

ENTRE HOBBS E FOUCAULT: SOBERANIA E RESISTÊNCIAS

[BETWEEN HOBBS AND FOUCAULT: SOVEREIGNTY AND RESISTANCES]

Gustavo Ruiz da Silva*

University of Warwick, UK | Monash University, Australia

RESUMO: Este artigo busca correlacionar alguns tópicos de Hobbes (em especial o problema da soberania) para reconstruir, em Foucault, o problema da resistência. Para tal, trabalhando com o exemplo do estado de natureza e com diversos comentadores de ambos os autores, far-se-á uma análise cujo ponto de cruzamento se dá no par comando-obediência, mais pontualmente no que tange a questão da voz, tal como referenciado por Veyne. Mesclando-se duas abordagens teóricas, no que concerne Hobbes, optou-se por uma perspectiva estrutural, respeitando a metodologia geométrica do autor; em relação à Foucault, operou-se a partir de um aspecto heurístico, visando se aproximar de seu experimentalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Hobbes; Foucault; Soberania; Resistência

ABSTRACT: This article seeks to correlate some topics from Hobbes (especially the sovereignty problem) to reconstruct, in Foucault, the resistance problem. To this end, working with the state of nature example and with several commentators from both authors, an analysis will be carried out whose intersection point is the command-obedience pair, more specifically concerning the voice issue, such as referenced by Veyne. Merging two theoretical approaches, as far as Hobbes is concerned, a structural perspective was chosen, respecting the author's geometric methodology; regarding Foucault, it is operated from a heuristic aspect, aiming to approach his experimentalism.

KEYWORDS: Hobbes; Foucault; Sovereignty; Resistance

PROLEGÔMENOS: HOBBS, GEOMETRIA E ESTADO DE NATUREZA

Hobbes tem sua obra localizada no chamado Século do Grande Racionalismo (Cf. MERLEAU-PONTY, 1984), sendo este caracterizado por edificações teóricas baseadas no paradigma da física mecânica que deixou impressões por toda sua obra. Na primeira parte do *Leviatã* (1979), Hobbes faz uma espécie de ciência do corpo humano, da psique, da vontade, linguagem e emoção; como destacado por Limongi (2002, p. 14), ele concebe sua filosofia como um sistema, tendo o movimento como causa de toda sua constituição de conhecimento.

* BA in Philosophy at University of São Paulo, Brazil. PhD candidate in Philosophy at the University of Warwick, UK, and Monash University Australia. Recipient of the Monash-Warwick Joint PhD Scholarship. E-amil: ruizdasilva.gustavo@usp.br

A moral hobbesiana desconhece valores absolutos e verdades eternas, destituindo qualquer critério de julgamento entre bem e mal já previamente estabelecidos, construindo-os racionalmente com o decorrer de sua obra. O método empreendido por Hobbes em suas investigações, no intuito de se conhecer a causa dessas coisas, consciente na decomposição de objetos em elementos de menor complexidade a fim de serem por ele reconstruídos: já nos primeiros capítulos de *Leviatã*, as paixões têm seus funcionamentos milimetricamente estudados, assim como a linguagem e ciência, partindo de pequenos casos para chegar a níveis hiperbólicos. Toda nossa cognição se originaria nos órgãos dos sentidos, a causa de toda sensação (e por consequência imaginação) é o corpo exterior, sendo o pensamento a representação da sensação e o estudo do movimento (tal qual empreendido pela física) o que o impulsiona em sua edificação teórica (BOBBIO, 1991, p. 83).

O cientificismo (física mecânica), o racionalismo (cálculo das paixões) e o empirismo (pressupostos acerca da natureza) em Hobbes o fazem constituir sua teoria numa lógica causal, isto é, todos os movimentos filosóficos feitos dentro de sua obra se dão na lógica consequencial em relação ao anteriormente já pensado – se X, logo Y. A movimentação dos corpos em sua percepção mecanicista, que depois ia ser projetada à artificialidade do corpo do Estado, pode ser vista aqui: “Pois o que é o coração, senão a mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como for projetado pelo Artífice?” (HOBBS, 1974, p. 27).

Hobbes, com estes exemplos, chama isso de movimentos vitais, aquilo que é automático para nós, em que, no caso da imaginação, seu movimento inicial e irreduzível é conceituado como esforço, *conatus*, aquilo que quando vai em direção a algo denomina-se desejo e, quando não, aversão. *Conatus*, primordialmente é desejo de conservação, vontade de vida (esperança), mas ao mesmo tempo, aversão à morte (medo)¹. Deste modo, considerar-se-ia que o apetite e o desejo regulariam o comportamento natural dos homens sob a ótica de uma teoria do movimento para os corpos animados em geral. O direito natural (ou princípio de autoconservação da vida) aparece, assim, tendo o mesmo valor para os homens que o princípio inercial do movimento tem para os demais corpos da natureza, um valor meramente natural.

Por conseguinte, entende-se que a tendência natural a uma incessante busca por poder² (bem como o direito que o regula) resulta de uma consideração estritamente mecanicista do homem, ou ainda, de uma aplicação dos princípios de uma filosofia da natureza sobre as causas dos comportamentos humanos. Sabendo-se que Hobbes transpõe o método geométrico para sua filosofia política, sua natureza possuiria leis, fórmulas que demonstram seu funcionamento e que, para ele, ela se mostraria nos homens por sua radical igualdade³ e liberdade:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito (...) a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele (...) o direito de natureza (...) é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da

palavra, a ausência de impedimentos externos (HOBBS, 1974, pp. 45-48).

Hobbes é levado a constituir aquilo que chamou de *estado de natureza* como uma condição hiperbólica, num horizonte máximo de possibilidades estabelecido através das situações menores que desembocaria na chamada *guerra de todos contra todos*, uma possibilidade garantida pelas características desta situação (liberdade e igualdade).

Guerra de todos contra todos é uma expressão hiperbólica: retirada a hipérbole, significa aquele estado no qual um grande número de homens, singularmente ou em grupos, vive – por não haver um poder comum – no temor recíproco e permanente da morte violenta. A hipérbole serve somente para fazer compreender que se trata de um estado intolerável, do qual o homem deve sair mais cedo ou mais tarde, se é que deseja salvar o que tem de mais precioso, a vida (BOBBIO, 1991, p. 38).

As três grandes causas que causariam conflito entre os homens em seu estado de natureza são, então: (i.) a competição, causada pela Natureza marcada pela escassez de recursos (uma visão extremamente pessimista da natureza); (ii.) a desconfiança, causada pelo medo dos outros que podem a qualquer momento exercer livremente seu poder (no fim, o que sustenta a teoria de Hobbes é vontade dos homens de se livram do medo da morte violenta e outros males paralelos, como o dano a seus bens etc.); (iii.) a reputação, vontade de reconhecimento de seu valor pelos demais (segundo Hobbes, estamos todos tentando fazer com que os demais ao nosso redor nos deem nosso devido valor, que, ao nosso ver, é sempre maior do que o percebido pelos demais) (LIMONGI, 2002, p. 12).

Desta maneira, haveria uma constante pressão agindo sobre os homens: o medo do exercício do poder de qualquer outro (possibilitando a *morte violenta*) e a vontade de ser visto como mais, de ter seu valor reconhecido pelos outros. Uma multidão, uma turba, agrupada em torno dos valores da honra é uma sociedade em estado de guerra iminente⁴. Tal situação é inferida através dos cálculos das paixões, não pelo mal inscrito na natureza humana: o que levaria à guerra é racionalmente justificável pela situação de igualdade entre os homens e ausência de instâncias ordenadoras da vida político-social.

LEVIATÁ: ESTADO CIVIL E SOBERANIA

Dado o supracitado, constata-se que a guerra de todos contra todos se dá argumentativamente num movimento hiperbólico pelo constante *cálculo das paixões* que acontece em todos os homens. Hobbes (1974, p. 61), então, vai dizer que, pelo medo das condições supracitadas, estes vão buscar instituir um poder exterior que garanta a paz, que dê condições para que a vida social seja instituída e que garanta o cumprimento dos acordos feitos entre todos – conclui-se que não é possível vislumbrar uma paz sem sujeição. Um simples conglomerado de homens, uma multidão, não é suficiente para garantir nossa segurança e preservar as leis de natureza que nos garantem radical liberdade e igualdade; para se ter paz entre os homens é necessária a sujeição irrestrita e geral ao soberano, tal como dito no capítulo XVII do *Leviatã*. O acordo vigente entre as criaturas animais é natural, ao passo que o dos homens surge somente através de um pacto, isto é, artificialmente, o

contrato é fundado e iniciado *artificialmente* pela multidão e firmado a fim de produzir *concomitantemente* o povo e seu soberano. E isso é feito por força de lei natural, racional, que manda que todos procurem a paz, e não a guerra.

Concebida a natureza como uma grande máquina, penetrar em seu segredo quer dizer atingir a compreensão das leis que regulam seu mecanismo. Mas, uma vez descoberto esse segredo, o homem é capaz de não apenas imitar a natureza, mas também de recriá-la, de aperfeiçoá-la, de acrescer-lhe a potência, construindo outras máquinas. Uma dessas máquinas produzidas pelo homem para suprir as deficiências da natureza – para substituir com um produto do engenho humano, com um *artificium*, o produto defeituoso da natureza – é, para Hobbes, o Estado (BOBBIO, 1991, p. 31).

No pacto, onde o Estado civil é constituído, os homens transferem seu direito natural e sua liberdade individual em benefício de um poder soberano grande o bastante para garantir a paz e a segurança de uns contra os outros – todos submetem suas vontades e decisões à vontade e decisão do representante, onde a finalidade do *poder soberano* consiste em pôr fim ao estado de natureza em nome de uma condição social onde impere a contenção dos direitos naturais. Uma vez constituído o Estado civil como um único homem artificial, todos os demais homens são seus súditos e voluntariamente a ele se submetem. Lebrun observa que os próprios conceitos de Estado civil e Soberania pressupõem uma contenção ou subsunção das vontades gerais à vontade de uma única pessoa artificial: o Leviatã.

Politizar o homem não consiste mais em educá-lo moralmente, mas em introduzi-lo num maquinário que o vergará a fins (a paz e a segurança) que, apenas por suas disposições naturais, ele não poderia alcançar. O modelo político é, assim, mecânico – e nada mais significativo, a este respeito, do que a imagem do autômato, que Hobbes emprega no início do Leviatã (LEBRUN, 1984, p. 55).

Deste modo, cabe pensar: o que é o Leviatã? “Um homem artificial, um genial e gigantesco autômato, criado para a defesa e proteção dos homens naturais” (LEBRUN, 1984, p. 33). Ou, nas palavras de Hobbes:

Pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado (HOBBES, 2008, p. 11).

A criação desse homem artificial coincide plenamente com a passagem da multidão ao corpo político. Quando os homens constroem um corpo político há, daí em diante um “depositário da personalidade comum”, unificando as vontades dos indivíduos. Lebrun (1984, p. 34) também nota que não está em questão apenas a monarquia, mas também a democracia, na qual, obedece-se “à lei *enquanto* ela é a vontade do Príncipe”. Podemos colocar essa observação na conta de uma perspectiva que afasta cada vez mais o Leviatã do despotismo e o torna a própria verdade do modelo político moderno. Seguindo nessa linha, é relativizada a vontade radical do soberano, ainda que ela goze de poder ilimitado.

O Soberano tem a tarefa de zelar pela ‘vida boa e cômoda’ dos súditos e pela sua segurança. (...) Sem dúvida, o poder de que ele dispõe para desincumbir-se de sua tarefa protetora é um poder sem freios, porque provém da anulação do ‘direito’ que

cada um tinha a defender a sua vida a qualquer preço – e o exercício de tal direito pode conduzir o soberano à tirania. Mas uma pura tirania poderá subsistir por muito tempo? Será possível, com efeito, governar por muito tempo zombando do mínimo de ‘comodidades’ que deve ser garantido aos súditos? (LEBRUN, 1984, p. 35).

Lebrun (1984, p. 118-119) percorre o caminho que vai da “apresentação do monstro” à hipótese de sua desconstrução, dado pela explicitação dos jogos de força, em que os poderes seriam “vontades de potência não disfarçadas”, de modo que os homens “não depositariam mais as suas esperanças, totalmente, no dia em que o poder não passasse de uma triste lembrança – mas agiriam para que os dominadores do futuro estivessem mais perto do Soberano hobbesiano do que do tirano”. O Leviatã como força, vontade radical, e não símbolo de tirania⁵.

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e se querem protegidos dos restantes homens. É desta instituição do Estado que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido (HOBBS, 1974, pp. 61).

A partir disto, constituído que nós somos os *autores* dos feitos políticos praticados pelos *atores*, somos todos contemplados integralmente pela representação: somos a fonte total do poder do soberano, mas ele é máximo e uno, inclusive em sua laicidade. Desta maneira, é impossível do soberano ser considerado injusto, pois *justiça é respeitar e cumprir os pactos*, contudo o soberano não é pactário, ele é agraciado pela soberania, ele ascende pelo pacto dos indivíduos da multidão e, como as leis naturais não obrigam, ele não pode ser punido.

Hobbes dentro da discussão de seu tempo, se posiciona de forma astuta, onde, uma vez instituída a representação autorizada, o representado só age politicamente por meio do representante, assim, não há mais maneiras de contradizer o representante, já que o *ator* só age pelo *autor*, uma amarração perfeita. Uma representação que produz a mais forte noção de obediência, uma renúncia ao gozo dos direitos naturais, deixando as “mãos leviatânicas” livres para usar a força, a punição e a violência para fazer com que os súditos cumpram suas palavras. Hobbes, ainda no capítulo XVIII, flexibiliza seu modelo ao máximo do que pode ser pensado na lógica soberania-representação, tal como percebido por Lebrun (Ibid.).

O fato de os homens não verem a razão para que se passe o mesmo numa monarquia e num governo popular deriva da ambição de alguns, que veem com mais simpatia o governo de uma assembleia, da qual podem ter a esperança de vir a participar, do que o de uma monarquia, da qual é impossível esperarem desfrutar ... se a maior, por voto de consentimento, escolher um soberano, os que tiverem discordado devem passar a consentir juntamente com os restantes. Ou seja, devem aceitar reconhecer todos os atos que ele venha a praticar, ou então serem justamente destruídos pelos restantes (HOBBS, 1974, p. 62).

Hobbes produz uma teoria alinhada à obediência que se baseia no peso de

muitos sobre poucos dissidentes, não importando necessariamente o modelo político adotado, mas sim a obrigatoriedade de ascensão e respeito ao poder soberano instituído pelo pacto amplo de indivíduos que previamente não formavam um corpo político, mas sim uma multidão acéfala e amórfica incapaz de atividade política.

Como apresentado por Ostrensky (2010), Hobbes não se coloca ao lado dos chamados realistas, aqueles que apoiam diretamente o monarca, em geral por designarem sua origem de poder à esfera divina, mas ele coleta diferentes discursos que em seu tempo circundavam para formular sua própria teoria, que não é de uma monarquia absolutista, mas sim uma teoria da representação política, edificada sob o par *comando-obediência* que assegura ao máximo a relação *autor-ator*. O *Leviatã*, se afastando da retórica realista empregada em *Elements of Law* e *De vice*, tenta entrar para o debate constitucional da Inglaterra indo de encontro tanto aos parlamentaristas, quanto aos apoiadores do *rei-divino* e dos chamados *levellers*, radicais que acreditavam em resistência individual perante o poder soberano.

“O *Leviatã* trata da *soberania*, do Estado, e não da pessoa que representa a soberania – seja Carlos, Oliver ou John” (OSTRENSKY, 2010, p. 165). A finalidade maior de Hobbes é mostrar como a representação converte esta multidão acéfala numa pessoa artificial (o Estado), ao mesmo tempo independente das pessoas representadas e dos representantes, dos governantes e dos governados. Porém, se com tudo que o soberano (ator) faz, o corpo civil (autor) deve estar de acordo, pelo poder dele emanar s, onde se apresenta, neste edifício teórico, a brecha para a não obediência?⁶ Assim, numa das mais adversas situações, podemos desobedecer ao governante, caso:

soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, fira ou se mutile a si mesmo, ou que abstenha de usar os alimentos, o ar, medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (HOBBS, 2003, p. 185).

Liberdade de resistência, eis um tema polêmico na teoria hobbesiana. Nesse sentido, em *Do Cidadão*, lemos a seguinte ideia: “ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer modo machucar seu corpo” (HOBBS, 1992, p. 56). No *Leviatã*, onde o direito é dado como a verdadeira liberdade dos súditos, escreve: “[...] ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio” (HOBBS, 2003, p. 115). Deste modo, Bobbio (1991, p. 47) traz o seguinte argumento:

Que o direito à vida seja irrenunciável deriva da própria lógica do sistema: já que os indivíduos instituem o Estado para escapar da permanente ameaça de morte que caracteriza o estado de natureza, ou seja, para salvar a vida, não podem deixar de se considerar livres dos vínculos de obediência quando a sua vida for posta em perigo por culpa do soberano.

Quando indagamos por que razões os homens concordam em instituir o poder estatal, a resposta que obtemos na filosofia de Hobbes (1992, p. 31) se dá em torno da ideia de que o pacto é celebrado com a finalidade (ou esperança) de se conseguir segurança⁷ e proteção ao súdito: o que se quer é sair de um quadro de medo da morte violenta compreendido como estado de natureza. A união entre dois ou mais

homens, quer derive da miséria recíproca, quer derive do sentimento de vanglória, é concretizada em função do interesse particular de cada parte envolvida: uma situação que seja o reverso da condição antecedente.

Por último, vale lembrar que no *Leviatã* há a construção de uma cadeia de vozes que vai da boca do Soberano aos ouvidos dos súditos, e é aí que a (des)obediência se insere. Entregam-se a liberdade natural colocando em nossos ouvidos⁸ as cadeias de vozes que, como leis civis, se projetam do Soberano (HOBBS, 1979, p. 130). Destaca-se assim o par comando-obediência, onde Hobbes vem em seu projeto nos dar novas razões para obedecer, produzir o par obediência-cidadão, dado que ser cidadão é ser obediente (LEBRUN, 1984, p. 24). Hobbes nos faz crer que um poder supra-societário capaz de legislar sobre nossas vidas é necessário, cabendo a nós somente obedecer às leis.

CONTRA A OBEDIÊNCIA: FOUCAULT E A RESISTÊNCIA

Isso posto, é possível, então, ver como o par comando-obediência instituído por Hobbes se constrói sobre outro par: a fala-audição. Para tal, pode-se fazer uma digressão ao apontado por Veyne em “*O indivíduo atingido no coração pelo poder público*” (1988), em que ele não só explana sobre a *imagem de si* e como o cuidado dessa imagem pode nos fazer obedecer, revoltar-se ou obedecer ainda mais, mas opera fora da obrigatoriedade relacional sociedade-Estado-indivíduo, dado que o último pensa sobre si mesmo e relaciona-se com o Estado assim como o faria com outro indivíduo, nas relações de valor e reputação, orgulho e humilhação, aproximando a ideia assim da obediência ativa, tal como mencionado em Hobbes.

A imagem de si se referencia à relação que o indivíduo tem consigo mesmo e sua obediência, trata-se da dobra de si consigo quando se obedece ao Estado e a Sociedade (MUÑOZ, 2005, p. 346), aproximando-se muito à ideia de *heautocrácia*, o uso dos prazeres instaurado pela relação de si consigo nos pares “dominação-obediência”, “comando-submissão” e “domínio-docilidade” (FOUCAULT, 1984, p. 66), lembrando também que a obediência produz obediência e ela é e deve ser anterior a toda ordem e comando (FOUCAULT, 2012, p. 264-265). O comando se faz, desta maneira, através da voz do soberano, Veyne explicitará que um Estado opera como entidade locutora, em que, para isso, é necessário que alguém lhe ceda voz, já que como entidade não a teria:

O Estado não pode aparecer em sua totalidade soberana senão entrando na comunicação; dito de outra forma haverá um chefe que terá a primeira ou última palavra. É isso, um chefe é comunicacional; porém saber quem realmente comanda e sobretudo porque todos obedecem é uma questão que se situa em outro lugar (VEYNE, 1987, p. 17).

Isto posto, resume-se que no processo de subjetivação apresentado por Veyne subsistem duas formas de conhecer o Estado: a primeira, no plano da norma, em que se obedecem à mil pequenas obrigações dispersas; e a segunda, no plano da lei-soberana, enquanto a voz sem réplica do chefe, em que ele assume uma estatura gigantesca, antropomórfica, em que os sujeitos o imaginam tão poderoso quanto a linguagem, formada de frases e gestos simbólicos, com que se lhe dirige. Estas

ideias não se contradizem, pois têm origem em dois domínios distintos da realidade, mas se entrecruzam e parasitam. Da subjetivação, então, resulta-se que a relação de obediência Cidadão-Estado nunca é só de opressão⁹, pois estes sujeitos estabelecem um acordo íntimo com seu próprio Eu, onde, se tal acordo for mal, os súditos talvez se revoltem, mesmo que na ausência de razões sociais¹⁰.

Na opção metodológica apresentada por Foucault,

Noutros termos, em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos etc. Aprender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*, e, acho eu, afinal de contas, todos os juristas, quando o problema deles e saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo único, mas animados por uma alma que seria a soberania. Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: nesse esquema, o *Leviatã*, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do *Leviatã*. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos (FOUCAULT, 2005, p. 33-34).

No mais, o fundamento primeiro na ordem das razões da obediência em Hobbes é a autorização, pois ela não é fundada na força (ainda que dependa desta a garantia de seu cumprimento). No *Leviatã*, o fundamento da obediência não é o castigo reforçador da lei, mas sim a representação (poder como *potestas*), em que o soberano fala e age em nome dos homens, não dependendo sempre da força (que entra em jogo apenas para garantir a materialidade desse poder) para exercer esse poder formal de fala e ação. “Hobbes argumenta da razão para a força, não o contrário (...). Por tanto, na maneira como Foucault apresenta o discurso filosófico-jurídico de Hobbes, ‘a constituição da soberania ignora a guerra’” (STIVAL, 2016, p. 113).

Foucault (1997, p. 84-85. Trad. nossa) indica que a batalha travada por Hobbes atinge o próprio modo de analisar as relações de poder que partem da consideração dos jogos de força, em que seu posicionamento estratégico é uma “maneira de fazer funcionar o saber histórico na luta política (...). É esse discurso da luta e da guerra civil permanente que Hobbes conjurou recolocando o contrato atrás de toda guerra e de toda conquista e salvando assim a teoria do Estado”. Em Hobbes a teoria do Estado e a soberania jurídica se amarram: o conceito jurídico de poder arrasta consigo o discurso pacificador que deslegitima a revolta e a desobediência (posta em xeque pelo historicismo político). Para Foucault (1997, p. 96), “a necessidade lógica e histórica da revolta se inscreve no interior de toda uma análise histórica que revela a guerra como traço permanente das relações sociais, como trama e segredo das instituições e dos sistemas de poder”. Nesse período da história inglesa ele entende que se formula:

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

Como resistir, então, às relações de dominação? Como produzir novas resistências? Talvez, com Foucault (1969, p. 125), possamos lançar respostas a essas questões. Para ele “onde existe poder, existe resistência”, e ele não se opera como “coisa” (substância), mas um conjunto inventivo de relações – por essa razão, a resistência, coextensiva a ele, precisaria, do mesmo modo, ser tão inventiva, móvel e produtiva, vindo desde baixo e distribuindo-se em formas estratégicas (FOUCAULT, 1985, p. 241). Resistência não-reativa, mas afirmativa, que aparece como vontade política mais complexa, expressando a necessidade de diagnóstico de perigos, sendo (a resistência) aquela que “vem primeiro, permanece superior a todas as forças do processo (*processus*); obriga, sob seu efeito, a mudar (*changer*) as relações de poder” (FOUCAULT, 1994, pp. 740-741).

No mais, uma outra imagem da resistência em Foucault (1984, p. 300) seria a do “catalizador químico”, que busca ampliar e acelerar os acontecimentos/resistências detectadas. Poder-se-ia, então, “ver onde elas [as relações de poder] se inscrevem, descobrir pontos de aplicação e os métodos que utilizam”, minando de modo particular cada uma das determinadas formas de poder, uma “luta contra as técnicas e formas que transformam indivíduos em sujeitos submissos e obedientes” (FOUCAULT, 1984, p. 301). Apostar-se, com isso, que a resistência catalizadora aparece, em Foucault, como seu porta-voz: figura ativa que “atravessa o diagnóstico do presente e, como tal, *configura-se de uma forma não somente racional (...). Foucault não ficaria na ‘ideia’ de resistência (...); efetuaria um percurso pela estratégia guerreira*” (MUÑOZ, 2016, pp. 100-102. Grifos nossos).

REFERÊNCIAS

- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BOBBIO, N. *Dits et écrits. IV vol.* Paris, Gallimard, 1994.
- BOBBIO, N. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Edição estabelecida, no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Trad. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOBBIO, N. *História da Sexualidade 2; o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984.
- BOBBIO, N. *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997.
- BOBBIO, N. *Segurança, Território e População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.
- BOBBIO, N. *Volonté de Savoir*. Paris, Gallimard, 1969.
- BOBBIO, N. “Deux essais sur le sujet et le pouvoir : I. Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet ; II. Le pouvoir, comment s’exerce-t-il ?”. In: H. DREYFUS & P. RABINOW. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1984.
- BOBBIO, N. *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris, Gallimard, 2012.
- BOBBIO, N. ; LÉVY, B-H. “Não ao sexo rei”. In: _____. *Microfísica do Poder*. (Org.). Roberto Machado. Trad. Angela Loureiro de Souza. 5ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- HOBBES, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. de João

- Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (col. Os Pensadores).
- LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1984.
- LIMONGI, M. L. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Em toda e em nenhuma parte (Partout et nulle part)*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MUÑOZ, Y. G. G. *Escolher a montanha: Os curiosos percursos de Paul Veyne*. São Paulo: Editora Humanitas, 2005.
- MUÑOZ, Y. G. G. Três imagens da resistência em Foucault. *Poliética*. São Paulo, v. 4, n. 2, pp. 90-114, 2016.
- OSTRENSKY, E. Soberania e Representação: Hobbes, Parlamentaristas e Levellers. *Lua Nova*. São Paulo, v. 80, 2010.
- RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- STIVAL, M. L. Foucault e o fim do poder moderno. *dois pontos*., Curitiba, São Carlos, volume 13, número 2, p. 109-121, 2016.
- STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2014.
- VEYNE, P. “O indivíduo atingindo no coração pelo poder público”. In: _____. et. al. *Indivíduo e Poder*. Trad. Isabel Dias Braga. Lisboa: Ed. 70, 1988.

NOTAS

- 1 Conforme dito por Lebrun (1984, p. 35): “O Soberano tem a tarefa de zelar pela ‘vida boa e cômoda’ dos súditos e pela sua segurança. (...) Sem dúvida, o poder de que ele dispõe para desincumbir-se de sua tarefa protetora é um poder sem freios, porque provém da anulação do ‘direito’ que cada um tinha a defender a sua vida a qualquer preço – e o exercício de tal direito pode conduzir o soberano à tirania”.
- 2 Assim, para Hobbes o poder é o conjunto de recursos, de natureza psicológica, material ou econômica, existentes na sociedade, que os indivíduos põem a serviço de uma autoridade suprema, para manter a ordem pública. Comparativamente, vale lembrar que, para Foucault: “O exercício do poder consiste em conduzir condutas”; “L’exercice du pouvoir consiste à conduire des conduites” (FOUCAULT, 1984, p. 314. Grifo e tradução nossa). Para Veyne: “chama-se poder aquilo que determina as condutas” (VEYNE, 1988, p. 22). Desta maneira, uma troca na filosofia foucaultiana é operada: a noção de poder em Foucault (antes indexada ao seu exercício) é recolada por Veyne, fazendo-se entender o poder ele mesmo é precisamente seu exercício.
- 3 Na contramão de Hobbes, Foucault (2005, p. 103-104), argumenta que “a guerra primitiva, a guerra de todos contra todos é uma guerra de igualdade, nascida da igualdade e que se desenrola no elemento dessa igualdade. A guerra e o efeito imediato de uma não-diferença ou, em todo caso, de diferenças insuficientes”. Com isso, “se tivesse havido grandes diferenças, se houvesse efetivamente entre os homens desigualdades que se veem e se manifestam, que são muito claramente irreversíveis, e evidente que a guerra seria por isso mesmo imediatamente breçada”. Ainda, “se houvesse diferenças naturais marcantes, não haveria guerra; pois, ou a relação de força seria fixada logo de saída por uma guerra inicial que excluiria que ela continuasse, ou então, ao contrário, essa relação de força permaneceria virtual dada a própria timidez dos fracos. Portanto, se houvesse diferença, não haveria guerra”. Foucault denomina, então, essa tese de: diferença pacífica. Em sua leitura de Hobbes, “no estado de não-diferença, de diferença insuficiente – no estado em que se pode dizer que há diferenças, mas mediocres, fugidias, minúsculas, instáveis, sem ardor e sem distinção; nessa anarquia das pequenas diferenças que caracteriza o estado de natureza (...) mesmo quem é um pouquinho mais fraco do que os outros (...) mesmo esse ainda assim está suficientemente próximo do mais forte para perceber-se forte o bastante para não ter de ceder”. O que se presume disso é que “o fraco jamais renuncia” e o forte, “que é simplesmente um pouquinho mais forte do que os outros, nunca é forte o bastante

para não ficar inquieto e, por conseguinte, para não ter de tomar cautela”. Foucault conclui, assim, que a não-diferenciação natural “cria incertezas, riscos, acasos e, por conseguinte, a vontade, de ambas as partes, de enfrentar-se; e o aleatório na relação primitiva das forças que cria esse estado de guerra”.

- 4 Para Foucault (2005, p. 106), “isto quer dizer, em suma, que esse estado que Hobbes descreve não é em absoluto um estado natural e brutal, no qual as forças viriam se enfrentar diretamente: não se está na ordem das relações diretas das forças reais. O que se encontra, o que se enfrenta, o que se entrecruza, no estado de guerra primitiva de Hobbes, não são armas, não são punhos, não são forças selvagens e desenfreadas”. É nesse processo argumentativo que Foucault propõe uma nova visão da teoria hobbesiana, em que não haveria batalhas, sangue ou cadáveres na guerra primitiva. No mais, “há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas. Está-se no teatro das representações trocadas, está-se numa relação de medo que é uma relação temporalmente indefinida; não se está realmente na guerra”. Para ele, então, isso significaria que “o estado de selvageria bestial”, situação de devoração de uns por outros, “não pode de forma alguma aparecer como a caracterização primeira do estado de guerra”, pois o que o caracterizaria é “uma espécie de diplomacia infinita de rivalidades que são naturalmente igualitárias. Não se está na ‘guerra’”; está-se em um “estado de guerra”. Assim, “a guerra não consiste somente na batalha e nos combates efetivos; mas um espaço de tempo – e o estado de guerra – em que a vontade de se enfrentar em batalhas é suficientemente demonstrada”.
- 5 Assim, “na doutrina política de Hobbes, o poder se torna pela primeira vez eo nomine um tema central”, de modo que, poder-se-ia “chamar o conjunto da filosofia hobbesiana de a primeira filosofia do poder”. A noção moderna de poder é inaugurada por ele e, desde então, tem duplo sentido, pois é índice de posse jurídica e marca de capacidade ou força física. Essa é a ambiguidade entre potestas e potentia que se identifica na noção hobbesiana de poder e que a diferencia do poder político já entendido antes de Hobbes como potestas. Para o contratualista – e aí está a inauguração da forma da representação política moderna – “‘Poder’ é um termo ambíguo. Ele é potentia, por um lado, e potestas (ou jus ou dominium), por outro”. Não se trata de dois conceitos de poder, mas de uma ambiguidade propriamente dita. Isso porque, “potentia e potestas precisam essencialmente coexistir para garantir a efetivação da ordem social justa”. Quer dizer, para que o Leviatã tome forma é preciso que o sentido físico e o sentido jurídico do poder definam, a um só tempo, o poder político. O Estado em Hobbes é força e legitimidade, coincidência que é condição de sua existência. Os termos (potentia e potestas) teriam em comum somente o fato de terem sido considerados por Hobbes em relação e em contraste ao actus. Fora isso, seriam conceitos de ordens absolutamente distintas e, nesse registro, não manteriam entre si nenhum tipo de relação fundamental. A ambiguidade do conceito de poder seria essencial para o pensamento hobbesiano, pois todo seu esforço discursivo estaria concentrado na conciliação do maior de todos os poderes humanos (potentiarum humanarum maxima) com o poder soberano do Estado (qui summam potestatem habet) (STRAUSS, 2014, p. 235).
- 6 Cabe dizer que, para o Hobbes, a desobediência (mesmo que justificada) deve ser a todo custo evitada, pois é pelo cálculo das razões, num movimento totalmente racional e voluntário, que se dá consentimento para a emergência do Leviatã, que se abre mão dos direitos naturais em prol da ascensão simultânea tanto do representante quanto do representado.
- 7 Vale lembrar do diagnosticado por Foucault em seu curso Segurança, Território e População: “O conjunto das medidas legislativas, dos decretos, dos regulamentos, das circulares que permitem implantar os mecanismos de segurança, esse conjunto é cada vez mais gigantesco” (FOUCAULT, 2008).
- 8 Nas palavras de Hobbes (1874, p. 185): “Mas a palavra obedecer, que em grego é hypakoúei, significa dar ouvidos a, ou pôr em prática, não apenas aquilo que é ordenado por quem tem o direito de castigar, mas também aquilo que é apresentado sob a forma de conselho para nosso bem”.

- 9 Este foi um dos principais esforços teóricos de Hobbes. Isto é, Hobbes tem por objetivo propor novas razões para obedecer, pois, de acordo com Renato Janine Ribeiro, tratava-se de ir “persuadindo o leitor a obedecer, produzir obediência e cidadão” (RIBEIRO, 1984, p. 23. Grifo nosso).
- 10 O si-mesmo é uma experiência que se aloca em um labirinto por ser um local de transformações. Tem-se a possibilidade aos indivíduos de se “emergir outro”. Sendo assim, pode-se dizer que o eu múltiplo é um acontecimento que se constitui, incessantemente, através da resistência, ou não, à voz de comando.