceitos de “bom” ou “mau”, “certo” ou “errado”, é preciso considerar que essa afirmação não se faz tendo em vista o suposto desejo de todos os homens de ferir e subjugar mutuamente, mas sim a significação da obtenção de honra e reputação na condição de simples natureza. Ou seja, é apenas na medida em que a honra e a reputação significam uma capacidade de cooptação e, portanto, um poder, que os homens se inserem numa disputa generalizada para obtê-las.

poder, uma vez que é capaz de determinar o comportamento dos homens para a reunião de forças, garantindo a continuidade do poder e a preservação da vida.

Não cabe, portanto, à teoria do poder hobbesiana, ser explicada exclusivamente a partir da física. Os efeitos do poder (*potentia*) de um homem não se reduzem aos efeitos diretos de um corpo sobre o outro. Não se quer dizer com isso, entretanto, que a física desapareça das considerações sobre o poder, tampouco que os efeitos físicos empreendidos competem tão somente a uma física – tese amplamente defendida por Zarka –, mas que as considerações hobbesianas sobre o poder e sobre os efeitos desse poder não são suficientemente compreendidos senão a partir de uma análise semiológica a respeito do poder. Trata-se, nesse sentido, de considerar a relação entre um signo e um significante, isto é, entre a significação e o entendimento desta própria significação, que, segundo Zarka, acaba por distribuir os signos em três diferentes categorias: naturais, convencionais e sobrenaturais. Vejamos de modo mais detalhado como se dá essa categorização quanto aos dois primeiros<sup>6</sup>.

#### V) *Classificação dos signos*

##### A) Signos naturais

No capítulo IV do *Elements of Law*, Hobbes afirma o seguinte a respeito dos signos naturais:

Se um homem observou frequentemente os mesmos antecedentes serem seguidos pelos mesmos consequentes, de

---

<sup>6</sup> Optamos pela recusa da análise acerca dos signos sobrenaturais devido ao próprio objeto do presente trabalho. Embora não pretendamos estabelecer com isso uma separação decisiva entre os aspectos políticos e os aspectos religiosos presentes nas obras de Hobbes, privilegiamos aqui uma investigação que assegure a compreensão quanto a oposição entre os signos naturais produzidos individualmente no estado de natureza que conduz os homens àquela situação de permanente disputa e os signos convencionais produzidos unicamente pelo soberano no estado civil capazes de assegurar a paz e a concórdia.

modo que sempre que ele vê o antecedente, espera novamente pelo mesmo conseqüente; ou quando vê o conseqüente, pensa sempre que houve o mesmo antecedente; então ele chama ambos, o antecedente e o conseqüente, de *sinais (signs)* um do outro, assim como as nuvens são sinal (*sign*) de chuva futura e a chuva é sinal (*sign*) de nuvens passadas (EL, I, IV, 9, p. 16, grifo do autor).

Segundo Zarka, seis observações cabem quanto às considerações dos signos naturais – observações que, vale lembrar, aplicam-se não somente ao *Elements*, mas também às considerações sobre os signos naturais encontradas no capítulo III do *Leviathan*, visto serem considerações bastante semelhantes -.

A primeira observação diz respeito ao tipo de relação encontrada quando nos voltamos aos signos naturais. Como se pôde perceber, a relação estabelecida entre os signos e os significados é meramente uma relação de associação entre um acontecimento antecedente e um acontecimento conseqüente. Esta relação, entretanto, como aponta Zarka, “não deve ser simplesmente única ou acidental” (ZARKA, 1995, p. 104). Para que haja signo, é necessário que a relação já tenha sido objeto de experiências anteriores.

A segunda observação se refere à ideia de que não é condição necessária que o acontecimento antecedente e o acontecimento conseqüente sejam, ambos, objetos de uma experiência atual. Ou seja, é possível um antecedente visível ser signo de um conseqüente provisoriamente invisível, como é o caso de uma conjectura sobre o futuro, assim como um conseqüente visível ser signo de um antecedente invisível, como é o caso de uma conjectura sobre o passado.

A terceira corresponde à natureza conjectural de que dispõem os signos naturais. Por se tratar de uma relação baseada unicamente na experiência, não se pode dizer que a leitura dos signos naturais constitui certeza, isto é, que sempre se seguirá aquilo que julgamos provável se seguir, afinal, “se os sinais acertam vinte vezes para cada falha, vinte por um é quanto se pode apostar na ocorrência do evento; mas não se pode concluir isso como uma verdade” (EL, I, IV, 10, p. 17). O

valor das conjecturas depende, por sua vez, da maior ou menor experiência daquele que conjectura: “quanto mais experiência das coisas passadas tiver um homem, tanto mais prudente é, e as suas expectativas raramente falham” (L, III, p. 27).

A quarta observação intervém no sentido de explicar o vocabulário utilizado pelo filósofo inglês para se referir aos signos naturais. De acordo com Zarka, Hobbes opta por falar em antecedente e conseqüente e não de causa e efeito justamente porque as conexões observadas nas relações de causalidade não são dependentes de uma conexão temporal, como é o caso da relação entre um antecedente e um conseqüente, mas de uma conexão lógica, vinculada a uma necessidade dos cálculos. É, além disso, devido à ignorância quanto às causas e os efeitos que surgem nos homens as superstições que “ficam esperando a boa ou a má sorte de coisas que nada tiveram a ver com a produção de efeitos” (L, XII, p. 95). Desse modo, um antecedente e um conseqüente podem ser indiferentemente signos um do outro sem, no entanto, serem tidos como causa.

A quinta observação diz respeito aos signos naturais do poder de um homem e de suas paixões. Enquanto os signos naturais do poder de um homem são aqueles ligados às faculdades do corpo ou do espírito tais como a beleza, a força física e as qualidades intelectuais ou morais como por exemplo a prudência, a destreza e a eloquência; os signos naturais das paixões são aqueles ligados às ações e aos gestos do corpo como por exemplo a esperança que é signo da expectativa de um bem futuro, ou o rubor do rosto que é signo natural da vergonha provocada pela lembrança acerca de um defeito ou imperfeição sobre si mesmo. Além desses, há os signos naturais de honra civil que se expressam pelas súplicas, pelos agradecimentos e pela obediência.

No entanto – e nisso consiste a sexta e última observação quanto aos signos naturais – os signos naturais das paixões podem ser enganosos, visto que podem ser dissimulados para produzir a existência da paixão que significam habitualmente.

## B) Signos convencionais

Esta segunda categoria de signos se constitui, conforme afirma Zarka, por duas subcategorias: signos arbitrários e signos de instituição. Consideremos primeiramente os signos arbitrários.

### a) *Signos arbitrários*

Os signos arbitrários se distinguem dos signos naturais em virtude da relação observada entre o signo e o significado. Enquanto essa relação se dá, no caso dos signos naturais, devido à uma associação derivada da experiência entre um acontecimento antecedente e um acontecimento consequente, no caso dos signos arbitrários ela se dá devido à imposição de uma *marca*, definida da seguinte maneira no *Elements of Law*:

Uma *marca*, portanto, é um objeto sensível que um homem erige voluntariamente para si, a fim de se recordar, por esse meio, de alguma coisa passada, quando esta mesma coisa for novamente objeto da sua sensação. Tal como os homens que passam por um rochedo no mar e estabelecem alguma marca para se lembrarem do perigo que então correram, e assim o evitam.

Entre essas marcas estão as vozes humanas (chamadas de nomes ou denominações das coisas), sensíveis ao ouvido, que evocam em nossa mente algumas concepções de coisas às quais demos esses nomes ou denominações. (EL, I, V, 1-2, p. 18-19, grifo do autor).

Ou seja, qualquer objeto, desde que seja perceptível, pode servir como marca. Segundo Zarka, “a falta de toda relação natural entre a marca e o que tem como função marcar, implica na indiferença do objeto que serve de marca” (ZARKA, 1995, p. 106). Por essa razão, uma marca pode se mostrar melhor que outra na medida em que cumpre melhor a função para a qual foi elegida.

Contudo, um objeto qualquer só é capaz de se converter em marca quando há uma decisão voluntária, isto é, onde a relação entre o signo e o significado se dá

não segundo uma associação derivada da experiência, mas segundo uma arbitrariedade que é, por sua vez, própria do homem, o que o distingue do restante dos animais. Anteriormente à utilização das marcas, em nada os homens se diferenciavam dos animais, pois, tal como eles, sem a utilização das marcas os homens não são capazes de apreender pela memória as muitas coisas que passam pelos órgãos sentidos. A marca serve assim para o auxílio da memória e é a partir dela que nomeamos os objetos particulares.

Entre as marcas que os homens elegem estão as marcas verbais, constituídas, como posto anteriormente, pelos nomes ou denominações, expressos através das vozes humanas. Pela utilização das marcas verbais é que os homens são capazes de extrapolar o plano da simples experiência ou ainda um ‘sentido fenomenal direto’ para usar uma expressão de Danford (1980). Ou seja, as marcas verbais não são senão aquelas que transferem nosso discurso mental ou “aquela sucessão de um pensamento a outro” (L, III, p. 24) para um discurso verbal ou “uma cadeia de palavras” (L, IV, p. 30), possibilitando assim a rememoração e a ordenação dos nossos pensamentos evanescentes, ambas necessárias para o estabelecimento da razão e da ciência.

Afirmar que não há pensamento racional sem discurso verbal, isto é, sem linguagem, não é o mesmo que dizer, porém, que toda palavra empregada expressa uma significação. O discurso verbal, quando erroneamente conduzido, pode funcionar em falso:

[...] quando os homens registram erradamente os seus pensamentos pela inconstância da significação das suas palavras, com as quais registram como concepções suas aquilo que nunca conceberam, e deste modo se enganam. [...] quando usam palavras de maneira metafórica, ou seja, com um sentido diferente daquele que lhes foi atribuído, e deste modo enganam os outros. [...] quando por palavras declaram ser sua vontade aquilo que não o é. [...] quando as usam para se ofenderem uns aos outros, pois, dado que a natureza armou os seres vivos, uns com dentes, outros com chifres e outros com mãos para ferirem



o inimigo, nada mais é do que um abuso da linguagem ferir os outros com a língua (L, IV, p. 31).

Isto é, a arbitrariedade mesma da relação entre o signo e o significado faz do discurso verbal um problema. É na medida em que as marcas verbais passam de um uso individual para uma função de comunicação, convertendo-se em signos – porque são usadas para significar (*to signifie*) – que os homens, atribuindo arbitrariamente uma significação aos vocábulos, entram em uma condição de permanente desacordo, sobretudo em torno das noções de bem e mal, que acaba, desta forma, por impulsioná-los à disputa e à guerra.

Os signos arbitrários não são, nesse sentido, regulados por nenhum excedente capaz de pôr um fim às controvérsias derivadas das significações inconstantes produzidas pelos homens em condição de simples natureza. Para Lebrun, “[...] a linguagem, nesse estágio, ainda não passa de um código de marcas – e o ‘*common consent*’ dos homens sobre o sentido das palavras é por demais restrito para garantir um consenso permanente” (LEBRUN, 2006, p. 319, grifo do autor). Cabe, à vista disso, à instituição de um poder soberano e a determinação de signos que sejam manifestamente reconhecidos e purgados de toda ambiguidade, cuja interpretação não seja senão política. Consideremos assim os signos de instituição.

#### b) Signos instituídos

Os signos instituídos compõem a segunda subcategoria dos signos convencionais. Estes signos, embora tão arbitrários quanto as marcas ou os signos verbais usados pelos indivíduos de modo privado, não são produzidos por indivíduos particulares. À diferença dos signos arbitrários, os signos instituídos são produzidos exclusivamente pelo Estado ou, mais especificamente, pela pessoa do Estado e que, como aponta Zarka, “pressupõem a convenção social e, portanto, a instituição do poder soberano” (ZARKA, 1995, p. 111). Trata-se, nesse sentido, de

signos civis ou políticos que se sobrepõem a uma produção e a uma interpretação privada dos signos que, como vimos, conduz os homens necessariamente a uma condição de discórdia.

A vontade do soberano é, desse modo, o que determina a relação entre o signo e o seu significado e é em virtude dessa arbitrariedade que caracteriza a natureza mesma dos signos convencionais que os signos instituídos podem ser também compreendidos como signos convencionais. Mas, diferente da relação estabelecida no caso dos signos convencionais arbitrários, aqui ela deve ser sempre adequada e manifesta. Assim, enquanto um indivíduo particular é capaz de simular a relação entre um signo e o seu significado, um signo instituído exige a exata coincidência entre a lei e a vontade política.

A primeira condição que deve ser satisfeita para a instauração de um signo instituído é a condição da suficiência. É preciso que um signo, antes de tudo, seja um signo suficiente. De acordo com Zarka, esta é uma noção pertencente à teoria hobbesiana da autorização: “o soberano, autorizado pelos súditos no pacto social, autoriza, por sua vez, as leis” (ZARKA, 1995, p. 112). Isto é, um signo suficiente é unicamente aquele autorizado pela vontade soberana, expressa mediante a imposição de leis explícitas e comunicáveis universalmente. No entanto, uma lei só pode explicitar-se e comunicar-se universalmente quando escrita e, além disso, adequada à vontade soberana. Conforme Hobbes:

Com exceção da lei de natureza, faz parte da essência de todas as outras leis serem dadas a conhecer a todos os que são obrigados a obedecer-lhes, quer oralmente, quer por escrito, ou mediante qualquer outro ato que se saiba proceder da autoridade soberana (L, XXVI, p. 232).

Não basta, nesse sentido, apenas a declaração da lei, é preciso também o reconhecimento quanto à derivação da lei. É preciso que, além de signos de autorização, os signos instituídos sejam – e esta é a segunda condição que deve ser satisfeita para a instauração de um signo instituído – também signos de autenticação

ou ainda signos manifestos. Ou seja, é necessário que um signo instituído manifesto permita a autenticação daquele escrito derivado da vontade soberana, pois, como mostra Hobbes, “os indivíduos que têm ou julgam ter força suficiente para garantir os seus injustos desígnios, e leva-los em segurança até os seus ambiciosos fins, podem publicar como lei o que lhes aprouver, independentemente da autoridade legislativa” (L, XXVI, p. 232-33). Trata-se, portanto, de eliminar toda e qualquer ambiguidade quanto à autoria das leis através dos signos manifestos que não são senão os registros, os conselhos, os ministros e os selos públicos, “pelos quais”, segundo o filósofo, “todas as leis são suficientemente confirmadas” (L, XXVI, p. 233).

O que garante, entretanto, a permanência da lei, tornando-a um signo suficiente e manifesto são os registros feitos por meio da escrita. Segundo Zarka, “a escrita é o *modelo* do signo suficiente e manifesto” (ZARKA, 1995, p. 113, grifo nosso). A escrita é, para Hobbes, tão importante que, ainda que por vezes provoque dificuldades de interpretação, não se pode dispensá-la do papel para a educação do povo. Quando iletrado, o povo deve apreender o conteúdo das leis de outro modo:

[...] nos tempos antigos, quando as letras ainda não eram de uso comum, muitas vezes as leis eram postas em verso, para que o povo inculto, tomando prazer em cantar e recitar, as pudesse mais facilmente guardar na memória. Pela mesma razão, *Salomão* aconselhou a um homem que estabelecesse uma relação entre os dez mandamentos e os seus dez dedos. E *Moisés*, quando deu a lei ao povo de *Israel* [...] recomendou que a ensinassem aos seus filhos, discorrendo sobre ela tanto em casa como nos caminhos, tanto ao deitar como ao levantar, e escrevendo-a nos montantes e nas portas das suas casas (L, XXVI, p. 232, grifos do autor).

A falta da escrita não dispensa, portanto, a necessidade de que a lei seja comunicada, pois a ignorância quanto às leis e à justiça induz os homens a tomarem como regra não aquilo que é ditado pela razão, mas sim pelo costume (*custome*) e pelo exemplo, “de maneira que consideram injusto aquilo que é costume castigar e

justo aquilo de cuja impunidade e aprovação podem apresentar um exemplo” (L, XI, p. 90). Isto é, enquanto o costume e o exemplo são tidos como signos naturais do justo e do injusto para aqueles que vivem sob a ausência das leis, o que acaba por dispor os homens à uma guerra de todos contra todos devido à ausência mesma de uma medida comum acerca do justo e do injusto, a lei é o signo instituído por excelência, sem o qual o universo jurídico não poderia se estabelecer.

Nota-se, nesse sentido, que as considerações semiológicas não estão dissociadas das considerações mesmas do sistema ético-político hobbesiano e tampouco das noções sobre o poder. Segundo Zarka, tanto o estado de natureza, quanto o estado civil são, sob essa perspectiva, como “regimes de funcionamento”, onde as categorias de signos mencionadas estão em uma constante dinâmica de produção e de interpretação. No estado de natureza, como discutimos anteriormente, o estabelecimento dos signos de poder se dá sobre o valor atribuído a um homem, isto é, sobre as opiniões referentes ao seu poder, correspondendo, desse modo, à uma produção e à uma interpretação *privada* dos signos. Nesta condição, cada indivíduo se esforça por produzir aqueles signos que manifestam o seu poder e a interpretar os signos provenientes de outrem no intuito de aumentar o seu poder para a cooptação de amigos e servidores, assegurando, assim, a continuidade do próprio poder e a preservação da vida. Trata-se, assim, de uma condição que corresponde não somente a uma dinâmica das paixões, pautadas nos apetites e aversões individuais, mas sobretudo de uma dinâmica baseada no funcionamento dos signos naturais, formados pelas opiniões capazes de gerar uma disputa pelo poder que contraria, por sua vez, as relações de direito e impede a instituição dos signos requeridos para a paz.

Convém, portanto, para compreender a natureza desta condição que é, segundo o filósofo, uma condição de guerra de todos contra todos, analisa-la sob as perspectivas (1) das paixões, seguidas do princípio fundamental do movimento e que conduz os homens a um embate físico na disputa pelo poder e (2) dos signos,

na medida em que tal embate também se dá em virtude da busca pelo reconhecimento social do poder através do valor e da honra.

## CAPÍTULO II

O estado de natureza é caracterizado como um estado de guerra ininterrupta entre os homens sobretudo pelas relações de puro poder (*potentia*) que o envolve. Nesta condição, as relações mantidas entre os homens não são ainda reguladas ou limitadas juridicamente, mas sim relações onde cada um só pode efetivamente contar com o próprio poder (*potentia*) para garantir a realização de seus fins e onde cada homem se esforça para diminuir o poder (*potentia*) de outrem. Trata-se, portanto, de uma condição de constante oposição entre os poderes (*potentiæ*), da qual os homens devem se empenhar para evitar.

Embora o nosso objetivo geral seja versar a respeito dos efeitos semiológicos do poder (*potentia/potestas*) no interior da doutrina política de Hobbes, não buscamos reduzir sua doutrina a uma semiologia. Os efeitos do poder (*potentia*) de um homem, ainda que não possam ser redutíveis, não operam apenas na esfera dos signos, mas também na esfera física. O poder (*potentia*) de um homem significado na honra que lhe é atribuída não é medido somente em vista dos *efeitos indiretos* deste sobre outrem, i. é, somente em vista dos efeitos mediados pelos signos de poder manifestos pelo excesso de poder de um homem sobre outro – como veremos mais detalhadamente adiante –, mas também em vista dos *efeitos diretos*, uma vez que o poder (*potentia*) significado modifica fisicamente a ação dos homens.

Não são os efeitos do poder (*potentia*), assim, cativos de uma mesma estrutura. Na medida em que o poder (*potentia*) de um homem é significado na honra, estabelece-se tanto um desnível de poder, quanto um movimento nos homens em direção ou em afastamento daquele que se mostra mais honroso que é, por sua vez, determinante para significar e assegurar a honra daquele que a conquista e para a composição ou oposição de forças. Sob esta perspectiva, os motivos da guerra são inflacionados. Os esforços dos homens em condição natural, porque se constituem em vista da preservação da vida, visam não apenas o ataque e a subjugação do outro,

mas também a obtenção de honra e reputação, signos de poder (*potentia*) capazes de garantir os melhores meios para preservá-la.

Refere-se o estado de natureza, deste modo, a uma condição, i. é, uma situação a partir da qual é possível inferir uma certa lógica do comportamento dos homens em vista da autopreservação. Veja: não se trata de considerar o estado de natureza apenas como uma conclusão que se pode fazer a partir do comportamento e das paixões dos homens, mas sobretudo de oferecer uma explicação a respeito do por que em determinada condição em geral os homens se comportam desta e não daquela maneira. Segundo Limongi:

[...] não basta dizer que uma certa paixão, como, por exemplo, o medo, está na raiz de uma ação, como a fuga; é preciso ainda compreender por que sentimos medo, observando em que circunstâncias o experimentamos. Aí, sim, teremos inferido um comportamento a partir das paixões; teremos compreendido a causa, a gênese ou a razão desse comportamento (LIMONGI, 2002, p. 20).

Por concernir a uma situação na qual não há um poder (*potestas*) comum capaz de asseverar a paz e a segurança entre os homens, o estado de natureza acaba então por conduzir a uma guerra ininterrupta de todos contra todos, regida, como dissemos anteriormente, sobretudo pelas relações de poder (*potentia*), cuja formação se dá ao mesmo tempo – e aqui se dá o objeto do presente capítulo – devido às paixões derivadas do princípio fundamental do movimento e à busca pelo reconhecimento e superioridade do poder (*potentia*).

#### I) *Percepção, paixões e efeitos físicos do poder (potentia)*

“Paixões”, devemo-nos lembrar, refere-se ao uso vulgar daquilo que o filósofo inglês compreende como “movimentos voluntários”. Enquanto movimentos voluntários, as paixões só podem ocorrer se precedidas pela *imaginação*, posta como uma “*sensação em declínio*” (L, II, p. 18, grifos do autor)

e apresentada mediante a diferenciação entre *movimento vital* e *movimento animal*. Existe, nesse sentido, um processo a partir do qual as paixões são geradas, que envolve, antes de tudo, uma aproximação com as noções a respeito da percepção. Quando ignoradas tais noções, as paixões que acabam por conduzir os homens ao conflito não são tomadas acertadamente como reações ao movimento provocado pelos objetos exteriores, mas como uma disposição natural destes à disputa e à guerra. Vejamos, então, de que maneira Hobbes articula as noções referentes à percepção e às paixões e a relação destas na formação das relações de poder (*potentia*) em condição natural.

Entendido como o movimento de circulação do sangue, de pulsação, de respiração etc., o movimento vital é o movimento que começa na geração e se mantém constante até a morte e que é, por sua vez, diferente do movimento animal que dá origem às paixões em que a contribuição da imaginação é sempre imposta, “dado que”, para Hobbes, “*andar, falar* e outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como, onde e o que*” (L, VI, p. 47, grifos do autor). Se é a imaginação, porém, uma sensação declinada, i. é, um resquício de movimento provocado pela sensação, é a sensação, então, a origem da constituição das paixões?

Causada pelo movimento do corpo exterior que “pressiona o órgão próprio de cada sentido, seja de forma imediata, como no gosto e no tato, seja de forma mediata, como na visão, no ouvido e no olfato” (L, I, p. 15), a sensação é tida pelo filósofo como simples “*aparência ou ilusão*” (L, I, p. 16, grifos do autor). Embora, aponta Hobbes, não pareça haver distinção entre o objeto mesmo e a sensação que este provoca nos homens, é o objeto, para ele, uma coisa, e a sensação, outra, “e consiste, no que se refere à visão, numa *luz*, ou cor *figurada*; em relação ao ouvido num som; em relação ao olfato, num *cheiro* [...] e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo *sentir*” (L, I, p. 16, grifos do autor). Ou seja, não são as qualidades discernidas pelos sentidos, para o filósofo, inerentes aos objetos, e sim ilusões produzidas a partir da compressão dos objetos nas partes internas do homem.



Quando permanece esta compressão, depois de afastado o objeto, trata-se de uma *imaginação* ou, como dissemos, de uma “*sensação em declínio*”, a partir da qual se seguem dois outros movimentos, um em direção do que o causou, posto pelo filósofo como *apetite* ou *desejo*, outro em direção contrária, posto como *aversão*. Poucos são os apetites e as aversões que nascem com o homem como é o caso do apetite pela comida e o apetite pela excreção e exoneração. “Os restantes”, afirma Hobbes, “são apetites de coisas particulares e derivam da experiência e comprovação de seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens” (L, VI, p. 48). São o apetite e a aversão, assim, em geral, respostas ou reações aos vários objetos que afetam os órgãos dos sentidos que não se dão do mesmo modo nem mesmo em relação a um mesmo homem, visto ser possível que, a depender da experiência, algo que outrora foi objeto de desejo seja agora causa de aversão.

São o apetite e a aversão, nesse sentido, as primeiras paixões suscitadas no homem que acabam por se converter em *prazer* ou *desprazer*, tomados, respectivamente, como aparência ou sensação do bem e aparência ou sensação do mal (L, VI). No entanto, os movimentos de apetite e aversão – ou prazer e desprazer –, ainda que sejam movimentos sempre suscitados nos homens, não são suscitados em relação aos mesmos objetos, mas em relação ao próprio movimento involuntário ou vital. Não havendo, porém, como posto anteriormente, qualidades inerentes aos objetos, será então considerado prazeroso ou bom aquele que contribuir para o movimento vital e desprazeroso ou mau aquele que o obstruir.

Este movimento a que se chama apetite e, em sua manifestação, *deleite* e *prazer*, parece constituir uma corroboração do movimento e uma ajuda prestada a este (L, VI, p. 50, grifos do autor).

Tomadas a partir daí, configuram as paixões não somente o simples movimento de esforço em direção ou em afastamento dos corpos, mas meios pelos quais as opiniões são geradas quanto aos benefícios e aos malefícios que algo pode proporcionar individualmente. É o caso, por exemplo, da esperança: “O *apetite*,

ligado à crença de conseguir, chama-se ESPERANÇA” (L, VI, p. 50, grifos do autor). Trata-se aqui não de uma reação ao movimento provocado por um objeto qualquer, e sim de uma opinião quanto a expectativa de conseguir aquilo que se quer por meio da qual os homens atribuem valor de acordo com a contribuição ou a obstrução para o movimento vital.

É, então, com base nas próprias opiniões que acabam por servir como modos de avaliação e de valoração dos corpos que os homens estabelecem uma orientação privada para o convívio social:

[...] seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*, e ao do seu desprezo chama *vil e insignificante*. Pois as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa [...] (L, VI, p. 48, grifos do autor).

Não havendo qualquer fonte de moralidade que não advenha do próprio indivíduo e, por conseguinte, qualquer possibilidade natural de acordo, é necessário que os homens o estabeleçam de forma artificial a partir da instituição de uma figura que atue como “árbitro ou juiz [...] fazendo que a sua sentença seja aceita como regra” (L, VI, p. 48-49). Numa condição em que esta figura está ausente, a orientação dada pelas paixões e opiniões particulares acaba por conduzir os homens necessariamente a uma situação de desacordo e disputa, onde as paixões e as opiniões de outrem se mostram como um obstáculo aos fins desejados. Em outras palavras, sempre que a avaliação feita com base nas opiniões apontar para a obstrução do movimento vital – visto que a avaliação é feita sempre de acordo com a contribuição ou a obstrução para o movimento vital – e os homens estiverem numa

condição onde não há um árbitro, estes agirão de modo a subjugar o outro e a impor o seu poder (*potentia*).

Deste modo, é em virtude do fato de os homens se verem numa condição tal, em que não há nenhuma possibilidade de estabelecer uma medida comum, que são acarretadas para estes paixões e opiniões que levam à deflagração do conflito e da guerra generalizados e não ao acordo e ao respeito mútuo. Nesta condição, referida como *estado de natureza*, os homens só podem contar com o seu próprio poder (*potentia*) para asseverar a não obstrução do movimento vital e a realização de seus fins. Busca-se, nesse sentido, entravar os efeitos do poder (*potentia*) de outrem mediante um impedimento que se dá antes de tudo por meio de um jogo de força física. É o estado de natureza, assim, medido pelos efeitos diretos de um corpo sobre outro, que, segundo Zarka, “são tanto maiores quanto maior é o *impetus* de um corpo, ou seja, a velocidade instantânea de seu *conatus*” (ZARKA, 1995, p. 99, grifos do autor).

São os efeitos diretos de um corpo sobre outro que formam então as relações de puro poder (*potentia*) entre os homens encontradas em condição natural. Sendo os homens naturalmente iguais quanto ao poder (*potentia*) que dispõem, surge então uma igualdade quanto à esperança de atingir os próprios fins que se mantém contínua até o poder (*potentia*) de outrem se mostrar superior. Quando, no entanto, mantida a esperança de conseguir o que se mostrar como conveniente, mas este não puder ser usufruído por todos, os homens serão levados a uma competição, a partir do qual se seguirá uma desconfiança generalizada de uns em relação aos outros e uma ação de antecipação a fim de se garantir contra os obstáculos incessantes empreendidos para prejudicar tal usufruto.

O enfrentamento de forças, ou melhor, de poderes (*potentiae*), traduzido por meio do embate físico, é, assim, um modo relevante, por assim dizer, da caracterização do estado de natureza. Os efeitos físicos do poder (*potentia*) de um homem são os que primeiro entram a continuidade e o alargamento do poder (*potentia*) de outrem e, nesse sentido, os que acabam por se converter em excesso

de poder (*potentia*) de um homem sobre o outro. Em outras palavras, na medida em que os efeitos físicos do poder (*potentia*) de um homem impedem o poder (*potentia*) de outrem, tais efeitos são repercutidos em outros homens e são transformados em efeitos semiológicos, visto que passam a ser associados a uma maior ou menor capacidade de resistir às ações empreendidas contra si.

Não convém, nesse sentido, admitir uma leitura a respeito do lugar dos efeitos do poder (*potentia*) de um homem que desconsidere a inscrição da física neste debate, como é o caso da leitura de Zarka:

Os efeitos do poder (*puissance*) de um homem ou do poder (*pouvoir*) político [...] estão definidos em função de uma noção que não tem lugar na física, mas no signo. A ética do poder (*puissance*) de um homem tanto quanto a teoria do poder (*pouvoir*) político fazem intervir em diferentes níveis uma modalidade específica de uma relação semiológica entre um significante e um significado (ZARKA, 1995, p. 98).

Contrapondo-se parcialmente a esta leitura, cabe, então, apresentar como o próprio texto de Hobbes suscita a ideia de que os efeitos físicos do poder (*potentia/potestas*) são parte fundamental dos argumentos relativos à ética e à política tal como os efeitos semiológicos.

## II) *Autopreservação, excesso de poder (potentia) e aparência*

Quando nos voltamos para a condição de simples natureza, por se tratar de uma condição em que não há qualquer possibilidade natural de acordo, o que se pode perceber de imediato é que esta condição é uma condição ininterruptamente envolta por fatores que agem como “impulsores” da guerra. Nesta condição, como dissemos anteriormente, é gerada nos homens sempre uma antecipação proveniente de uma desconfiança generalizada que, segundo o filósofo, conduz à ação de “pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder [...] para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder (*potentia*) suficientemente

grande o ameaçar (L, XIII, p. 107-108) e, em razão disso, são as ações dos homens, uns em relação aos outros, sempre tidas como hostis. Ou seja, é porque o melhor meio para garantir a continuidade do poder (*potentia*) se dá mediante a ação de antecipar-se contra o poder (*potentia*) de outrem que a antecipação é elencada como uma das principais causas para a guerra e, nesse sentido, posta aqui como um elemento que a impulsiona.

São as produções desses elementos que acabam por impulsionar a guerra e formar a condição de guerra de todos contra todos, assim, necessárias para a garantia da preservação da vida através da continuidade do poder (*potentia*). Sendo os homens naturalmente iguais quanto ao poder (*potentia*) que dispõem – ou insuficientemente diferentes quanto a ele –, segue-se que sem as produções de tais elementos a continuidade do poder (*potentia*) é, na verdade, impossível. Isto é, nesta condição, dado que “a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar” (L, XIII, p. 106) e, por isso mesmo, nenhum homem se percebe como fraco o suficiente a ponto de se curvar diante de outrem, aquele que não se esforçar para frustrar o poder (*potentia*) de outrem mediante a produção de elementos que o coloque ou o apresente como sempre disposto ao combate e ao conflito terá, do contrário, o seu próprio poder (*potentia*) e a sua própria perspectiva de preservação da vida frustrados.

Trata-se, portanto, de uma condição de extrema incerteza, a partir da qual é gerada nos homens a necessidade de se enfrentar diretamente. O poder (*potentia*) de um homem sobreposto ao de outro como fruto de tal enfrentamento é, nesse sentido, o que assevera – ainda que de maneira bastante precária – a preservação da vida e é em função disso que o desejo de poder e mais poder, posto como uma “tendência geral de todos os homens” (L, XI, p. 85), deve ser compreendido. Compete o desejo de poder e mais poder, assim, não a um traço negativo dos homens em geral, mas a uma inclinação que se dá em vista da autopreservação e da condição a qual os homens se encontram.

E a causa disto [da tendência geral a um perpétuo desejo de poder e mais poder] nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder (*potentia*) e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda (L, XI, p. 85).

Visa o poder (*potentia*) de um homem, assim, para assegurar a própria preservação, exceder-se ao dos demais. Seus efeitos devem servir não somente para acarretar um esforço que não se faça em vista da imposição de obstáculos ou impedimentos ao seu poder (*potentia*), mas também para aumenta-lo em detrimento do de outrem. Isto é, em condição de simples natureza, porque da igualdade quanto ao poder (*potentia*) os homens auferem a esperança de atingir o mesmo que o outro, o lugar que ocupa aquele que sobrepôs o seu poder (*potentia*) ao de outrem não é assegurado se não se der sobre o excesso, levando-os a se servirem da violência para “se tornarem”, de acordo com o filósofo, “senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens” (L, XIII, p. 108).

Os efeitos físicos do poder (*potentia*) exercidos através deste enfrentamento direto de forças são, nesse sentido, na medida em que levam os homens à luta e à competição – sendo esta última, ao lado da desconfiança, também elencada como uma das principais causas para a guerra e um elemento que a impulsiona –, o que permitem que o poder (*potentia*) de um homem seja dado sobre o excesso de poder (*potentia*) sobre o de outro e assegurem em condição natural a continuidade do poder (*potentia*) daquele que atingir tal excesso. Precisamente por isso, os efeitos físicos do poder (*potentia*) não podem ser preteridos da descrição mesma do estado de natureza. Por meio deles – ou por meio da fortuna, dirá Hobbes – é que os homens excedem o seu poder (*potentia*) que, nesta situação, acaba associado a uma maior capacidade de resistir às ações daqueles que impedem ou prejudicam a sua continuidade.

São os efeitos físicos do poder (*potentia*), assim, repercutidos e, visto que, como dissemos, acabam associados a uma maior ou menor capacidade de resistir ao poder (*potentia*) do outro, são convertidos em efeitos semiológicos, a partir dos quais o poder (*potentia*) de um homem não consiste mais apenas naquela capacidade pessoal de dominação sobre aquilo que se pode adquirir mediante o exercício de tal capacidade, mas sim na capacidade de se fazer ver pelos outros e de fazer valer o seu poder (*potentia*). Interessa, nesse sentido, manifestar o seu poder (*potentia*) sobretudo porque é na medida em que ele é associado a uma maior capacidade de resistir que os seus efeitos resultam em mais e mais poder (*potentia*). No *Elements of Law*, encontramos uma expressão clara desta tese:

São também honrosas as ações que procedem do vigor do corpo e da força bruta, pois são sinais (*signs*) consequentes de poder motor, tal como as vitórias em batalhas ou duelos (EL, I, VIII, p. 34).

Ter o seu poder (*potentia*) associado a uma maior capacidade de resistir se torna, portanto, vantajoso para aquele que desfruta de seu poder (*potentia*) excedido, uma vez que este vem a ser capaz de cooptar amigos e servidores a favor de seus próprios fins.

No entanto, na medida em que a associação mesma de determinadas capacidades ao poder (*potentia*) confere ainda mais poder (*potentia*) para aquele a quem o poder (*potentia*) é atribuído, segue-se que, para fazer valer o seu poder (*potentia*) sobre o de outrem, como estabelece Limongi, “importa menos dispor de determinados meios para se alcançar fins [...] e mais *parecer* dispor desses meios” (LIMONGI, 2016, n.p, grifo nosso). Ou seja, na medida em que a própria associação de determinadas capacidades ao poder (*potentia*) é decorrência das opiniões dos outros, os homens são capazes de forjar um poder (*potentia*) que de fato eles não dispõem e, assim, mobilizar as opiniões a seu favor.

Hobbes pensa o poder, nesse contexto, em continuidade 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 (LIMONGI, 2013, p. 151).

Logo, a aparência de poder (*potentia*) não é senão um signo de poder (*potentia*) e, por isso mesmo, poder (*potentia*), porque significa uma capacidade de cooptação. Referindo-se a uma capacidade de cooptação, os homens encetam uma disputa pelos signos de poder (*potentia*) que acaba, então, por devolve-los ao enfrentamento direto de forças. Isto quer dizer, em suma, que a guerra tomada como uma disputa pelos signos de poder (*potentia*) não deixa por isso de ser uma disputa de forças. Não se trata a disputa de forças de uma disputa diferente daquela pela aparência de poder (*potentia*) e pelos signos de poder (*potentia*) em geral.

Conquanto não se trate de estados de disputas diferentes por assim dizer, a disputa pela aparência de poder (*potentia*) e pelos signos de poder (*potentia*) em geral acaba, todavia, por estabelecer um novo trato com o poder (*potentia*) que, como dissemos anteriormente, vem a se constituir não mais apenas como aquela capacidade pessoal de dominação sobre aquilo que se pode adquirir mediante o exercício de tal capacidade, mas também como a capacidade de se fazer ver pelos outros e de fazer valer o seu poder (*potentia*). Ou seja, não é o poder (*potentia*) de um homem medido apenas pelos efeitos diretos provocados em outrem, mas também pela capacidade de acumular signos de poder (*potentia*) que lhe permitam reter poder (*potentia*) em torno de si.

Em outras palavras, o poder (*potentia*) de um homem, para se fazer valer verdadeiramente, depende da opinião de outrem, i. é, da atribuição de valor e honra empreendidos em vista da serventia de tal poder (*potentia*). “O poder (*potentia*)”, nesse sentido, segundo Zarka, “só existe enquanto é capaz de oferecer-se como espetáculo por meio de signos aos olhos dos demais” (ZARKA, 1995, p. 101). Deste modo, é mediante a atribuição de valor e honra, tomados pelo filósofo como signos



de honra, que um homem é capaz de acumular signos de poder (*potentia*) que lhe confirmam o poder (*potentia*) para realizar os próprios fins.

A partir daí, vê-se a relevância da correlação do poder (*potentia*) com os signos. O poder (*potentia*) é, ao mesmo tempo, significado – cuja significação é por outrem atribuída – e significante – pois produz ele mesmo significado –. Tão somente a partir de tal correlação é possível, por completo, compreender a caracterização do estado de natureza como um estado de guerra ininterrupta entre os homens ante a noção de “regime de funcionamento” estabelecida por Zarka. Sob tal noção, o estado de natureza é entendido como um composto, i. é, um conjunto de elementos que se relacionam entre si e cuja lógica cumpre a todo o momento o modo de funcionamento dos signos arbitrários. Vejamos.

### *III) Poder (potentia) e signo: interpretação e produção individuais*

Conquanto a descrição da condição natural comumente atente-se sobre a anarquia e a agitação, há, em tal condição, um andamento coeso que segue sobretudo o modo de funcionamento dos signos. Em função disso, a condição natural, tal como a artificial, devem ser entendidas, segundo Zarka, como “regimes de funcionamento”, descritos como “a simulação de um sistema geral em que todas as categorias de signos entram em uma dinâmica de produção, de interpretação e de troca” (ZARKA, 1995, p. 124) que são especificados, de um lado, pelo centro (ou centros) de produção e de interpretação e, de outro, pelos princípios gerais que regem a produção dos signos. Ou seja, a depender da condição em que os homens se encontram, são avistados modos de produção, de interpretação e de troca de signos diferentes e, por isso mesmo, são os signos capazes de determinar a condição em que os homens se encontram.

Nesse sentido, I) a multiplicidade dos centros de produção e de interpretação dos signos aliada II) a identidade mesma de ambos os centros são o que possibilitam caracterizar a condição de natureza tal como uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens, pois se trata não somente de uma condição em que

cada indivíduo se dedica com igualdade para produzir aqueles signos que manifestam de modo suficiente o seu poder (*potentia*) e a interpretar os signos provenientes de outrem, mas de uma condição em que os centros de produção e de interpretação dos signos não são governados por um excedente superior capaz de tutelá-los. São, desse modo, os indivíduos, tomados isoladamente, os próprios centros de produção e de interpretação dos signos e, por essa razão, podem ser tidos como “múltiplos e autônomos, ao mesmo tempo” (ZARKA, 1995, p. 125).

Entretanto, porque empreendidas individualmente, não são a produção e a interpretação dos signos em condição natural capazes de garantir estabilidade ao regime. Isto é, visto que em condição natural cada indivíduo isolado dispõe tanto quanto o outro do *jus naturale*, tomado pelo filósofo como “a liberdade [...] de usar seu próprio poder (*potentia*), da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (L, XIV, p. 112), cada indivíduo é, tal como os demais, um centro próprio de produção e de interpretação dos signos, sobre as quais não é aplicada nenhuma regulação.

Como mostrado no capítulo anterior, os signos arbitrários são distinguidos dos signos naturais em virtude da relação observada entre o signo e o significado. Enquanto essa relação se dá, entre os signos naturais, devido a uma associação derivada da experiência entre um acontecimento antecedente e um acontecimento consequente, entre os signos arbitrários ela se dá devido à imposição de uma marca, i. é, “um objeto sensível que um homem erige voluntariamente para si” (EL, I, V, 1, p. 18). Referindo-se a uma arbitrariedade, segue-se que a significação dada é sempre incerta para aqueles que tentam interpretá-la. Em vista disso que:

[...] o estado de natureza é necessariamente o do equívoco, o da deturpação e o da comunicação truncada. É o reino do mal-entendido, por não existir um código natural e universal de interpretação dos signos (ZARKA, 1995, p. 125).

Ou seja, sem um excedente superior de produção e de interpretação dos signos, a arbitrariedade mesma da significação cria uma condição envolta pela incerteza a respeito das paixões e dos comportamentos de outrem que podem, por sua vez, ser falseados para produzir a existência das paixões e dos comportamentos que significam habitualmente, acarretando, por conseguinte, em mais incerteza. É a condição de guerra de todos os homens contra todos os homens, assim, em resumo, “uma inflação não dominada dos signos” (ZARKA, 1995, p. 126), i. é, uma condição de multiplicação ininterrupta de significações arbitrárias que impulsiona a todos à disputa e à guerra generalizadas que, vale dizer, nem sempre se manifesta mediante à violência e à selvageria. Segundo Hobbes:

[...] a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...] Todo o tempo restante é de PAZ (L, XIII, p. 109).

Conquanto já tenhamos afirmado que a condição de guerra de todos contra todos, ou ainda a condição de multiplicação ininterrupta de significações arbitrárias, é uma condição dirigida, ao menos em parte, pelo modo de funcionamento dos signos arbitrários, é necessário ainda dizer o que rege o funcionamento mesmo dos signos arbitrários *relativamente ao poder (potentia)*, pois, se por um lado, a arbitrariedade mesma da significação é o que gera a incerteza e, por conseguinte, o desacordo, é sobretudo a arbitrariedade da significação do poder (*potentia*), isto é, daquilo que é associado ao poder (*potentia*), a razão da guerra generalizada entre os homens em condição natural.

Deduzir a condição de guerra generalizada entre os homens da relação arbitrária que o significante mantém com o significado no que diz respeito ao poder (*potentia*) requer, entretanto, um retorno a noção de valor (*value*):

O valor (*Value*), ou a IMPORTÂNCIA (*Worth*) de um homem, tal como de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é

absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem (L, X, p. 77).

Sendo o valor, como dissemos em outra ocasião, não uma qualidade particular daquele que é valorizado, mas uma atribuição prestada pela avaliação de outrem, do que se segue que quanto mais valor se dá a um homem, mais o seu valor aparecerá como vantajoso aos demais e, em razão disso, não é a obtenção de valor senão um signo de poder (*potentia*) – porque se confunde com o próprio poder (*potentia*) –, ocorre que o aumento mesmo do valor de um homem convém a uma relação arbitrária que o significante mantém com o significado. Isto é, é porque a atribuição de valor prestada é ela mesma dependente da opinião individual daquele que atribui valor, que os homens encetam uma permanente disputa entre si, para que o outro lhe atribua o mesmo valor que ele atribui a si mesmo. São estas atribuições, por sua vez, tidas pelo filósofo como signos de honra:

Os sinais (*signs*) de honra são aqueles pelos quais percebemos que um homem reconhece o poder e o mérito (*worth*) de outro, tais como louvar, exaltar, abençoar ou desejar felicidade, rogar ou suplicar, agradecer, ofertar ou presentear, obedecer [...] e outros sinais semelhantes, que são a honra prestada pelo inferior ao superior (EL, I, VIII, 6, p. 35).

Coincide, assim, sem desvios, a elevação do valor de um homem com a elevação dos signos de honra, pelos quais os outros são capazes de reconhecer o seu poder (*potentia*). Ou seja, é na medida em que são intensificados os atos de honra que um homem é capaz de acumular honra e valor em torno de si, ampliados, por sua vez, através de uma “extensão centrífuga” – para empregar uma expressão de Zarka –, isto é, de um alargamento dos efeitos de honra e de valor a um número maior de homens, dado de forma voluta, por assim dizer, visto se tratar de um procedimento que se orienta por um centro de forma circular e em contínua expansão.

É, nesse sentido, através dos atos de honra, que a arbitrariedade da significação do poder (*potentia*) é, então, intensificada, de modo tal que “o poder [seja] significado em signos ou significantes que têm como significado a reprodução e o acúmulo do significante” (ZARKA, 1995, p. 128), i. é, de modo tal que o poder (*potentia*) de um homem seja reconhecido por outrem e isso, por sua vez, o constitua como poder (*potentia*) sobre outros. Isto é, por fim, o que explica a condição de simples natureza como uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens, a qual é preciso superar.

### CAPÍTULO III

#### I) *Personas, contratos e efeitos jurídicos do poder (potestas)*

No capítulo XIV do *Leviathan*, é afirmado o seguinte: “Resigna-se a um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem [...] O modo pelo qual um homem simplesmente renuncia ou transfere o seu direito é uma declaração ou expressão (*signification*), mediante um sinal (*sign*) ou sinais (*signs*) voluntários e suficientes” (L, XIV, p. 114).

Tal menção não é por demais vã. Ela mostra, e isso se trata de algo relevante aqui, como a significação, i. é, a atribuição de significado, é ela mesma a razão pela qual a ação contratual empreendida entre os homens quando em condição de simples natureza é capaz de retirá-los de tal condição e, então, modificar a natureza das relações de poder (*potentia*) que a envolve – que, no limite, como vimos, conduzem à disputa e à guerra generalizadas –. Trata-se, assim, de uma menção que nos permite avistar como, tão somente mediante a significação exercida através do ato contratual, que, por sua vez, cancelam o direito de natureza (*Jus Naturale*) de todos os homens, são as relações de poder (*potentia*) convertidas em relações de direito (*jus*), ou ainda, como é a condição de simples natureza superada em favor do estabelecimento do Estado.

Tomado pelo inglês como “a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder (*potentia*), da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (L, XIV, p. 112), o direito de natureza comporta uma noção negativa de direito: o direito não implica o direito a alguma coisa em específico, mas uma liberdade de agir sem ser obstruído por outrem. Ou seja, o direito não é, como deixado claro pelo inglês, o próprio poder (*potentia*), mas a liberdade de *uso* do poder (*potentia*) da maneira como aprouver para a garantia das condições de existência. Por isso mesmo, i. é, por não ser o direito de natureza equalizável ao poder enquanto *potentia*, é que não pode o direito ser cancelado pela simples oposição de um outro poder (*potentia*) caracterizado, nesse sentido, como um impedimento externo:

[...] impedimentos que 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 o que o seu julgamento e razão lhe ditarem (L, XIV, p. 112).

O único modo pelo qual é possível revogar a um direito é, assim, mediante renúncia, “quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício”, ou transferência, “quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas” (L, XIV, p. 114), revoga, por sua vez, empreendida, como dissemos, mediante a utilização de signos voluntários e suficientes, a partir dos quais é gerada uma obrigação:

Estes sinais (*signs*) podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas são os VÍNCULOS mediante os quais os homens ficam atados e obrigados (L, XIV, p. 114).

Isso é interessante na medida em que nos move para uma noção bastante importante no que diz respeito à definição hobbesiana de pessoa: seu caráter representativo – “que”, como mostra Limongi, “na tradição do direito natural permanece um elemento periférico da personalidade” – (LIMONGI, 2013, p. 153). Conquanto a noção de *persona* como a que dispõe da capacidade de se fazer ser o sujeito de direitos e de deveres nos remeta ao sentido romano, o ganho oferecido pela tese de Hobbes advém da caracterização teatral do termo, que assume a todo o momento uma natureza dissimulativa para se deixar representar. Uma pessoa, para Hobbes, seja ela natural ou artificial, é, fundamentalmente, uma ficção:

Uma PESSOA é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como as suas próprias, quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou ficção.

Quando são consideradas como as suas próprias, ele chama-se uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como

representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial* (L, XVI, p. 138, grifos do autor).

Ser uma pessoa, nesse sentido, é fazer derivar da ação de atribuição de palavras e ações a sua própria personalidade, tal como um intérprete que assume uma figura ou uma imagem para daí fazer surgir sua performance.

Se, no entanto, é somente na medida da atribuição de palavras e ações que a *persona* é gerada, segue-se que a noção de pessoa natural não se refere ao mesmo que a noção de homem. Sem se confundir com ele, trata-se a noção de pessoa natural de uma *representação jurídica* do homem, da qual ele se serve para adentrar no jogo das relações jurídicas viabilizadas pelo Estado. Antes disso, o homem é, por natureza, um corpo, i. é, um feixe de movimentos e composição de movimentos incapazes de gerar direitos ou obrigações fora dessa representação. O homem é, por natureza, como vínhamos insistindo, dotado de uma *potentia*.

Nesse sentido, é na medida em que pode investir-se de personalidade, ou seja, que pode atribuir a si mesmo palavras e ações, que um homem é capaz de assumir uma natureza jurídica e fazer gerar, assim, efeitos jurídicos, tal como a própria revoga do direito de natureza. Logo, ainda que, por natureza, o homem seja apenas um corpo, ele é também dotado da capacidade de agir legitimamente, entendida, como vimos precedentemente no capítulo primeiro, tal como uma *potestas*. Quer dizer, é somente na medida em que *deseja* que um homem é capaz de se fazer sujeito de direito, podendo desinvestir-se de sua personalidade a qualquer momento para devolver-se à condição de simples natureza tão somente enquanto *potentia*.

É, deste modo, de extrema importância, para a garantia de preservação da vida e dos meios de conservação, que um homem se deixe representar como uma pessoa. Somente quando isso é verificado é que ele é capaz de fazer restringir o seu próprio direito de natureza mediante a utilização de signos voluntários e suficientes de sua vontade e firmar um contrato que enfim estabeleça – como veremos em



seguida – um vínculo de obrigação com o Estado. Refere-se a ação de se deixar representar, bem como a ação de restrição ao próprio direito de natureza a todas as coisas, – a ação de contratar, portanto –, assim, a uma ação de significação, i. é, de uma ação cuja finalidade é a atribuição de significado, que, neste caso, dá-se na ordem do jurídico.

O que interessa, portanto, não é que o contrato seja uma simples concórdia, mas um compromisso em agir de acordo com o modo pelo qual se dá a significação da vontade. O contrato é, nessa acepção, uma ação pela qual é introduzido um novo modo de funcionamento dos signos, capaz de promover relações diversas daquelas encontradas em condição de simples natureza. Ele é, nesse sentido, o meio a partir do qual são instituídos os vínculos lógicos que viabilizam o estabelecimento do aparelho jurídico do Estado. Em função disso, i. é, em função da necessidade estabelecida através da significação dada é que o descumprimento do contrato pode ser, para Hobbes, comparado a uma contradição lógica:

Porque tal como nestas últimas [nas disputas dos escolásticos] se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça e dano desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito (L, XIV, p. 114).

São, assim, novamente, os modos de produção e de interpretação dos signos de poder (*potentia*) que estão em jogo aí. Se, como já dissemos, em condição de simples natureza, os signos produzidos correspondem unicamente a uma produção e a uma interpretação privada dos signos de poder (*potentia*) e, em vista disso, são as relações mantidas entre os homens sempre relações envoltas por uma incerteza que, no limite, conduz à disputa e à guerra, os signos produzidos a partir da ação contratual correspondem a uma produção e a uma interpretação política, capazes de regular as relações entre os homens mediante a imposição de leis explícitas e comunicáveis universalmente. Sendo assim, deixam as relações entre os homens de

pautar-se sobre as *potentiæ* individuais e se tornam relações de direito (*jus*), a partir das quais se concebe a *summa potestas* do Estado.

## II) *Condição formal e condição material dos contratos*

Como vimos, a condição de simples natureza, tida como uma condição de guerra de todos contra todos, só pode ser superada na medida em que queiram os homens se fazer sujeitos de direito, mediante a utilização de signos voluntários e suficientes de suas vontades. Visto se tratar, assim, de um ato voluntário, já que “um *ato voluntário* é aquele que deriva da *vontade*” (L, VI, p. 55, grifos do autor), segue-se que só poderá acontecer a ação contratual se os homens puderem, então, vislumbrar que através dela, e somente dela, será possível a garantia de um bem, “pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*” (L, XIV, p. 115, grifos do autor). Nesse sentido, trata-se a garantia de um bem de uma condição que deve estar plenamente satisfeita, a fim de que haja validação formal dos contratos.

Uma vez satisfeita, os homens, de modo voluntário, restringem o próprio direito de natureza, mediante sua renúncia ou transferência:

Resigna-se a um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. *Simplesmente* RENUNCIANDO, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. TRANSFERINDO-O, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou (*granted away*) o seu direito, diz-se que fica OBRIGADO ou FORÇADO a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu DEVER, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é INJUSTIÇA e DANO dado que é *sine jure* (L, XIV, p. 114, grifos do autor).

Veja: não se trata, no caso da transferência, de uma alienação que concede ao outro algo que ele não disponha, mas de um compromisso em não impedi-lo de desfrutar do direito que ele já, naturalmente, dispõe. Ou seja, tendo em vista que o direito de natureza não é senão a liberdade de *usar* de seu próprio poder (*potentia*), da maneira como julgar melhor, para a preservação de sua vida, resignar esse direito nada mais é do que se comprometer em não impossibilitar o uso da liberdade que o outro também já possui.

Uma vez que, como dissemos, são os contratos atos voluntários pelos quais se visa algum bem para si, segue-se que não pode essa resignação se tratar de uma resignação sem nenhum limite, pela conformidade mesma com a significação que, como vimos, tem a ver com a *potestas* do homem. Contratos em que se comprometa não se opor quem o constrange não são, para Hobbes, assumidos como válidos: “ [...] se por palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações iriam ser interpretadas” (L, XIV, p. 115).

À vista disso, trata-se a significação, ou ainda, a constituição da *potestas* do homem, assim, de um modo relevante para a compreensão da natureza dos vínculos jurídicos, de um ponto de vista formal. Somente mediante a possibilidade de significação, i. é, somente mediante a possibilidade de atribuição de palavras e ações, que, por sua vez, formam a pessoa do homem, que são os vínculos contratuais qualificados juridicamente, capazes de promover, em sentido formal, vínculos de direito (*jus*), opostos aos vínculos de poder (*potentia*). Trata-se a significação, que é o meio pelo qual um homem significa sua vontade, nesse sentido, da *conditio sine qua non* da gênese formal dos vínculos jurídicos.

Diz-se de um ponto de vista formal porque embora não sejam vínculos capazes de fazer superar a condição de simples natureza, tratam-se de vínculos formalmente válidos, em que se pode estabelecer uma relação entre os atos e as

palavras e o seu autor e, por isso mesmo, são importantes para a elaboração do plano jurídico.

Como, entretanto, não geram esses vínculos uma condição razoavelmente conveniente para que os homens possam deixar-se representar de modo coerente nesta ação e fazer gerar obrigações, ou seja, “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém” (L, XVII, p. 143), segue-se que é preciso garantir o *cumprimento* dos pactos celebrados por parte dos demais, i. é, é necessário estabelecer a condição *material* da validade *formal* dos contratos. Assim, para Hobbes: “A paixão com que se pode contar é o medo” (L, XIV, p. 122), que faz os homens voltar-se para paz e que assume, nesse sentido, uma função bastante importante no que tange a formação do plano jurídico.

Trata-se, nesse sentido, de erigir um poder (*potentia/potestas*) capaz de garantir, mediante a ameaça de punição, uma segurança suficiente para o cumprimento dos contratos, “para tornar constante e duradouro o seu acordo” (L, XVII, p. 146-147), o que, de acordo com o inglês, só pode ser feito caso os homens possam outorgar sua força e seu poder (*potestas*) a um homem, ou a uma assembleia de homens, capaz de comprimir suas vontades a uma só vontade.

Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações*. Feito isso, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA, em latim CIVITAS. É esta a geração daquele grande LEVIATÃ, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa (L, XVII, p. 147, grifos do autor).

Dito de outro modo, para estabelecer a condição necessária e suficiente da paz, é necessária a instituição de um poder capaz de regular as significações vacilantes produzidas pelos homens em condição de simples natureza. Visa-se, desse modo, uma reorganização da produção e da interpretação dos signos, que deverão, para a garantia da ordem social justa, referir-se a uma produção e uma interpretação política dos signos, geridas exclusivamente pela vontade soberana, como signos desta, competindo o Estado, nesse sentido, a um “regime de autorregulação”.

### III) *Poder (potestas) e signo: interpretação e produção instituídas*

Equivaler o Estado a um regime de autorregulação é compreendê-lo, antes de mais nada, como hierarquicamente superior na produção e na interpretação dos signos que, desta maneira, devem servir à regulação e à conservação do próprio Estado. Uma vez que, como mostrado, em condição de simples natureza a produção e a interpretação dos signos são, na verdade, um problema para o convívio pacífico entre os homens, visto que geram significações discordantes e, em razão disso, não são capazes de garantir um consenso, segue-se a necessidade de se sobrepor à produção e interpretação individuais a fim de garantir tal consenso.

Trata-se, pois, do estabelecimento de uma desigualdade no que se refere à potência mesma da produção e da interpretação relativamente aos indivíduos particulares. Isto é, ainda que a instituição do Estado não impeça a produção e a interpretação dos signos por parte dos súditos, trata-se a produção e a interpretação realizadas pelo Estado de uma produção e de uma interpretação genuínas, porque advêm da *potestas* soberana.

Contudo, para assegurar-se como um regime de autorregulação mediante os signos instituídos que se fazem, assim, políticos, é necessário à *potestas* soberana a produção de signos manifestos e suficientes de sua vontade, que possam operar, como mostra Zarka, “ao mesmo tempo como um tipo de signo particular e como um código universal e unívoco de interpretação dos signos produzidos pelos

súditos” (ZARKA, 1995, p. 128). Desta maneira, faz-se necessária a prescrição de leis, tida pelo filósofo como “a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros” (L, XV, p. 137), por meio das quais se pode, de um lado, fazer coincidir a letra da lei e a vontade soberana e, de outro, interpretar os signos provenientes dos súditos:

Para os signos instituídos, o valor e o sentido do significante estão regulados pelo significado (a vontade do soberano) e não por outros indivíduos, seja se tratando de simples súditos, seja de juristas ou de juízes subalternos (ZARKA, 1995, p. 129).

A imposição das leis, entretanto, não pode se fazer somente mediante a sua declaração. É necessário, para a sua verdadeira verificação, que sejam realizados os registros da lei, na intenção de os homens dela tomarem conhecimento e não aceitarem como regra o que é ditado pelo costume e pelo exemplo, “como crianças pequenas, que têm como única regra dos bons e maus costumes a correção que recebem dos seus pais e mestres” (L, XI, p. 90). Se não for assim, dá-se margem para que homens não autorizados possam publicar o que lhes aprouver e levar a cabo suas vontades particulares.

Assim, uma vez estabelecida, a lei deve poder repercutir-se sobre o comportamento dos homens e dos signos emitidos por eles. “Alguns afetos sociais”, aponta Zarka, “são produzidos por uma nova *mimesis* do desejo, que não é a do estado de natureza e que provoca uma mudança na leitura dos signos” (ZARKA, 1995, p. 130). Quer dizer, os signos gerados pelos homens dados antes sobre o valor atribuído a ele, i. é, sobre as opiniões referentes ao seu poder (*potentia*) devem se dar agora, para a garantia de superação da condição de simples natureza, sobre a letra da lei, adequando-se à vontade soberana de modo a não infringir a lei e a não colocar-se como inimigo do Estado.

O que está implicado aí é exatamente a noção que viemos afirmando até então. São as considerações semiológicas surgidas de modo tal, que não podemos, sem incidir em erro – e como fez boa parte da tradição interpretativa –, reduzir o

pensamento político hobbesiano às considerações físicas. A lei, na medida em que se estabelece como um efeito da *potestas* soberana, para a garantia mesmo da própria *potestas* soberana, não deve significar-se aos homens somente como força, ainda que seja necessário fazê-lo. O Estado, empenhado em manter a regulação e a conservação de si mesmo, necessita também fazer uso de diferentes formas de uma relação semiológica entre um significante e um significado. Unicamente deste modo, é o Estado capaz de se impor enquanto uma *summa potestas* e de se fazer valer contra as *potentiæ* que o ameacem.

## CONCLUSÃO

O objeto que serviu de norte para a realização deste trabalho surgiu em virtude de um descontentamento quanto ao trato dado à temática do poder pela tradição interpretativa de Hobbes. Visto se tratar o conceito de poder de um conceito que pode ser entendido em dois sentidos, distinguido, na versão latina do *Leviathan*, pelo uso dos termos *potentia* e *potestas* para traduzir, conforme a natureza do poder em questão, no que diz respeito aos efeitos, o inglês *power*, segue-se que quando era o conceito de poder trazido à cena para a política hobbesiana, era com toda a ênfase trazido somente como *potentia*.

Isso levou a teoria política hobbesiana como um todo a uma interpretação bastante engessada, por assim dizer. No que se refere ao estado de natureza, por exemplo, isso levou à noção de que a disputa estabelecida pelos homens para a obtenção de reputação, apresentada pelo filósofo como o produto de uma das três causas principais de discórdia, é tal como uma inclinação natural, isto é, uma consequência de um traço negativo da natureza humana que é mesmo tendente à desejos beligerantes, ignorando, no final, o modo como são as relações entre os homens estabelecidas quando se encontram em condição de simples natureza e que é por se encontrarem em uma condição tal, ausentes da tutela viabilizada pelo Estado, que são os homens levados à obtenção de reputação, e não exatamente as suas paixões e a sua natureza.

Neste sentido, o que verdadeiramente interessa não é tanto a ação que se segue das próprias paixões dos homens, e sim as condições em que as paixões e as relações entre os homens se formam. Por concernir a condição de simples natureza a uma condição na qual não há um poder (*potestas*) capaz de asseverar a paz e a segurança e, por isso mesmo, os homens só podem efetivamente contar com o seu próprio poder (*potentia*) para a garantia da preservação da vida e dos melhores meios para preservá-la, que a disputa e a guerra se fazem em vista da reputação. Ou seja, é porque a reputação é ela mesma tida como um meio capaz



de assegurar a não obstrução do movimento vital que a disputa e a guerra são estabelecidas.

Precisamente por ser a reputação tomada como um meio capaz de assegurar a preservação da vida em condição natural é que ela é então, por sua vez, tomada como um signo de poder (*potentia*) e que é ele mesmo poder (*potentia*), visto ser capaz de determinar o comportamento dos homens para a reunião de forças e a favor dos próprios fins.

Admitida a noção de que as condições externas aos indivíduos são relevantes justamente porque são as condições externas que acabam por viabilizar o surgimento de determinadas paixões e ainda de opiniões entendidas como reações a tais condições é que é, então, estabelecida a temática hobbesiana do poder (*potentia*), tido não somente enquanto capacidade dos corpos naturais de produzir efeitos físicos uns nos outros, mas também enquanto capacidade de acumular signos de poder (*potentia*) que lhes sirvam de instrumentos para reter poder (*potentia*) em torno de si para a preservação da vida.

São os efeitos do poder – e não apenas no que se refere à *potentia*, mas também à *potestas* – vinculados assim, de acordo com Yves Charles Zarka, à dimensão do signo, entendido como aquilo que é referido ou tomado por outra coisa, o que acaba por colocar a teoria hobbesiana do poder tal como uma *semiologia do poder*. Isto é, ainda que do ponto de vista dos efeitos, *potentia* e *potestas* produzam efeitos físicos, seja em termos de força, coação ou exercício da violência e que tradicionalmente tenha a teoria do poder hobbesiana sido interpretada quase que exclusivamente desse modo, é necessário considerar que Hobbes integra em sua análise o campo da significação.

Sendo assim, enquanto no estado de natureza o estabelecimento dos signos de poder (*potentia*) se dá sobre o valor atribuído a um homem, ou seja, sobre as opiniões referentes ao seu poder, correspondendo desse modo a uma produção e a uma produção privada dos signos, no estado civil os signos estabelecidos são políticos, produzidos pelo soberano sob a forma da lei civil. Sob esta

compreensão, tanto a disputa entre os homens no estado de natureza, quanto a resolução desta no estado civil pelo exercício da lei, deve-se não somente aos obstáculos físicos empreendidos, mas também aos signos de poder (*potentia/potestas*) instituídos, tendo em vista o caráter semiológico do poder.

Neste sentido, iniciamos nosso trajeto então em vista da retomada desse vocabulário do poder. Remetendo-nos à constituição dos termos *potentia* e *potestas* que não surgem do léxico estabelecido pelo filósofo inglês, vimos que uma nova forma é assumida para eles quando presentes no interior do pensamento hobbesiano que o permite inovar, de maneira bastante relevante, quanto ao modo de consideração da relação entre os homens fora do aparelhamento legal e também quanto ao modo de engendramento do Estado. Posto como simples capacidade de fazer algo ou ainda como aquele conjunto de qualidades que quando presentes em um agente são capazes de capacitá-lo para produzir determinado efeito físico, o poder enquanto *potentia* é redefinido pelo inglês a partir da noção de ato e potência introduzida por Aristóteles, usadas por este para distinguir os dois modos do ser, no qual a potência é mera possibilidade do ato.

O ganho que se tem a partir daí para a doutrina política é no sentido da “aplicação antropológica” que o filósofo lhe dá. Da capacidade dos corpos naturais em geral de produzir determinado efeito é extraída uma descrição das relações entre os homens entendidas pelo filósofo, quando não reguladas pelo Estado, como relações de puro poder (*potentia*). Não é, portanto, qualquer capacidade de produção de efeitos que está verdadeiramente em jogo, mas a concepção do poder (*potentia*) enquanto faculdade humana.

Além disso, mostramos como o conceito de poder enquanto *potentia*, apresentado no capítulo X do *Leviathan*, desenvolve-se a partir do conceito de poder esboçado já no capítulo VIII da parte I do *Elements of Law, Natural and Politic*, escrito dez anos antes da primeira publicação do *Leviathan*, em 1651. Do que se segue que, no *Leviathan*, houve, na verdade, um ganho em precisão quanto

às considerações sobre o poder enquanto *potentia*, tanto no que se refere à definição mesma do poder, quanto à determinação da natureza desse poder.

Em seguida, examinamos a tese sobre o poder enquanto *potentia* a partir do capítulo XIII do *Leviathan*. Procuramos mostrar que a condição na qual os homens se encontram naturalmente se mostra como uma condição em que o poder (*potentia*) é sobretudo o que *significa* para os homens um poder (*potentia*) e, em torno disso, é que é dada a disputa pela reputação que no limite conduz à condição de guerra de todos os homens contra todos os homens. Ademais, insistimos na tese de que é na medida em que certas qualidades são reconhecidas e associadas ao poder (*potentia*) que podemos compreender a natureza semiológica do poder (*potentia*) no que concerne ao estado de natureza de Hobbes.

Contamos, enfim, no último capítulo, com uma investigação a respeito do Estado que traz para o cenário político hobbesiano o conceito de poder enquanto *potestas* tendo em vista sobretudo a produção dos efeitos semiológicos. Tomado pela tradição jusnaturalista moderna enquanto uma qualidade pertencente à pessoa que a permite fazer algo legitimamente independentemente de uma sociedade civil organizada e, neste sentido, empregado para designar o poder qualificado juridicamente, o termo *potestas* é admitido na doutrina de Hobbes não para caracterizar o poder de cada sujeito tido enquanto uma pessoa jurídica, mas para referir-se ao poder do Estado (*summa potestas*).

Sendo, portanto, do Estado o poder (*potestas*) de agir legitimamente, cabe a ele modificar a natureza das relações de poder (*potentia*) entre os homens não apenas mediante a ação contratual, mas também mediante a reorganização dos signos que adquirem, nesta condição, um funcionamento jurídico, onde estes exercem um papel fundamental na atuação jurídica do Estado.

## REFERÊNCIAS

ALTINI, C. 'Potentia' as 'Potestas': An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt. In **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 36, No 2, p. 231-252, 2010.

BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

DANFORD, J. W. The Problem of Language In Hobbes's Political Science. **The Journal of Politics**, vol. 42, 1980.

FOISNEAU, L. Le vocabulaire du pouvoir: potentia/potestas, power. In: ZARKA, Y. C., (org.) **Hobbes et son vocabulaire**. Paris: Vrin, 1992.

FRATESCHI, Y. A. Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. In **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Série 3, Vol. 15, No. 1, p. 7-32. Campinas, 2005.

GAUTHIER, D. **The Logic of Leviathan**: The moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 1969.

GROTIUS, H. **O direito da guerra e da paz**. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

HIRATA, C. A causalidade em Hobbes: Necessidade e Inteligibilidade. **Cadernos Espinosanos XXIII**. São Paulo, 2010.

HOBBS, T. **De Corpore** – Parte I: Cálculo ou Lógica. Tradução e notas de Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_, T. **Leviathan**. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_, T. **Leviathan**. Latin Edition. In: Malmesburiensis Opera Philosophica Quæ Latine Script. Ed. W. Molesworth. London, 1839.

\_\_\_\_\_, T. **Os Elementos da Lei Natural e Política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KAVKA, G. **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, Marta Kawano. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LIMONGI, M. I. Hobbes: o poder de estado entre a força e o direito. In: **O Pensamento político em movimento**: ensaios de filosofia política, vol. 1. Curitiba: PUCPress, 2016.

\_\_\_\_\_, M. I. **O Homem Excêntrico**: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes: São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_, M. I. Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes. In: **Revista dois pontos**, vol. 10, n. 1, p. 143-166. São Paulo, 2013.

PETERS, R. **Hobbes**. London: Pelican Books, 1956.

SIMÕES, B. Notas explicativas. In: HOBBS, T. **Os Elementos da Lei Natural e Política**, p. 237-257. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SKINNER, Q. **Hobbes and Republican Liberty**. New York: Cambridge University Press, 2008.

STRAUSS, L. **Direito Natural e História**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. In: **Philosophy**, n. 13, p. 406-424, 1938.

TUCK, R. **Natural Rights Theories**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_, R. **Hobbes**. Oxford University Press, 1989.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WARRENDER, H. **The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation**. Oxford: University Press, 1957.

ZARCA, Y. C. **Hobbes et la pensée politique moderne**, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.