



Álvaro Lazzarotto de Almeida

**O conceito de riqueza
na filosofia de Thomas Hobbes**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Maxime Rovere

Rio de Janeiro
Março de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Álvaro Lazzarotto de Almeida

Graduou-se em Comunicação Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2013. Foi assistente de direção no documentário *Dedo na Ferida*, de Silvio Tendler, e dedica-se ao estudo dos conceitos de riqueza e crédito na Filosofia Política.

Ficha Catalográfica

Almeida, Álvaro Lazzarotto de

O conceito de riqueza na filosofia de Thomas Hobbes / Álvaro Lazzarotto de Almeida ; orientador: Maxime Rovere. – 2019.

108 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Thomas Hobbes. 3. Riqueza. 4. Poder. 5. Valor. I. Rovere, Maxime. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Gostaria de agradecer à PUC-Rio e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, que financiou esta pesquisa;

Ao professor Maxime Rovere, meu orientador, por suas aulas, por seus ricos comentários;

Aos professores Deborah Danowski e Edgard José Jorge, pelos generosos e utilíssimos comentários dispensados em minha banca de qualificação;

Aos professores que participaram da Comissão examinadora;

Aos professores Danilo Marcondes e Pedro Duarte, pelas aulas brilhantes;

À professora Regina Coeli Lisboa Soares, pelas aulas brilhantes, pelo afeto e amizade;

Ao professor Francisco de Guimaraens, pelas aulas brilhantes, pelo afeto e amizade;

Aos meus colegas de pós-graduação Apaoan Machado, Felipe de Andrade, Marcus Vidal Dos Santos, Pablo Pires Ferreira e Thiago Pontes, queridos amigos que fiz para a vida, pela riquíssima troca que tivemos no convívio diário e pelo apoio durante a redação desta Dissertação;

Ao querido amigo Felipe Jardim Lucas, parceiro de filosofagens;

Ao querido amigo Diego Alejandro Molina, pela revisão do texto e pelos ricos comentários;

A Diego Viana de Oliveira e Diego Lancioti, pelo apoio que me permitiu destrinchar problemas teóricos complexos;

À professora Monah Winograd, amiga querida que me abriu as portas para o mundo da Filosofia;

Ao professor Renato Janine Ribeiro — que me abriu as portas para a filosofia de Hobbes —, pela confiança dispensada ao meu trabalho;

Ao querido amigo e professor Mauricio Rocha, porque entendemos que o verdadeiro bem é comunicável;

À querida amiga e parceira neste trabalho, Viviana Ribeiro — sem a qual esta Dissertação não teria sido levada a termo —, por seu afeto, inteligência, generosidade e disponibilidade;

Agradeço, finalmente, aos meus filhos Benjamin e Manoel, pela enorme paciência de me esperar terminar o expediente diário para que brincássemos juntos, e por me fazer entender a absoluta necessidade da Filosofia.

Resumo

Almeida, Álvaro Lazzarotto de; Rovere, Maxime (Orientador). **O conceito de riqueza na filosofia de Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro, 2019. 108p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Thomas Hobbes, ao enunciar, no *Leviatã*, que “a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força” da república, toma o termo *riqueza* sob dois sentidos distintos: o de uma *coleção* de bens — sentido substantivo — e o de *poder* de obtenção de bens futuros — sentido transitivo. Embora o último, ao longo dos séculos desde Hobbes, tenha-se eclipsado pelo primeiro, a importância fundamental do conceito de crédito no jogo das trocas sociais aponta que uma análise da riqueza que enfatize seu caráter transitivo, em sua relação com a expectativa quanto ao tempo futuro, é necessária para que se possa entender, em toda a sua complexidade, a atribuição de valor aos bens, bem como para realinhar a análise econômica à finalidade da Política. A riqueza, enquanto signo de expressão do poder, refaz, assim, o entendimento da ideia de pobreza, que deixa de denotar essencialmente um estado de escassez material, para ser entendido sobretudo como estado de miséria e servidão.

Palavras-chave

Thomas Hobbes; riqueza; poder; valor.

Abstract

Almeida, Álvaro Lazzarotto de; Rovere, Maxime (Advisor). **The concept of riches in the philosophy of Thomas Hobbes.** Rio de Janeiro, 2019. 108p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Thomas Hobbes, when enunciating, in *Leviathan*, that “wealth and riches of all the particular members are the strenght” of the Commonwealth, takes the term *riches* in two distinct senses: that of a *collection* of goods — a substantive sense — and that of *power* of obtaining future goods — a transitive sense. Although the latter, over the centuries since Hobbes, has been eclipsed by the former, the fundamental importance of the concept of credit in the dynamic of social exchanges points out that an analysis of riches that emphasizes their transitive character, its relation to the expectation of future time, is necessary in order to understand, in all its complexity, the attribution of value to the goods, as well as to realign the economic analysis to the purpose of the Policy. Riches, as signs of power expression, transform, thus, the understanding of the concept of poverty, which ceases to denote essentially a state of material scarcity, to be understood above all as a state of misery and servitude.

Keywords

Thomas Hobbes; riches; power; value.

Sumário

1. Introdução	10
Parte I — A riqueza como coleção de bens	20
2. Bens, comodidades, riquezas: à guisa de definição	25
2.1. Bens	25
2.2. Comodidades	30
2.3. Riquezas	33
2.3.1. As riquezas e a propriedade privada	38
2.3.2. As riquezas e a república	48
2.4. A expressão common-wealth	61
3. A Nutrição da República	64
Parte II — A riqueza como poder	74
4. O sistema conceitual hobbesiano do poder	75
4.1. Poder	76
4.2. Valor	80
4.3. Honra e Dignidade	80
4.4. Merecimento	83
4.5. O sistema articulado: Poder, Valor, Riqueza, Crédito	84
5. Do caos dos signos ao discurso verdadeiro	86
5.1. A gênese do mundo, a gênese da república	86
5.2. O poder do soberano de ordenar e imprimir valor	92
6. Conclusão	98
7. Referências Bibliográficas	104

LISTA DE ABREVIações

T.A. — Tradução do autor desta Dissertação.

LEVIATÃ:

(LEV, 2014): Leviatã: Matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil. Ed. Richard Tuck. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

(LEV, 1996): Leviathan: The Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

(LEV, 1921): Leviathan: La Matière, La Forme et La Puissance d'un État ecclésiastique et civil. Paris: Marcel Giard et Companie, 1921.

(LEV, 1668): Leviathan: De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. Amsterdam: Joan Blaeu, 1668. Edição em latim.

BEHEMOTH:

(BEH, 1889): Behemoth: The Long Parliament. Londres: Simpkin, Marshall & Co., 1889.

DE CIVE:

(DCI, 2002): Do Cidadão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

(DCI, 1991): Man and Citizen: Ed. Bernard Gert. Indianapolis: Hackett, 1991.

(DCI, 1760): Elementha Philosophica: De Cive. Lausanne: Franciscum Grasset, 1760.

A NATUREZA HUMANA:

(NH, 2010): Os Elementos da Lei Natural e Política: São Paulo, Martins Fontes, 2010.

DE CORPORE POLITICO:

(DCP, 2010): Os Elementos da Lei Natural e Política. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

DE HOMINE:

(DH, 1991): Man and Citizen. Edição de Bernard Gert. Indianapolis: Hackett, 1991.

DE CORPORE:

(DCO, 2012): Elementos da Filosofia: Sobre o Corpo. São Paulo, Ícone Editora, 2012.

1

Introdução

Por que o Brasil é *pobre*? O que isso significa? Por que *pobre*, se, em comparação com o arquipélago do Reino Unido, a escala e a diversidade das riquezas no Brasil são muito maiores que as britânicas?

Acostumamo-nos a perguntar: como somos pobres se aqui há tantas riquezas?

Inequivocamente *pobres*: pois vivemos um estado de sujeição devida à rarefação ou escassez de nutrientes, mas sobretudo porque o governo de nossas vidas se encontra sob o domínio despótico de alienígenas, que não querem de nós senão o curvar-nos para o trabalho. A ideia de pobreza parece nascer, mais do que do estado de escassez, do estado de servidão, miséria.

A de riqueza, por seu turno, comumente referida a elementos materiais, não se confunde entretanto com a simples matéria à vista dos homens: se enrustado na pedra, o metal bruto não vale para que um duque, sobre um cavalo, tente decapitar ou pôr em fuga um inimigo, nem consta na carteira de ativos de um fundo de aplicações.

A ideia de riqueza depende, preliminarmente, da posse de algo considerado bom — um *bem*. Mas não há possibilidade de conforto numa vida de absoluta solidão, não há possibilidade de um homem sozinho e nu sequer sobreviver, pois é sempre necessário um intercâmbio com o exterior para que se alcancem os bens de que necessita. A ideia de riqueza, que deriva da ideia de bem, depende, assim, da existência de um espaço em que algo bom seja adquirido numa relação de troca, e que com isso se obtenha um ganho.

Para algo ser considerado bom, tem de ser útil, tem de *servir* a um propósito. A troca, porque possibilita o acesso ao bem, é componente da utilidade (e, em si mesma, é por isso útil). Mais ainda: o valor das coisas, aquilo que faz delas um bem, por serem úteis, expressa-se nas trocas (MARX, 1983), e é nas trocas que se cria, ao mesmo tempo que um fluxo de bens, um fluxo de valores, fixando um estado em que corpos de diferentes pesos se enredam em relações de senhorio e servidão.

A estabilidade da relação entre polos e pesos distintos, entre corpos que mandam e corpos que obedecem, é, pois, fundada no fluxo de bens/valores — o que não se restringe, propriamente, a um fluxo (e posse) de elementos materiais ou unidades

extensas. É, antes, do *ato de avaliação* dos elementos que compõem o fluxo de troca que deriva a ideia de riqueza.

Acostumamo-nos, todavia, a partir de determinado momento histórico, a confundir tais atos de avaliação com operações de mensuração quantitativa; da ideia de riqueza, embora não se tenha obliterado o fato de que esta deriva do valor, ressaltou-se sua identificação com o acúmulo de elementos ou unidades extensas, passíveis de aferição, ao mesmo tempo que o valor pareceu ter-se fixado nas faculdades contábeis dos bens, como se sua origem residisse nos próprios bens, e não exatamente nas convenções sócio-políticas. No processo moderno de “purificação” do observador (VIANA, 2017), em curso nos séculos XVII e XVIII, que fez o observador julgar-se inteiramente separado do objeto de estudo, o ato de avaliação se fez mantendo oculto o fato de que a natureza não é um dado objetivo autônomo, uma realidade separada do olho e do olhar humano; o valor, e com ele a riqueza, passou a se deduzir sobretudo da mensuração quantitativa de unidades objetivas produzidas, na ilusão de que é intrínseco aos objetos, ao mesmo tempo em que o ato de avaliação se acreditava obra de um observador neutro.

Embora tal tenha sido a perspectiva hegemônica na filosofia política e na prática governamental que viriam a se desenvolver a partir do século XVIII (MARX, 2017, p. 966), a percepção de que o valor envolve a utilidade se manteve. Se, por um lado, a ideia de riqueza — como a de bens ou comodidades — deriva da possibilidade de uso de algo, por meio do qual venham a se obter ganhos, é também necessário um fator a mais para que o fluxo de troca permaneça estável: outros ganhos devem poder ser projetados ao futuro a partir da imagem da espada metálica nas mãos de um homem sobre um cavalo, e esta tem de sinalizar a garantia de que o estado de trocas permanecerá constante, de modo que possa haver no presente a esperança de um *bem futuro aparente*, e que muitos dêem crédito a tal signo de poder, e confiantes em sua promessa de afastar os males, e temerosos de sofrerem sob a sua fúria, ponham-se sujeitos àquele que a empunha sendo-lhe tributários de seus esforços.

É precisamente na relação de trabalho que se determina a direção do fluxo dos bens, e por conseguinte se estabelecem os bolsões de pobreza e os condomínios de riqueza. É no *quem trabalha para quem* que se define a direção desse fluxo, que é, ao mesmo tempo, um fluxo de objetos úteis e um fluxo de expectativas. Pois sem estas não pode haver valor; sem valor, um bem é mera matéria-prima. Não serão,

portanto, a escassez e a abundância aquilo que definirá a pobreza e a riqueza, mas sim a miséria ou servidão, de um lado, e o senhorio, de outro. Riqueza e pobreza são polos em uma relação de trabalho, são signos que marcam as posições assumidas nessa relação. Assim, não será tanto a acumulação de unidades elementares (moedas ou baixelas de ouro, cavalos, navios, açúcar etc.), tampouco de papéis (dinheiro, títulos), mas sim o domínio sobre instrumentos ou bens (a moeda enquanto poder de compra, o cavalo como poder de guerra ou transporte, o título como poder de crédito etc.) — dentre os quais o trabalho humano é o mais valioso — o que vai definir a riqueza.

* * *

Thomas Hobbes intuiu, no século XVII, que o conceito de bem está intimamente ligado ao de expectativa, quando assinalou que as palavras da língua inglesa utilizadas para exprimir as ideias de *bom* e *mau* “indicam apenas o *aspecto* ou feição que promete o bem e o mal” (LEV, 2014, cap. VI, p. 49 [24]), ou quando definiu o conceito de poder como *instrumento presente para a obtenção de algum futuro bem aparente*¹ (LEV, 1996, cap. X, p. 62 [41]). Dentre os poderes que enumera, ao lado da força, da beleza, da eloquência, da reputação etc., encontra-se a *riqueza*. Segundo a definição hobbessiana do poder, a riqueza é, pois, um instrumento para a obtenção de bens, não se identificando, assim, com os próprios bens. A riqueza, quando acompanhada de algumas condições, é um meio, um instrumento, um poder: tem, assim, um caráter *transitivo*.

Ao apontar, na Introdução do *Leviatã*, que “a *riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força*” da república² (LEV, 2014, Introdução, p. 11 [1]), Hobbes pareceu prever, também, a possibilidade de se conceber a riqueza pública como originada de partes ou unidades individuais, permitindo o entendimento de que ela é formada por elementos extensos, cuja soma constituiria a força do corpo que os contém. Sob tal perspectiva, *rico* pode se confundir com aquele que detém uma vasta coleção de elementos em um domínio, da qual desfruta em uma posição

¹ T.A. “*present means, to obtain some future apparent good*”.

² O termo *república*, ao longo de toda esta Dissertação, não se referirá a um *regime político* em contraste com outros regimes, como a monarquia ou a aristocracia; denominará, isto sim, a instituição política formada da união de diversos homens em um território, seja esta governada sob um regime monárquico, aristocrático ou popular.

que exclui a possibilidade de uso alheio. Esses elementos podem ser apreendidos como unidades, sujeitos à soma: tanto maior será a riqueza quanto mais elementos houver somados em um domínio, sob a propriedade de alguém. A riqueza seria, assim, passível de mensuração.

Encontram-se, ao longo do *Leviatã*, cerca de cinquenta ocorrências da palavra riqueza, que ora é apresentada sob o termo *Riches*, ora sob o termo *Wealth*. De modo geral, o primeiro é traduzido em português no plural — riquezas —, enquanto o segundo é traduzido no singular — riqueza —, embora haja ocasiões em que o termo *Riches* é traduzido por riqueza, no singular. A distinção entre um e outro sugere que a riqueza, no singular, é um estado ou situação em que diversas riquezas são reunidas, como se um somatório de termos plurais possa compor uma ideia singular, como se a riqueza de um homem rico se deva ao fato de ser possuidor de diversas riquezas — seja ele um “homem natural” ou um “homem artificial”. Nesse sentido, a riqueza é o estado em que se possuem riquezas.

A riqueza, no *Leviatã*, é apresentada na maioria das vezes como objeto de desejo, de cobiça, de merecimento, de competição, de aquisição, de avaliação, sendo praticamente indiferente, nesses casos, a distinção entre o singular e o plural. Mas a riqueza (que Hobbes nomeia *Riches*) é quase invariavelmente apresentada como coadjuvante em séries que incluem diversos outros instrumentos para a obtenção de bens futuros, como a honra, a reputação, a força, a beleza, a eloquência, a boa fortuna etc.³

Chama a atenção, assim, que, numa época de pleno desenvolvimento de tecnologias comerciais e financeiras, tais como as Companhias das Índias, as bolsas de ações, as *swaps* cambiais, os mercados futuros, os seguros, os resseguros etc. (FOSTER, 1983; VEGA, 2013; ROSSI, 2017; VERES 2017) — tecnologias de regência das expectativas de futuro, e que hoje se confundem com a própria essência do capitalismo contemporâneo —, Hobbes, o autor de um tratado fundador da filosofia política moderna, não se ocupe, num trabalho sobre a “matéria, forma e poder” da república, do tema da riqueza senão de modo indireto.

³ O termo riqueza, em caráter coadjuvante, em séries que incluem outros poderes, consta, a título de exemplo, nas seguintes passagens: *Os Elementos da Lei Natural e Política*, cap. IV, §4; *Leviatã*, cap. VIII, p. 66; cap. X, p. 76, p. 81, p. 82, p. 84; cap. XI, p. 86; cap. XII, p. 103; cap. XVIII, p. 154; cap. XIX, p. 158; cap. XXVII, p. 251, p. 257; cap. XXX, p. 288; cap. XXXVI, p. 359; cap. XLVII, p. 576; Revisão e Conclusão, p. 583.

Não se deve compreender tal fato, porém, como se indicasse que a riqueza não era objeto de atenção, preocupação ou estudo à época de Hobbes: o que não existia, então, era um campo específico das ciências econômicas já delineado, embora a análise da riqueza contasse com trabalhos de pensadores de grande estatura, a exemplo de Bodin, Copérnico, Davanzati, Scipion de Grammont, William Petty, Thomas Mun, Nicholas Barbon, entre outros. Mas tal análise ainda não tinha em conta o problema que se assumiria como central no pensamento econômico nos séculos seguintes — a produção —, estando voltada sobretudo para a problemática das trocas e da moeda (FOUCAULT, 1981).

É possível verificar, no entanto, pouco mais de cem anos após a publicação do *Leviatã*, uma aguda mutação no sentido do conceito de riqueza, que assumiria a posição de objeto, razão e finalidade privilegiados da filosofia política, à medida que a prática governamental se punha refém da ciência econômica então nascente (SMITH, 1982), já (e sempre) imbuída do objetivo prático de quantificar, racionalizar, multiplicar e bem distribuir a *riqueza das nações*.

A trajetória dessa mutação é também a trajetória em que a fonte de determinação da imagem dos bens — ou *do bem* — foi sucessivamente transfigurada: do poder eclesiástico ao poder da *Common-wealth*, e deste ao da *Wealth of Nations*. Comum aos três é o fato de se postarem em lugar transcendente: a fonte dos valores encontra-se fora do espaço do convívio social, acima da possibilidade de interferência ou questionamento dos homens, a quem cabe obediência à ordem vigente.

Hobbes situa-se a meio caminho nesse arco cronológico, e sua concepção de riqueza é relevante justamente porque parece conjugar dois sentidos aparentemente distintos, que convivem em sua obra, e em especial no *Leviatã*. Em primeiro lugar, como já exposto, se o filósofo afirma na Introdução que *as riquezas (riches)* dos indivíduos somam-se para constituir a força do corpo civil, parece indicar também que são as riquezas privadas a fonte da riqueza pública — se tomarmos *força e riqueza* da república como equivalentes —, o que poderia explicar em termos de mera proporcionalidade, como uma simples diferença de grau, a comparação que o filósofo estabelece entre o corpo natural do indivíduo e o corpo civil. Por outro lado, a menção de que a riqueza é um entre os vários instrumentos existentes para um homem obter um bem futuro aparente (LEV, 2014, cap. X, p. 75 [41]), indica que

o conceito é provido de caráter transitivo — tratando-se de um meio para a obtenção de um ganho, e não de um fim.

Foucault assinala que, ao longo desse arco temporal, “a análise das trocas e da moeda” — que eram as categorias com que se pensava o “domínio da riqueza” até o século XVII (FOUCAULT, 1981, p. 227) — “cede lugar ao estudo da produção” (FOUCAULT, 1981, p. XX). Tal estudo parece deixar de lado a potência transitiva da riqueza — sua faculdade de *meio presente* para se obterem *ganhos futuros* —, enquanto a apreende segundo a racionalização da produção, a partir da qual serão estabelecidas as relações de determinação dos valores, o que sugere ter se consolidado no pensamento político a perspectiva da ciência econômica que concebe a riqueza como formada de bens enquanto unidades passíveis de racionalização e boa “alocação”.

É importante frisar que em nenhum ponto de sua obra Hobbes abandona uma perspectiva em favor da outra, o que aponta para a necessidade de investigação da possibilidade de coerência entre ambas — do modo como podem se conjugar —, pois embora o *sentido substantivo* tenha se tornado hegemônico com o desenrolar do século XVII (PETTY, 1662) o *sentido transitivo*, eclipsado, permite sustentar análises muito profícuas a respeito da relação entre riqueza e crédito.

Para dar conta do que Hobbes entende por riqueza, será necessária, portanto, uma análise atenta dos conceitos de bem, poder, valor e propriedade na obra do filósofo, em especial nos capítulos VI (da “*Origem das Paixões*”), X (do “*Poder*”) e XXIV (da “*Nutrição da República*”)⁴ do *Leviatã*. Embora esteja fora do escopo desta Dissertação a pesquisa sobre o panorama histórico inglês à época de Hobbes, será preciso, ainda, ter em consideração o contexto em que tais conceitos foram delineados, as disputas em torno de temas como a soberania, o sistema tributário, as questões militares, o direito civil e o direito natural, tal como eram travadas ao longo do século XVII, quando a coroa inglesa enfrentava fortes pressões pela mitigação do poder monárquico absoluto, e lidava com violentos embates visando determinar a verdadeira religião, atravessando uma longa guerra civil, à medida que buscava definir suas atribuições enquanto estado — e com isso produzir ideias de legitimação.

⁴ Os títulos desses capítulos estão, aqui, abreviados.

Esta dissertação tem como objetivo geral compreender como convivem na obra de Hobbes os dois sentidos de *riqueza* identificados no *Leviatã*, de modo a fornecer subsídios a estudos futuros que investiguem a genealogia dos conceitos hodiernos de *bem*, *crédito*, *riqueza*. Será necessário, para tanto, entender se no texto hobbesiano a diferença entre *riquezas* (no plural) e *riqueza* (no singular) — termos que de modo geral se apresentam como *Riches* e *Wealth*, respectivamente — consiste em uma diferença de escala, se o conceito de riqueza pode ser pensado como um conjunto ou estado em que abundam riquezas, estas últimas significando o mesmo que *bens*.

O *Oxford Dictionary of English* define *Riches* como “bens materiais, recursos valiosos ou abundantes”⁵ (OED, 2004, pos. 504429), *Wealth* como “a abundância de posses valiosas ou dinheiro, o estado de ser rico, a abundância de suprimentos de um recurso particular ou de uma coisa desejada, bem-estar” (OED, 2004, pos. 664982)⁶. A proposição de Hobbes segundo a qual a riqueza, como o saber e a honra, não é mais que uma forma de poder (LEV, 2014, p. 66), tendo em conta que o poder é definido pelo filósofo como um instrumento que promete a obtenção de bens futuros (LEV, 2014, cap X, p. 75[41]), não parece entretanto se afinar com a hipótese de ser a riqueza um estado em que abundam riquezas: a riqueza entendida simplesmente como o *acúmulo* de bens valiosos em determinado território não parece estar em consonância com o pensamento hobbesiano quando este a apresenta como *instrumento* para a obtenção de bens.

Será igualmente necessário, para a compreensão do conceito de riqueza em Hobbes, ter em conta que o termo *poder*, na obra do filósofo, tem sentido duplo (LIMONGI, 2013). Como as edições do *Leviatã* em português quase sempre traduzem o termo *power* por *poder*, tratou-se, nesta Dissertação, de verificar o termo utilizado por Hobbes na tradução que fez do *Leviatã* para o latim: assim, será assinalado quando em latim o filósofo traduz o termo *power* por *potentia*, e quando o traduz por *potestas*. É preciso levar em consideração que, ao traduzir o *Leviatã* — publicado originalmente em inglês — para o latim, Hobbes tem o cuidado de discriminar dois conceitos diferentes, que por tão íntima relação haviam merecido da língua inglesa

⁵ T. A. “material wealth”, “valuable or abundant resources”.

⁶ T. A. “an abundance of valuable possessions or money”, “the state of being rich”, “plentiful supplies of a particular resource”, “a plentiful supply of a particular desirable thing”, “well-being”.

um único termo. O latim, entretanto, dispõe de dois termos — *potentia* e *potestas* —, que o inglês traduz somente por *power*. Referir-se tanto ao termo *potentia* quanto ao termo *potestas* somente como *poder* acaba por obliterar as diferenças entre o sentido de um termo e de outro, podendo levar a entendimentos imprecisos. Enquanto *potentia* tende a significar o poder enquanto *potência* — o poder que se exprime na *força*, na *habilidade* de exercer controle sobre outros, a *capacidade* de fazer algo, que se exprime na força que realiza algo —, *potestas* tende mais ao sentido de *poder* enquanto controle ou comando, *em contextos políticos, militares ou legais* (GLARE, 1968, p. 1416). Se tanto o termo *potentia* quanto o termo *potestas* são traduzidos como *poder*, corre-se o risco de concluir que há uma tautologia no pensamento de Hobbes, como se o filósofo dissesse, por exemplo (LEV, 2014, cap. X), que *o poder é mais poder*, ou que *querer mais poder define o poder*. O termo *potentia*, quando empregado no latim das Escolas, “se refere à *essência* de Deus”, sua capacidade de criação. O termo *potestas*, por seu turno, refere-se à *vontade* de Deus, algo contingente, que depende do arbítrio divino (CHAUÍ, 2016, p. 913). Hobbes, portanto, entende a *potestas* como a vontade perene e expansiva de mais *potentia* — seja esta a vontade de um homem natural, seja a vontade da república, o homem artificial. Não há, assim, qualquer tautologia: o poder (*potestas*) é a vontade que quer um poder (*potentia*) ilimitado.

Um objetivo específico desta dissertação é descrever o modo como Hobbes relaciona o conceito de *valor* — definido como o preço que se está disposto a pagar pelo uso do poder⁷ de algo ou alguém (LEV, 2014, cap. X, p. 77 [42]) — ao *poder*. O filósofo vincula o poder à promessa de se obter algum bem futuro, ao tratá-lo como instrumento para tal. As ideias de *promessa* e *expectativa* surgem, aqui, como uma chave para a compreensão do problema, uma vez que no *Leviatã* o poder é ao mesmo tempo relação em ato, que leva em conta a memória do passado no ato de deliberação, e expectativa de futuro. O poder é, simultaneamente, *estado* e *imagem projetada desse estado*.

A articulação que o conceito hobbesiano de poder engendra entre o passado, o presente e o futuro (LIMONGI, 2013) parece conjugar-se com a abertura que a Modernidade promoveu no tempo, tal como era experimentado na antiguidade — eterno e sazonal —, quando a linha formadora do ciclo temporal foi estendida em

⁷ Em latim, *potentia*.

reta — ao infinito. A experiência do tempo linear viria a ser também a que entende a vida como movimento dos corpos, em que *imagem* e *promessa*, e seu ponto fixo, a *memória* e a *palavra* — origem da mecânica deliberativa das avaliações — sistematizam o estado do poder.

Para tentar compreender o modo como Hobbes faz ancorar no tempo conceitos que são por natureza transitivos — a riqueza ou o poder têm o apetite da expansão —, serão articuladas as questões, na filosofia hobbesiana, concernentes à imaginação, ao encadeamento da linguagem, com as questões concernentes à religião e à legitimidade.

Outro objetivo específico é descrever a perspectiva mercantilista segundo a qual Hobbes entende a dinâmica do fluxo de riquezas entre uma república e o seu exterior, dinâmica que deriva da necessidade de uma república se colocar em relação de comércio ou guerra para provimento do que é internamente escasso, e os efeitos sobre o valor de seus bens que advêm das posições que uma república e outra ocupam numa relação de poder. Será analisado, para tanto, o capítulo XXIV do *Leviatã*, que trata da *nutrição da república*, tendo como pano de fundo uma importante indagação que perpassa a leitura do *Leviatã*: qual é o significado preciso da comparação hobbesiana entre o corpo humano e o corpo civil, uma vez que o *Leviatã* é a figura que contém os corpos da multidão que o soberano constitui em povo, uma vez que a riqueza dos indivíduos é a força da república?

* * *

Esta dissertação está dividida, entre sua introdução e sua conclusão, em duas partes. A primeira tratará da riqueza, nas obras de Hobbes, em sua perspectiva substantiva, passível de soma e mensuração, utilizando-se em larga medida do método filológico na análise conceitual — método que permeará toda esta Dissertação.

Serão tratados, para tanto, os seguintes pontos:

- 1) A análise, segundo o método filológico, de termos do campo semântico da riqueza;

A ressonância, no pensamento de Hobbes, das distintas visões modernas sobre a relação entre riqueza privada e riqueza pública, expressas em obras de contemporâneos seus, como Thomas Mun e William Petty;

O conceito de propriedade no Leviatã, a teoria do individualismo possessivo de C. B. Macpherson, e as perspectivas de Leo Strauss e Renato Janine Ribeiro a respeito;

2) A nutrição da república.

A segunda parte examinará o sentido da riqueza, no Leviatã, em sua perspectiva transitiva, que envolve a projeção de uma memória e de uma promessa de bem ao futuro, sendo a riqueza parte em um sistema que envolve as ideias de reputação, honra, dignidade, e merecimento — o sistema conceitual do poder. Tal exame tratará dos seguintes pontos:

1) O sistema conceitual do poder no Leviatã;

2) A similitude e a diferença, no Leviatã, entre Deus soberano e o soberano representante da república; a função da palavra na ordenação do caos da fortuna e da guerra;

A clivagem que põe o soberano em posição transcendente desfaz o equívoco que vê entre um indivíduo e o Leviatã uma diferença de mera proporção.

Parte I — A riqueza como coleção de bens

Uma imagem corriqueira da riqueza é a que a concebe como um estado em que um homem desfruta da comodidade que advém da propriedade de uma vasta coleção de bens guardada em um domínio (HOUAISS, 2009, p. 1670). Um homem rico, nesse sentido, é aquele que possui fazendas, iates, mansões, que guarda no cofre da sua casa vasos de porcelana chinesa, quadros de pintores ilustres, milhares de moedas de ouro, pilhas e pilhas de dólares, baixelas de prata, estátuas de mármore, joias, relógios, carros de luxo. A riqueza é compreendida, assim, como um estado em que se têm acumuladas riquezas, bens, comodidades, termos cuja aparente equivalência será analisada nesta Dissertação.

As repúblicas, de maneira similar, são trivialmente consideradas ricas quando têm em seu poder um vasto tesouro, “uma enorme coleção de mercadorias”⁸ (MARX, 2017), p. 157). Tal sentença, no entanto, forjada no século XIX — quando a riqueza das nações já se problematizava nesses termos havia quase duzentos anos⁹ —, mesmo que se possa fazer corresponder a concepções similares de tempos mais antigos, tem peculiaridades que a caracterizam como propriamente moderna: o fato de se conceber a riqueza segundo uma racionalidade produtiva, tornando-a sujeita a um sistema de estudos, uma aritmética política¹⁰, a serviço do poder público — com vistas à sua multiplicação e boa alocação; e, sobretudo, o fato de se crer possível o delineamento do espaço da economia política enquanto objeto de análise distinto da república em si — esta concebida conforme o modelo do corpo humano. Bens, trocas, preços, moeda — termos reconhecidos e pensados ao longo de muitos séculos — viriam a compor a economia política, ou seja, seriam articulados

⁸ A edição brasileira de *O Capital* de 1983, bem como algumas edições em língua inglesa, optam por traduzir a expressão “*ungeheure warensammlung*” por “*imensa coleção de mercadorias*”. Por estar subentendido que Marx não tem em mente uma coleção de mercadorias *que não pode ser medida*, parece mais adequada a tradução brasileira de 2017, em que o termo “*ungeheure*” é traduzido por “*enorme*”.

⁹ Já em William Petty, contemporâneo de Hobbes, verifica-se o uso da expressão *riqueza das nações* pensada como acúmulo de bens, levando-se em conta a razão entre seu valor nas trocas e o custo de sua produção (PETTY, 1662, cap. II, §14). Foi, no entanto, com a obra magna de Adam SMITH (2017) que se consagrou a expressão na Filosofia Política. A distância entre a publicação de *A Riqueza das Nações* (1776) e a *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de Karl Marx (1859), é de apenas oitenta e três anos. Desta última ao *Leviatã*, de Hobbes, duzentos e oito anos; do *Leviatã* à mencionada obra de Smith, cento e vinte e cinco anos.

¹⁰ A expressão *Political Arithmetick* era utilizada por William Petty para se referir à ciência pioneira desenvolvida por ele, que utilizava dados matemáticos com o intuito de propor medidas para *aumentar a prosperidade* da república (FINKELSTEIN, 2000, p. 107).

segundo uma lógica científica, somente em fins do século XVII (WALTER, 2011, p. 35, p. 76; LETWIN, 1969, p. viii), e sobretudo a partir do século XVIII.

No entanto, a concepção da riqueza da república enquanto soma dos bens presentes em seu território suscita algumas dificuldades. A primeira delas é determinar, propriamente, o que se entende por bens, comodidades ou riquezas; a segunda, derivada da própria definição de riqueza que se tenha proposta, é a impossibilidade de se somarem bens imateriais ou não quantificáveis — como o *bem-estar*; a terceira, a dificuldade em decidir se os bens presentes no território já pressupõem de antemão a propriedade — se os bens que compõem a riqueza da república pertencem de antemão a indivíduos privados, se é a propriedade o que permite que os bens sejam discriminados como elementos.

Para se construir uma pirâmide, ou o forum romano, fora certamente necessária a organização da produção, e a esta serviram a geometria e a aritmética. No entanto, como na construção do edifício de um parlamento, a construção de pirâmides ou templos envolve também outros cálculos, que decorrem do quanto os poderes locais investiram de riqueza, sua riqueza própria, do quanto contribuíram naquelas edificações.

O que está em jogo, nesse momento de formação das repúblicas modernas, é todavia a elaboração de um sistema político racional, que implica na redefinição da natureza do espaço das trocas, que a vida civil forçosamente impõe: por um lado, uma racionalidade do bom convívio (que para Hobbes não se choca com a instituição da escravidão ou das colônias¹¹), a conter a vontade de arbítrio e a concentração de potência em mãos do indivíduo privado. Por outro lado, para que no interior da república se cultive o equilíbrio, pratica-se a guerra externa, a rapina, a pilhagem, o que necessariamente envolve a desmedida (Hobbes reconhece que, entre as repúblicas, o estado que vigora é o de guerra, no qual acima delas não há poder soberano — o estado de natureza).

* * *

¹¹ Cabe aos escravizados e às colônias a produção dos primeiros bens, de uma materialidade ainda mal informada, até que aqueles outros, que dominam as representações, decidam a forma a ser *ensinada* por meio de decretos, de regras, do direito, das leis. Se há um poder que exige a observação do cumprimento das ordens, exige também o exercício do direito, a justiça. Mas às forças que designam a forma da pirâmide, do palácio, cabe zelar para que seus próprios signos, sua reputação, mantenham-se firmes ao longo do tempo. No entanto, tal firmeza exige um movimento de aumento, de expansão, pois do contrário quem se expandirá é o vizinho.

O termo economia, de origem grega, refere-se às normas que regem as trocas daquilo que é produzido (lavoura, rebanhos, artesanato, edificações etc.) por outros produtos, ou por moeda. O âmbito em que tais trocas ocorrem, entretanto, é doméstico, familiar: *oikós*, em grego, designa a família ou a casa, enquanto unidade de produção. A economia, em sua origem, trata da produção e das trocas no interior de domínios familiares; o poder, antes de residir na pessoa de um soberano civil, era encarnado na figura de um déspota ou patriarca, “cuja vontade absoluta é a lei” (CHAUÍ, 2000, p. 480, p. 530). Este concentra em si, em troca de proteção e distribuição de bens aos súditos (VERNANT, 2006), o poder sobre suas vidas, decidindo o que pode ser feito e o que é proibido, reunindo em sua figura o poder temporal e o poder sacerdotal (CHAUÍ, 2000, p. 480).

A complexidade em se manter o poder patriarcal, à medida que o território sob o domínio de um déspota era ampliado e mais homens se lhe punham sujeitos, impôs, na experiência grega entre os séculos VIII e VII a.C., a necessidade de se delegarem poderes locais e se distribuírem propriedades de terras a outras famílias, que tinham por característica o fato de não estarem fechadas em torno do próprio clã (VERNANT, 2006; CHAUÍ, 2000, p. 483). Disso resultou que, havendo diversas e poderosas famílias proprietárias de terra, estas trataram de criar óbices à concentração de poder nas mãos de um único déspota, acostumando-se à tomada conjunta de decisões, às claras, tendo em conta o interesse comum, “opondo-se a processos secretos” (VERNANT, 2006, p. 55). O desenvolvimento de uma ideia de bem comum é concomitante ao desenvolvimento da cidade.

Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira “semelhantes” uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *polis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio. Todos os que participam da *polis* vão definir-se como *hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como *isoi*, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja soma é a igualdade (VERNANT, 2006).

A política, as leis, o direito, foram inventados pela cidade de modo a evitar o despotismo (CHAUÍ, 2000), e, com isso, o entendimento do que vinha a ser um bem desdobrou-se em duas instâncias, a individual e a pública.

Uma série de dificuldades desenrola-se na Modernidade, quando o termo economia — cujo sentido está originalmente ligado à esfera privada — é projetado à república: será possível separar da esfera pública, do espaço do Direito, a esfera privada, da propriedade sobre os bens? (CHAUÍ, 2000, p. 530).

O olhar voltado para a *polis* grega verá que Aristóteles, embora tenha ocasionalmente se referido ao bem comum ou à renda da *polis*, tratou da riqueza, na maioria das vezes, relativamente à dimensão do homem individual. Quando alude aos mercadores, que dedicam a vida ao ganho de riquezas, quando se refere à riqueza como a finalidade da economia, à riqueza como instrumento para realizar uma ação, à riqueza como algo útil, à riqueza como objeto de desejo dos homens que detêm o poder, Aristóteles toma a riqueza na esfera dos homens em particular (ARISTÓTELES, 1984).

Uma passagem da *Ética a Nicômaco*, todavia, sugere uma proximidade surpreendente entre a concepção aristotélica de riqueza e o ímpeto racionalizante moderno quanto à análise econômica. Trata-se da definição expressa do conceito, segundo a qual riqueza é tudo aquilo que pode ser medido pelo dinheiro, e este, aquilo que expressa o valor das coisas em um ato de troca (ARISTÓTELES, 1984). É inegável que tal definição já implica, de fato, no caráter do dinheiro como medida de valor, e, com isso, na possibilidade de se medir a riqueza, de quantificá-la a partir de unidades.

Três séculos antes de Hobbes, quando Tomás de Aquino acusava a cobiça e a prodigalidade como pecados, porque, por atentarem contra a razão e a parcimônia, são causa da injustiça, a questão não estava necessariamente posta em termos de ameaça à república. Quando Guicciardini ou Maquiavel, porém, entendem essas mesmas paixões como nocivas ao edifício da república, parece já haver delineadas, todavia, as distinções entre a riqueza pública e a riqueza privada, que seriam incorporadas pelo heterogêneo ideário subjacente às trocas mercantis modernas.

Mais de vinte séculos separam Aristóteles da Modernidade: a ciência econômica, delineada como um campo específico do saber, é filha de um tempo em que a relação entre os homens individuais e a república — e, portanto, entre as riquezas

privadas e a riqueza pública — tem caráter bem distinto: tanto os indivíduos quanto as repúblicas, bem como o modo como se relacionam uns e outras, adquiriram um status próprio na Modernidade. Se tal status foi transformado até chegar ao século XXI, não o foi suficientemente para que a acepção corriqueira de riqueza — que a toma ordinariamente como uma coleção de bens — tenha se perdido. Por outro lado, já não se trata mais, na Modernidade, somente de pensar que determinado homem ou grupo que detém o poder soberano em um dado território é especialmente rico, mas que a república — pensada à semelhança de um corpo humano — é, ela própria, rica, e que a análise da riqueza deve ser empenhada em separado à análise da política.

2

Bens, comodidades, riquezas: à guisa de definição

A investigação sobre os sentidos do conceito de riqueza no pensamento hobbesiano deve estar assentada sobre termos precisamente definidos. Hobbes empenhava-se com máximo rigor em apresentar definições precisas dos termos de que viria a tratar; assim fará, também, esta Dissertação, tendo em vista que os conceitos de *bens*, *comodidades* e *riquezas* têm sentidos que podem se confundir uns com outros. Será preciso, pois, uma vez que a obra do filósofo inglês apresenta os termos *bens*, *comodidades* e *riquezas* alternando-se como se designassem o mesmo conceito, apontar o que cada termo tem em comum com seus aparentes sinônimos, e também o caráter específico que cada um exprime. É preciso ter em conta, ainda, que serão sobrepostos os sentidos desses termos em três diferentes línguas — inglês, português e latim —, ao mesmo tempo que serão confrontados com o entendimento que se tem dos três hodiernamente.

2.1 Bens

O termo *bem*, na língua portuguesa, ora é *advérbio*, ora *substantivo*. Não é adjetivo porque não qualifica diretamente os sujeitos ou objetos: é substantivo quando designa uma coisa; é advérbio quando compõe um movimento, qualificando o verbo, imprimindo-lhe gradientes ao movimento. Nos dois casos, não é um termo de significações simples.

Derivado do advérbio latino *bene*, que significa “de modo bom” (REZENDE & BIANCHET, 2014, pos. 1391), “com eficácia”, o advérbio *bem* pode denotar também *intensidade*, equivalendo ao termo *muito* (VIEIRA, 2018, p. 58), como na expressão *bem forte*.

Quando pensado enquanto coisa, um *bem* substantivo remete não ao advérbio latino *bene*, mas ao substantivo *bonum*, e impõe de saída a questão (que esta Dissertação não tem a pretensão de responder): é já de antemão um objeto, *substantivamente* um objeto, antes de ser avaliado como um bem? Ou é somente o ato de avaliação que torna possível o discernimento do objeto, cuja identidade, então, é definida

axiologicamente? Pode haver objetos inúteis, ou o *bem* já é da (ou está na) essência do objeto?

Há, finalmente, os casos em que o termo *bem*, ao se antepor a outro termo, em geral verbo, é incorporado pelo movimento verbal e conclui o verbo em coisa, como nas expressões *bem-estar* — um estado pensado como substantivo — e *bem-feito*, que significa correto, justo, adequado — aquilo que Renato Janine RIBEIRO perceberá no sentido do termo *propriedade* (*propriety*) em Hobbes: o que transcorre *de modo próprio* (2004, p. 81). O *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* chama a atenção para essa fusão de sentidos na incorporação do advérbio em coisa, reificando o modo, ao discriminar a classificação do termo *bem* como *elemento de composição*, apresentado já incorporado ao verbo — transformando o movimento em coisa —, como na expressão *bem-acabado* (HOUAISS, 2009, p. 429).

O particípio passado indica que se deu uma ação, adequadamente, concluiu-se a ação, e dela foi gerado *um bem*, um elemento substantivo que se troca ou se guarda, ou seja, que se usa. Tanto o consumo do bem, a fruição, como a troca ou a guarda (posse) são, todavia, usos. Quanto à troca, tem a utilidade de fazer aceder a outro bem que se deseja; quanto à guarda, tem a utilidade de prometer a fruição (consumo) ou troca futura. Em todos os casos, permanece o sentido daquilo *que gera conforto ou deleite*.

Enquanto a língua portuguesa dispõe de uma mesma palavra — *bem* — sob as funções adverbial e substantiva (a exemplo das expressões *bem pintado* e *o bem maior*), a língua inglesa dispõe do termo *well* na função adverbial, e do termo *good* na função substantiva. Este último também pode ser classificado como adjetivo, enquanto em português a função adnominal é desempenhada pelo termo *bom*, e não *bem*.

O que define algo como um *bom objeto* — um bem — é o uso (consumo, fruição; reserva, previdência), e os usos variam em diferentes lugares. Haverá, assim, incontáveis objetos que se tornarão alvo do desejo, e o efeito de seu uso ou posse será entendido como bom para quem puder usá-los ou possuí-los. Eis a inversão proposta por Hobbes — em que é seguido por ESPINOSA (2015, p. 255) —, que deixa de pensar o objeto desejado como *causa* do desejo, para pensá-lo como *fim* do desejo: desse modo, não se deseja um objeto porque este é *bom*, mas este é *bom* apenas porque o desejamos. Os bens são aquilo que se deseja, e *bem* é o nome para

o objeto desejado: “o nome comum para todas as coisas que são desejadas, enquanto são desejadas, é *bem*”¹², diz HOBBS (DH, 1991, p. 47). Aquilo que evitamos, repelimos, é chamado de mal.

É, pois, o desejo, aquilo que confere ao objeto a qualidade de *bem*. Pelas razões concluídas a partir desta exposição de significados, que prossegue nas próximas páginas, esta Dissertação assume que, a *bens* que se fruem, trivialmente se dá o nome de *comodidades*; a *bens* que se acumulam no tempo, *riquezas*. Em ambos os casos, contudo, o *bem* tem caráter axiológico, exprimindo-se da apreciação de um objeto ou estado: a apreciação, por seu turno, é dirigida pelo desejo.

Hobbes concorda com Aristóteles quanto à definição do *bem* “como aquilo que todos os homens desejam”¹³ (DH, 1991, p. 47), mas relativiza o *bem* à perspectiva de um corpo: como diferentes homens têm desejos diferentes, objetos que são bons ou cômodos para uns podem não o ser para outros: “bem e mal são correlatos com o desejo e a repulsa” (DH, 1991, cap. XI, §4, p. 47)¹⁴, e estes variam de uma pessoa para outra.

Pois as palavras “bom” e “mau” (...) 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 (LEV, 2014, cap. VI, p. 48 [24]).

Chama a atenção o fato de Hobbes utilizar o termo *pessoa* — e não *homem*, por exemplo — para se referir à fonte do valor. Do latim *persona*, o termo designa uma *máscara* (REZENDE & BIANCHET, 2014, pos. 10579) utilizada no teatro, mas o interesse de Hobbes dirige-se mais propriamente à *voz* e aos *atos* de quem a veste. A pessoa é detentora da palavra e das ações de um homem, fala ou age *em nome de alguém* (LEV, 2014, cap. XVI). Tal questão, que será analisada mais pormenorizadamente no capítulo 4 desta Dissertação, põe em evidência o fato de que Hobbes localiza a fonte do valor no desejo, que a *pessoa natural* — um homem — manifesta em direção a um objeto, ou no desejo da *pessoa artificial* — uma república —, expresso por aquele que foi investido do cargo de soberano representante. Em qualquer caso, porém, é o desejo dos homens o que define o *bem*,

¹² T.A. “The common name for all things that are desired, insofar they are desired, is good”.

¹³ T.A. “Therefore Aristotle hath well defined good as that which all men desire”.

¹⁴ T.A. “But, since different men desire and shun different things, there must needs be many things that are good to some and evil to other (...). Therefore good and evil are correlated with desiring and shunning”.

e o “mais elevado dos bens para cada homem é sua própria preservação”¹⁵ (DH, 2009, cap. XI, §6, p. 48).

Quanto ao desejo (*desire*), Hobbes identifica-o ao apetite (*appetite*) e à vontade (*will*), diferenciando-o destes somente quanto à especificidade do objeto para o qual apontam. Enquanto todos os termos denotam um *esforço* (*endeavour*) que vai “na direção de algo que o causa” (LEV, 2014, p. 47), os apetites limitam-se ao desejo de alimento, significando costumeiramente *fome* ou *sede*; os desejos, por seu turno, apontam para objetos gerais. O filósofo inglês reconhece, assim, que as causas dos desejos estão fora dos homens; no entanto, não são os objetos desejados, mas sim “os objetos dos sentidos” (DH, 1991, cap. XI, p. 45) a causa do desejo; os objetos desejados são um fim para o qual o movimento da vontade aponta.

Hobbes inclui o desejo entre as paixões. Os desejos são paixões, movimentos da vontade, que apontam em uma direção, mas tais movimentos internos de um corpo ocorrem como efeito mecânico do choque com outro corpo, ao invés de se *atraírem* para um objeto — como os escolásticos entendiam o desejo de repouso dos corpos pesados. A perspectiva hobbesiana, assim, entende os elos de causa e fim no sentido inverso ao que percebem os escolásticos: um objeto é considerado um bem porque é desejado, e não é desejado porque é considerado um bem.

Os movimentos das vontades, “vulgarmente chamados *paixões*” (LEV, 2014, cap. VI, pp. 46 [23] - 58 [30]) — do qual partem os vetores do desejo por certos objetos, que receberão nesse esquema o *status* de *bens*, *comodidades* ou *riquezas* — podem, de acordo com Hobbes, ser observados entre os homens em geral, pois são parte da natureza humana: as paixões “são as mesmas em todos os homens” (LEV, 2014, Introdução, p. 13 [2])¹⁶.

Quanto a estas últimas, a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis e tão fáceis de ocultar ao nosso conhecimento, que as letras do coração humano, emaranhadas e confusas como são (...) só se tornam legíveis para quem investiga os corações (LEV, 2014, p. 13).

¹⁵ T.A. “[T]he greatest of goods for each is his own preservation.”.

¹⁶ Tal afirmação já implica numa perspectiva centrada no homem individual: as paixões são determinadas por *leis* da natureza humana, uma máquina passível de dissecação, de decodificação, de medida, de cálculo, que preveja efeitos futuros, de deliberação. Comuns aos homens em geral, as paixões são determinadas por movimentos internos do seu corpo, mecanicamente provocados nos choques externos com os outros corpos.

Hobbes tem consciência de que — se as paixões dos homens se devem às leis da natureza humana, existindo em número limitado¹⁷ — os objetos desejados serão tão numerosos quanto distintos regimes de signos houver, o que equivale a dizer: variarão segundo o costume de cada lugar.

Um *bem*, assim, será aquele objeto que promove o conforto, seja por meio de seu consumo, seja por meio de sua posse. Esta última sinaliza que, uma vez exigida certa ação, aquele homem disporá da ferramenta que se espera necessária para pô-la em prática, um bem que será usado no futuro.

Hobbes ressalta que o latim discrimina diferentes espécies de bens, dispondo de diferentes termos para cada um deles, enquanto seu inglês vernáculo possui apenas uma palavra para se referir ao bem: *good*. Se é um bem que se consome, que se frui, aquilo que dará ao objeto a qualidade de bem é o prazer inerente ao consumo, o deleite do bem, um estado de conforto ou comodidade que o bem proporciona — como o fogo que aquece do frio ao longo de uma noite, a carne que alimenta, a água bebida etc. O *bem*, nesse sentido, como observa Hobbes, é o objeto *jocundo* (LEV, 2014, p.50 [25]): em latim, *jucundus* significa o que é “ameno (...) agradável, suave, deleitoso” (VIEIRA, 2016, p. 220). Se, por outro lado, o objeto é um bem que se espera fruir no futuro — se se trata de uma promessa de bem — é o objeto *pulcro* (em latim, *pulchritudo* significa *beleza, formosura*) (VIEIRA, 2016, p. 342). A língua latina discriminará ainda um terceiro sentido do termo *bem*, que é o objeto útil (*utile*): deve-se ter em conta que esta última perspectiva abarca tanto o que é presentemente útil, podendo ser portanto o *jocundo* ou cômodo, quanto o que promete sê-lo futuramente, podendo ser o *pulcro* ou belo.

É baseado nisso que se pode dizer de um objeto que este seja *um bem*. O bem é o efeito da experiência de fruição ou posse do objeto. Pode ser *jocundo*, por saciar a vontade durante o uso, pode ser *pulcro, belo*, por prometer a fruição futura (LEV, 2014, cap. VI, p. 49 [24]). Objetos serão bons — serão *bens* — quando promoverem uma comodidade para determinados homens, cidades, povos, em determinado momento de sua história.

[D]iz-se do bem que ele é relativo a pessoa, lugar e tempo. O que agrada um homem hoje, desagradará a outro (...) o mesmo sendo verdadeiro

¹⁷ O Leviatã tem listadas, no capítulo VI, diversas paixões — como a alegria, a tristeza, a coragem, o medo, a cólera, a confiança, a magnanimidade, a pusilanimidade etc., que todavia remetem originalmente a duas paixões básicas — o medo e a esperança.

para todos os demais. A natureza do bem e do mal, portanto, depende da natureza das circunstâncias¹⁸ (DH, 1991, p. 47).

Hobbes reitera que o bem não é algo absoluto, mas relativo, variando conforme a pessoa, lugar, tempo. Quanto à referência temporal, é possível tanto o entendimento de que algo é considerado bom em uma época mas não em outra, como também, propriamente, o entendimento do *bem futuro*, aquele que é imaginado, que produz uma expectativa, que é desejado.

Descontada essa falta de vocação à universalidade, pode-se afirmar que o bem é algo que *deriva* do encontro entre a vontade humana e os objetos que a saciam, sejam quais forem. A quantidade de objetos de desejo, assim, pode ser pensada como praticamente infinita — como é infinito o desejo. Portadores, assim, de certas qualidades que saciam ou prometem saciar certas vontades, os objetos de desejo são então *pressentidos* como bens.

2.2 Comodidades

Enquanto os usos do termo *bens* sugerem um significado mais geral, esta Dissertação opta por utilizar o termo *comodidades* para designar aqueles bens que proporcionam satisfação fugaz por meio do consumo. A definição do que vem a ser um bem, uma comodidade ou uma riqueza, contudo, não se aplicará sempre aos mesmos bens, comodidades e riquezas: haverá lugares em que determinado objeto não será considerado um bem, uma comodidade, uma riqueza, enquanto outros objetos o serão exclusivamente nesses lugares¹⁹.

O termo *comodidades* pode apontar dois sentidos: daquilo que convém presentemente ao desejo, à fruição; ou daquilo que convém à troca. Quanto ao primeiro, a comodidade significa um deleite, um prazer — mas um prazer instituído²⁰, confiado a um objeto, restrito a um espaço, uma vez que o movimento de sua causa se crê entendido e nomeado. Quanto ao segundo, para que atenda à expectativa de troca, terá de responder a padrões de quaisquer gêneros. A

¹⁸ T.A. “What pleaseth one man now, will displease another (...) and the same holds tru for everyone else. For the nature of good and evil follows from the nature of circumstances...”

¹⁹ Quanto a isso, os incontáveis objetos que assumem função de moeda são exemplos muito expressivos: búzios, sal, pedras, trigo etc. eram muito valiosos em determinados lugares e épocas, e nem um pouco em outros.

²⁰ O prazer sem instituição é um fio desencapado.

comodidade terá de ser quantificada, calculada, dividida em pacotes de açúcar marrom, lingotes de ouro, *containers* de minério — constituindo-se em unidades elementares. O uso linguístico aponta que tais unidades, entretanto, podem ou não corresponder à forma elementar sob a qual a comodidade existe na natureza: um único frango constitui uma comodidade para um homem, ou uma família, mas não para uma república; para esta, serão uma comodidade “seis toneladas de frango”²¹. Nesse caso, o uso hodierno na língua portuguesa falada no Brasil produz um caso espantoso: as unidades ou comodidades que, no âmbito dos indivíduos, são tratadas no plural (“frangos”), na dimensão da república são tratadas no singular (“frango”), e o termo que se flexiona é aquele que representa uma unidade de medida (“toneladas”).

O advérbio *commode*, no latim, significa *de modo adequado, apropriado* (GLARE, 1968, p. 386), *conveniente* (VIEIRA, 2018, p. 82), *o que está circunscrito a um espaço*, ali respondendo ou cumprindo com propriedade algo que se deseja ou espera, atendendo de modo próprio, estabelecendo uma vantagem, uma boa condição, avaliando o movimento (o verbo, o desejo) como um modo cômodo — algo que se passa, ou que se enquadra, comodamente. O termo *commodi-dum*, adjetivo, designa aquilo que tem a qualidade da conveniência, do proveito, da recompensa, do privilégio (VIEIRA, 2018, p. 82). A expressão substantiva *commoditas-atís* refere-se à conveniência, *comodidade*, ou ainda àquilo que é útil, que proporciona uma ocasião favorável, vantajosa em comparação com outro estado ou situação. Pode, também, denotar simetria, justa proporção, igualdade (REZENDE & BIANCHET, 2014; VIEIRA, 2018, p. 82), ou adequação, propriedade (CÍCERO, 1964).

O *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* define *comodidade* como “a qualidade do que satisfaz plenamente, por sua adequação, utilidade ou conveniência, aos fins a que atende” (HOUAISS, 2009, p. 772): são cômodos, pois, a situação ou o objeto que cumpre adequadamente sua promessa, que atende sob medida a um fim que se espera — seja este o consumo ou a troca —, aproximando-se do sentido daquilo que Hobbes entende por *merecimento* (*worthiness*), conceito

²¹ Conforme título de matéria jornalística (“Criadores perdem mais de seis toneladas de frango por falta de energia elétrica em Goiás”), publicada em <https://globoplay.globo.com/v/6392949/>, em 2 de janeiro de 2018, e acessada em dezembro de 2018.

que será analisado no capítulo 3 desta Dissertação, e que pode ser entendido como aptidão ou competência (*fitness*) para cumprir o que promete.

O *Oxford Dictionary of English* (OED, 1970), por seu turno, apresenta uma extensa lista de significados do termo *commodity*. Quando está relacionado às necessidades e desejos humanos, exprime “*conveniência, adequação, preenchimento*”²², cumprimento do que se espera. Quando diz respeito à propriedade da pessoa privada, exprime “*vantagem, benefício, lucro, interesse, ganho*”²³. Quando se trata de uma conjunção de fatores, “*oportunidade, ocasião*”²⁴. O termo admite, também, a possibilidade de uso na função de adjunto do nome, como na expressão *uma coisa de comodidade*, estranha à língua portuguesa, mas que em inglês (“*a thing of commodity*”) denota um “*elemento de riqueza*”²⁵ (OED, 1970, vol. II, p. 686-687).

Tal como é utilizado por Hobbes, o termo *commodity* tem sentido mais específico, designando os *materiais* ou a *matéria* que o homem encontra nos mares ou na terra — “animais, vegetais e minerais” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210) — que servem à nutrição. O filósofo inglês, embora sempre atento à precisão filológica, utiliza nesse contexto por vezes o termo *goods*, por vezes o termo *commodities*: esta Dissertação opta por traduzir o último de modo literal, vertendo-o para *comodidades*. Hobbes faz, ainda, uso do termo *cômodo* — em sua língua vernácula, *commodious* — para denotar adequação ou conveniência (LEV, 2014, cap. XXII, p. 197 [119]).

Um uso contemporâneo do termo *commodity*, cujo sentido se aproxima bastante daquele que Hobbes sugere, ocorre no contexto da economia política, e designa mercadorias que em geral são utilizadas como insumos em processos produtivos complexos, e que se caracterizam por sua uniformidade e *fungibilidade* — a faculdade de serem facilmente consumidas ou trocadas (KENNON, 2018). O *Oxford Dictionary of English* também discrimina o uso do termo *commodity* no contexto econômico, e nesse caso o define como “tipo de coisa produzida para uso ou venda, um artigo de comércio, um objeto a ser negociado”²⁶, bem como um

²² T.A.: “*conveniency, suitability, fitting utility*”.

²³ T.A.: “*advantage, benefit, profit, interest, gain*”.

²⁴ T.A.: “*opportunity, occasion*”.

²⁵ T.A.: “*element of wealth*”.

²⁶ T.A.: “*A kind of thing produced for use or sale, an article of commerce, an object of trade*”.

“produto, mercadoria”²⁷. O Dicionário salienta, também, o uso do termo em sentido de “quantidade, parcela, lote”²⁸ (OED, 1970, vol. II, p. 686-787).

O sentido de *comodidade* assumido por esta Dissertação, entretanto, além-se à dimensão de fruição presente — como a que são capazes de oferecer *um prato de comida, um cobertor* —, considerada a própria troca como fruição. Por ser consumida rapidamente, a comodidade é um bem transitivo — que permite ao homem atravessar vivo um dia ou uma noite — um bem que produz um movimento, uma transformação de um estado a outro. Entretanto, a comodidade, por si só, não tem o poder de manter o homem seguro, confiante de que não vai haver risco de revés que possa causar a morte violenta. A comodidade alimenta, satisfaz o movimento, fornece nutrição e combustível, mas é por si só um objeto fugaz.

Um homem particular, por vezes, não é capaz de fruir da troca de certas *commodities*, tampouco consumi-las, quando estas devem sua existência à escala da república: o minério de ferro estabelece uma relação vantajosa para quem o troca somente se for trocado em larguíssima escala: um punhado de minério ou uma gota de óleo fóssil bruto na balança do armazém de secos e molhados não são *commodities*, e ali provavelmente não têm valor. Vender, exportar certas *commodities* só traz “conforto e vantagem” à escala da república, não do homem em particular.

Se uma comodidade é o bem que perece no consumo, os homens foram capazes de pensar também a fruição relativa à conservação de um bem: o que se desfruta é um estado, não o bem; o que se frui é *a posse* de um bem. Nesse caso, esta Dissertação assume que são chamados de *riquezas* os bens que permanecem guardados.

2.3 Riquezas

É preciso ter em conta as diferentes circunstâncias em que o termo *riqueza* é utilizado, antes que seja feita uma análise precisa dos seus sentidos no pensamento de Hobbes, uma vez que o substantivo *riqueza* pode exercer função de sujeito, de objeto ou de predicado. Dizer que *cavalos são uma riqueza* significa pensar uma coisa dada de antemão — *cavalos* —, e atribuir-lhes uma qualidade, um predicativo,

²⁷ T.A.: “produce, merchandise”.

²⁸ T.A.: “parcel, lot”.

um valor. Pensar o ouro *como uma riqueza* significa subentender que existe de antemão uma coisa que é o ouro, ao mesmo tempo que existe outra coisa, que é a riqueza, e que o ouro se identifica com a ideia dessa outra coisa.

Bem diferente é a ocorrência do termo riqueza na função gramatical de sujeito ou objeto, como nas expressões *a riqueza da cidade de Veneza*, ou *o faraó possuía uma suntuosa riqueza*. A *riqueza*, agora, designa um estado, que resulta da posse de *riquezas* — no plural —, estas significando unidades elementares, comodidades, bens avulsos; *a riqueza*, sujeito ou objeto da frase, no singular, é efeito da acumulação de objetos desejados, de comodidades, bens, riquezas, e esse efeito, antes de se tratar de mais um objeto substancial, é um estado, uma situação.

Há, portanto, entre o plural e o singular do termo, uma significativa diferença de sentido, e uma aparente inversão do movimento: não são *os singulares* que formam *um plural*, mas é *a pluralidade* que forma *um singular*. Assim, afirmar que *as riquezas* compõem *a riqueza* é afirmar que um somatório de objetos úteis proporciona um *estado*, uma *situação*.

Hobbes parece aproximar-se dessa perspectiva quando afirma que “a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a *força*” da república (LEV, 2014, Introdução, p. 11 [1]). A edição original do *Leviatã*, em inglês, expõe dois termos distintos — “*Wealth and Riches*” (LEV, 2009, p. 9 [1]) —, que *são* a força da república. Não é seguro afirmar, porém, que a *força* da república equivalha estritamente à *riqueza* da república, nem que o termo “*riches*” deva ser traduzido como “*riqueza*” no singular, e não “*riquezas*” no plural. Impõe-se, assim, a necessidade de se examinar a tradução do *Leviatã* em latim, feita pelo próprio Hobbes dezessete anos após a publicação da obra em inglês, para entender o que o filósofo tinha em mente.

Da afirmação “*diuitiæ singularium hominum sunt pro robore*” (LEV, 1937, p. 1 [1]) é preciso ter em conta que o termo *diuitiæ* designa o substantivo *riquezas*, na circunstância (caso) nominativa plural. No latim clássico, o termo *diuitiæ* é um substantivo plural (GLARE, 1968, p. 565). No latim escolástico, todavia, verificase o uso do termo também como forma singular, e o fato de Hobbes utilizar *diuitiæ* na passagem em que afirma que “sem a liberalidade (...) a riqueza não protege, mas expõe o homem, como presa, à inveja” (LEV, 2014, cap. X, p. 76) insinua que o

filósofo utilizava o mesmo termo tanto para expressar o sentido de elementos, bens, quanto para expressar o sentido de estado.

Mas, no contexto da Introdução do *Leviatã* — *as riquezas são a força da república* —, o verbo *ser*, por se encontrar no plural (“*sunt*”), indica que Hobbes tinha em mente *as riquezas*, e sua conexão com a preposição “*pro*” pode ser entendida tanto no sentido de *equivalência* (como numa analogia — em que uma razão “é para” ou “está para” outra), quanto denotando algo que é *em favor de*, *em vantagem de* (REZENDE & BIANCHET, 2014, pos. 11767).

No entanto, ao afirmar que a república “não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural” (LEV, 2014, Introdução, p. 11), o filósofo inglês induz ao entendimento segundo o qual a diferença entre os *homens em particular* e o *Leviatã*, o *homem artificial*, é meramente uma diferença de escala, nada se observando modificar, entre uns e outro, exceto um aumento de grau de força. Tais questões serão tratadas mais detidamente nos capítulos 2 e 4 desta Dissertação. Mas cabe por ora sugerir uma hipótese — cujo exame não configura o objetivo desta Dissertação —, segundo a qual a passagem da pluralidade à singularidade, que se verifica entre os homens individuais e a república, é análoga à passagem da *pluralidade de riquezas* — enquanto bens, comodidades, elementos — para a *singularidade da riqueza* — enquanto estado.

Esta Dissertação assume, portanto, que o significado literal do que Hobbes escreveu na Introdução do *Leviatã* é: a prosperidade e as riquezas (no plural) de cada homem são a força da república, entendida a força da república como efeito do estado de riqueza — que deriva das riquezas dos homens. Em outras palavras: os elementos avaliados como riquezas particulares e o estado de prosperidade dos homens em particular, estabelecem um estado do qual deriva a força da república.

Mesmo que os termos *riquezas* e *riqueza* não se refiram a algo claramente distinto, é possível conceber, assim, duas ideias que os dois termos designam (nem sempre respectivamente): a primeira delas (normalmente expressa no termo *riquezas*) trata de elementos, unidades ou objetos valiosos, úteis²⁹. A segunda (normalmente expressa no termo *riqueza*) designa um estado.

²⁹ A troca é também uma utilidade.

Um detalhe importante deve ser destacado: Hobbes dispõe lado a lado dois termos cujos sentidos se perpassam — *Wealth* e *Riches*, ao afirmar que “*a prosperidade e as riquezas de todos os membros particulares são a força*”³⁰ da república (LEV, 1996, p. 9 [1]). Quando traduziu para o latim seu *Leviatã*, o filósofo não dispôs dos dois termos que sua língua vernácula lhe fornecera para a primeira publicação: *diuitiae* — substantivo plural — teve de concentrar os sentidos de *wealth* e *riches*³¹. Esta Dissertação aprofundará um pouco mais a análise do termo *riches* antes de se lançar à análise do termo *wealth*.

A ocorrência do primeiro sentido (*riquezas*) é muito mais frequente do que a ocorrência do segundo sentido (*riqueza*) nas principais obras de Hobbes que tratam do homem e da política³²: na maior parte das vezes, o filósofo inglês utiliza o termo *riches* denotando comodidades ou bens elementares. Das trinta e uma ocorrências do termo *riches* no *Leviatã*, em menos de cinco verifica-se o termo a denotar seguramente um estado. Em todas as demais, ainda que uma e outra possam admitir o entendimento tanto do termo no singular quanto no plural, o sentido plural — de comodidades avulsas — predomina. Na edição de *Os Elementos da Lei Natural e Política*, que reúne as obras *A Natureza Humana* (NH, 2010) e *De Corpore Politico* (DCP, 2010), há quatorze ocorrências do termo *riches*, das quais apenas quatro designam o estado de riqueza, no singular; as demais referem-se às riquezas, no plural.

Além disso, das nove ocorrências do termo *riches* na edição do *De Cive* em inglês (DCI, 1991), é seguro afirmar que em apenas uma ocorrência a tradução mais adequada é *riqueza*, no singular. Trata-se da comparação, feita por Hobbes, de características do “estado de natureza” com características do “estado civil”: neste último, em que vigora o “domínio da razão, da paz”, *da riqueza*³³, “da decência (...), da elegância”, *a riqueza* é tomada enquanto estado, no singular — e não como um elemento, uma comodidade, um bem. No estado de natureza, porém, o que vigora

³⁰ T.A. “*The Wealth and Riches of all the particular members, are the Strenght*”.

³¹ Que a edição brasileira (LEV, 2014) traduz por *prosperidade* e *riqueza*.

³² O levantamento foi realizado a partir das seguintes obras: *Leviatã*, *De Cive*, *A Natureza Humana*, *De Corpore Politico*, *De Homine* e *Behemoth*. As obras de Hobbes que são consideradas obras voltadas à política são *De Cive*, *De Corpore Politico*, *Leviatã* e *Behemoth*.

³³ Uma revisão da edição brasileira do *De Cive* que opte por *riqueza*, no singular, na passagem em questão, pode levar a um entendimento mais preciso.

é “o domínio de paixões, guerra, medo, pobreza (...) solidão, barbárie”³⁴ (DCI, 2002, cap. X, §1, p. 222): ao opor a riqueza à pobreza, o filósofo opõe um estado a outro, e não um objeto elementar (*uma riqueza*) a outro (*uma pobreza*). Tal oposição está presente também no *Leviatã*, quando Hobbes afirma que “a riqueza é honrosa, porque é poder” e “a pobreza é desonrosa” (LEV, 2014, Cap. VI, p.80 [44]).

Não é certo que tenha sido o próprio Hobbes quem traduziu o *De Cive*, publicado originalmente em latim em 1642, para o inglês, cuja primeira tradução foi publicada em 1651, mesmo ano da publicação do *Leviatã*. No entanto, relatos de seu contemporâneo John Aubrey asseguram que Hobbes teria encomendado a tradução a um amigo — o poeta e político Edward Waller. Este teria pedido que Hobbes primeiro traduzisse algumas páginas para lhe oferecer um exemplo do seu estilo de escrita. Uma vez que Waller teria considerado a tradução das primeiras páginas primorosa, desistiu da incumbência, e o próprio Hobbes, então, lançou-se à tradução do *De Cive* para ao inglês (AUBREY, 2017). O trabalho viria a ser publicado em inglês sob o título *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*. De modo inverso, portanto, ao que ocorrera na tradução do *Leviatã* para o latim, que concentrou em um único termo (*diuitiae*) os termos *wealth* e *riches* do inglês, a tradução do *De Cive*, do latim para o inglês, desmembrou o termo *diuitiae* no par *wealth* e *riches*.

Finalmente, há onze ocorrências do termo *riches* no *De Homine*: todas podem ser lidas na perspectiva que o tem em conta como referente a objetos, bens, comodidades, riquezas (DH, 2010), e uma única ocorrência no *Behemoth*, com sentido equivalente (BEH, 1889).

Quanto ao termo *wealth*, que é em geral traduzido para o português por *riqueza* ou *prosperidade*, é pertinente afirmar que se trata sobretudo de uma condição, um estado de felicidade — um *bem-estar* — uma instância de prosperidade (OED, 1970, vol. XII, p. 221).

Esta Dissertação tratou de analisar, até o momento, os distintos sentidos que termos de campo semântico próximos, utilizados nas obras de Hobbes, apontam. Bens,

³⁴ T.A. reduzida do trecho “*Lastly, out of it*” — em que Hobbes descreve o que se passa *fora da civilidade, no estado de natureza*, “*there is a dominion of passions, war, fear, poverty, slovenliness, solitude, barbarism, ignorance, cruelty; in it, the dominion of reason, peace, security, riches, decency, society, elegancy, sciences, and benevolence*”.

comodidades, riquezas podem em geral ser trocados uns pelos outros como se fossem praticamente sinônimos. No entanto, o uso ensina que o termo *bens* tem sentido mais geral, enquanto as *comodidades* designam, mais especificamente, bens fugazes, e as *riquezas* designam bens que se guardam para consumo futuro, ou que permanecem imperecíveis ao longo do tempo, necessitando, assim, de um ambiente estável para que se mantenham íntegras. É um ambiente estável o que garante a existência do caráter de *riqueza* que certos bens ou comodidades podem ter; ao mesmo tempo, a manutenção das *riquezas* em um domínio é o que sustenta um *estado de riqueza* ao longo do tempo.

É a esse estado que costuma se denominar, na língua inglesa, *wealth* — um bem-estar vinculado à manutenção de bens em um domínio.

Mas, se foi possível identificar, até aqui, padrões de uso dos bens (que os caracterizam como *comodidades* ou como *riquezas*), em que as sutis diferenças de cada sentido abrem possibilidades de compreensão mais aguçada da vida política, é necessário ainda que outro problema muito importante pertinente à riqueza, que subjaz às ideias de Hobbes, seja levado em conta: a quem pertencem as riquezas, a quem se refere o estado de riqueza?

2.3.1

As riquezas e a propriedade privada

Levando-se em conta o enunciado “*a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força*” da república (LEV, 2014, Introdução, p. 11 [1]) — e assumindo que, para os propósitos da investigação em curso nesta seção, é praticamente indiferente a utilização de *riquezas*, no plural, ou *riqueza*, no singular —, tem-se que Hobbes concebe aqui as riquezas relativamente aos homens em particular. Tal circunstância predomina em toda a sua obra, e é verificada também na de outros filósofos a quem Hobbes se dirige, a exemplo de Aristóteles — que o filósofo inglês menciona explicitamente —, ou de Tomás de Aquino — cujo nome Hobbes não cita, mas que pode ser incluído entre aqueles a quem o filósofo inglês se refere quando utiliza o termo *escolásticos* (LEV, 2014).

Em todos eles, o tema das riquezas é abordado no contexto das paixões humanas: o desejo, a cobiça, a luta por riquezas é problema frequente quando os três filósofos mencionados discorrem sobre a vida política.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, apresentada a riqueza ora como objeto de aspiração ou cobiça, ora como objeto de uso ou de gasto, ora como um bem que não é propriamente o bem supremo, sendo apreciada, assim, segundo sua posição em uma hierarquia de valores; em todos esses casos, contudo, é pensada na esfera privada (ARISTÓTELES, 1984). Na *Política*, porém, o filósofo assinala que a cidade deve ter riquezas suficientes para resistir, mas não tantas que possam atrair invasores; afirma que à elevação ou diminuição da riqueza da cidade deve-se elevar ou diminuir o critério de concessão dos direitos políticos; que as riquezas devem atender tanto às necessidades interiores quanto à guerra externa (ARISTÓTELES, 2017).

Mesmo já sendo possível verificar, na filosofia grega clássica, esse olhar numa direção, ou mais propriamente, essa percepção de uma instância da riqueza que não se mede pela vida privada de cada homem, mas que trata, isto sim, da riqueza da cidade, da riqueza da *polis* — que será tema do segundo capítulo desta Dissertação —, o tratamento da riqueza em âmbito privado, ainda assim, predomina nas obras políticas de Aristóteles: ora o filósofo estagirita a identifica com elementos naturais que os homens podem aproveitar para sua comodidade; ora com aquilo que não se confunde com o verdadeiro fim da vida humana; ora com aquilo que é a finalidade das oligarquias (ARISTÓTELES, 1984)³⁵.

Quando Tomás de Aquino argumenta, por seu turno, que a felicidade dos homens não consiste na riqueza, pois esta não é o fim último da existência humana, uma vez que as riquezas são instrumento para se conseguir algo além delas próprias (AQUINO, 1947, I-II, Q.2, Art.1), também se refere à riqueza no âmbito do homem individual.

A dimensão individual da riqueza, entretanto, requer que se tenha resolvido um problema complexo, que é o problema da *propriedade*: a quem a riqueza pertence? Enquanto Aristóteles pensa a propriedade como decorrência direta de diferenças que seriam *naturais* entre os homens — alguns nascem com a aptidão para mandar, outros para servir — (ARISTÓTELES, 1984), Hobbes entende que os homens não

³⁵ Na *Ética a Nicômaco*, um levantamento apontou cerca de quarenta ocorrências do termo riqueza no contexto particular (Livros I, IV, V e VIII), e duas num sentido que se poderia entender como o de riqueza pública, no contexto da *polis*: “o homem que não contribui com nada para o bem comum não é honrado (...). Não é possível receber ao mesmo tempo riqueza e honra do patrimônio comum.” (Livro VIII, Cap. 14 [1163b]). Na *Política*, das cerca de oitenta e cinco ocorrências do termo *riqueza*, apenas quatro têm o sentido de *riqueza pública*; a expressão *rendas públicas* é encontrada em cerca de dez ocorrências.

são suficientemente distintos uns dos outros de modo que aquilo que cabe a cada um — o que lhe é *próprio* — já esteja naturalmente definido. É por reconhecer que entre os homens há, por natureza, tal igualdade de forças — “é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte” (DCI, 2002, cap. I, seção 3, p. 29) — que Hobbes não vê outra maneira de fazer cessar a guerra de todos contra todos senão não por meio da instauração da desigualdade entre os homens — que decorre da instauração da república.

Em outras palavras, a desordem que para Hobbes vigora no estado de natureza, é fruto de uma condição tal de igualdade, em que todos têm direito a tudo — riquezas, palavras, comando — e portanto ninguém tem garantida a propriedade (LEV, 2014; DCI, 2002; HN, 2010).

A questão de saber quem é o melhor só pode ser determinada no estado da sociedade civil e política, embora seja erroneamente considerada uma questão de natureza, não apenas pelos ignorantes (...) mas também por ele (Aristóteles) (...). Pois ele imputa tamanha diferença natural entre os poderes dos homens, que não hesita em estabelecer, como fundamento de toda a sua política, que alguns homens são por natureza dignos de governar, enquanto outros deveriam por natureza servir (NH, 2010, cap. XVII, §1º, p. 84).

Dessa forma, a propriedade, de acordo com Hobbes, só pode existir após ter sido instaurado o direito civil, pois o direito de natureza, por meio do qual cada homem preserva a sua própria vida, “é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser” para se conservar (LEV, 2014, cap. XIV, p. 112 [64]).

Por direito de natureza, segundo Hobbes, um homem pode tomar para si a terra que outro julga ser sua própria, pode matar e pilhar segundo o que sua razão natural própria lhe recomendar; o direito de natureza se revela “à ótica do possível assassinato” (RIBEIRO, 2003, p.30).

Por natureza, todo homem tem direito a todas as coisas, vale dizer, a fazer o que lhe apraz a quem lhe apraz; a possuir e desfrutar todas as coisas que quer e pode. Pois, visto que todas as coisas que quer devem, por essa razão, lhe ser boas segundo seu próprio juízo, porque as quer e porque elas podem em algum momento contribuir para sua preservação (...) segue-se também que ele pode legitimamente fazer tudo (NH, 2010, cap. XIV, §10, p. 70).

Onde vigora o estado de natureza, uma vez que todos os homens têm direito a todas as coisas — e isso caracteriza, para Hobbes, um estado de máxima igualdade —, não haverá ao fim e ao cabo comodidade ou riqueza possível:

[A]quele estado em que todo homem tem direito a todas as coisas [é] consequentemente (...) um estado em que nada usufruem. Portanto, não há lugar para *meum* e *tuum* [o meu e o teu] (DCP, 2010, cap. XX, §2º, p. 106).

A definição do *meum* e do *tuum* é questão cara a Hobbes. O modo como o filósofo problematiza o direito de natureza, e por conseguinte, a questão da propriedade — que está inescapavelmente fundada no direito civil — dispõe-no em posição muito diferente do entendimento de Aristóteles, cujas ideias lhe chegavam filtradas pelas traduções e interpretações escolásticas, ainda muito influentes no pensamento europeu — e, portanto, em universidades como a de Oxford, que Hobbes frequentou (SKINNER, 2008, SKINNER, 2018, STRAUSS, 2016).

[B]astasse o reconhecimento do *meum* e do *tuum*, poderia a propriedade instaurar-se pelo simples acordo entre os homens em relação direta um com o outro. Mas ela se deve ao decreto de um terceiro, o soberano, que a concede (RIBEIRO, 2003, p. 269).

Se, por um lado, Hobbes manteve-se em última instância sintonizado com a formação humanista que recebeu em Oxford — ao considerar a filosofia política *necessária* (STRAUSS, 2014, p. 201) —, por outro lado percebeu a quimera — no que seria seguido por ESPINOSA (2009; 2010) — que a crença em uma predisposição do homem para a concórdia representava. Pelo contrário, sustentava, os homens no estado de natureza, em que são moralmente livres para empreender qualquer aventura, tendem a atender a seus apetites imoderados; no estado de natureza, não pode haver, pois, predisposição *natural* à concórdia, à política, à república.

Renato Janine RIBEIRO (2003, p. 81) chama atenção para o fato de não haver, na língua inglesa, um termo único que designe os sentidos de *propriedade*, e que, à época de Hobbes, os sentidos de *direito de posse* e de *adequação* — que o *Oxford Dictionary of English* atribui respectivamente aos termos *property* e *propriety* (OED, 1970)³⁶ — podiam ser expressos por meio de ambos os termos. Hobbes, assim, utiliza o termo *property* não com o sentido de *direito de posse*, mas denotando uma *característica inerente* a algo, uma *faculdade*, um *traço* da essência de alguma coisa:

³⁶ O *Oxford English Dictionary* atribui ao termo *property* o sentido de *pertencimento de um bem a um dono*, ou de *posse* que *exclui o uso* de um determinado bem *aos demais* homens; ao termo *propriety*, atribui o sentido de *qualidade de ser próprio*, de *ação adequada*, de *corretude* (OED, 1970, vol. VIII, p. 1472, p. 1484).

Por filosofia entende-se o conhecimento adquirido por raciocínio partindo do modo de geração de qualquer coisa e alcançando as propriedades [*properties*]; ou partindo das propriedades [*properties*] e alcançando algum possível modo de geração delas (LEV, 2014, cap. XLVI, p. 553 [367]).

Aqui, o termo *property* tem o sentido de uma propriedade geométrica, de algo que exprime a essência de uma forma, de algo que pode ser deduzido da ideia que compreende a geração da forma, ou algo que pode, em mão inversa, induzir a formação de uma figura geométrica (DCO, 2012, cap. I, art. 5, p. 22-23). Cumpre ressaltar que, no *De Corpore*, obra em que trata de física e de lógica — mas não de política —, Hobbes apresenta uma definição do termo *propriedade* como o movimento de um corpo, ou, mais precisamente, o modo como um corpo se move (DCO, 2012, cap. I, art. 4, p. 22), significando, portanto, algo que se exprime da essência de um corpo, ou que exprime a essência do corpo.

Em um levantamento realizado para fins desta Dissertação — que contemplou as obras *A Natureza Humana*, *De Corpore Politico*, *De Cive*, *Leviatã*, *De Homine e Behemoth* —, foram identificadas trinta e uma ocorrências do termo *property* (ou seu plural, *properties*). Em vinte e sete ocorrências, Hobbes utiliza o termo *property* com o sentido de *característica inerente*; contudo, em apenas quatro ocorrências — todas no *De Corpore Politico* — é seguro afirmar que o termo *property* significa o direito de uso, o domínio, a posse sobre um bem ou comodidade, como expresso nesta passagem: “[A]ntes da instituição do poder soberano, o *meum* e o *tuum* não implicavam propriedade [*property*], mas sim comunidade (...)” (DCP, 2010, cap. XXVII, §8º, p. 169)”.

Ao se examinar a cronologia das obras hobbesianas, verifica-se, porém, que o uso do termo *property* com o sentido de *direito de uso* ou *domínio* ocorre somente na primeira das obras de Hobbes comumente chamadas de “políticas”. Tal constatação sugere que o filósofo, sempre muito cuidadoso na escolha das palavras, teria conscientemente abandonado o uso do termo *property* aludindo a posse, e passado a utilizar, para expressar essa ideia, somente o termo *propriety*. Já a partir do *De Cive*, obra imediatamente posterior ao *De Corpore Politico* (publicada apenas dois anos depois que os manuscritos de *Os Elementos da Lei Natural e Política*³⁷

³⁷ A obra *Os Elementos da Lei Natural e Política*, tornada pública em 1640, reúne as partes que posteriormente se convencionou denominar *A Natureza Humana* e *De Corpore Politico*.

passaram a circular entre pessoas próximas a Hobbes), o termo *property* passou a designar, no texto hobbesiano, somente uma *qualidade inerente*.

Quanto ao termo *propriety*, utilizado por Hobbes muito mais frequentemente que o termo *property*³⁸, pode-se afirmar que expressa, na obra do filósofo, dois sentidos sutilmente distintos. O primeiro deles denota *adequação, conveniência ou correitude* — sentido este que é atribuído ao termo pelo *Oxford English Dictionary* editado no século XX. O segundo — que o mesmo dicionário atribui ao termo *property* —, alude ao *direito de uso ou posse* —, como expresso na seguinte passagem:

“[E]ntre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra o seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade [*propriety*] de bens e terras, nem segurança, nem uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo (LEV, 2014, cap. XXI, p. 183 [110]).

Propriedade (*propriety*), aqui, designa domínio, direito de uso e posse sobre bens, comodidades ou riquezas. No entanto, muito mais frequentemente que o termo *property*, que Hobbes utilizou para tal fim somente no *De Corpore Politico* — e apenas quatro vezes —, verifica-se o termo *propriety*, utilizado pelo filósofo, em geral, com essa conotação.

Entendida a propriedade deste modo — enquanto um conceito que vincula algo a alguém (um proprietário, um dominante, um senhor) —, resta entender que tipo de objeto lhe está vinculado: segundo Hobbes, como exposto na última passagem citada, a propriedade como domínio ou direito de uso e posse impõe-se sobre bens, riquezas e comodidades, o que inclui, segundo exposto em outra passagem do *Leviatã*, o mais valioso de todos os bens: o homem, e seu trabalho, pois “o trabalho de um homem também é um bem que pode ser trocado por benefícios” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210 [127]). O trabalho será compreendido, assim, como objeto, elemento, e, se é sujeito à propriedade, será por isso sujeito à aritmética, será passível de soma, de venda, de compra, de alienação.³⁹ Para que essa aritmética se torne possível, contudo, será preciso que Hobbes identifique o valor de um homem

³⁸ Um levantamento realizado para fins desta Dissertação identificou sessenta e sete ocorrências do termo *propriety* (incluindo o plural *proprieties*) nas obras *De Corpore Politico*, *De Cive*, *Leviatã* e *Behemoth*. O termo não foi encontrado em *A Natureza Humana* ou no *De Homine*.

³⁹ Isso explica o porquê de MARX (2004, cap. VII) referir-se a Hobbes como um dos mais antigos e originais economistas da Inglaterra.

ao preço que se está disposto a pagar pelo uso do seu trabalho (LEV, 2014, cap. X, p. 77 [42]).

A explicação do filósofo quanto ao motivo por que um homem se torna *propriedade* de outro, isto é, seu *servo*⁴⁰, pode ser encontrada tanto em *A Natureza Humana* (NH, 2010, cap. XIX) quanto no *De Cive* (DCI, 2002, cap. VIII) e no *Leviatã* (LEV, 2014, cap. XX): o filósofo argumenta que a dívida que um homem contrai no momento em que sua vida está nas mãos de outro, se este último promete conservá-la mediante um pacto⁴¹, em que aquele a quem a vida foi poupada promete em troca tornar-se servo daquele que lhe poupou a vida, é o que torna um homem servo de outro.

A causa que em geral leva um homem a tornar-se súdito de outrem é (...) o medo de não poder conservar-se de outro modo” (NH, 2010, cap. XIX, §11, p. 101).

No entanto, frisa Hobbes, não é propriamente a vitória de um homem sobre outro, em uma luta de vida e morte, aquilo que cria o direito de domínio ou propriedade, mas sim o pacto estabelecido entre eles: é, pois, o pacto aquilo que torna “efetivo o mencionado direito” (DCP, 2010, cap. XXII, §2º, p. 125).

O que teria sido capaz, entretanto, de conferir aos homens — bem como a outras matérias da natureza — a forma de unidades elementares? Teria sido, afinal, a experiência do vínculo da propriedade privada, o mesmo tipo de vínculo que se estende também à relação entre o homem e as riquezas? Abre-se aqui uma hipótese a merecer uma investigação aprofundada em estudos futuros: o homem faz-se

⁴⁰ Um *escravo* difere de um *servo*, segundo Hobbes, por não ter feito um pacto com o seu senhor; por isso é mantido fisicamente preso. Nesse caso, manter um homem aprisionado é mostra de que não há *confiança* naquele que se subjugou, e, não havendo confiança, não há pacto (DCI, 2002, cap. II, art. IX, p. 43). Hobbes reconhece ao cativo o direito de fugir, ou de tentar matar aquele que o havia vencido; enquanto é mantido agrilhado, serve e obedece ao senhor apenas por medo dos castigos corporais que este último for capaz de impingir-lhe, não estando “preso por nenhum pacto ao seu senhor” (DCI, 2002, cap. VIII, art. 3, p. 137). Embora Hobbes trate o senhor de um escravo como seu *dono*, não é claro se considera o senhor de um escravo como seu *proprietário*: a propriedade, como exposto, requer a instituição prévia de um pacto, que entre o senhor e o escravo jamais houve. O que rege a relação entre ambos é, isto sim, o direito de natureza — o frágil arranjo que perdura enquanto perdurar aquela relação *direta* de forças que atrelam um polo da relação a outro sem que haja participação de um terceiro —, e é este mesmo direito de natureza que faz lícita a tentativa de fuga do escravo ou de assassinato do seu captor.

⁴¹ Entre os conceitos mais importantes da filosofia política de Hobbes estão os de *contrato* (*contract*) e o de *pacto* (*covenant*), que têm sentidos muitos próximos. No *Leviatã*, Hobbes discrimina-os da seguinte maneira: enquanto o primeiro se trata de “uma transferência mútua de direitos” em um momento presente, o segundo se refere ao contrato em que uma das partes *confia* que a outra cumprirá o acordado num momento *futuro* (LEV, 2014, cap. XIV, p. 115 [66]). Em *A Natureza Humana*, o conceito de *pacto* é definido como a *promessa*, um *sinal da vontade* daquele a quem se confia *transferir presentemente um direito* (NH, cap. XV, §9, p. 75).

indivíduo à medida que se faz uma comodidade, um bem, uma riqueza? Um homem faz-se indivíduo à medida que se sujeita a uma relação de domínio ou propriedade, à medida que se torna servil?⁴²

Para que tal vínculo subsista, para que o eterno jogo passional entre os homens famintos, sedentos, tarados por saciar os desejos que fundam seu direito natural não dilacere a cada instante os frágeis arranjos de propriedade — posto que a força natural de cada um deles, segundo Hobbes, praticamente se equivale —, será preciso que uma força incomensuravelmente superior às forças individuais (LEV, 2014 cap. X, p. 76 [41]) faça prevalecer esse arranjo, que seja capaz de manter esse *estado, adequada ou comodamente, de modo conveniente, com propriedade*: eis a segunda acepção do termo *propriety* — “a adequação, a correção, o decoro, o cabimento, a legitimidade” (RIBEIRO, 2004, p. 81) —, encontrada na obra hobbesiana, acepção que só poderá existir se a força da república garantir o estado em que se dá *a cada um o que é seu*.

[É] necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos (...) e capaz de confirmar propriedade [*propriety*] que os homens adquirem por contrato mútuo (LEV, 2014, cap. XV, p. 124 [72]).

A propriedade dos homens, em Hobbes, ao mesmo tempo que é pensada como o reconhecimento e a garantia da posse de algo, pode ser também entendida como a distribuição equilibrada, como a adequação a um arranjo, vinculada ao cumprimento do pacto, à ocupação correta — própria — de uma posição que foi previamente atribuída nesse arranjo. A propriedade, assim, “identifica-se com a Justiça”: por tratar-se de uma posição em um esquema, em um circuito de fluxos e trocas de bens e serviços — e seus gargalos, seus estreitos, suas aduanas —, pode-se afirmar que é “na circulação dos bens [que] ocorre a propriedade hobbesiana” (RIBEIRO, 2004, p. 82).

Renato Janine Ribeiro identifica, pois, a propriedade hobbesiana sobretudo à ação *própria* em um circuito — mais que especificamente um bem, a propriedade “designa assim o agir do homem, a dimensão em que é lícito o seu *fazer*”

⁴² Daí a possibilidade de Pierre Clastres vincular a homogeneidade das sociedades ameríndias que estudou — nas quais não há relação de senhorio e servidão, nem apropriação privada de riqueza, nem exploração do trabalho alheio — à sua *indivisibilidade*: nelas a noção de indivíduo, conforme se delineou e consolidou a partir do século XVII na Europa, é desconhecida (CLASTRES, 2004, p. 101).

(RIBEIRO, 2004, p. 81) —, ao passo que Marilena Chauí vincula o conceito hobbesiano de propriedade diretamente ao ato produtivo:

Ainda que seja preciso esperar o conceito lockiano de *workmanship* para enlaçar definitivamente artefato e propriedade privada do produto do trabalho, essa relação já se apresenta esboçada em Hobbes (CHAUÍ, 2003, p. 113).

A filósofa brasileira destaca que o fato de Hobbes fazer uso da categoria de *pessoa*, (de que esta Dissertação tratará mais detidamente no capítulo 4) — que os teólogos cristãos aplicavam tanto a Deus como ao poder político —, aproxima-o da concepção segundo a qual o *artífice* tem direito de propriedade sobre aquilo que cria (CHAUÍ, 2003, p. 111), esboçando a tese que Locke desenvolveria pouco tempo depois, segundo a qual o direito de propriedade deriva do trabalho, da produção, do artifício (LOCKE, 1980, cap. V, §27, p. 19).

C.B. Macpherson também reconhece em Hobbes as sementes do individualismo burguês evidentes em Locke — o *individualismo possessivo* —, por entender que o filósofo inglês toma o indivíduo, à maneira *liberal*, como “sendo essencialmente o proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, nada devendo à sociedade por elas” (MACPHERSON, 1979, p. 15), ou, ao menos, por pensar que Hobbes baseia sua filosofia política em um tipo de homem que, antes ser universal, se trata do *homem burguês* (MACPHERSON, 1965). Amparado por comentadores como STRAUSS (2016), LAIRD (1968) e ROBERTSON (1886), MACPHERSON (1965) sustenta que a filosofia política de Hobbes não deve ser lida como se derivasse de sua perspectiva materialista da natureza, posto que a primeira pode ser entendida como fundada no desejo infinito de poder, que deseja sem limites a submissão dos outros ao próprio domínio, e a última se atém a interações mecânicas de estímulo-resposta. Entretanto, faz uma ressalva: embora toda a teoria política de Hobbes esteja fundada, segundo ele, neste pressuposto do individualismo possessivo — não há associação natural entre os homens, que, em estado de natureza, se dispõem em competição sem fim —, “suas conclusões políticas não são liberais” (MACPHERSON, 1979, p. 21).

Hobbes não chega, de fato, a conclusões que hoje possam ser chamadas de liberais, por entender que a liberdade individual *deve* ser restrita — os indivíduos têm de *ceder* à república parte de seu direito natural: eis a *segunda lei de natureza*, decorrente da *primeira*, que obriga a todos *buscar a paz* (LEV, 2014, cap. XIV, p. 113 [64]). Renato Janine Ribeiro questiona, todavia, a afirmação de Macpherson

quanto às premissas das quais Hobbes parte para fundar sua filosofia política: não há como confundi-las com a perspectiva liberal (RIBEIRO, 2004, p. 83), uma vez que em estado de natureza a propriedade — e, em especial, a propriedade dos homens *sobre o próprio corpo* — inexistente.

E dado que a condição do homem (...) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão (...) segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros (LEV, 2014, cap. XIV, p. 113, [64]).

O homem burguês, em sua imaginação do *corpo individual*, não mira a guerra, antes a escamoteia: a vida burguesa requer uma guerra resolvida, exaurida, requer já o próximo cenário previsível⁴³, um bom *ambiente de negócios*. O homem burguês só espera da república o poder que contenha a guerra à periferia, enquanto Hobbes espera da república tudo, por ver nela a única chance de sobrevivência do indivíduo, a ponto de sujeitar o corpo individual ao corpo civil, ao ponto até de “consentir o imposto ou as leis”, que constituem a república, por reconhecê-los como “uma *necessitas*” (RIBEIRO, 2004, p. 194).

Hobbes enfatiza que a propriedade privada sobre as riquezas não pode prescindir de uma força que exceda largamente as forças individuais (LEV, 2014, DVI, 2002, DCP, 2010), de modo que as comodidades fugazes que cada homem seja capaz de possuir, possam se tornar riquezas, à medida que eles sejam capazes de guardá-las ao longo do tempo, sendo possível, assim, que desfrutem de um *estado de riqueza*. A riqueza individual, portanto, depende da instituição da república, cuja *força* — que obriga aos homens manterem as posições que o pacto visa garantir, e que lhes permite manter as comodidades na forma de riquezas — deriva “da riqueza e prosperidade de todos os membros individuais” (LEV, 2014, Introdução, p. 11 [1]). Essa força incomensuravelmente maior que as forças de cada homem provém, assim, da riqueza e da prosperidade dos indivíduos; a riqueza e prosperidade dos indivíduos, por seu turno, mantêm-se pela força da república. É, pois, sob tal forma circular que o tema da riqueza — bem como o da república — deve ser analisado no pensamento hobbesiano, e alguns problemas, para tanto, têm de ser enfrentados: a propriedade individual exclui o direito de propriedade do soberano? Quanto mais

⁴³ A guilhotina que decapitou os familiares do rei de França, um século depois de Hobbes, não está prevista na revolução burguesa — que quer identificar-se mais com aqueles que planejam o trabalho dos artesãos segundo uma finalidade própria, do que com aqueles que põem a mão na massa. Está prevista, isto sim, nos ressentimentos do campesinato, nos famintos a cata de pão, na luta de classes.

ricos forem os indivíduos, mais forte será a república? Pode-se identificar a *força* da república à *riqueza* da república? A riqueza dos indivíduos deve-se ao acúmulo de bens e comodidades, ou se deve, antes, à posição que esses indivíduos ocupam nas relações de senhorio e servidão? A riqueza da república deve-se ao acúmulo de bens e comodidades, ou, sobretudo, à posição geopolítica que a república ocupa? Embora esta dissertação não tenha a presunção de oferecer respostas unívocas a essas indagações, tais questões serão tratadas um pouco mais detidamente na seção 1.3.2, no capítulo 2 e na Conclusão.

2.3.2 As riquezas e a república

Uma primeira leitura do enunciado de Hobbes segundo o qual a “riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força” da república (LEV, 2014, Introdução, p. 11, [1]), conduz à seguinte conclusão: quanto mais ricos e prósperos os homens individualmente forem capazes de se tornar, mais forte será o corpo civil que integram. No *De Cive*, entretanto, Hobbes aponta para uma compreensão distinta

[H]á um certo limite no poder privado⁴⁴ que, se for excedido, se mostrará pernicioso ao Estado, e por essa razão eventualmente se torna necessário que (...) o bem comum [*common-weale*] não seja por ele prejudicado. Portanto, quando tal poder consiste no acúmulo de riquezas, [os monarcas] o reduzem cortando seu excesso (DCI, 2002, cap. X, art. 7, p. 162).

A “riqueza privada, se for excessiva”, caracteriza, portanto, a existência de uma *facção* na república, “uma cidade dentro da cidade”, que não responde à “autoridade daquele ou daqueles a quem cabe a autoridade suprema” (DCI, 2002, cap. XIII, art. 13, p. 207-208).

A *força* da república, assim, não corresponderá tanto ao somatório de riquezas individuais, vinculando-se, antes, a um *estado de equilíbrio* entre os vetores que representam as forças internas — que tendem ao conflito — e o poder soberano, que visa ao *bem comum*. Tais forças, se não controladas, põem-se em guerra, podendo levar a república ao colapso. O estado de equilíbrio deve ser capaz, segundo Hobbes, de cumprir aquilo para o qual foi criado — a paz e a segurança entre os homens que integram a república —, por meio da provisão das condições

⁴⁴ Na versão do *De Cive* em latim, “*potentiae privatae*”.

materiais elementares, capazes de garantir *a nutrição da república* — evitando com isso a sedição — para que ela perdure.

Quanto ao fim para que foi *criada* a república — a paz e a segurança: Hobbes não se deixa confundir com um defensor das ideias puramente liberais acerca da primazia do indivíduo face à república, pois submete os meros choques mecânicos que determinam a vida social — a *causa eficiente* desprovida de teleologia — à *causa final*⁴⁵, preservando a perspectiva humanista que entende a filosofia política como *necessária* (STRAUSS, 2016), aproximando-se da perspectiva aristotélica segundo a qual a política é *finalidade* mais alta da atividade humana.

“A causa final”, que vem a ser “a defesa do status do rei e do reino, dirige a causa eficiente” — o trabalho que produz as comodidades —, o “acordo das partes que compõem o corpo político” (RIBEIRO, 2004, p. 194).

O século XVII foi marcado, na Inglaterra, por um rápido crescimento populacional, por grandes transformações sociais, pela aceleração do processo de cercamento e apropriação de terras, por constantes insurreições internas — cujo enfrentamento exigia gastos militares cada vez mais elevados. Ao longo do período em que Hobbes viveu, a Inglaterra atravessou uma longa guerra civil, ao fim da qual o rei Carlos I foi executado para a instauração de um regime republicano que perdurou onze anos, e que, quando ruiu, abriu espaço à restauração monárquica.

O aumento dos gastos régios — que não estavam restritos apenas à milícia — pressionava a coroa a criar novos tipos de impostos, ao mesmo tempo que o território sob a autoridade do rei se expandia: fazia-se necessário, pois, o aprimoramento de uma burocracia civil, bem como a elaboração de um sistema de ideias legitimadoras dos avanços de um poder que tendia à centralização (BRADDICK, 2000, p. 99; p. 233; FINKELSTEIN, 2000, p. 101).

William Petty, um *self-made man* que atuou como médico, cirurgião, matemático, membro do parlamento, funcionário público e homem de negócios (SCHUMPETER, 2006, p. 203) — e que trabalhou com Hobbes durante seu exílio

⁴⁵ O pensamento sobre a causa da permanência e da transformação, esquematizado por Aristóteles na *Metafísica* (ARISTÓTELES, 1984), discriminava a ideia de causa em quatro categorias: a de causa material (a matéria de que se origina um corpo), a causa formal (a forma do corpo), a causa eficiente (o movimento ou força que dá forma à matéria, produzindo o corpo) e a causa final (o propósito ou finalidade da criação do corpo). Hobbes, no *De Corpore*, equivale a causa eficiente à ideia de *força*. O filósofo, no entanto, associa a ideia de *causa* à perspectiva sobre uma transformação ou movimento *passado*, enquanto a ideia de *força* está ligada a uma transformação ou movimento futuro, ou à iminência imediata do movimento (DCO, 2012, cap. X, art. 1, p. 132).

no continente por volta de 1645 —, empenhou-se na elaboração de um sistema racional que levasse em conta a dimensão da população inglesa e sua capacidade produtiva, a partir do qual seriam estabelecidos os critérios para o recolhimento justo de impostos. Utilizou, para tanto, um novo método, que aplicava um novo entendimento do corpo humano à análise do corpo político.

A aplicação do modelo do corpo humano à análise da sociedade, é certo, remonta a tempos muito anteriores ao século XVII — de um modo geral, submetendo a atividade de cada “órgão” aos fins do corpo *como um todo*. As funções que cada homem deve desempenhar, a divisão social do trabalho, tinham, da mesma maneira, fins que se confundiam com os fins da república (FINKELSTEIN, 2000, p. 21). Propriamente moderna é, contudo, a compreensão do corpo humano por meio da análise *quantitativa*, tal como utilizada por William Harvey no estudo do fluxo arterial, que demonstrou que o sangue não era continuamente produzido, mas que *recirculava* pelo corpo (FINKELSTEIN, 2000, p. 102). O método *quantitativo*, de que Harvey se valeu em suas análises sobre o corpo humano, era utilizado na Europa desde os trabalhos de pensadores como Galileu, Bacon e Descartes. As causas da permanência e das mudanças, que desde ARISTÓTELES (1984) eram discriminadas em quatro categorias gerais, reduziam-se, com o novo método, a apenas uma — a causa eficiente, aquela que *produz* o movimento, a mudança. A física moderna, cujo método analítico estava baseado estritamente na causa eficiente, concebia a Natureza de modo mecânico, sendo o seu movimento desprovido de qualquer finalidade (CHAUÍ, 2008).

Assim como Harvey, também Petty e Hobbes suprimiram do movimento *físico* a causalidade final (FINKELSTEIN, 2000), pensando-o apenas sob a perspectiva da causa eficiente — a causa motriz, aquela que produz a transformação, que imprime forma à matéria. Nenhum deles, entretanto, foi capaz de abandonar a causa final quando seu pensamento teve de se ocupar das “consequências dos acidentes dos corpos *políticos*, que se chamam Política e Filosofia Civil” (LEV, 2014, cap. IX, p. 74, [40]). Se seus modelos mecânicos reconheciam, por um lado, que entre os elementos naturais — o homem inclusive — o que se passa são meros choques sem propósito ou fim, por outro lado, em última instância, esses modelos “tinham o intuito de servir aos propósitos de seus *artífices*” (FINKELSTEIN, 2000, p. 107) quando o campo de problemas era a vida política.

Hobbes, assim, analisou as causas do comportamento humano para elaborar a sua teoria das paixões em termos estritamente mecânicos, sendo “o homem (...) determinado pelas suas impressões sensíveis e pelas suas reações automáticas a essas impressões” (STRAUSS, 2016, p. 39). Strauss destaca, entretanto, que não se deve entender a filosofia política de Hobbes em ligação estrita com sua “psicologia científica moderna”, mas antes, como derivada de indagações morais “acerca da vida correta para o homem e da ordem correta para a sociedade” (STRAUSS, 2016, p. 40-41), estando ligada, portanto, mais à “tradição” do que à “nova ciência”. Strauss, dessa maneira, se por um lado reconhece que a teoria hobbesiana das paixões toma os homens sob a perspectiva mecanicista, propõe, por outro, que a filosofia política de Hobbes tem bases em suposições não deterministas.

Marilena Chauí, por seu turno, não despreza o caráter moderno das bases do pensamento político de Hobbes, preservando o seu débito com o método matemático-mecanicista. O que ocorre, segundo a filósofa, é que, diferentemente da física moderna, que reduziu todas as causas aristotélicas apenas à causa eficiente, a metafísica moderna livrou-se da causa material e da causa formal, mas manteve tanto a causa eficiente quanto a causa final (CHAUÍ, 2008, p. 15).

[A] causa eficiente define o reino da Natureza como reino da necessidade racional (...) enquanto Deus e os homens agem por vontade livre, Deus e os homens constituem o reino da finalidade (CHAUÍ, 2008, p. 15).

O mesmo se pode dizer das ideias de William Petty.

Petty é considerado um dos pais da economia política inglesa (MARX, 2008, p. 81) (embora o campo da ciência econômica só viesse a se delinear de maneira precisa mais de um século adiante), uma vez que utilizava a análise quantitativa como método para se relacionarem questões como a velocidade de circulação de bens e moeda, a divisão do trabalho, o valor, a renda nacional (MARX, 2008, p. 81-82; FINKELSTEIN, 2000, p. 107). A perspectiva analítica de Petty, se por um lado estava em sintonia com as ideias *meanicistas* que se espalhavam pela Europa seiscentista, visava, como Hobbes, à riqueza e ao crescimento do corpo civil — “a riqueza da nação”⁴⁶ (PETTY, 1662, cap. II, §14; cap. XV, §12): toda a sorte de ações dos homens em particular deveria estar orientada para esse fim⁴⁷. Com esse

⁴⁶ T.A. “*the Wealth of the Nation*”.

⁴⁷ Não se faz referência, aqui, às aventuras particulares de William Petty — como a apropriação de uma vasta porção de terra na Irlanda por meio de expedientes considerados escusos, que lhe valeram

intuito, Petty dedicou-se a identificar os diversos encargos públicos, concluindo que, em primeiro lugar, estes se referiam aos gastos com a milícia, com vistas à defesa dos mares e da costa, e à manutenção da “paz interna e externa”⁴⁸ (PETTY, 1662, cap. I, §1).

Em segundo lugar, identificou que tais encargos se deviam aos gastos destinados àquilo que hoje se denomina *máquina governamental*, e diziam respeito ao sustento dos funcionários públicos, chefes e subordinados (PETTY, 1662, cap. I, §2) — aquilo que, no modelo do corpo político que Hobbes utilizou, seriam as juntas e articulações do homem artificial (LEV, 2014, Introdução, p. 11 [1]). Petty assinalava que os governantes têm de ostentar grande suntuosidade, que exceda em muito os sinais de riqueza dos homens em particular, sendo-lhes superior em “abundância e esplendor, como os empreendimentos privados raramente alcançam”⁴⁹, ao ponto de disporem das “causas do poder natural e artificial com que atuarão”⁵⁰ (PETTY, 1662, cap. I, §3) e farão exercer seus comandos. Cumpre destacar que Petty está, aqui, em sintonia com a teoria hobbesiana da poder, apresentada no capítulo X do *Leviatã*, segundo a qual a *riqueza*, bem como os amigos, a reputação e a boa fortuna, constitui um poder instrumental — derivado do poder natural ou original, cujos exemplos são a força, a eloquência, a beleza, a prudência etc. (LEV, 2014, cap. X, p. 75-76 [41]).

O fato de Petty incluir, em seu sistema de despesas do reino, o sustento de um corpo de funcionários, evidencia um processo de burocratização e despersonificação das posições de comando e administração então em curso, à medida que o poder soberano da república buscava sobrepor-se aos poderes familiares patriarcais de maneira cada vez mais eficaz (BRADDICK, 2000). A república, que deve sinalizar um poder muito superior ao dos homens em particular, é pensada como uma entidade que perdura mesmo após a morte do chefe supremo, pois este só é soberano porque foi investido de autoridade pelos demais, sendo ele, com isso, mais precisamente um soberano *representante*, que atua — segundo um arbítrio próprio,

problemas nos tribunais ingleses praticamente até o fim de sua vida (FINKELSTEIN, 2000) —, mas ao sentido de suas principais obras políticas.

⁴⁸ T.A. “*peace at home and abroad*”.

⁴⁹ T.A. “*plenty and splendour, as private Endeavours and Callings seldom reach unto*”.

⁵⁰ T.A. “*the artificial Causes of Power to act with*”.

pois do contrário não se trataria de um poder soberano — em nome de todos os homens naturais.

Petty justifica a necessidade de opulência àqueles que governam pelo fato de que só assim terão condições de oferecer recompensas ou castigos (PETTY, 1662, cap. I, §4), que seriam os meios mais eficazes para se manterem os homens sob domínio. O que se faz flagrante, com isso, é a necessidade de se envolverem os representantes da república nos mesmos rituais de honraria que garantem as relações de poder entre clãs, a sugerir que o modelo do poder familiar não se desfaz por inteiro com a instituição da república.

Em terceiro lugar, Petty identifica entre os principais encargos públicos o sustento do clero — daqueles homens encarregados de “pastorear as almas, guiando suas consciências (...) de modo a instruir os homens quanto às leis de Deus”⁵¹ (PETTY, 1662, cap. I, §7). Em quarto lugar, os gastos com escolas e universidades, para que os homens saibam ler, escrever e calcular (PETTY, 1662, cap. I, §9); em quinto lugar, a assistência aos órfãos e desvalidos (PETTY, 1662, cap. I, §11). Finalmente, Petty inclui entre os encargos públicos a construção e manutenção de estradas, pontes, aquedutos, rios navegáveis — em suma, “coisas que a todos universalmente dizem respeito”⁵² (PETTY, 1662, cap. I, §13), e que são necessárias para a boa *circulação* dos *nutrientes* que constituem a república.

Após ter identificado os principais encargos públicos, Petty trata de listar as causas que contribuem para o agravamento dos problemas fiscais da república. Em primeiro lugar, menciona a recusa dos homens em contribuir com o fortalecimento do tesouro público, sob os argumentos de que aquilo que se cobra em impostos é excessivo, ou que o montante arrecadado tem mau uso (PETTY, 1662, cap. II, §1): poderes locais frequentemente calculavam a seu próprio gosto os montantes devidos em tributos, e contribuía de maneira pouco eficiente com a milícia, tendo mais em conta seus próprios interesses, ou o de vizinhos próximos, que os interesse da república como um todo (BRADDICK, 2000, p. 13).

Uma segunda causa que concorre para o agravamento do problema fiscal da república é, segundo Petty, a necessidade de se pagarem os tributos em dinheiro, e

⁵¹ T.A. “*the Pastorage of mens Souls, and the guidance of their Consciences (...) wherewith to have men instructed in the Laws of God*”.

⁵² T.A. “*things of universal good and concernment*”

não em *commodities*, numa época em que a disponibilidade de moeda (liquidez) estava aquém da velocidade das trocas de bens. Em terceiro lugar, acusa Petty, a falta de transparência e as dúvidas que dizem respeito ao direito de cobrar taxas e impostos tornam tal cobrança mais incerta. Em quarto lugar, a diversidade de meios de pagamento — a confusão de moedas —, que poderia dificultar as trocas entre regiões distintas. Em quinto lugar, Petty alerta que, se a população for pequena, ou se for especialmente baixo o número de artesãos e trabalhadores, a arrecadação de impostos será incipiente. Em sexto lugar, por fim, Petty destaca que concorre para o déficit do tesouro público a ignorância quanto aos números que representam a riqueza e os negócios dos homens, o que faz ineficiente a cobrança de impostos (PETTY, 1662, cap. II, §§ 1-6), tornando imprescindível um censo que estime com precisão as quantidades envolvidas nas trocas da república.

No centro dos problemas fiscais da coroa inglesa à época de Hobbes e Petty estava, contudo, o aumento dos encargos militares, cujas causas Petty identifica às próprias causas que levam às guerras, ou àquelas que elevam as expectativas de uma guerra iminente, seja ela externa ou civil (PETTY, 1662, cap. II, §7).

Petty atribui a causa das guerras externas a diversos interesses pessoais que pretendem se passar por razões públicas: sua motivação comum baseia-se na falsa opinião segundo a qual o território se tornou muito exíguo para acomodar a população, e que, por isso, menos dispendioso é tomar à força terras vizinhas do que, por exemplo, adquiri-las dos americanos. Além disso, aponta, um erro que também pode levar à guerra externa é a opinião segundo a qual “a grandeza e a glória de um príncipe repousa na extensão de seu território”, e, sobretudo, a opinião segundo a qual é mais glorioso para um príncipe pilhar, fraudar, do que extrair seus ganhos das “entranhas da terra e do mar”⁵³: antes, Petty atribui a glória e a prosperidade de um príncipe ao “tamanho e engenho do seu povo, unido e bem governado”⁵⁴ (PETTY, 1662, cap. II, §8).

Quanto à confusa diversidade de moedas, trata-se de um sério problema para qualquer poder que tende à centralização, por multiplicar as legislações sobre as trocas particulares: não é possível um padrão estável nos *contratos* privados, já que

⁵³ T.A. “*the bowels of the Earth and Sea*”.

⁵⁴ T.A. “*the greatness and glory of a Prince lyeth rather in the extent of his Territory, then in the number, art and industry of his people, weel united and governed*”.

poderes locais, familiares, patriarcais, tentam atrair para si a posição de capitão-juiz-legislador-executor — e credor — do corpo coletivo.

Se o meio circulante que movimentava o comércio é escasso, as trocas e os contratos dependerão, em grande medida, do crédito. Antonio, o próspero mercador de Veneza, embora responda por diversas naves — todas “no mar” —, que deverão trazer as *commodities* de alto valor que lhe irão manter a prosperidade, não tem dinheiro efetivo para emprestar ao amigo pródigo, o nobre Bassânio. O espírito aristocrático do mercador, sua estima, sua confiança na própria fortuna, sua honra e seu crédito, levam-no, todavia, a alugar dinheiro do usurário Shylock, para repassar ao amigo, contando restituí-lo ao usurário acrescido de juros. Shylock, tendo em vista manter Antonio atado (*bound*) a si em posição de dívida, aquiesce ao empréstimo, mesmo conhecendo que “seus meios sejam supostos⁵⁵” — que as naves de Antonio talvez não consigam regressar (SHAKESPEARE, 2009, I-3). A garantia que Antonio pactua, para o caso de não ser capaz de restituir o dinheiro dentro do prazo combinado, é permitir que o usurário Shylock corte uma libra de sua carne.

Desde o primeiro ato da peça de Shakespeare, contudo, está subentendido que o motivo por que Shylock irá emprestar dinheiro a Antonio é sua expectativa — não tanto de reaver com juros o que emprestou — mas de ter nas mãos o *domínio* sobre o próprio corpo de Antonio. A aventura em que o dinheiro deverá ser empenhado é de tal monta sujeita à fortuna — a paixão do amigo por uma donzela — e igualmente sujeita à fortuna é a aventura para que o dinheiro seja restituído — os mares imprevisíveis —, que o preço do risco é alto. A ideia de ter Antonio sob seu poder, porém, é suficientemente interessante para que o Shylock decida assumi-lo.

O drama do Mercador de Veneza marca a virada social em curso às vistas de Hobbes e Petty, na qual os senhores do poder eram cada vez menos aqueles cuja posição social derivava do sangue, como era o caso do amigo pródigo — que apesar de nobre estava arruinado —, ou mesmo aqueles cujo poder derivava da produção ou comércio de comodidades. O que permanecia dos tempos antigos, todavia, era o *poder da reputação, do crédito*. Enquanto Hobbes se ocupava de atar os poderes privados ao poder de uma pessoa pública, que legislaria sobre os contratos privados, e de onde partiria a atribuição das propriedades e dos valores, o dinheiro — que,

⁵⁵ T.A. “Yet his means are in supposition.”

diferentemente das comodidades, é sobretudo um signo — insistia em acumular poder nas mãos dos gestores de expectativas, aqueles que dispunham do domínio sobre os valores, por se encontrarem na posição suprema de *credores*.

Concorrem, no mundo de Hobbes, de um lado, um pensamento que espera da república a estabilidade, a previsibilidade no “ambiente dos negócios”, que o zelo do Doge de Veneza em fazer cumprir a lei da cidade, mesmo que isso significasse condenar o ilustre mercador Antonio à morte, expressava; de outro, um pensamento que percebe o valor — que nasce da expectativa — como passível de manipulação em meio às incertezas da fortuna desembastada. Para o filósofo inglês, contudo, se não fosse possível uma centralização máxima do poder, bem como um lastro ou *marca* que fixasse o vórtice caótico dos signos, os capitães locais — fossem comerciantes, fossem usurários — travariam suas guerras intestinas, pois a guerra civil nasce das *facções* que as distintas vontades e opiniões produzem, na inconstância das leis.

As ideias de Hobbes a respeito da riqueza encontram-se em uma encruzilhada que conjuga entre perspectivas muito distintas. O ganho individual, o lucro do comércio, o empréstimo de dinheiro a juros — considerados ganhos vis, desonrosos, trapaceiros, ou, ao menos, consideradas tradicionalmente atividades desempenhadas por homens de estirpe mais baixa (FINKELSTEIN, 2000) —, assumiam, ao mesmo tempo, importância cada vez maior para a manutenção de um estado forte. Com isso, é possível verificar um conflito de opiniões quanto ao status moral das paixões que animam tais atividades — ambição, cobiça, prodigalidade —, e o imperativo da frugalidade e da poupança.

Hobbes tem diante de si a o problema do efeito que tais paixões exercem sobre a força da república — o quanto o empreendimento privado como um fim em si mesmo subverte ou fortalece a finalidade para que a república foi criada. A primeira perspectiva — partilhada por alguns de seus contemporâneos, como Thomas Mun —, ainda predominava entre os mercadores ingleses no primeiro terço do século XVII, e estava em sintonia com uma moral que predominara desde tempos muito antigos, que identificava o consumo com destruição de riqueza (MUN, 1928), afinando-se com o paradigma de um universo fechado, provedor de recursos finitos (FINKELSTEIN, 2000; SHAPIN, 1997), vigente praticamente sem perturbações até a revolução copernicana.

O comércio, à medida que assumia importância crescente para a saúde da república, sujeitava-se a desaprovação e a protestos crescentes; o próprio rei da Inglaterra, ainda em 1599, prestava-se à seguinte reclamação:

Os mercadores pensam que todo o bem comum está disposto a fazê-los crescer; e de acordo com suas regras de comércio e ganho, em enriquecer sobre as perdas de todas as demais pessoas⁵⁶ (JAMES I, 1918, p. 26).

A moral que orienta tal perspectiva, todavia, já se pode verificar desde os estoicos, como demonstra o trecho do *Hino a Zeus*, de Cleanto, transcrito a seguir:

São eles mesmos, insensatos,
que se precipitam cada um para seu mal
Uns com uma pressa funesta de alcançar fama
Outros voltados para a ganância desordenada
Outros ainda para a licença
e os doces prazeres físicos (CLEANTO, 1971, p. 444).

Também entre os escolásticos a cobiça e a prodigalidade eram costumeiramente consideradas vícios: Tomás de Aquino argumentava que a cobiça, por se tratar de um desejo imoderado por bens temporais, é a raiz de todos os pecados, “um gênero que compreende todos” (AQUINO, 1947, I-II, Questão 84, Art. 1)⁵⁷ eles. Para o pensador medieval, o “uso da reta razão se expressa, entre todas as virtudes morais, sobretudo na justiça”, concebendo-se esta última como derivada de um “apetite racional” (AQUINO, 1947, II-II, Questão 55, Art. 8)⁵⁸. O mau uso da razão expressa-se sobretudo nos vícios que se opõem à justiça, sendo a cobiça, portanto, o principal deles: “pela riqueza, os homens adquirem os meios de cometer quaisquer pecados”⁵⁹ (AQUINO, 1947, I-II, Questão 84, Art. 1).

Cronologicamente mais próximos a Hobbes, tanto Guicciardini quanto Maquiavel percebem essas paixões como nocivas ao edifício da república. O primeiro louva a atitude de Licurgo, que, ao fundar Esparta, “extirpou em um só dia (...) toda a riqueza e suntuosidade” dos indivíduos em particular, “em seguida dividindo-a em partes iguais” (GUICCIARDINI, 1932, p. 257)⁶⁰, enquanto o segundo frisa que são

⁵⁶ T.A. “The merchants thinke the whole common-weale ordeined for making them up; and accounting it their lawfull gaine and trade, to enrich themselves upon the losse of all the rest of the people (...)”

⁵⁷ T.A. “and thus it is a genus comprising all sins”.

⁵⁸ T.A. “among all the moral virtues it is justice wherein the use of right reason appears chiefly, for justice is in the rational appetite”.

⁵⁹ T.A. “by riches man aquires the means of committing any sin whatever”.

⁶⁰ T.A. (reduzida) “Bisognerebbe a tagliarla el cotello di Licurgo, el quale estirpò in uno di da Lacedemone tutte le ricchezze e suntuosità (...) dividendole di poi per equali parte”.

de grande proveito, em uma república, leis que mantenham pobres os cidadãos (MAQUIAVEL, 2000, livro III, cap. XXV, p. 377).

Hobbes tem bastante claro o fato de que são finitas as matérias primas que a natureza pode fornecer, quando afirma que a matéria de *nutrição da república* é “limitada por natureza àqueles bens [*commodities*] que por intermédio da terra e do mar (os dois peitos da nossa mãe comum), Deus geralmente ou dá de graça ou em troca do trabalho dos homens” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210 [127]).

Perspectiva contrária é sustentada por seu contemporâneo Nicholas Barbon — para quem o estoque natural é perpétuo, renovado anualmente a cada ciclo das estações:

O elemento nativo em cada país é sua riqueza; é perpétuo, e nunca será consumido. Animais na terra, aves no ar e peixes no mar aumentam de número naturalmente: há todo ano uma nova primavera (...) que produz um novo estoque de plantas e frutas. E os minerais da terra são inesgotáveis; e se o estoque natural é infinito, o estoque artificial, que é feito do primeiro, deve ser infinito — como os tecidos lanosos, os linheiros, os calicôs e as sedas forjadas, que são feitos da lã, do linho, do algodão ou da seda bruta (BARBON, 1905, p. 10).⁶¹

Hobbes, porém, entende que não só a matéria nutritiva é limitada, mas também o é o próprio território que a faz frutificar, justificando, assim, a necessidade de se buscar fora da república os bens escassos, e também de colonizar outras terras (LEV, 2014, cap XXIV, p. 216 [131]. Mas, ao mesmo tempo, sabe que o apetite dos homens é ilimitado por natureza, e conclui que “a cobiça por grandes riquezas e a ambição de grandes honras” são paixões virtuosas, “honrosas”, por sinalizarem poder⁶², enquanto as perspectivas modestas, ou “a cobiça de pequenos lucros” denota baixeza e desonra (LEV, 2014, cap. X, p. 81 [44]).

Tal afirmação, todavia, parece entrar em contradição com a prescrição que Hobbes havia feito anos antes, no *De Cive*: “[h]á duas coisas necessárias para o enriquecimento dos súditos, o labor e a frugalidade” (DCI, 2002, Cap. XIII, art. 14, p. 208). O que entender, então, da perspectiva de Hobbes, se por um lado afirma que é virtuoso o desejo ambicioso irrefreável, e por outro afirma que o enriquecimento dos súditos depende de que tenham um comportamento moderado?

⁶¹ T.A. “*The Native Staple of each Country is the Riches of the Country, and is perpetual, and never to be consumed; Beasts of the Earth, Fowls of the Air, and Fishes of the Sea, Naturally Increase: There is Every Year a New Spring (...) which produces a New Stock of Plants and Fruits. And the Minerals of the Earth are Unexhaustable; and if the Natural Stock be Infinite, the Artificial Stock that is made of the Natural be Infinite, as Woolen and Linnen, Cloth, Calicoes, and wrought Silk, which are made of Flax, Wool, Cotton, and Raw Silks.*”

⁶² No *Leviatã* em latim, “*potentia*”.

Outra passagem, esta novamente do *Leviatã*, parece indicar um caminho para que se responda a essa indagação:

A riqueza é honrosa, porque é poder. A pobreza é desonrosa. A magnanimidade, a liberalidade, a esperança, a coragem e a confiança são honrosas, porque derivam da consciência do poder⁶³ (LEV, 2014, cap. X, p. 80 [44]).

O que entra em questão, aqui, é a ideia de *liberalidade*, condição para que a riqueza individual implique no aumento de poder àquele que a possui. A liberalidade no uso da riqueza, que se opõe ao comportamento avaro, antes de se dever a um imperativo moral, tem motivos pragmáticos:

[A] riqueza aliada à liberalidade é poder⁶⁴, porque consegue amigos e servidores. Sem a liberalidade não o é, porque nesse caso a riqueza não protege, mas expõe o homem, como presa, à inveja (LEV, 2014, cap. X, p. 76 [41]).

Hobbes parece ter em mente, assim, que são virtuosas as paixões da ambição e da cobiça — desde que os frutos de suas conquistas não estejam por demais concentrados em mãos de indivíduos únicos, em primeiro lugar porque um grande aumento do seu poder tende à usurpação do poder soberano, em segundo lugar porque a inveja predispõe à guerra.

Também o apetite do corpo civil é apontado por Hobbes como ilimitado, quando o filósofo afirma que “as repúblicas não podem suportar uma dieta”: aquilo que limitará a riqueza pública virá de entraves externos e pelo apetite das repúblicas vizinhas (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 213 [129]). Tal é o que Renato Janine Ribeiro descreve como um “conatus sem fim” (RIBEIRO, 2004, p. 118) — próprio tanto ao homem natural quanto ao artificial. É, pois, da natureza do poder, diz Hobbes, desejar crescer no curso do tempo, mas enquanto o poder e a riqueza individual têm de ser mantidos dentro de certos limites, o poder e a riqueza da república não podem ser naturalmente limitados.

Limitados os excessos privados, a riqueza individual estará todavia na essência da riqueza da república, compondo o seu tesouro, a sua coleção de bens, a ser utilizado a critério do seu representante soberano.

[N]a monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação dos seus súditos (LEV, 2014, cap. XIX, p. 160-161 [96]).

⁶³ Na edição em latim, nos dois casos, “*potentia*”.

⁶⁴ Na edição em latim, “*potentia*”.

Uma questão muito importante, porém, deduz-se desse trecho: ao mesmo tempo que utiliza o termo *público*, Hobbes o associa à figura individual do monarca, dando a entender que o poder e a coleção de bens sob sua propriedade é de interesse dos indivíduos em particular. Mas não se trata, aqui, de tomar o monarca enquanto pessoa individual — o filósofo recusa, inclusive, qualquer modelo político que proponha reservar ao monarca uma porção de terras para sua propriedade, pois a propriedade das terras deve ser *atribuída* pela república aos homens de acordo com o que o soberano “considerar compatível com a equidade e o bem comum [*common good*]” (LEV, 2014, cap. XXIV, pp. 211-213): a propriedade privada não aliena ao poder soberano os bens dos particulares. O alinhamento de interesses existe entre uns e outro pelo fato de o monarca ser o soberano representante de uma *pessoa artificial*, criada pelos homens, cuja vontade é a expressão do consenso — “a direção para um único e mesmo fim” (NH, cap. XIX, §4, p. 97) — que os levou ao pacto. Esta Dissertação tratará mais detidamente da concepção hobbesiana de *pessoa* no capítulo 4; por ora, cabe assinalar que o poder ou a riqueza públicos, quando nas mãos de um monarca, não caracterizam uma relação em que este seja seu proprietário privado, sobretudo porque a riqueza do tesouro público deve ser atribuída, distribuída aos homens — o monarca deve fazê-la *circular*, tendo em vista a adequada *nutrição* que mantém forte o corpo civil (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 216 [130]).

Outro detalhe importante que merece consideração no trecho em questão é a correspondência que Hobbes estabelece entre os termos *poder*, atinente ao monarca, e *força*, concernente aos súditos: por definir o segundo como *causa eficiente* (DCO, 2012, cap. X, art. 1, p. 132), tem-se que o poder do monarca — que nesse caso significa o mesmo que o poder da república — tem em seus súditos a sua *causa*.

“E *público* sempre significou ou a própria pessoa da república ou alguma coisa que pertence à república de modo tal que nenhuma pessoa particular pode pretender a sua propriedade” (LEV, 2014, cap. XXXV, p. 349).

Entendida desse modo a relação que Hobbes estabelece entre as esferas privada e pública, alguns comentários acerca da expressão *common-wealth* fazem-se pertinentes.

2.4

A expressão *common-wealth*

Tendo recorrido acerca das sutis diferenças entre os termos *bens*, *comodidades*, *riqueza* e *riquezas* na filosofia de Hobbes, e apresentado as implicações do uso destes últimos nos contextos das esferas privada e pública, resta agora tecer, neste capítulo, alguns comentários sobre um termo que conjuga os demais — *common-wealth*.

Hobbes utiliza o termo *common-wealth* referindo-se à república — coisa pública. Em inglês, tem o sentido aproximado da expressão *common good* — *bem comum*. Nesta, o substantivo *bem* (*good*) não designa o bem de fugaz fruição, mas um estado que permanece no curso do tempo, um *bem-estar*.

O termo *wealth*, derivado do termo *well*, é ordinariamente traduzido na língua portuguesa por *riqueza*, mas seu significado pode ser entendido como mais amplo, denotando um estado de felicidade, um bem-estar (OED, 1970, vol. XII, p. 221-222), quando menos, derivado da posse de riquezas.

É da república — da *common-wealth* —, enquanto estado político, que se pode divisar o *bem comum*, que é um valor da república, um *bom* estado. É o *bem comum* que permite se conceber a república enquanto um *bem*, algo útil, um estado que implica em conforto e segurança comuns, porque a instituição política se trata de uma “precaução” dos homens com a “conservação e com uma vida satisfeita” (LEV, 2014, cap. XVII, p. 143 [85]).

Antes de significar um elemento mensurável, que se permita corresponder a um preço no mercado, o bem comum designa uma construção coletiva abstrata, um caso anômalo em que um substantivo exprime a qualidade de um estado, que deve prover os homens de *bens comuns* (*common goods*). No plural, os *bens comuns* (*common goods*) são o provimento material que a *common-wealth* oferece aos homens em geral, sem que cada um deles possa se considerar seus proprietários, podendo ser denominados igualmente de *bens públicos*. O bem comum, ao contrário dos bens públicos, não pode ser entendido como se se tratasse de comodidades elementares, pois não implica em um conforto fugaz, nem como como riquezas, no plural, mas como a *riqueza* da república.

O caso da expressão *bem comum* não se enquadra nas classificações gramaticais descritas até aqui nesta Dissertação. Pois já não se trata da anteposição — e

incorporação — do modo (advérbio) ao verbo, gerando um substantivo, como por exemplo na expressão *bem feito*, mas da qualificação do *bem* — *substantivo* — por meio de um *adjetivo*. Para que isso tenha podido ocorrer, foi preciso se definir de antemão uma coisa que se chama *bem*, que pode sofrer modificações mas que existe substantivamente.

O *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* define o *bem comum* como “conquista social expressa em algo positivo de que todos podem usufruir” (HOUAISS, 2009, p. 429). O *Dicionário de Política*, por seu turno, define-o como “o princípio edificador da sociedade humana e o fim para o que ela deve se orientar do ponto de vista natural e temporal” (BOBBIO, MANTTEUCCI e PASQUINO, 1983, p. 106). Em ambos os casos, há a compreensão de que o bem comum é algo coletivo, que todos podem fruir. No primeiro caso, todavia, está subentendida a materialidade do bem comum, e o resultado de uma luta coletiva (*conquista*). No segundo, um sentido moral plenamente sugerido — à medida que a sociedade *deve* orientar-se pelo bem comum: “O Bem comum busca a felicidade natural (...) subordinado à moral” (BOBBIO, MANTTEUCCI e PASQUINO, 1983, p. 106).

Na filosofia de Aristóteles, embora o bem comum seja pensado também como uma finalidade, não é propriamente moral o sentido em que apresenta a expressão:

Aristóteles subordina o bem do indivíduo ao bem-supremo da *polis*. Esse vínculo interno entre ética e política significava que as qualidades das leis e do poder dependiam das qualidades morais dos cidadãos e vice-versa, das qualidades da Cidade dependiam as virtudes dos cidadãos. Somente na Cidade boa e justa os homens poderiam ser bons e justos; e somente homens bons e justos são capazes de instituir uma Cidade boa e justa (CHAUÍ, 2000, p. 497).

Se o filósofo grego submete o bem individual à cidade justa, Hobbes também o faz, à sua maneira: só haverá possibilidade de fruição das riquezas se houver uma cidade forte que a garanta; do contrário serão pilhadas tão logo a cidade for invadida pelos braços de um Leviatã mais forte: o bem comum, para o filósofo inglês, é aquilo que é “útil a muitos, ou útil ao estado” (DH, 1991, cap XI, art. 4, p. 47), não se confundindo com os bens privados. A *common-wealth* implica, desse modo, na cessão de parte do direito natural, do desejo individual que quer fruir *dos bens* e *do bem* privadamente, excluídos dessa fruição os demais. Em troca de segurança, de estabilidade, os homens se contentam em fruir de bens que são comuns, e de um bem que é comum aos que se uniram em consenso.

A *common-wealth* de Hobbes é, pois, a instituição política erigida pelos homens para sua conservação.

3

A Nutrição da República

O conceito hobbesiano de força, como exposto, está ligado ao movimento, à transformação. Força e causa-eficiente — a *causa motriz* — são equivalentes, distinguindo-se uma da outra somente segundo a perspectiva temporal: a ideia de causa refere-se a um movimento passado, ao passo que a ideia de força refere-se ao movimento presente que produzirá um efeito futuro (DCO, 2012, cap. X, art. 1, p. 132). Em seu aspecto material, a força da república — aquilo que nela é capaz de produzir um movimento ou transformação na matéria —, advém, segundo Hobbes, da riqueza e prosperidade material de todos os seus membros individuais. A república, em seu poder de recolher para si, na forma de impostos, parte da produção material que os particulares puderam acumular, funda aí a sua materialidade, que permite pensá-la enquanto *corpo*.

Hobbes define a expressão *corpo político*, referida à república, como a união realizada pelo consenso dos homens por meio da qual se erige “algum poder comum” que possa coagi-los a “manter a paz entre si” e “a juntar suas forças contra um inimigo comum” (NH, 2010, cap. XIX, §§ 6-9, p. 99-100).

Mas tal corpo, cuja definição está apoiada nas ideias de *comunidade* e de *poder*, podendo ser entendido assim como uma ideia abstrata, é tomado ao mesmo tempo *como se fosse* uma matéria viva. Faz-se necessário, então, um esforço que permita responder às seguintes indagações: até que ponto a comparação feita por Hobbes entre uma república e um corpo físico, humano, se sustenta? Deve-se entender no sentido literal a referência hobbesiana à república como um corpo vivo?

A julgar por sua definição de vida — que “não passa de um movimento dos membros” de um corpo (LEV, 2014, Introdução, p. 11 [1]) —, a resposta é afirmativa: segundo o filósofo, há certos elementos que têm a propriedade de “imprimir movimento à república” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 215 [130]). Além do movimento, outras características de um corpo vivo, segundo Hobbes, lhe são inerentes: o desejo, a expansão, a alimentação, a procriação — faculdades que o filósofo dispõe levando em conta à ideia de circulação.

É a ideia de circulação, como descrita por William Harvey na sua obra *De Motu Cordis*, publicada em 1628, aquilo que deve orientar, quanto a sua materialidade, o

entendimento da república como corpo vivo: seu sistema circulatório tem um centro, um coração, que retém aquilo que os canais por onde a matéria flui entregam, e que dispensa à capilaridade do corpo a matéria que decidir distribuir. O tesouro da república é descrito *como* um coração (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 216 [131]).

Hobbes aponta que a matéria que nutre a república “é composta de animais, vegetais e minerais” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210 [127]). Nesse ponto, pode-se entender que é a mesma que nutre os corpos humanos. A conclusão mais imediata a que se pode chegar, assim, é que tal comparação aponta uma mera diferença de *escala* entre corpos que têm natureza *semelhante* — Hobbes utiliza, no capítulo sobre a nutrição da república, a expressão “*semelhança*” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 216 [131]). Por esse prisma, o corpo político deve ser entendido como o somatório dos corpos dos homens, como sugerido na imagem que ilustra o frontispício do *Leviatã*, em que o corpo do homem artificial está vestido com uma roupa formada pelos corpos de uma multidão de homens; o corpo do homem artificial diferencia-se dos corpos dos homens naturais somente quanto ao tamanho, podendo sugerir que têm a mesma natureza. Desse modo, posto que o pensamento sobre a fisiologia do homem artificial está baseado no pensamento sobre a fisiologia dos homens naturais, a nutrição da república será semelhante à nutrição humana. Não é exatamente isso, porém, o que se depreende de uma leitura mais atenta do *Leviatã*: é possível perceber, em uma medida relevante, diversos pontos de dissimilitude entre um e outros.

Não se pode perder de vista a finalidade por que Hobbes trata da nutrição da república: o corpo político deve ser nutrido, seu movimento deve ser alimentado, para que seja capaz de manter a paz e a segurança dos homens (LEV, 2014, cap. XXIV; p. 210 [127], p. 212 [128]) que o compõem, como partes mais simples de um corpo mais complexo. É necessário, para tanto, que se provejam as condições materiais suficientes para que as partes internas desse corpo não se devorem mutuamente, ou para que não sejam devoradas por um corpo exterior mais forte. O corpo complexo tem de se proteger, e com isso proteger as partes que o compõem, contra o risco sempre iminente de se dilacerar na guerra externa ou na guerra civil. Uma vez compreendido que a saúde do corpo civil é a condição para que os corpos dos homens vivam em saúde, posto que só o corpo civil é capaz de evitar a guerra

sempre latente entre eles, faz-se necessário assinalar que tanto o corpo civil quanto o corpo dos homens são considerados levando-se em conta um espaço delineado — um dentro e um fora —, estabelecido após o reconhecimento do par *nós e eles*. O espaço exterior ao corpo dos homens é o espaço interior da república; o espaço exterior da república são as outras repúblicas. A nutrição envolve, assim, o que circula no interior do corpo e ao mesmo tempo o que circula em seu exterior.

Essa matéria, a que geralmente se chama bens [*commodities*], em parte é *nativa* e em parte é *estrangeira*. *Nativa*, quando pode ser obtida no interior da república. *Estrangeira*, quando é importada do exterior (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210 [127]).

A nutrição é, pois, uma ideia que envolve a relação do corpo com o que está fora dele, ao mesmo tempo que se refere aos seus fluxos internos, e vincula duas faculdades ou poderes dos corpos⁶⁵, o poder nutritivo e o poder motor: não há manutenção do movimento (que Hobbes identifica à vida) se o corpo não for convenientemente nutrido.

O consenso entre os homens naturais — que pôs fim à guerra civil, instaurou a república e deu nome a uma representação coletiva — investiu seu representante, a *pessoa civil*, de autoridade soberana, vigente em sua dimensão interior (porque garantiu o monopólio e legitimidade do uso da força sobre esses homens em dado território). O equilíbrio da função nutritiva, como dito, está voltado tanto a essa dimensão interna quanto à relação que esse corpo civil desenvolve com o exterior. Aqui, a semelhança entre o homem natural e o homem artificial começa a se mostrar imperfeita, pois na ausência de um soberano comum que paire acima das repúblicas *entre si*, o apetite expansivo de cada uma delas não encontrará o poder repressivo de uma força comum, unificada, e esbarrará ao acaso dos choques erráticos que a vida de um corpo em guerra é capaz de encontrar.

Para dar conta da natureza da *semelhança* entre os corpos humanos e o corpo civil, o primeiro olhar que deve ser lançado vai na direção daquilo que o filósofo indica como finalidade da nutrição da república, que é definida por um par de elementos distintos: *manutenção e movimento* (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210 [127]). A república tem de ser nutrida para que — mantida viva — possa cumprir aquilo para

⁶⁵ Em *A Natureza Humana*, Hobbes discrimina o “poder nutritivo”, o “poder motor” e o “poder gerador” como as três principais faculdades dos corpos (NH, 2010, cap. I, §6, p. 4).

o qual foi designada — a conservação do par *paz e segurança* (LEV, cap. XXIV, p. 212 [128]). Um par não deve ser lido, assim, como um aposto explicativo ao outro. A análise de cada termo que compõe os dois pares aponta o seguinte: o termo *manutenção* projeta para o interior a perspectiva, em que forças internas vivem em tensão; e o equilíbrio que se alcança, embora nunca dissociado do campo exterior, diz respeito a uma coesão interna de forças. Os termos *paz e segurança* — que têm a primazia sobre o outro par, por se referirem à finalidade última da república — dizem respeito tanto à manutenção da paz interna, evitando o risco sempre latente de rebelião, quanto à paz externa. E o termo *movimento*, por seu turno, refere-se ao corpo, mantido internamente íntegro, que se projeta para fora — em expansão.

Tendo em vista esse esquema de finalidades, Hobbes serve-se da fisiologia humana para explicar o sistema de *circulação* de bens da república. Não o faz, todavia, para explicar sua razão de *distribuição*, que é ponto de que mais pormenorizadamente trata no capítulo consagrado à nutrição, dedicando-lhe quatro de suas sete páginas. A distribuição dos bens, segundo o filósofo, é da competência do soberano, que determina a cada homem a parte que lhe cabe. A propriedade não pode, desse modo, ser considerada um direito natural, uma vez que deriva da atribuição arbitrária dos bens feita pelo representante da república (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 211 [127-128]). A república é, pois, a *fonte* da propriedade. Quanto a esse ponto, não se pode dizer que, à dimensão dos corpos individuais, exista função similar.

Se atribuição de propriedade não toma emprestado ao homem natural uma imagem de sua fisiologia, a função circulatória da república é plenamente descrita segundo o modelo da circulação do sangue: os cofres públicos fazem as vezes de *coração*. A nutrição da república, que se constitui das comodidades (*commodities*) consumidas em cada lugar, depende de certo comércio que permite compensar a escassez destas em determinadas regiões por meio da sua importação de outras regiões, onde ocorram em abundância, comércio este que pode ser feito entre partes internas ao corpo da república ou entre a república e o exterior. Nesse caso, diz Hobbes: “[c]ompete (...) à república (...) aprovar ou desaprovar tanto os lugares como os objetos do tráfico externo” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 214 [129]). Entretanto, diferentemente do corpo natural, que encontra a matéria de sua nutrição fora do seu próprio corpo, um espaço regido pela autoridade de um soberano, o corpo civil encontra sua matéria nutritiva tanto no seu interior, que é domínio seu,

quanto no exterior, um espaço regido pela autoridade de outro soberano, mas que desconhece uma autoridade comum que sujeite as repúblicas enquanto conjunto.

E já houve repúblicas que, não tendo mais território suficiente para os seus habitantes, conseguiram, apesar disso, não apenas manter, mas até aumentar o seu poder, em parte graças à atividade mercantil entre um lugar e outro, e em parte através da venda de manufaturas cujas matérias-primas eram trazidas de outros lugares (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210-211 [127]).

Tal perspectiva revela, da parte de Hobbes, uma preocupação alinhada com um conjunto de ideias e práticas que ficou conhecido sob a denominação genérica de *mercantilismo* — que visava à obtenção de ganhos mediante o comércio exterior. Por meio desse comércio, o ganho de uma república implicava necessariamente na perda de outra, pois uma república atraía para si os nutrientes que passariam a faltar à outra, enfraquecendo-a, tornando-a menos poderosa e ameaçadora.

Sob a perspectiva mercantilista, para que o comércio resulte em um ganho para a república, deve haver necessariamente uma disparidade na troca entre seu interior e exterior. Para haver ganho, os bens que entram e os bens que saem não podem se equivaler. Mas se são os bens que saem (“manufaturas”, como indica Hobbes) os que têm maior valor em comparação com os que entram (“matérias-primas”), o que pode haver de ganho ou vantagem nesse comércio?

Fosse a natureza dessa troca o escambo, nenhuma vantagem, de fato, seria obtida. Mas o que se ganha em troca da expatriação de bens valiosos é o metal precioso que a outra república entregou para obtê-los. Mais que uma troca de comodidades, o comércio externo mercantilista visa à acumulação de ouro e prata.

Ainda que previsse a possibilidade de a república “aumentar o seu poder (...) graças a atividade mercantil entre um lugar e outro” do seu território (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210-211 [127]), Hobbes preocupa-se com o fato de o território não ser vasto o suficiente para prover toda a matéria nutritiva de que a república necessita. Ao redor do filósofo, além disso, têm força as ideias econômicas de Thomas Mun, que identificam o consumo com destruição de riqueza. Segundo essa perspectiva, uma república jamais poderia enriquecer por meio do comércio interno — o ganho de um sendo a perda de outro (MUN, 1928, p. 52) —, caracterizando um *jogo de soma zero* (RIBEIRO, 2004, p. 117). A república, assim, precisando acumular ouro e prata para poder *se movimentar* — financiando seus exércitos de modo a estender seus braços para alcançar as matérias-primas estrangeiras —, estabelece um

comércio em que o parceiro é, antes de tudo, um adversário, sobre quem se pretende levar vantagem. Com o homem estrangeiro não há pacto ou soberano, somente comércio, com vistas ao acúmulo de metais em uma *balança comercial favorável*.

O mercantilista é um guerreiro no poder, porém que reserva ao estrangeiro sua hostilidade. Por isso a instituição do Estado visa a pôr fim à guerra apenas num certo território, entre certos homens. [S]endo limitada a provisão dos metais preciosos, (...) uma unidade prospera a expensas das demais (...) É impensável o Estado hobbessiano sem sua relação — natural, guerreira — com o outro. Esta condição, que para o indivíduo (...) acarreta a miséria e a morte violenta, graças ao tamanho do Estado pode gerar prosperidade (RIBEIRO, 2004, p. 116-117).

O ouro, nesse contexto, é “portador de um privilégio”: “imprimir movimento às repúblicas”, em direção ao exterior, sustentar exércitos, custear guerras (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 215 [130]). Como Hobbes destaca, “as despesas da república não são limitadas pelo seu próprio apetite, mas por acidentes externos e pelo apetite dos seus vizinhos: o apetite da Inglaterra, um exíguo território insular, não será saciado apenas com matérias-primas autóctones. As repúblicas, como Hobbes aponta, “não podem suportar uma dieta” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 213 [129], e seu *conatus sem fim* (RIBEIRO, 2004, p. 118) necessitará de um controle que mantenha internamente a paz e a segurança, de modo que se garanta a vida e o movimento do corpo — um movimento de expansão.

Hobbes destaca, dentre as funções que fazem parte do sistema nutritivo da república, uma função a que denomina acondicionamento (*concoction*), que pode ser entendida como *digestão, mistura, redução*. Essa função transforma as matérias-primas em “alguma coisa de igual valor” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 214 [130]), que se preste ao deslocamento para ir buscar bens escassos em lugares onde ocorram em abundância, e que sirva para se trocar por esses bens, que o outro lugar fornece.

O vocabulário do *Leviatã* é repleto de termos como *partes orgânicas, nutrição, apetite, circulação, coração, nervos, veias, artérias, sangue*. Dessa paciente dissecação da república, percebe-se que a matéria nutritiva do corpo artificial — “animais, vegetais, minerais” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 210 [127]) — é a mesma que nutre o homem natural. Mas quando nos voltamos para o que Hobbes escreve sobre a circulação dessas matérias nutritivas, é preciso introduzir a instância da *representação* para que se passe do homem natural para o artificial. Contrariamente ao que ocorre no corpo humano, não são diretamente os “frutos da terra”, tampouco

ela própria (o que seria impossível dada sua natureza fixa), aquilo que circula de um lugar a outro no corpo da república, mas alguma coisa “de igual valor” e “portátil”: a moeda (LEV, 2014, cap XXIV, p. 215 [130]). Os frutos da terra são digeridos, misturados, transformados, reduzidos, acondicionados nessa coisa portátil a que se chama moeda.

É a moeda que permite a distribuição do excedente — “é necessário que os homens distribuam o que são capazes de acumular” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 214 [129]), pois tem o poder de portar o valor de bens abundantes até lugares em que intermediará sua troca por bens que eram escassos no lugar de origem. Nessa troca de uma comodidade por outra, é a moeda quem fará a intermediação.

[Graças à moeda], torna-se possível que todos os bens, tanto os móveis como os imóveis, acompanhem qualquer indivíduo a todo lugar para onde ele se desloque, dentro e fora do local da sua residência habitual. E torna-se possível que os mesmos bens sejam passados de indivíduo a indivíduo, dentro da república, e vão circulando à volta, alimentando, à medida que passa, todas as partes dessa república, a tal ponto que esse acondicionamento é, por assim dizer [*as it were*], a corrente sanguínea da república (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 215 [130]).

Na dimensão da república, portanto, o que circula não são os frutos da terra em si, mas a moeda, sua *representação*.

A moeda, para Hobbes, é uma *medida de valor*, e é em si mesma, ao mesmo tempo, uma espécie de *bem* intermediário na troca entre os bens finais desejados. No entanto, essa forma de representação se constitui sob dois tipos distintos — o dinheiro e os metais preciosos (sobretudo o ouro e a prata). O filósofo, a esse respeito, assinala que o valor de cada um desses tipos provém de uma fonte diferente: enquanto o dinheiro têm o seu valor determinado pelo soberano, o ouro e a prata o recebem “da própria matéria de que são feitos” LEV, 2014, cap. XXIV, p. 215,[131] .

Hobbes parece, com isso, conceber a moeda como uma comodidade intermediária que permite, por ser a representação de todas as comodidades, a troca com outras comodidades — como se a troca se tratasse de uma relação de escambo intermediada por uma medida de valor. Parece, também, reservar apenas ao dinheiro, e não igualmente ao ouro ou à prata, o caráter de convenção. Chama a atenção, assim, o fato de Hobbes conceber que algo possa ter valor inerente à própria matéria de que é feito, independentemente da vontade do soberano. É claro que tal percepção hobbesiana está inteiramente constituída na empiria: o ouro tem

“um elevado valor em quase todos os países do mundo” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 215 [130]). No entanto, o uso do termo *quase* indica que o filósofo se contradiz: o valor desses metais não é inerente à sua matéria, mas deriva de um costume que perpassa as fronteiras da república. O dinheiro, esse sim, pode ter seu valor aumentado ou diminuído segundo a conveniência da república, e justamente por esse motivo é apontado por Hobbes como um mau intermediário nas trocas feitas com os estrangeiros (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 215 [130]).

É também em torno desta diferença — os homens são nutridos de matéria, a república, daquilo que a representa — que a dessemelhança entre os corpos natural e artificial se sustenta. Entre um e outro, não há uma distinção apenas de escala. Os corpos do homem natural e do homem artificial, que pareciam similarmente delineados, não se assemelham quanto à relação que estabelecem com o *fora*, quanto ao modo como cada um deles se relaciona com seu exterior. O exterior do homem natural, embora lugar de relações de troca com outros homens naturais, é porém território sujeito às leis decretadas pelo soberano. Acima das relações entre as repúblicas, pelo contrário, não há soberano algum. A guerra externa, seja por meio das armas, seja por meio do comércio mercantilista — “[a] economia mercantilista (...) pode dizer-se continuação da guerra por outros meios” (RIBEIRO, 2004, p. 116) — não deve ser de todo reprimida, pois é instrumento para que se alcancem fins muito caros à república.

O modelo do *Leviatã*, da obediência quase absoluta à autoridade soberana do corpo civil, é desenhado por Hobbes para um espaço delimitado, finito, que inclui em seu conjunto apenas um determinado coletivo de homens. Um território. Para fora do território, o modelo vigente é o do estado de natureza — o direito de guerra. E, enquanto em seu interior — que é o espaço exterior dos corpos dos homens daquele território — a aversão à guerra civil motiva a instituição do soberano e da república, cuja pessoa ele representa, em seu exterior a guerra e a ausência de soberania não são um problema que o filósofo pretende evitar.

Após tratar da função nutritiva do corpo civil, Hobbes dedica algumas linhas para expor o que ele denomina de *procriação* da república. Trata-se de outra expressão do movimento expansivo do corpo civil, que se dá por meio da colonização, “que irá povoar um país estrangeiro, quer este já se encontre vazio de habitantes, quer seja tornado vazio por meio da guerra” (LEV, 2014, cap. XXIV, p. 216 [1331]). A

procriação da república, que resulta em “*plantations* ou colônias” sucede frequentemente uma guerra de conquista, após a qual o território invadido contribui ao provimento do corpo que a gerou: o movimento guerreiro para o exterior é sucedido pelo comércio, dominados os canais geográficos por onde circularão os nutrientes do corpo expandido.

A análise da comparação que Hobbes faz entre os corpos humanos e o corpo da república, em seu aspecto material, verifica similaridades gerais quanto às faculdades do movimento, da alimentação, do desejo, da expansão e da procriação. Uma semelhança, como exposto, imperfeita. O filósofo não tem em mente, dessa maneira, que um corpo natural e um corpo civil se diferem somente quanto à escala. Pois os homens encontram seus alimentos na matéria que existe fora do seu corpo, ao passo que a república os encontra dentro e fora do próprio corpo; a exterioridade do corpo humano é regida por um direito civil, ao passo que na exterioridade do corpo civil vige o direito de guerra; o que circula na corrente sanguínea dos homens é a própria matéria nutritiva digerida, ao passo que nos canais de circulação da república o que circula é uma representação da matéria nutritiva; o arbítrio humano não define o valor dessas matérias, ao passo que o arbítrio soberano da república define o valor do dinheiro.

Tampouco se pode identificar a comparação hobbesiana, de modo geral, como *metáfora*, mesmo se tratando de uma metáfora a comparação feita, por exemplo, entre os cofres públicos e um coração. A metáfora é, todavia, figura de linguagem que Hobbes abomina — “todas as metáforas são equívocas” (NH, 2010, cap. V, §7, p. 21) — porque, sendo palavras cujo sentido é tomado emprestado a outras, são imprecisas, dão margem a ambiguidades, abrindo possibilidades para entendimentos diversos, más interpretações, presunções perigosas. Dizer que uma república é um corpo vivo não é tomar palavras emprestadas para as utilizar em sentido figurado, pois Hobbes definiu sua ideia de vida — movimento dos membros —, e, segundo essa definição, a república realmente vive: mantém um circuito de movimento interno, move-se para o exterior, expande-se, amplia-se, procria, engorda.

Mas, se a obra mais célebre de Hobbes é dedicada à “matéria e forma de uma república”, o que está em jogo é uma comparação de outra natureza, ainda que o

subtítulo do *Leviatã* possa sugerir que se trate de um trabalho de morfologia: a forma da comparação não é uma comparação de formas, mas de poderes.

Parte II — A riqueza como poder

Tendo tratado a Parte I, desta Dissertação, dos significados de três termos que orbitam em um mesmo campo semântico — *bens*, *comodidades* e *riquezas* — em seu caráter substantivo, elementar, na filosofia de Hobbes. Tendo considerado que os três termos podem se diferir em termos de escala, mas sobretudo em função do tempo — os tempos da fruição presente e da permanência futura. Tendo considerado que a troca, tomada em ato, é fruição de um bem, mas que frequentemente este bem é um instrumento, a fruição tornando-se a *fruição da posse*. Tendo compreendido as riquezas ou a riqueza como conceitos que dizem respeito à permanência de um bem, à sua conservação no tempo. Tendo recorrido sobre problemas da relação entre riqueza privada e riqueza pública à época de Hobbes. Tendo explicado o vínculo estabelecido por Hobbes entre a conservação do corpo da república e o problema do provimento de sua materialidade, o que envolve a ideia de riqueza e de propriedade: a parte II desta Dissertação enfatizará o pensamento da riqueza em sua relação com o tempo, em seu caráter transitivo, partindo da hipótese segundo a qual a riqueza, no pensamento hobbesiano, trata-se antes de um signo do poder, que de uma coleção de bens. Pois se aquele que fixa o valor dos homens e dos bens é, para Hobbes, a pessoa do soberano representante da república, que atribui ou distribui propriedade, a fonte do valor dos bens deverá ser pensada como um problema do *poder*.

Para tanto, analisará os conceitos de *poder*, *valor*, *honra*, *dignidade* e *merecimento* na obra de Hobbes, tendo em vista que a riqueza é definida pelo filósofo, no *Leviatã*, como um poder, um instrumento, um meio para obtenção de ganhos; em seguida, tratará da necessidade, divisada por Hobbes, de fixação da fonte do valor ao poder soberano, e de reconhecimento da sua competência legítima de atribuir propriedade, e de determinar o verdadeiro discurso.

4

O sistema conceitual hobbesiano do poder

Para definir o conceito de *poder*, no *Leviatã*, como “*meios de que presentemente [um homem] dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro*” (LEV, 2014, cap. X, p. 75 [41]), Hobbes precisará lançar mão de um sistema que envolve outros conceitos — como *valor*, *dignidade*, *honra* e *merecimento*. O poder, para o filósofo inglês, antes de se tratar de um conceito elementar, define-se por meio de um sistema conceitual complexo, e sua compreensão exige que se tenham claros os sentidos de cada um dos termos que o compõem. Valor, dignidade, honra e merecimento são dispostos no *Leviatã* como termos acessórios à incorporação do poder, indicando a posição de cada homem num circuito de forças e fluxos — materiais e simbólicos —, em que bens são transferidos de um ponto do circuito a outro, de um homem a outro; indicam, ainda, a posição de cada homem relativamente ao corpo da república. Por meio desses elementos constitui-se um estado de poder.

Este capítulo propõe-se à análise de cada um desses termos — levando em conta o duplo aspecto temporal da definição hobbesiana do poder, que vincula presente e futuro, e aponta, assim, que um estado de forças atual deve ser mantido no decorrer do tempo para que se possa identificar a relação de poder —, e da função que as ideias de *crédito* e *expectativa*, desempenham no centro dessa articulação. Na primeira seção do capítulo, será analisado o sentido do conceito de *bem manifesto* ou *aparente* no sistema conceitual do poder, e as duas espécies de poder discriminadas pelo filósofo inglês; na segunda seção, será analisado o conceito de valor, que não pode existir, segundo Hobbes, em um contexto individual e absoluto, mas somente na experiência da república; na terceira seção, serão tratados os conceitos de honra e dignidade, suas dimensões particular e pública em sua relação com o conceito de valor; na quarta, por fim, o sentido do conceito hobbesiano de merecimento, espécie de síntese dos demais, que revela a necessidade da manutenção do crédito, da reputação, da expectativa ou da imagem do poder de um homem na república, para que se possa estabelecer uma relação ou estado de poder vigente que vincule presente e futuro.

4.1 Poder

Quando o conceito de *poder* é definido por Hobbes, no capítulo X do *Leviatã*, como “meios presentes para a obtenção de algum bem futuro aparente”⁶⁶ (LEV, 1996, cap. X, p. 62 [41]), está posto que o poder depende, além de algo por meio do qual resultará algum ganho a alguém, que uma relação se mantenha estável no curso do tempo. Antes de analisarmos o sentido dessa definição, que trata o poder ao mesmo tempo enquanto *meio* e enquanto *estado*, será todavia necessário examinar a ambiguidade conceitual da expressão “algum futuro bem aparente”⁶⁷ (LEV, 1996, cap. X, p. 62 [41]).

Em primeiro lugar, é preciso ter em vista o que Hobbes entende por *bem*. Ao defini-lo, ainda no capítulo VI do *Leviatã*, praticamente o equivale ao conceito de *bom*, subtraindo-lhe o caráter de peremptoriedade ou transcendência.

O *bem*, que ao final das contas é aquilo que é *bom* para alguém, não tem sua origem no objeto desejado, revelando-se apenas a partir de um critério tirado “da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa” (LEV, 2014, p. 48 [24]). O bem, portanto, não é absoluto, mas determinado por alguém, e merecerá do filósofo ainda uma discriminação:

“[...] há três espécies de bem: o bem na promessa, que é *pulchrum*; o bem no efeito, como fim desejado, que se chama *jucundum*, *delicioso*; e o bem como meio, que se chama *utile*, ou *proveitoso*.” (LEV, 2014, p. 49 [24]).

No que diz respeito à *promessa* ou ao *fim desejado*, o bem dependerá de um *aspecto imaginado* bom, e será carregado de uma expectativa quanto ao futuro; quando diz respeito à *utilidade*, o bem é algo que se pode identificar presentemente, sendo fruto da avaliação de uma relação que se dá em âmbito particular, ou ao menos em um perímetro que não permite caracterizá-lo como bem universal, transcendente ou absoluto.

Faz-se necessário, entretanto, examinar mais atentamente o sentido do termo “aparente”, na expressão “futuro bem aparente”⁶⁸ (LEV, 1996, cap. X, p. 62 [41]). A mais recente edição do *Leviatã* elaborada no Brasil (LEV, 2014), opta por traduzir a expressão como “manifesto bem futuro” (LEV, 2014, cap. X, p. 75 [41]); a tradução brasileira de 1983, por seu turno, havia preferido “visível bem futuro”

⁶⁶ T.A. “*present means, to obtain some future apparent Good*”

⁶⁷ T.A. “*some future apparent good*”.

⁶⁸ T.A. “*apparent*”; “*future apparent good*”.

(LEV, 1983, p. 53). Segundo o *Oxford Dictionary of English* (OED, 2004, pos. 24249), o termo *apparent* pode mesmo ser entendido como “claramente visível ou entendido, óbvio”⁶⁹; mas também pode significar “o que parece real ou verdadeiro, mas que não o é necessariamente”⁷⁰. Ora, embora nos dois casos se esteja tratando de uma imagem (manifesta, visível, clara ou aparente), têm sentidos praticamente opostos as duas definições: aparente como *o que se deixa ver com clareza*, aparente como *ilusório*.

Hobbes já explicara que o *bem aparente*, *visível* ou *manifesto* origina-se de um ato de *deliberação* (LEV, 2014 cap. VI), e que este último é a avaliação de uma cadeia de causas para a previsão de um efeito futuro:

A deliberação exprime-se pelo subjuntivo, que é o modo próprio para exprimir as suposições e as suas consequências, como por exemplo em *Se isto for feito, então isto se seguirá*. Não difere da linguagem do raciocínio, salvo que o raciocínio se exprime através de termos gerais, e a deliberação refere-se sobretudo a casos particulares” (LEV, 2014, cap. VI, p. 56 [29]).

A deliberação é, pois, para Hobbes, uma tentativa de inferir efeitos a partir de uma ação particular, levando-se em conta a experiência ou memória (LEV, 2014, cap. VI). Mas como a cadeia de causas e efeitos comumente se estende por um longo curso, a vidência do fim da cadeia é algo bastante incerto:

[N]a deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más consequências e sequelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de consequências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver. Mas até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas consequências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam *bem visível* ou *manifesto*” (LEV, 2014, cap. VI, p. 57 [29]).

Aos termos *visível* e *manifesto*, escolhidos pelas mencionadas traduções brasileiras, que denotam um sentido de clareza, certeza ou obviedade, é preferível — como na edição francesa de 1921 (elaborada a partir das edições originais em inglês e latim) — o termo *aparente* (em francês, *apparent*) (LEV, 1921, cap. X, p. 129), que carrega a ambiguidade entre o que pode ser *visto*, mas que também pode ser *ilusório*. Um *bem aparente* é, portanto, algo que um ato de deliberação *imagina* ser um ganho futuro.

O conceito de *imaginação* — “os gregos chamam-lhe ilusão, que significa aparência” (LEV, 2014, cap. II, p. 18 [5]) — já fora minuciosamente tratado tanto

⁶⁹ T.A. “clearly visible or understood; obvious”.

⁷⁰ T.A. “seeming real or true, but not necessarily so”.

no *De Corpore* (DCO, 2012, cap. XXV) quanto no *Leviatã* (LEV, 2014, cap. II): nessas obras, o filósofo o definira como o resquício presente de uma impressão passada, “uma *sensação em declínio*”, quando “após a desapareição do objeto (...) conservamos dele a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos” presentemente (LEV, 2014, cap. II, p. 18 [5]). O conceito de *bem aparente*, por seu turno, trata de uma imagem projetada ao futuro — o resquício de uma experiência passada lançado ao ponto final de uma cadeia causal sobre cujo curso se delibera.

Embora a imaginação presente de um bem que será obtido no futuro caiba, segundo a definição hobbesiana de poder, a um ato particular de deliberação, o conceito de *bem aparente* não poderá, entretanto, ser fruto da imaginação individual, mas dependerá de uma produção imagética que é tecida coletivamente. É o que se concluirá com a exposição hobbesiana dos conceitos que formam o sistema do poder, analisado na sequência deste capítulo.

Hobbes toma, ainda, o cuidado de discriminar duas espécies de poder, os poderes *naturais* — que são a “eminência das faculdades do corpo ou do espírito: extraordinária força, beleza, prudência, destreza, eloquência, liberalidade ou nobreza” (LEV, 2014, cap. X, p. 75 [41]), e os poderes *instrumentais* — que se adquirem ao acaso ou por meio dos poderes naturais: “a riqueza, a reputação, os amigos” e a “boa sorte” (LEV, 2014, cap. X, p. 76 [41]). Entre todos esses termos, sejam pertencentes à primeira ou à segunda categoria, há porém um denominador comum: nenhum pode ser definido exceto de modo relacional. Mesmo faculdades que se poderiam conceber de modo quase absoluto ou em si mesmas, como a força, só caracterizam um poder para Hobbes se se tratarem de algo extraordinário. Só há “extraordinária força” quando comparada à força ordinária; “prudência”, se comparada à ação temerária; “riqueza”, se comparada à pobreza etc. É nesse sentido que Renato Janine Ribeiro pode afirmar que o poder, não importa se a república já está ou não instaurada, envolve necessariamente a comparação entre polos distintos:

O poder sempre existe. No estado de guerra ou na sociedade civil, é uma ‘preeminência’ — a diferença que dá a um indivíduo uma certa vantagem sobre o outro, para a obtenção de um bem futuro (RIBEIRO, 2003, p. 26).

A “extraordinária força”, a “riqueza” etc. são faculdades que só se entreveem, portanto, em meio ao tecido político, que requerem o olhar de outros homens — ou por vezes de toda a república — para se distinguirem.

Ainda que se possa falar em um bem absoluto para um indivíduo, como o seria a água que um homem bebesse em um riacho sem que nessa ação tivesse de envolver alguém mais, aqui não faria sentido falar em um estado ou relação de poder no sentido hobbesiano do termo, não correspondendo ao que o filósofo inglês define como *bem aparente*, que envolve a expectativa, mas somente ao *utile* ou *proveitoso*. Tal expectativa não subsiste se limitada ao espaço da solidão reflexiva individual, pois não basta se crer poderoso para o ser de fato:

[M]esmo que um homem (como a maioria faz) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, o seu verdadeiro valor não será superior ao que for estimado pelos outros (LEV, 2014, cap. X, p. 77 [42]).

O poder, portanto, requer um fiador, precisa que lhe seja dado *crédito*, que acreditem nele. O crédito mantém viva a imagem passada — agora lançada para o futuro — do favor que se deve a alguém, pois ao deliberar sobre os próximos passos na relação com o poder de alguém vislumbra-se a aparência de um bem futuro. Sem isso, o poder não se constitui. Sem que outros homens estejam dispostos a acreditar que aquele efeito que experimentam, ou a memória ou imagem da experiência passada, venham a se manter no curso futuro do tempo, não pode haver estado ou relação de poder.

Mas como se exprimem essas imagens? Quais são os rituais que garantem, ou prometem garantir, a obtenção futura de tal ganho? Como se forma a reputação do poder de um homem, a imagem coletiva do seu poder? Mais que isso: o que mantém viva a reputação do poder de um homem? Se Hobbes afirma que a “reputação de poder é poder, pois ela atrai a adesão daqueles que necessitam proteção” (LEV, 2014, cp. X, p. 76 [41]), o que permite aos envolvidos antever, no ato de deliberação acerca da cadeia de causas e efeitos, que seu curso levará à obtenção e fruição de um *futuro bem aparente*?

As imagens e ritualística que endossam o sistema de promessa e crédito são descritas por Hobbes ao longo do capítulo X do Leviatã quando o filósofo trata da “manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos”, aquilo a que “vulgarmente se chama *honra* (...)”. “Atribuir a um homem um alto valor é honrá-lo (...)”. Para refinar a compreensão vulgar, Hobbes acrescenta que um “alto valor”

só pode ser entendido “em comparação com o valor que cada homem se atribui a si próprio” (LEV, 2014, cap. X, p. 77 [42]).

4.2 Valor

Antes, porém, de se examinarem os rituais sob os quais os homens manifestam o valor mútuo, é necessário ter claro o que Hobbes entende por *valor*, termo pertinente a seu sistema conceitual do poder que não vem a ser nem um instrumento, (como o são a força, a beleza, a riqueza, a reputação, a nobreza, as ciências etc.) nem um estado, e tampouco um bem.

O *valor*, ou a importância de um homem, tal como de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quando seria dado pelo uso do seu poder. Portanto não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem (LEV, 2014, cap. X, p. 77 [42]).

O valor de um homem lhe é atribuído, investido, decorre de uma apreciação feita num espaço exterior à sua individualidade. O valor não é inerente, não é devido à materialidade do objeto, mas advém do uso que se vislumbra fazer de algo ou alguém.

Para Hobbes, portanto, não é o vendedor quem determina o preço, mas o comprador (LEV, 2014, cap. X, p. 77 [42]), e isso posiciona o filósofo em uma perspectiva bem distinta daquela que se consolidaria com a escola clássica de economia política, ainda hoje hegemônica, segundo a qual a definição do preço se deve ao equilíbrio automático entre os níveis de oferta e procura. Hobbes intuiria, assim, três séculos antes de Keynes, o conceito de *demanda efetiva*, refratário à ênfase no homem individual como ponto de partida das relações políticas — e econômicas.

4.3 Honra e Dignidade

Tampouco têm origem no indivíduo os modos por meio dos quais o valor se manifesta. Na percepção que um homem faz do poder de outro, nessa imagem, o outro pode sim ter uma alta ou uma baixa importância aos olhos individuais de cada um, mas essa imagem não tem origem no indivíduo. Quando um homem olha para o outro (cada um deles em uma posição distinta) e delibera qual ganho futuro pode obter daquela relação que se forma — tendo em conta a memória de suas experiências prévias —, as imagens que permeiam a relação já estão formadas

coletivamente, fruto de uma rede material e simbólica tecida no corpo da república, que é incorporada ao imaginário individual e que intermedia as relações particulares. Mas nos casos específicos em que o valor de um homem é atribuído diretamente pela autoridade soberana da república, que nele investe a expectativa de que desempenhe alguma função pública, tal valor é denominado por Hobbes *dignidade* — sua “importância pública”, cujo apreço a república exprime “por meio de cargos (...), funções judiciais (...), nomes e títulos para distinguir tal apreço” (LEV, 2014, cap. X, p. 78 [42]).

É na circulação das expectativas no tecido civil que se formam estas imagens oficiais — a serem expressas em relações privadas — a que Hobbes denomina *honra*. E nesse ponto, mais uma vez, exprime-se a concepção da república enquanto corpo vivo, capaz, ela própria, de imaginar.

Tendo definido a honra em sua dimensão substantiva, Hobbes ocupa-se em explicar o conceito enquanto *verbo*, e distingue em duas categorias os modos de *honrar*: os *naturais*, e aqueles decretados em cada república.

Rituais de honraria — como “rogar a outro qualquer tipo de auxílio”, “obedecer”, “oferecer grandes presentes”, “ser solícito”, “ceder o lugar”, “mostrar qualquer sinal de amor ou de medo do outro”, “louvar, exaltar e felicitar”, “falar ao outro com consideração”, “aparecer diante [de alguém] com decência e humildade”, “acreditar” “confiar, apoiar-se no outro”, “solicitar de um homem o seu conselho”, “fazer ao outro as coisas que ele considera sinais de honra”, “concordar com a opinião”, “imitar”, “honrar aquele a quem o outro honra” (LEV, 2014, cap. X, p. 78-79 [42-43]) — são para Hobbes mais que meros costumes locais, são naturais:

Todas estas maneiras de honrar são naturais, tanto nas repúblicas como fora delas. Mas nas repúblicas, em que aquele ou aqueles que detêm a suprema autoridade podem instituir os sinais de honra que lhes aprouver, existem outras honras” (LEV, 2014, cap. X, p. 79 [43]).

O ato de honrar, seja definido entre particulares ou decretado pela república, endossa e manifesta a posição relativa entre um homem e outro, define aquilo que flui nos sentidos opostos dos vetores de troca mútua — a um homem, promessa de sujeição, ao outro, promessa de segurança —, fixando o estado sob o qual um é senhor e o outro é servo: pois a servidão se oferece, segundo Hobbes, “a partir da necessidade ou do medo” (LEV, 2014, cap. X, p. 80 [44]). E frisa Hobbes:

Ao soberano compete pois também conceder títulos de honra, e designar a ordem de lugar e dignidade que cabe a cada um, assim como quais os sinais de respeito, nos encontros públicos e privados, que devem manifestar uns

para com os outros. (LEV, cap. XVIII, p. 155 [92] (...) [p]orque é na soberania que está a fonte da honra” p. 157 [93]).

O conceito de honra só é cabível, portanto, no contexto de uma relação ou encontro entre díspares, do qual se crê a obtenção de algum ganho

Hobbes preocupa-se, por fim, em tratar o conceito também em sua forma *predicativa*, expondo uma longa lista de situações que são consideradas *honrosas* — sinais que sugerem poder. São honrosos: qualquer posse que constitui sinal de poder; “ser honrado, amado ou temido”; “o domínio ou a vitória”; “a boa sorte (quando duradoura)”, “a riqueza”, “a magnanimidade, a liberalidade, a esperança, a coragem e a confiança” (como é o caso de Antonio, o mercador de Veneza); “a resolução oportuna”; “as ações ou palavras que derivam ou parecem derivar de muita experiência”, “a gravidade (na medida em que pareça proceder de um espírito ocupado, porque a ocupação é sinal de poder)”; “ser ilustre”; “[d]escender de pais ilustres”; “as ações que derivam da equidade, acompanhadas de perdas”, “a cobiça de grandes riquezas e a ambição de grandes honras (pois são sinais do poder para as obter)”; “os escudos e brasões hereditários” — “[e]spécie de honra normalmente chamada de nobreza” — os títulos de honra.

Indicativa de poder, a honra nada tem a ver com a justiça, pois “consiste apenas na opinião de poder” (LEV, 2014, cap. X, p. 80-81 [44]). Tal é a importância que Hobbes confere à *opinião*, portanto, é a máxima, pois ela está no cerne das relações de poder. A opinião, portanto, não pode ser livremente proferida, sob o risco de se constituírem distintas *facções*: antes, cabe à república regulá-la, orientá-la segundo os seus fins, e por essa razão o filósofo dedica a metade do *Leviatã*, bem como quase uma terça parte do *De Cive*, ao tema da *religião*, que deve estar submetida aos “princípios da razão natural” (LEV, 2014, cap. 60 [32]).

Os rituais de honraria têm, assim, o condão de preservar fixas as posições relativas entre um polo e outro das relações de poder, tornando estável, projetando ao futuro o lugar presente próprio ao senhor e ao servo.

4.4 Merecimento

Diz Hobbes:

O merecimento [*worthiness*] é uma coisa diferente da importância ou valor de um homem, e também do seu mérito, e consiste numa potência ou habilidade particular para aquilo a que ele, segundo se diz, é apto⁷¹ (LEV, 1996, cap. II, p. 69 [46]).

Eis a síntese do sistema de poder hobbesiano, o merecimento: a expectativa sobre o poder de atender a uma expectativa, que resultará tanto na limitação do espaço ou lugar social dos senhores, legitimando seus signos de poder (que ao fim e ao cabo são o próprio poder), quanto no espaço ou lugar social dos servos, com suas medidas e reverências que endossam a imagem da relação. O sistema de poder torna evidente aquilo que cabe a cada um fazer ou ser, aponta quem empresta o quê, e como se lhe retribui.

O Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa nomeia essa “confiança, crença fundada nas qualidades de uma pessoa ou coisa; segurança de que alguém ou algo é capaz ou é veraz” como *crédito*. (HOUAISS, 2009, p. 586). E o que se pode constatar na leitura do capítulo X do Leviatã é que o crédito, ou merecimento, terá sempre um caráter público, posto que requer um sistema de imagens formadas no corpo da república para se estabelecer no seio de uma relação.

O termo *crédito*, largamente utilizado também na seara do pensamento econômico, que no século XVII começava a se descolar, como campo autônomo, da filosofia política, jamais perdeu, ao longo de quatrocentos anos, o sentido hobbesiano de *merecimento*. Nenhuma transação financeira do século XXI é efetuada sem que se leve em conta o *credit-worthiness*⁷² das partes envolvidas, sua capacidade de *solvência*, sua *liquidez* disponível para saldar dívidas a vencer, sua capacidade de alguém *entregar* aquilo que se confiou: Segundo o Business Dictionary, *creditworthiness* define-se como “a habilidade de uma entidade para honrar dívidas” (BD, 2017).

O *Oxford Dictionary of English*, por seu turno, nomeia “a qualidade de ser sujeito a preencher um papel ou tarefa particular” como *fitness* (OED, 2004), que é o

⁷¹ T.A. “*Worthinesse, is a thing different from the worth, or value of a man; and also from his merit, or desert; and consisteth in a particular power, or ability for that, whereof he is said to be worthy*”.

⁷² T.A. “*merecimento de crédito*”.

cumprimento ou a correspondência a uma expectativa. Tal é o sinônimo exato que Hobbes aponta para merecimento: *fitness* (LEV, 2014, cap. X, p. 84 [46])⁷³.

4.5

O sistema articulado: Poder, Valor, Riqueza, Crédito

É da natureza do poder, portanto, desejar-se estável, pois ele requer a conservação de uma imagem (que tenderia a declinar no curso do tempo), requer a manutenção de uma reputação. O poder é conservador, daí a necessidade de uma bem delimitada divisão de espaços e funções sociais entre senhores e servos. Na articulação dos tempos corrente e futuro, ao definir o poder em termos de imagem, expectativa e reputação pública que apontam para o ganho de bens, Hobbes elabora um sistema conceitual do qual fazem parte termos definidos, um a um, em sua dimensão *substantiva* ou *ontológica*. E os expõe num movimento *acelerado*, em que o poder tende a conservar-se no tempo enquanto estado, mas também a se expandir, crescer, acumular bens: “(...) a natureza do poder é (...) idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride (...)” (LEV, 2014, cap. X, p. 76 [41]). O mesmo se pode afirmar da riqueza — um poder entre outros. E ainda que defina o conceito de *bens* sob a dimensão ontológica, Hobbes não o faz, todavia, quanto ao conceito de *riqueza* quando trata do movimento de aceleração e acumulação. A riqueza, ao contrário dos bens, não é definida substantivamente no *Leviatã*.

O que é, afinal, a riqueza para Hobbes? O acúmulo de bens, pelo seu prisma, caracteriza-se por ser antes uma *expressão* do que uma *causa* do poder. Pois Hobbes não a define senão como uma variável do poder, como um *meio*, um poder entre tantos outros, um instrumento sem valor inerente ou substantivo, mas relativizado ao valor que a república imprime e regula, sendo portanto inteiramente sujeito à imagem, inteiramente sujeito à manutenção da reputação. O movimento de acumulação acelerada, o movimento conservador de um estado vigente de poder, só pode conceber a riqueza como estado de concentração de *valor* — mais do que de acúmulo de bens —, e se há concentração é porque há propriedade — um estado que protege o polo onde se acumulam bens investidos socialmente de valor. A propriedade, como a riqueza, não se concebe ontologicamente, mas como uma função do movimento de conservação.

⁷³ A edição brasileira (LEV, 2014) traduz *fitness* por *competência*.

Na circulação dos bens ocorre a propriedade hobbesiana: conferida pelo Estado, fonte dos valores, a sua repartição vem marcada pelo arbítrio do deus mortal. Não é a capacidade produtiva o que a sanciona, porém a vontade do governante (RIBEIRO, 2004, p. 82).

A dimensão da riqueza e da propriedade têm assim, para Hobbes, caráter axiológico. Ativos financeiros como o ouro ou como uma letra de crédito, ou como uma moeda sem lastro, são *meios para se obter um futuro bem* que se vislumbra, cujo valor é definido à medida que se mantenha um estado de poder, à medida que se permaneça dada a fé ao credor.

5

Do caos dos signos ao discurso verdadeiro

Compreendida a riqueza, na filosofia de Hobbes, como expressão pública de uma imagem do poder; compreendido o sistema de relações entre os elementos participantes da ritualística que alimenta e faz circular tal imagem, esta Dissertação tratará, por fim, da necessidade, divisada pelo filósofo inglês, de fixação dos valores — que é a própria necessidade de governo, de leis, de decretos que ancorem a espiral acelerada dos signos e suas trocas — a riqueza inclusive.

Desfeita, com a guerra civil inglesa no início da década de 1640, qualquer possibilidade de sustentação de uma ordem civil que minimamente se assemelhasse ao que Hobbes concebia, a ameaça da guerra de facções locais que disputavam grupos obedientes à sua vontade natural, multiplicadas em um corpo acéfalo, significava a ameaça de um poder diluído. Com isso, a propriedade que se disputava — quer concebida como adequação social, o agir com propriedade, quer como um direito de uso exclusivo, — não sobreviveria à posse breve sobre os bens até que uma outra facção viesse tomá-los.

Tudo estava em disputa, da interpretação das Escrituras à soberania política; se a riqueza, a vida boa, o conforto, a comodidade, passam a depender, na Inglaterra à experiência das facções, que são, em última instância, experiências do homem privado — se são dragados pela vontade natural, e têm de responder aos apetites desenfreados de bens e poder próprios aos homens —, serão bens necessariamente fugazes: a situação de riqueza não se manterá, pois não haverá nada que consiga fixar o comum no desentendimento mortal da guerra e levá-la a termo, enquanto os bens serão disputados na guerra diária: não há propriedade, não há riqueza, não há direito, não há civil: há apenas o estado de natureza.

5.1

A gênese do mundo, a gênese da república

É necessário para o filósofo, assim, submeter todo o corpo político a uma autoridade, uma voz que fixe, ordene, atribua o valor e a propriedade, governe e decrete a lei. O recurso de Hobbes ao *Genesis* bíblico, em sua tentativa de fixar o ordenamento político ao elaborar o *Leviatã*, pode ser justificado dessa maneira, pois

o ato de criação da república é apresentado como semelhante ao ato de criação do mundo por Deus.

O *Genesis* bíblico narra a criação ou informação do disforme seguida pela distribuição em partes do mundo formadas: luz, trevas, céus, terras, sol, estrelas, mares, peixes etc. Deus diz, no imperativo:

Haja luz. E houve luz. Viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas. E Deus chamou à luz dia, e às trevas noite. E foi a tarde e a manhã, o dia primeiro. E disse Deus: haja um firmamento no meio das águas, e haja separação entre águas e águas. Fez, pois, Deus o firmamento, e separou as águas que estavam debaixo do firmamento das que estavam por cima do firmamento. E assim foi (*Genesis* 1:3-7).

Deus ordena, avalia, separa, nomeia, enumera, distribui. E ressalte-se que a divisão de partes do universo depende, no *Genesis*, da percepção de que algo é bom, útil: a luz; após o que, distribuem-se as trevas, que são aquilo que ameaça a luz, aquilo que destrói o que é bom, útil. Os limites formais das coisas no universo advêm de uma avaliação *a priori*.

A gênese hobbesiana da República é também a instituição de uma ordem, em que, como na Bíblia, aquilo que ordena é a palavra. É a palavra dos homens, ao transferirem autoridade à república, o que a funda. É por intermédio da palavra do soberano que ocorre a ordenação, a atribuição do valor, a distribuição das propriedades, das posições, das dignidades, das competências, do merecimento de crédito.

Pois só reina propriamente quem governa os seus súditos com a palavra e com a promessa de recompensa àqueles que lhe obedecem, e com a ameaça de castigo àqueles que não lhe obedecem (HOBBS, 2014, cap. XXXI, p. 300 [187]).

A palavra impõe, assim, uma ordem-continente em meio ao abismo de trevas. A presença da religião, no *Leviatã*, antes de tudo concerne à palavra, que fixará um centro de comando, um ponto de onde derivarão todas as causas, uma primeira causa *motriz*:

[N]ecessariamente existe (...) um primeiro motor. Isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de Deus (LEV, 2014, cap. XI, p. 94 [53]).

Hobbes entende a religião como fruto natural dos fantasmas, da ignorância das causas, do medo da má fortuna, da superstição dos homens (LEV, 2014, cap. XII, p. 96 [54]). A religião atende a esse medo, narrando o que se passou, dando conta das causas, e ao mesmo tempo ordenando, impondo regras de vida, distribuindo as partes, constituindo um sistema de ordem, comando, dever, previsibilidade. E, com

isso, paz (LEV, 2014, cap. XII, p. 100 [57]). A palavra, por se tratar de uma marca que auxilia a memória (DCO, 2012, cap. II, §1, p. 28), tem a propriedade de fazer o corpo responder à experiência segundo um padrão lógico, reconhecível, confiável, consensual.

Para Hobbes, o medo do desconhecido — daquilo cujas causas não são conhecidas — dispõe os homens a acreditar em discursos que tentem explicar os infortúnios, e é por isso que são levados a dar crédito à palavra de pregadores. Disso resultam as mortais lutas de facções que reclamam para si a interpretação *verdadeira* das Escrituras.

Este medo perpétuo que acompanha os homens ignorantes das causas, como se estivessem no escuro, deve necessariamente ter um objeto (LEV, 2014, cap. XI, p. 94 [52]).

Quem conhecerá esse objeto que responderá pelo desconhecido? Quem irá determiná-lo? A disputa dá-se exatamente para definir quem irá declarar o objeto que é a causa da má fortuna; a disputa ocorre em torno da definição de quem irá nomeá-lo, de quem terá ciência da causa primeira, quem será portador da palavra daquilo a que se chama Deus. Quem será o representante da palavra de Deus? Quem será o portador da palavra que governa a fortuna?

Mas o medo não é, segundo Hobbes, a causa única da religião, que pode ser derivada também de um cálculo racional:

[O] reconhecimento de um único Deus eterno, infinito e onipotente pode ser derivado do desejo que os homens sentem de conhecer as causas dos corpos vivos naturais, e as suas diversas virtudes e operações (LEV, 2014, cap. XII, p. 94 [53]).

Hobbes entende que conhecer é conhecer a causa (DCO, 2012, cap I, §2, p. 19); sucessivamente, ao infinito, o conhecimento da causa primeira caberá à voz que represente Deus aos ouvidos humanos, fixando os primeiros comandos.

O *medo* dos poderes invisíveis, inventados pelo espírito ou imaginados com base em histórias publicamente permitidas, chama-se RELIGIÃO; quando essas histórias não são permitidas, chama-se SUPERSTIÇÃO. Quando o poder imaginado é realmente como o imaginamos, chama-se VERDADEIRA RELIGIÃO (LEV, 2014, cap VI, p. 52 [26]).

A causa da superstição, e da própria religião, é o medo que os homens têm da má fortuna. Mas a verdadeira religião é aquela que interpreta as Escrituras como causas, dando portanto conta do ordenamento do mundo.

A onipotência pode ser, assim, reconhecida, e o que se sabe sobre ela, o que se conhece daquilo que é a causa primeira ou o primeiro motor, é que, justamente por

ser uma causa — uma força motriz — Deus é *criador, artífice*. O *Deus artífice* é o ponto que fixa a ordenação do mundo: é o motor primeiro do *Genesis*. Aquele que criou, por meio do comando, o mundo, conhece as leis e governa todas as causas da fortuna.

O *homem artífice* da república, que é ao mesmo tempo sua matéria e seu criador (LEV, 2014, Introdução, p. 12 [2]), fixa a ordenação na república, um poder imensamente superior aos poderes locais, que por isso devem obedecê-lo. Será da república que virão as leis, os decretos; da república serão designados, aos homens e aos bens, suas propriedades e seus valores.

O interesse de Hobbes pela *designação*, pela palavra, exprime-se em seu trabalho sobre a linguagem:

(...) a mais nobre e útil de todas as invenções foi a Linguagem, que consiste em nomes ou designações e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e conveniência recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (LEV, 2014, cap. IV, p. 29 [12]).

A palavra não só comanda e nomeia, designa, mas compõe-se em discurso, que explica algo que se passou anteriormente, atribuindo causa e efeito a cada etapa da cadeia causal. Deus e o soberano da república têm o poder de dar forma, distribuir e ordenar as coisas; e assim o fazem por meio da palavra:

Sempre que há referência à palavra de Deus ou do homem, tal não significa uma parte do discurso, como são para os gramáticos os nomes, ou os verbos, ou qualquer termo isolado, sem um contexto com outras palavras que lhe deem significado, e sim uma oração ou discurso perfeito, em que o orador afirma, nega, ordena, promete, ameaça, deseja ou interroga. E neste sentido uma palavra não significa um *vocabulum*, mas *sermo* (...), isto é, uma *oração, discurso, fala*” (LEV, 2014, cap. XXXVI, p. 351).

Hobbes quer da religião o seu poder de sermão, e assim esta tem de estar em consonância com a voz soberana da república, cujo intuito é a conservação do corpo, e cujas leis não podem contradizer às leis naturais, que são o primeiro comando para uma vida ordenada: “[a] palavra indubitável de Deus é a nossa razão natural” (HOBBS 2014, p. 313).

Tanto no *Leviatã* quanto no *Genesis*, portanto, quem ordena — por meio da palavra imperativa — é o soberano. O soberano bíblico ordena aos homens no *Genesis* crescerem e se multiplicarem; como o soberano da república, tem o poder de, por

meio da palavra, ordenar e avaliar a *distribuição* dos corpos e das relações que eles deverão encadear.

Como em *Josué* (Josué, I: 1-3), ou ainda em *Moisés* (Genesis, I:28), em que um povo é ordenado — diria Hobbes “para nutrir-se” — a colonizar a terra, a distribuição das partes na gênese da república diz respeito, primeiramente, à distribuição da terra:

A distribuição das matérias-primas dessa nutrição é a constituição do *meu*, do *teu* e do *seu*. Isto é, uma palavra, da *propriedade*. (...) Nesta distribuição, a primeira lei diz respeito à distribuição da própria terra, da qual o soberano atribui a todos os homens uma porção, conforme o que ele, e não conforme o que qualquer súdito, ou qualquer número deles, considerar compatível com a equidade e com o bem comum LEV, 2014, cap. XXIV, p. 211 [127-128]).

Mas, quem é para Hobbes o soberano?

Se a soberania couber a um homem natural, mortal, será frágil demais para resistir à força de outro homem natural. Como os homens individualmente pouco diferem em termos de força (DCI, 2002, cap. I, §3º, p. 29), são levados a procurar pequenas alianças, em que um contingente expressivo de força se constitua em torno de um *homem artificial*, “de maior estatura e força do que o homem natural” (LEV, 2014, Introdução, p. 11 [1]), que represente suas vozes e suas ações unidas em consenso.

Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a *unidade* da multidão (LEV, 2014, cap. XVI, p. 141).

Hobbes, assim, utiliza-se de uma categoria do Direito Privado Romano — a *pessoa* — para se referir ao papel ativo e falante daquele que foi investido de autoridade pelos homens, aquele a quem seus criadores transferiram seu direito — de comando, de propriedade —, aquele que representa a multidão, que *diz* e *age* em seu nome.

[A]quele que, ao falarmos de bens e posses, é o *dono*, em latim *Dominus*, (...) ao falarmos de ações é chamado de um autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama Autoridade” (LEV, 2014, cap. XVI, p. 138-139 [81]).

A pessoa é a dimensão de um homem natural enquanto *investido* pelos demais de uma *máscara*, como no teatro, em que o ator é portador — representante — da

palavra do autor — o artífice, que escreve a peça. Para o filósofo, o conceito de representação não se refere à cópia fidedigna de um modelo — como uma escultura renascentista —, mas a um teatro (LEV, 2014, cap. XVI, p. 138 [80]). “Uma pessoa é alguém com palavras e ações”, enquanto “uma pessoa artificial é alguém cujas palavras e ações são consideradas como aquelas de outrem”⁷⁴ (PITKIN, 1967, p. 15). Com o pacto, os homens transferem sua autoridade — da qual deriva a propriedade — a um representante.

A república, cujo soberano representante é uma *pessoa* — que age e fala em seu nome —, age e fala em nome dos homens porque estes se constituíram como *corpo político*, porque os homens unidos em consenso, e na condição de força ou causa eficiente, o *criaram*.

O conceito de *pessoa*, cuja origem se encontra no Direito Privado Romano, era utilizado pelos teólogos cristãos para se referir tanto a Deus, em sua dimensão ativa e falante, quanto ao poder político. Nesse caso, estava associado às ideias de *ofício* e *dignidade*, sendo a pessoa, portanto, depositária de um cargo (CHAUÍ, 2003, p. 111), recebendo atribuições ou competências para determinadas ações e comandos. Hobbes utiliza o conceito tendo em conta sua relação com a ideia de *artífice*, aquele que cria por meio do comando, quando forja a expressão *pessoa artificial* (LEV, 2014, cap. XVI, p.138 [80], cargo ao qual se atribui um soberano representante. Para o filósofo, “Deus e o homem são artífices”, e “aquele que faz a obra é seu melhor conhecedor” e “também seu legítimo proprietário” (CHAUÍ, 2003, p. 112-113).

O conceito de *pessoa* torna-se chave para compreensão da filosofia política hobbesiana, porque explica a assimetria entre o corpo humano e o corpo civil, entre o autor e o ator, este último investido pelo primeiro de *autoridade*. Com isso, Hobbes impõe uma clivagem que afasta os homens da ação e do discurso político (RIBEIRO, 2003, p. 26), cuja fonte encontra-se em posição transcendente: uma vez celebrado o pacto, em que os homens resignam ou renunciam ao seu direito de natureza (LEV, 2014, cap. XIV, p. 114 [65]) — a liberdade de agir segundo seus apetites para conservar a vida —, as ações e o discurso da pessoa a quem se investiu

⁷⁴ T.A. “A person (...) is a ‘he’ with words and actions”, “a feigned or artificial person is one whose words and actions are considered those of someone else”.

de autoridade soberana seguirão a sua própria vontade livre, aos homens restando a interdição de romperem o pacto (LEV, cap XIV).

5.2

O poder do soberano de ordenar e imprimir valor

Hobbes interessa-se, quanto à Bíblia, sobretudo pela lógica de ordenação, pelas palavras que ordenam — que tanto comandam, como estabelecem e mantêm uma ordem continente. Tal é o poder da palavra do soberano representante da república, similar à palavra de Deus.

Quanto à palavra de Deus, assinala o filósofo, a menos que o próprio as tenha feito chegar aos ouvidos dos homens por meio da revelação — que é privilégio de poucos —, o objeto de crença, que fixa e mantém a ordem lógica, é a Igreja:

(...) o objeto da nossa fé é o orador ou a pessoa da nossa crença, fé e quem acreditamos ou em quem confiamos e cuja palavra aceitamos (...). Consequentemente, quando acreditamos que as escrituras são as palavras de Deus, sem ter recebido uma revelação imediata do próprio Deus, o objeto da nossa crença, fé e confiança é a Igreja, cuja palavra aceitamos e à qual aquiescemos (LEV, cap. VII, p. 60 [32]).

A Igreja é, pois, uma *pessoa* que age e fala em nome de Deus. É portanto, a uma *pessoa*, seja na Bíblia, seja na república, que se deve obedecer.

O exame da palavra, assim, não interessa tanto a Hobbes na sua condição de *vocabulum*, em cuja análise se percebem isoladamente as partes do discurso, nomes, verbos etc., mas sobretudo como expressão em um contexto de oração, proferida pelo orador-comandante. Palavra não no sentido de vocábulo, mas no sentido de sermão. Para Hobbes, a palavra é o que ordena o mundo, e é aquilo que reconhece os princípios da natureza à medida que é capaz de nomear universais, condição para que os homens possam raciocinar, calcular, comunicar.

Escreve o filósofo que o nome, a palavra, nasce para fixar a memória (DCO, 2012, cap. II, §§ 1-4, pp. 28-30): “Nome é uma palavra usada aleatoriamente para definir uma marca”. Nomes são marcas inscritas às coisas “de forma arbitrária”, segundo a vontade de quem nomeia, para que sejam lembradas “da mesma forma sob a qual foram concebidos antes de serem esquecidos”. Marcas são “*notas* de lembrança” (LEV, 2014, cap. IV, p. 31 [13]). É o soberano, pois, de modo arbitrário, quem designa.

Medida, cores, números — marcas — são “recordações lógicas” (DCO, 2012, cap. II, §1, p. 28) que permitem manter o vínculo com a experiência sensível passada, evitando que seja esquecida, e serão o lastro para um discurso que responderá a experiências aparentemente similares segundo um padrão constante ou continente do corpo. A marca põe o homem novamente em contato com a experiência, ancora ou fixa o pensamento no solo físico da experiência, é um “*objeto sensível*” produzido para que os homens possam se recordar (NH, 2010, cap. V, §1, p. 18). Entendimento similar é oferecido por Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, quanto à prática da circuncisão entre os hebreus (ESPINOSA, 2003, pp. 52-55).

Hobbes resume o conceito de experiência na ideia de recordação — “a memória de muitas coisas (...) chama-se experiência” (HOBBS, 2014, cap. II, p. 19 [5]) —, que é a impressão na mente não apenas de um fato isolado ocorrido, mas da sucessão causal que produziu o fato, e daqueles efeitos que de tal fato derivaram:

A recordação da sucessão de uma coisa relativamente a outra, isto é, do que era antecedente, do que é consequente e do que é concomitante, é chamada de *experimento* (NH, 2010, cap. IV, §6, p. 15-16).

Aquilo que permite a um homem tomar uma experiência passada particular e torná-la uma referência universal, que irá balizar o entendimento de outras experiências semelhantes, é a memória. O homem, graças à memória, julga-se capaz de antever as prováveis consequências que advirão de experiências similares às já vividas. A memória é aquilo que permite projetar o encadeamento causal do passado, replicado ao futuro. É da memória, pois, que se formam as expectativas (NH, 2010, cap. IV, §7, p. 16).

A recordação da sucessão de uma coisa relativamente a outra, isto é, do que era antecedente, do que é consequente e do que é concomitante, é chamada de *experimento* (...). Ter passado por muitos experimentos é o que chamamos de experiência, que nada mais é do que a recordação de quais antecedentes foram seguidos de quais consequentes (NH, 2010, cap. IV, §6, p. 16).

Na mecânica cognitiva hobbesiana — que relaciona a experiência sensível à imagem-memória⁷⁵ —, o poder de manter o movimento corpóreo que produz a

⁷⁵ A memória é a impressão, no corpo, do efeito de um choque exterior. Esse efeito é, para Hobbes, a transdução da força e da lógica ou padrão do golpe recebido, no padrão em que a resposta física desse corpo vibra. Esse padrão vibratório do corpo produz e mantém a imagem, um movimento físico ondulante, que reverbera no corpo até que impedimentos exteriores — novos golpes — o façam cessar por completo (LEV, 2014, cap. IV). Essa recordação que está impressa, essa marca, torna-se o padrão da palavra, reconhecível consensualmente em um determinado universo. Enquanto a imagem é efeito de uma afecção no corpo sensível, a palavra expressa o fundamento do padrão lógico desse efeito, aquilo que o nomeia, enumera, computa. A imagem conserva-se no corpo até que as réplicas sensíveis no corpo declinem por completo. Além disso, a imagem, para Hobbes, é

imagem, que conserva o conhecimento do que se passou, para responder a determinada expectativa, é o que contém e mantém a forma do corpo: o passado fixa o futuro.

O caráter de *marca* que um nome possui, uma vez que deriva da relação entre este último e uma impressão ou sensação física que uma experiência produziu num corpo, está bem ilustrado no exemplo da voz soberana de um homem, que denomina, correspondendo um som a uma memória, permitindo ao passado fazer-se novamente sensível.

Como as imagens, os pensamentos para Hobbes são inconstantes e evanescentes. Sua recordação, que em primeiro lugar depende do poder que os nomes têm de *marcar*, dependerá a seguir do encadeamento entre uma marca e outra, a formar um discurso que, a partir da experiência, tenta dar conta das causas e dos efeitos das coisas.

Compreendido o significado de marca — o poder que uma palavra tem de fixar, por meio do nome, uma imagem de experiência sensível passada —, é necessário ter em conta o poder dos nomes em seu encadeamento lógico, discursivo, seu poder enquanto *signos*, “palavras conectadas de tal forma a significar as cogitações e movimentações da nossa mente” (DCO, 2012, cap. II, §2, p. 29). A voz, que imprime fisicamente nos ouvidos um nome que recorda uma experiência passada, reproduzindo-a presentemente, será também comando quando reunir em si o duplo caráter de *marca* e *signo* — reprodução da experiência sensível, projeção da conexão de causa e efeito passados ao futuro.

Diferentemente daquilo que Hobbes entende como *marca* — um objeto produzido pelos homens para lastrear o pensamento em um solo “sensível” ou “físico” sob a forma de uma recordação —, a conexão entre causa e efeito costumeiramente verificados cria entre os nomes uma relação em que um é *sinál* ou *signo* do outro. O exemplo a que o filósofo recorre, tanto em *A Natureza Humana* (NH, 2010, cap. IV, §9, p. 16), quanto no *De Corpore* (DCO, 2012, cap. II, art. 2, p. 28), é o da nuvem que sinaliza chuva — se há nuvens, vai chover, se choveu, é porque houve

turva, desfocada — quanto maior a distância, mais disforme será a aparência; é uma ilusão provocada em nosso corpo quando vê um objeto distante. O objeto é real, existe realmente, é uma coisa, mas a imagem é outra coisa (LEV, 2014, cap. I, p. 16 [4]). Nossa visão é submetida a diversos choques, mas o choque predominante — como a luz do sol — oblitera os outros choques — como a luz das estrelas. E essa ilusão, para que não segregue os medos humanos particulares, levando os homens à superstição, à facção e à sedição, deve ser bem ordenada.

nuvens. No *Leviatã*, por seu turno, o exemplo é da nuvem que sinaliza a presença de Deus (LEV, 2014, p. 339 [213]). Enquanto a *marca* é um nome em sua relação com a recordação de um objeto fixo, os nomes serão *sinais* ou *signos* enquanto articulados com outros nomes, ampliando ao universal uma relação de causa e efeito particular, cujos termos foram nomeados para permitir a inferência dos mesmos efeitos quando se estiver novamente diante de nomes conectados em uma mesma relação causal (NH, 2010, cap. IV, §9, p. 16).

A sabedoria, para Hobbes, não deriva, todavia, da habilidade dos homens em apreender “sinais a partir da experiência”. Uma vez que a projeção ao futuro de um conhecimento sobre o passado é uma conjectura — pois os signos que dispõem dois termos em relação de causa e efeito eventualmente falharão quando não se verificarem os efeitos esperados —, a prudência, que é “a conjectura a partir da experiência”, guarda assim íntima relação com a expectativa incerta, e portanto com a aposta (NH, 2010, cap. IV, §10, p. 17).

A justiça ou a injustiça, a verdade ou a falsidade, por seu turno, não devem ser concluídas, portanto, a partir da experiência, mas das marcas de recordação, que se articulam umas com as outras segundo uma lógica de determinação que é arbitrária, e que é devida, em primeira e última instância, à convenção legitimada na república (NH, 2010, cap. IV, §11, p. 17). Hobbes põe, assim, a ideia de *verdade* no campo da linguagem, ao nível do discurso (NH, 2010, cap. V, §10, p. 22), e este, por ser comando e ordenação, tem de sujeitar-se ao poder soberano. Ao afirmar que a universalidade não existe senão nos nomes, traz para o mundo humano a autoridade de estabelecer regras gerais. (NH, 2010, cap. V, §6, p. 20).

O filósofo, que já se referira à capacidade de linguagem como o que distingue os seres humanos dos animais — incapazes de *marcar* o lugar onde escondem seus alimentos, conforme o exemplo que oferecera —, estende a distinção também ao nível da ciência, impossível sem que os objetos estejam de antemão denominados, ou, mais ainda, numerados, já que o filósofo define os números como “*nomes de ordem*” (NH, 2010, cap. V, §4, p. 19). O conhecimento é definido por Hobbes como efeito da capacidade de se discernirem os usos equívocos dos nomes, como efeito da capacidade de se religarem os nomes àquilo que real e precisamente designam. A razão, como reiterado no *Leviatã*, é cálculo, inferência de efeitos, que se dá pela

concatenação de proposições verdadeiras (NH, 2010, cap. V, §8, p 21, §11, p. 23). Sobre isso se constrói a Filosofia.

A verdade, pois, para Hobbes, não está na natureza senão enquanto atinente à linguagem; esta última media a relação entre o homem e a natureza: é pela capacidade humana de designar, nomear, e calcular (raciocinar) a partir de proposições e silogismos (NH, 2010, cap. V, §11, p. 23) que as leis da natureza serão conhecidas.

Hobbes, contudo, leva ao extremo sua perspectiva mecanicista quando resume a linguagem como *o movimento da língua*. Enquanto tal, a materialidade mecânica da linguagem está sujeita ao hábito, que fisicamente dispõe um movimento repetido muitas vezes da mesma maneira a uma resposta imediata, em que palavras se seguem “*sem que a mente as acompanhe*” (NH, 2010, cap. V, §14, p. 23). Provirá daí, em última análise, a importância que o filósofo confere à retórica na condução dos assuntos da república (SKINNER, 2008).

Embora a linguagem (bem como a verdade, a justiça etc.) seja pertinente a uma ordem humana, em nenhum momento Hobbes põe em dúvida existência de um mundo exterior: o mundo existe de fato. Mas o que se processa na mente humana é produto dela própria, e resulta do movimento ou pressão que o mundo exterior exerce sobre nós nos choques que nele experimentamos. Produzir nomes adequados às coisas, para que proposições verdadeiras possam ser concatenadas em um cálculo correto, de modo que se chegue a conclusões racionais retas, e a ação que derive dessa deliberação tenda a antever corretamente os efeitos que se confirmarão — toda essa cadeia afetivo-cognitiva tem de estar baseada “num fundamento verdadeiro de todo o nosso conhecimento” (NH, 2010, cap. V, §14, p. 23-24).

Será assim um imenso problema, para o soberano de Hobbes, o convívio de diversas religiões dentro da república, cada uma delas possuindo um sistema lógico específico a ordenar de modo distinto a vida dos súditos, definindo a propriedade, a distribuição, o valor — o que significa em última instância a própria guerra civil. Se, por um lado, o filósofo percebe como natural a semente da religião nos homens — o que pode se traduzir na palavra *superstição* —, diante das trevas da guerra civil o medo dos homens terá de constituir um corpo político unificado para conservá-los seguros, do qual terão de proclamar de modo unívoco as leis (palavras,

comandos, decretos). O que mantém a forma do corpo civil é o crédito público à palavra.

Aqueles, portanto, que acreditam haver um Deus que governa o mundo e que deu preceitos e propôs recompensas e castigos para a humanidade, são os súditos de Deus: todos os outros devem ser entendidos como inimigos (HOBBS, 2014, cap. XXXI, p. 300).

Hobbes precisará, então, dedicar a parte 3 do *Leviatã* à exposição do funcionamento de uma República Cristã, e a parte 4 ao abismo que eternamente ameaça a república a se dissolver na incontinência formal. Eis o papel da religião no *Leviatã*.

Contra a ordem, as trevas: o que é dito demoníaco no *Leviatã* é sempre aquilo que pode levar à aniquilação do homem, posto que dispõe o corpo civil, que os protege, à ameaça de guerra. São os fantasmas — imagens mal formadas para dar objeto ao medo — aquilo que multiplica as facções sediciosas, prestes a desfazer a forma continente que resiste a transbordar para o abismo das trevas. São as imagens disformes, obliteradas, poluídas em sua capacidade de ver melhor os contornos de um objeto, pregadas para converter o medo da morte violenta na guerra em crédito, cedido àquele que aparenta ser capaz de protegê-los.

6

Conclusão

As repúblicas nascem, as repúblicas morrem. A ameaça de morte é perene. As repúblicas podem dissolver-se na guerra civil, entre facções que disputam a verdade; a roda da fortuna ora gira mais veloz, o estado de miséria, o medo e o ódio recíprocos, insinuam-se.

A servidão tenta explicar-se a si mesma pela filosofia do senhor: “sou pobre porque mereço, serei rico se merecer”.

No intuito de entender o porquê de o Brasil ser pobre, o autor desta Dissertação deparou-se com um problema: o Brasil é pobre enquanto dispõe de um vasto território, uma enorme população e uma espantosa diversidade de matérias e bens.

A constatação é que o Brasil é pobre nem tanto em função da escassez de nutrientes para alimentar a vida do seu corpo, mas porque a vida que aqui se leva é uma vida miserável, uma vida que serve a poderes que não têm a conservação de uma república forte como objetivo. O uso dos bens que aqui se produzem, o desfrute de um estado de paz e segurança, não estão ao alcance dos cidadãos; o Brasil está em relação com o seu exterior em posição servil; a vida dos cidadãos em seu interior, de modo análogo, é uma vida servil.

Aqueles que se encontram na posição de mando não estão unidos em consenso tendo em vista a vida segura da república, pois ou são representantes de facções internas que disputam o poder para uso privado, ou são representantes de corpos políticos fortes em seu exterior. O Brasil, e de modo análogo seus cidadãos, vive em dívida, seus bens e seus esforços valem pouco para pagar em troca daquilo de que imagina depender.

As riquezas do Brasil valem pouco, quando comparadas às riquezas daqueles que o sujeitam. Por isso, o pensamento hegemônico que guia os esforços de governo no Brasil entende que é necessário compensar o baixo valor dos bens que aqui se produzem, por meio de sua produção em larguíssima escala, cogitando que o melhor modo de fazê-lo é reduzir os custos com o *fator trabalho*.

A pesquisa que resultou nesta Dissertação não teve, entretanto, o objetivo de explicar as causas da pobreza brasileira por meio da filosofia política de Thomas Hobbes, embora se possa afirmar que o Brasil vive um problema *hobbesiano* — a

instituição republicana esfacelada à medida que o poder se reparte entre facções. Mas por constatar que a nossa pobreza tem forte relação com o baixo valor daquilo que aqui se faz, em comparação com o valor dos bens que têm de ser importados de fora, foi preciso investigar a fonte dos valores dos bens, desde que eles os expressam em um ato de troca.

O ato de troca é um ritual em que se expressam os valores de todos os termos envolvidos. E os termos envolvidos no ato de troca podem ser resumidos ao proprietário de um bem, esse bem em si, o proprietário de outro bem, que será negociado na troca, e esse outro bem em si: quem paga o que, para ter o que em troca. *Quem trabalha para quem.*

Diante da constatação de que não são propriamente os bens aquilo que constitui a riqueza do Brasil, mas o valor das suas riquezas, fez-se necessário um trabalho que buscasse entender a causa da riqueza a partir de outros fatores que não os bens em si mesmos, ou sua escala e variedade. Indagou-se: desde quando a riqueza passou a ser entendida como uma coleção de bens?

Pois, pelo menos desde Adam Smith, a ideia de riqueza está ligada fortemente à capacidade produtiva e à troca, à escala e à eficiência que multiplicarão, do lado servil, a quantidade; e do lado senhor, o valor. Instituído como ciência, o pensamento econômico ocupou com sua racionalidade o lugar de finalidade da vida política (DOCKÈS, 2006, 2007): *a riqueza da nação*, já inteligida por William Petty um século antes de Smith, é a finalidade da política até os dias em que se escreve esta Dissertação.

Mas nos dias em que esta Dissertação se escreve, o valor enquanto puro signo, enquanto índice de troca em uma espiral financeira expansiva — teima em lembrar que — mais que o bem — é a expectativa de futuro o que define a riqueza, por ser esta um estado que permanece no curso do tempo. A expectativa de futuro — que, segundo Hobbes, pode ser um ato de deliberação racional — é ao mesmo tempo promessa de obediência, enquanto se estiver mantido sujeito a determinado poder. A promessa de bem futuro é o que se torna índice de valor.

O preço de uma ação, a dívida em divisa estrangeira, o valor de mercado de uma companhia, são determinados por expectativas de um próprio cumprimento de um contrato de dívida. Deve-se àquele de quem se julga depender. Com aquele, deve-se agir — com propriedade — na condição de devedor, aceitando essa posição numa

relação de poder ou trabalho. O valor de mercado, que determina o fluxo de expectativas e portanto o preço dos bens, deriva da expectativa quanto ao crescimento do corpo que detém tais bens, é uma *aposta* no seu poder. Só se aposta naquilo de que se espera, e a espera prevê a manutenção de um estado.

É natural que todas as apostas sejam dirigidas àquilo ou àqueles que parecem indispensáveis, necessários. Uma cidade pode ser necessária, uma estrada, um estreito marítimo, uma empresa de mídia social, porque por ali passam muitos. Ter o domínio desses canais é um poder muito valioso, porque ali se decreta o que vale muito, o que vale pouco e o que não vale, que estados e que bens estão *em alta*, quem está *em baixa*.

Tornar-se necessário requer que se cooptem as expectativas de muitos, requer que muitos acreditem que aquilo que se diz e faz é o que vale, é a verdade, é o agir próprio. Requer tornar-se *desejado*. O valor é uma expectativa comum, sua fonte é a pessoa que fala e age em nome de muitos.

Mas quando o comércio, a troca, são pensados em função da necessidade de preeminência sobre o parceiro, de lhe valer mais, e com isso atrair a esperança e assim o trabalho de quem vale menos, o valor dos bens será ditado por desejos naturais particulares, desejos que pressupõem o desfrute solitário, excluídos os demais homens. A posição de mando, que decreta o valor das coisas, exige a posição servil.

A razão econômica — o cálculo dos bens e valores — tendo ocupado a posição de finalidade do pensamento civil, da prática de governo, da Filosofia Política, da Política, dá a entender todavia que uma república forte (ou rica) será aquela que juntar os bens mais valiosos, sem levar em conta que os valores são atribuídos aos bens pelos polos de poder, sem levar em conta que a riqueza é, antes de tudo, signo do poder, e não o inverso.

Os signos manipulam-se pela linguagem, que é inscrição e comando. Sendo signo, as definições de riqueza a partir de cálculos que a *aferem* como uma coleção de bens somados estão sujeitas a critérios elaborados pelos polos mandantes nas relações de poder. Com isso, confirmam-se as posições de cada polo, fixando cotações de valor relativas entre uma coleção e outra, uma república e outra. Há as coleções que valem menos, há as que valem muito mais. O valor — e a filosofia de

Hobbes compreende que o valor é fixado pelo poder soberano —, é marcado por aqueles que calculam, que designam, que projetam.

O valor relativo dos bens é, portanto, fixado pelo poder maior. Quer este seja uma gangue, uma facção, uma corporação, um comando, uma seita, quer seja uma república, o valor é sempre decretado pelo polo mais forte na relação de poder. No entanto, a expectativa que se pode deliberar em um estado conflagrado e moribundo é somente a da besta da fortuna; na república, a expectativa é a manutenção de uma ordem comum cuja vontade é dita e feita por uma pessoa artificial, que os homens foram capazes de criar após submeter as facções sediciosas. O pensamento da facção é o que compreende a riqueza enquanto bem privado. Uma facção instalar-se eventualmente no cargo de soberano representante da república não cessa o estado de guerra, sobre uma república morta. Mas pode restar um povo, certos afetos, paixões, e razão...

O cálculo do valor dos signos de poder — bens, comodidades, riquezas — está hoje ainda por demais voltado à escala da produção, mensurando o valor que os bens produzidos portam em uma situação de troca, pensando a política como um jogo de forças externo à dinâmica que inscreve o valor dos bens, que é a dinâmica do poder.

Louvem-se, entretanto, os relevantes trabalhos no campo da *filosofia da economia* — por conceberem a moeda (o signo, por excelência, que conecta as trocas) em sua dimensão social, e, assim, em sua institucionalidade; e por pensarem a instituição conservada no curso do tempo, dando conta do conceito de expectativa, que se expressa nos signos trocados em um mercado, signos de afluência, reverência e aposta — como a taxa de juros — (CARTELIER, 1996), que fingem racionalizar a expectativa da fortuna. Louvem-se os que destacam que a riqueza não pode ser aferida segundo as categorias de cálculo do *produto interno bruto*, e por destacarem que uma categoria como o bem-estar não está vinculada à dimensão em larga escala da produção de bens (MÉDA, 2000). Louvem-se os trabalhos no campo da *filosofia da economia* por destacarem que a questão fiscal, da redistribuição de valor e riqueza, esbarra no poder de senhoriação — (CARTELIER, 1996, p. 108) —, e que este, se não está sob o domínio da república, sujeita a riqueza pública à targa privada. Louvem-se os trabalhos no campo da *filosofia da economia* por reconhecerem que a moeda, ao se desvincular de uma *marca*, a moeda enquanto puro signo desconectado de um poder público a lhe imprimir o valor, não se

consome, sendo naturalmente perene, confundindo-se, ela própria, com o estado de riqueza.

No entanto, o discurso que revela aquilo que dizem os cálculos de expectativa, que são em última instância “lastreados” nos bens, ou seja, que não estão fixados segundo a ordem da república, mas segundo a ordem natural em sua capacidade natural de formar facções, camufla interesses privados sob as vestes de interesse comum. Mas as facções não podem designar o valor comum, que é o fundo onde se ancora o crédito e o preço das expectativas. Qualquer análise sobre o valor dos homens e dos bens deve, entretanto, levar em conta que é o poder, escapando ao método quantitativo, o que decreta o valor.

* * *

Por que se reconhecem as dívidas? Por que não se afirma: nada devemos? Porque precisamos de dólares, dirão, para manter o comércio exterior, para honrar nossos compromissos externos, porque quase nada se faz por aqui que não necessite de insumos ou máquinas de fora, e quase nada do que é feito aqui quer prescindir da possibilidade de exportação. Dos ingleses vieram louças, bondes, companhia de eletricidade, tecidos, e muito dinheiro de que precisamos ardentemente. Não podemos nos dar ao luxo de lhes recusarmos o trabalho de capina, pois precisamos de fármacos e miçangas, que não produzimos e que valem muito mais que nossas *commodities*.

É certo que os ricos querem os territórios repletos de bens, mas o que lhes confere a condição de ricos — de estarem na zona rica — em uma relação com outros homens — pobres — é um acúmulo de sinais de valor, não de matérias-primas ou bens propriamente ditos. São esses sinais de valor — e a promessa dos efeitos do uso de um poder —, que definem o sentido no fluxo das riquezas, que parte do polo que talha a utilidade ou dá forma à matéria informe, e é aspirado em direção ao polo que dispõe do trabalho de uma multidão a seu favor. O poder, que é de onde emana o valor e por conseguinte a riqueza, está em se ocuparem os canais por onde os homens desejam passar. Mais que econômico, o pensamento sobre a riqueza tem de ser geopolítico. Deve-se ter em conta, entretanto, que a ocupação geopolítica se dá igualmente em termos de força física e em termos de dominação moral. “A

coerção”, como destaca Giovanni Arrighi, “implica o uso da força ou uma ameaça de força digna de crédito” (ARRIGHI, 2016, p. 28)

Qualquer projeto republicano de emancipação — o que significa dizer, também, de *enriquecimento* — terá de assumir o fato de que a economia é um fato da política, e não o contrário. Terá de inverter a perspectiva que pôs a Filosofia Política refém do pensamento econômico — que aponta o conceito de riqueza simultaneamente como causa e finalidade do esforço republicano —, devolvendo-o à posição de análise subalterna ao pensamento político.

Referências Bibliográficas

HOBBS, Thomas. **Leviatã: Matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Leviatã: Matéria, Forma e Poder de Uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Leviathan: The Matter, Form and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Leviathan: La Matière, La Forme et La Puissance d'un État ecclésiastique et civil**. Paris: Marcel Giard et Companie, 1921.

_____. **Leviathan: De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis**. Amsterdam: Joan Blaeu, 1668.

_____. **Behemoth: The Long Parliament**. Londres: Simpkin, Marshall & Co., 1889.

_____. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Elementha Philosophica. De Cive**. Lausanne: Franciscum Grasset, 1760.

_____. **Elementos da Filosofia. Sobre o Corpo**. São Paulo: Ícone Editora, 2012.

_____. **Man and Citizen**. Edição de Bernard Gert. Indianapolis: Hackett, 1991.

_____. **Os Elementos da Lei Natural e Política [1650]**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologica**. Nova Iorque: Benziger Bros., 1947.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **The Politics of Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1885.

_____. **Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARRIGHI, Giovanni. **O Longo Século XX**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

AUBREY, John. **Brief Lives**. Durham: Langley Press, 2017.

BARBON, Nicholas. **A Discourse of Trade**. Baltimore: John Hopkins Press, 1905.

BD. **Business Dictionary**. Disponível em

<<http://www.businessdictionary.com/definition/creditworthiness.html>> Acesso em 9 dez. 2017.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Silva Lima: ed. Kindle, 2017.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1983.

BRADDICK, Michael Jonathan. **State Formation in Early Modern England**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARTELIER, Jean. **A Moeda**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CÍCERO, Marco Tulio. **Rhetorica ad Herennium**. Londres: William Heinemann Ltd., 1964.

CLASTRES, Pierre. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: **Arqueologia da violência: Pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CLEANTO. Hino a Zeus. In: PEREIRA, M. H.M. **Hélade: Antologia da Cultura Grega**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1971.

DOCKÈS, Pierre. **Hobbes et l'économie**. *Astérion*, núm. 5, ano 2007. Disponível em <<http://journals.openedition.org/asterion/801>> Acesso em: 25 set. 2018.

_____. **Hobbes et le pouvoir**. *Cahiers d'économie Politique*, núm. 50, ano 2006/1, pp. 7-25.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. **Correspondance**. Paris: Flammarion, 2010.

_____. **Tratado Político**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

FINKELSTEIN, Andrea Lynne. **Harmony and the Balance**: An intellectual history of seventeenth century English Economic Thought. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

GLARE, P. G. W. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

GUICCIARDINI, Francesco. **Dialogo e Discorsi del Reggimento di Firenze**. Bari: Palmarocchi, 1932.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JAMES I. **The Political Works of James I**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.

KENNON, Joshua. **What are commodities and how do you trade them**. Disponível em <<https://www.thebalance.com/what-are-commodities-356089>> Acesso em 15 dez. 2018.

LAIRD, John. **Hobbes**. Nova Iorque: Russell&Russell, 1968.

LETWIN, William. **The Origins of Scientific Economics. English Economic Thought 1660 – 1776**. Londres: Routledge, 1969.

LIMONGI, Maria Isabel De Magalhães Papaterra. **Potentia e Potestas no Leviathan de Hobbes**. Curitiba: Dois Pontos (UFPR), v. 10, pp. 143-166, 2013.

LOCKE, John. **Second Treatise of Government**. Indianapolis: Hackett, 1980.

MACPHERSON, Crawford Brough. Hobbes's Bourgeois Man. In: Hobbes Studies, org. K. C. Brown. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

_____. **A Teoria Política do Individualismo Possessivo**, de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. (org.). **Property**. Mainstream and Critical Positions. Toronto: Toronto University Press, 1978.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Brasília: Editora UnB, 2000.

MARX, Karl. **O Capital**. Vol. 1. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular: 2008.

_____. **Salário, preço e lucro**. São Paulo: Edipro, 2004.

MÉDA, Dominique. **Qu'est-ce que la richesse?** Paris: Flammarion, 2000.

MUN, Thomas. **England's treasure by forraign trade**. Oxford: Basil Blackwell, 1928.

OED. Oxford **Dictionary of English**. Oxford: Oxford University Press, 1970.

_____. **Oxford Dictionary of English**, Kindle Edition. Oxford University Press, 2004.

PETTY, William. **Treatise of taxes and contributions** (1662). Disponível em <[https://en.wikisource.org/wiki/Treatise_of_Taxes_and_Contributions_\(1899\)](https://en.wikisource.org/wiki/Treatise_of_Taxes_and_Contributions_(1899))> Acesso em 22 dez. 2018.

PITKIN, Hanna Fenichel. **The Concept of Representation**. Berkeley: University of California Press, 1967.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao Leitor Sem Medo**. Hobbes escrevendo contra o seu tempo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004.

_____. **A Marca do Leviatã**. Linguagem e Poder em Hobbes. São Paulo, Ateliê Editorial, 2003.

ROBERTSON, C. **Hobbes**. Londres: William Blacwood & Sons, 1886.

SCIPION DE GRAMMONT. **Le Denier Royal**. Traité Courieux de l'Or e de l'Argent.

SCHUMPETER, Joseph. A. **History of Economic Analysis**. Londres: Routledge, 2006.

SHAKESPEARE, William. **The Merchant of Venice**. Ed. Dover Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SKINNER, Quentin. **From Humanism to Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

_____. **Hobbes e a Liberdade Republicana**. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações**. Uma investigação sobre a origem e as causas da riqueza das nações. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. **Lectures on Jurisprudence**. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

STRAUSS, Leo. **A Filosofia Política de Hobbes. Suas bases e sua gênese**. São Paulo: É Realizações, 2016.

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

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

VIANA, Diego. **Moeda e Troca na Constituição Moderna**. *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 26, n. 2 (60), p. 483-510, ago. 2017.

VIEIRA, Jair Lot. **Dicionário Latim Português**. Termos e expressões. São Paulo: Edipro, 2016.

WALTER, Ryan. **A Critical History of the Economy**. On the birth of national and international economies. Londres: Routledge, 2011.