

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 42 jan-jun 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Arte da pintura*, 1666, óleo sobre tela de Johannes Vermeer.

RIQUEZA, IMAGEM E EXPECTATIVA NA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS

Álvaro Lazzarotto

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

alvarolazzarotto@gmail.com

RESUMO: Para elaborar sua filosofia civil, Thomas Hobbes preliminarmente se dedicou ao exame daquilo que constitui a república: o homem. Em sua análise da dinâmica afetivo-cognitiva humana, tecida a partir dos conceitos de sensação, imagem, linguagem e paixão, o conceito de imaginação é apresentado como um resíduo da experiência sensível no corpo. Como tal, uma imagem estará sujeita a se eclipsar sob a luz de imagens mais fortes ou mais recentes, que podem apagá-la da mente tomando o seu lugar. O ato ou faculdade de imaginar, a *imaginação* — para Hobbes “sensação em declínio” —, é memória, que exprime no presente a sensação passada. Lançada ao futuro, a imagem mantém-se na expressão do medo ou da esperança, paixões que impelem os homens a serem credores de certo esquema de poder. A imaginação dá a forma da expectativa, que projeta passado e presente no futuro, como uma profecia autorrealizável, garantido a estabilidade do poder e da riqueza.

PALAVRAS-CHAVE: Thomas Hobbes; imaginação; expectativa; poder; riqueza; crédito.

INTRODUÇÃO

Assumido o pressuposto de que a riqueza é *signo* do poder — em *A Natureza Humana*¹, Hobbes diz que “as riquezas são honrosas, enquanto sinais do poder que as adquiriu”, e que a honra é “o reconhecimento do poder” (HOBBS, 2010, p. 34) — pode-se deduzir que os objetos valiosos nem tanto *constituem* o poder, mas antes o *expressam*.² Os objetos preciosos ou sua coleção, pela perspectiva hobbesiana, não são o determinante fundamental da riqueza, pois seus valores não são intrínsecos: “cada coisa vale tanto quanto um homem der pelo uso de tudo aquilo que ela pode proporcionar” (HOBBS, 2010, p. 35). O valor é, isto sim, determinado por aquele que detém mais poder. Os objetos preciosos — as riquezas — afirmam o poder, reiteram a *imagem* ou *reputação* do poder: são, portanto, valiosos por exibirem a *insígnia* do poder.

Quanto ao poder³, Hobbes o explica, de início, discriminando os *poderes naturais* dos *poderes instrumentais*. Os primeiros dizem respeito a

1 *A Natureza Humana* e *De Corpore Político*, publicados em versão impressa pela primeira vez em 1650, são partes da obra *Os Elementos da Lei Natural e Política*, que Hobbes havia concluído uma década antes, e que circulara, então, somente em versão manuscrita.

2 Para Hobbes, o *valor* é simplesmente o preço que se está disposto a pagar pelo uso de algo ou alguém (HOBBS, 2014, p. 63 [42]).

3 O termo *poder* é a tradução mais usual do termo *power*, utilizado por Hobbes nos seus escritos em inglês. O filósofo, entretanto, ao traduzir ele próprio o seu *Leviathan* para o latim, teve o cuidado de ora utilizar o termo *potentia*, ora o termo *potestas*, para referir-se a *power* (HOBBS, 1668). Enquanto *potentia* tende a significar o poder enquanto *potência* — o poder que se exprime na *força*, na *habilidade*, como a *capacidade* que se exprime na força que move ou realiza algo —, *potestas* tende ao sentido de *poder* enquanto controle ou comando, em contextos políticos, militares ou legais (GLARE, 1968, p. 1416).

faculdades inatas — físicas e mentais —, como o vigor [*Strength*], a beleza [*Forme*], a destreza [*Arts*], a eloquência etc. (HOBBES, 1996 p. 62 [41]). Os segundos, Hobbes define-os como aqueles adquiridos por meio dos *poderes naturais* ou pelo acaso, e oferece como exemplos “a riqueza, a reputação, os amigos” e a boa fortuna (HOBBES, 2014, p. 76 [41]).

Mas, como os homens vivem continuamente esbarrando uns nos outros, interessa a Hobbes pensar essas faculdades sobretudo na relação entre um homem e outros. O poder, assim, será considerado pelo filósofo especialmente em sua condição relativa — segundo *o quanto a potência de um homem é capaz de se sobrepujar à de outro*, movendo-o segundo sua vontade, impondo-se-lhe, forçando-o.

Assim, não será, de modo geral, o poder em si mesmo (o vigor, a destreza, a eloquência etc.) o objeto da sua análise, mas seu *excesso* quando comparado com as faculdades de outros homens: eis o motivo de o filósofo não mencionar simplesmente a força, mas a *força extraordinária*, como exemplo de poder (HOBBES, 2014, p. 75 [41]). Apreendida na relação entre os homens, a força será objeto de interesse de Hobbes quando for extraordinária — quando for mais intensa que a força contrária —, quando, por isso, lhe for capaz de sobrepujar, pondo-lhe para atuar a seu favor. De tal dissimetria entre forças que se opõem decorre o ganho ou vantagem. Tal como Hobbes o apresenta em *A Natureza Humana*, o poder não é definido senão no embate entre os homens, entre poderes mais fracos e poderes mais efetivos — um embate que será também a determinação do polo onde se concentrará o excesso de poder: “[e] porque o poder de um homem resiste e entrava os efeitos do poder de outro, o poder, simplesmente, não é mais do que o excesso de poder de um homem sobre outro” (HOBBES, 2010, p. 34).

Até aqui, todavia, a análise do poder levou em conta apenas a perspectiva do tempo presente. No *Leviatã*, contudo, Hobbes amplia sua análise ao dirigir o foco a outra propriedade do poder, que passa a ser pensado na perspectiva do curso do tempo. Ao definir que “o poder (...) é um meio de que se dispõe, presentemente, para obter algum bem futuro aparente”⁴ (HOBBS, 1996, p. 62 [41]), o filósofo compõe a ideia de poder com a ideia de uma imagem projetada ao futuro. É baseado nessa segunda dimensão da análise hobbesiana do poder que este texto articulará — a fim de apresentar uma perspectiva do conceito hobbesiano de riqueza — as ideias de imagem e expectativa.

IMAGEM

Definida por Hobbes como *resquício* de um choque sensível, como efeito do movimento interno de um corpo em sua reação ao choque — um movimento que tende a evanescer ao longo do tempo sob a tempestade de novos choques que o corpo continuamente sofre —, a concepção hobbesiana de *imagem* não poderá ser compreendida senão na perspectiva temporal. *Sensação em declínio* (HOBBS, 2014, p. 18 [5]), a imagem é permanência, no presente, de algo cuja causa se deu no passado. Não fossem os novos choques que o corpo continuamente sofre, o movimento, bem como a imagem que dele resulta, seria perpétuo.

Mas Hobbes compreende que, no campo em que convivem, movimentos naturalmente tendem a se destruir uns aos outros. Não haverá movimento — e, portanto, imagem, posto que esta não se forma

4 “*The power of a man (...) is his present means, to obtain some future apparent good*”. Tradução do autor deste artigo.

senão de um movimento reativo do corpo a um estímulo externo — que seja naturalmente capaz de se preservar, e para isso devem ser utilizados artifícios, como a linguagem e a cidade: a primeira permite aos homens constituir memória — as palavras são marcas que fixam no presente as experiências sensíveis passadas, conectando-as de modo a constituir sentido —; a última permite aos homens exceder em força outros homens que lhes são ameaçadores e manter um estado vigente.

Muito extrapola o objetivo desta exposição a análise da linguagem em Hobbes, ou a função que a imagem exerce na sua circulação. Cabe aqui, todavia, ter em conta que, para o filósofo, as palavras produzem imagens, delimitando uma ordem continente que luta para resistir ao abismo trevoso da guerra dos choques erráticos, condição natural da humanidade: “a imaginação que é suscitada no homem (...) pelas palavras é o que geralmente chamamos de entendimento” (HOBBS, 2014, p. 23 [8]). A imaginação, segundo Hobbes, é assim elemento crucial na conservação dos homens, na manutenção de um campo estável em que a vida — que o filósofo define como “movimento dos membros” de um corpo (HOBBS, 2014, p. 11 [1]) — possa perseverar.

Não é, entretanto, por meio dos poderes tomados na dimensão das relações individuais que a vida, segundo Hobbes, é capaz de perseverar no curso do tempo, mas somente em função da estabilidade do campo em que esta se inscreve. Toda a sua filosofia política pode ser pensada como devotada ao firmamento dessa estabilidade, que é o que permite ao movimento se manter no curso do tempo, que é o que possibilita à vida a sua conservação.

Faz-se necessária, pois, para que a vida persevere, a contínua alimentação do movimento, e, assim, a contínua reiteração das imagens

que dele decorrem. Os homens, no entanto, individualmente não são capazes de tanto, os homens individualmente não são a origem desse poder, pois no estado natural seus poderes pouco excedem os poderes dos outros homens (HOBBS, 2014, p. 106 [60]), e todos acabam por sucumbir na guerra.

A vida, o movimento, e, portanto, as imagens que de seus choques decorrem, têm de ser continuamente reiteradas, têm de apontar para o futuro de modo que este possa ser garantido. A imagem do poder presente requer, assim, que se credite perenidade ao poder, de modo que a reputação do poder se mantenha e com isso sinalize um bom curso, apresentando um *bem futuro aparente*: as imagens têm, assim, de ser reconhecidas por todos.

Mas como se exprimem essas imagens? Quais são os rituais que lhes fazem garantir, ou prometer garantir, a obtenção futura de um bem? Como se mantém a reputação do poder de um homem ou de uma república, a imagem coletiva do seu poder? Em outras palavras: o que alimenta e mantém viva a reputação de poder?

Se Hobbes afirma que a “reputação de poder é poder — pois ela atrai a adesão daqueles que necessitam proteção” (HOBBS, 2014, p. 76 [41]) —, o que seria capaz de permitir aos homens anteverem, no ato de deliberação sobre as cadeias de causas e efeitos, que seu curso levará à obtenção e fruição de um futuro bem aparente?

As imagens e a 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 (...)”. E Hobbes acrescenta: um

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

Quando um homem olha para o outro (cada um, numa posição distinta), e delibera qual ganho futuro pode obter daquela relação que se forma, tem em conta a memória de suas experiências prévias. O bem futuro é, contudo, sempre *aparente*:

A concepção do futuro é apenas uma suposição (...), que procede da recordação daquilo que é passado; e concebemos que haverá algo no futuro, na medida em que sabemos que há algo no presente com poder para produzi-lo. Mas não podemos conceber que algo agora tem poder para produzir outra coisa no futuro, a não ser pela recordação de que esse algo produziu tal coisa até o momento. Do que se segue que toda a concepção do futuro é a concepção de um poder capaz de produzir algo (HOBBS, 2010, p. 33).

Não tem origem no indivíduo, entretanto, a determinação dos modos por meio dos quais o valor se manifesta. Na percepção que um homem tem do poder de outro, nas imagens que dela decorrem, o outro tem, de fato, uma alta ou uma baixa importância aos olhos individuais de cada um, mas essas imagens não têm origem nele próprio. As imagens que permeiam as relações entre os homens, que conectam passado, presente e futuro, já estão formadas coletivamente — estão, ao menos, impregnadas de valores estabelecidos socialmente —, são fruto de uma rede de signos tecida no corpo da república, que é incorporada ao imaginário individual e que intermedia as relações particulares, nas quais se reconhecem mutuamente os valores dos signos portados.

Em âmbito particular, a manifestação dos valores mutuamente atribuídos por homens engajados em determinada relação é definida

por Hobbes como *honra*, cujos modos o filósofo distingue em duas categorias: os *naturais*, e aqueles que são *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” (HOBBS, 2014, 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” (HOBBS, 2014, p. 79 [43]).

As honras instituídas pela autoridade soberana decorrem da “importância pública” que a autoridade atribui a cada homem, denominada, por Hobbes, *dignidade*. A dignidade, “este apreço que a república lhe[s] atribui”, explica o filósofo, “exprime-se por meio de cargos (...), funções judiciais (...), nomes e títulos” (HOBBS, 2014, p. 78 [42]). Seja num caso, seja no outro, é contudo na circulação das *expectativas* no tecido civil que se formam essas imagens a serem expressas em relações privadas ou públicas.

O ato de honrar, o ato de reiteração das imagens que exprimem o crédito na manutenção do poder, endossa e manifesta a posição

relativa entre um homem e outro (bem como entre um homem e a república), definindo aquilo que flui nos sentidos opostos dos vetores de troca mútua — a um homem, promessa de sujeição; a outro, promessa de segurança —, fixando o estado sob o qual um é senhor e o outro é servo. E por ser sujeita à expectativa quanto ao futuro, por se tratar, em última instância, de uma *promessa*, a servidão irá se oferecer “a partir da necessidade ou do medo” (HOBBS, 2014, p. 80 [44]).

A determinação das posições de poder relativas, bem como as imagens e a ritualística que as sustentam, têm de estar, todavia, protegidas da incerteza que permeia o estado no qual somente as forças individuais — que são, para Hobbes, praticamente equivalentes (HOBBS, 2014, p. 106 [60]) — se contrapõem. Daí a necessidade de estarem submetidas a uma força incomensuravelmente mais potente:

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 (HOBBS, 2014, p. 155 [92]). Porque é na soberania que está a fonte da honra (HOBBS, 2014, p. 157 [93]).

Cabe acrescentar: na soberania está a *promessa* mais firme, que é fonte da imagem do poder.

O conceito de honra só é cabível, portanto, no contexto de uma relação entre poderes assimétricos, da qual se crê a obtenção de algum ganho futuro. Indicativa de poder, a honra nada tem a ver com a justiça, pois “consiste apenas na opinião de poder” (HOBBS, 2014, p. 80–81 [44]). Num contexto civil, em que a guerra de todos contra todos se encontra superada, o poder soberano deve se encarregar de garanti-la. A opinião

não pode, por isso, ser livremente proferida na cidade, sob risco de se constituírem distintas *façõ*es: antes, cabe à república, segundo Hobbes, regulá-la, orientá-la de acordo com os seus fins.

Os rituais de honraria, nas imagens que exprimem, são, pois, os meios de preservar fixas as opiniões e as posições relativas entre um polo e outro das relações de poder, tornando estável e projetando ao futuro a imagem do lugar presente próprio ao senhor e ao servo.

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 se vislumbra 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.

RIQUEZA

Diferentemente do empenho que costuma dedicar às definições dos conceitos-chave de sua filosofia, Hobbes não oferece, contudo, uma definição direta da riqueza, restando-lhe a associação com a definição do conceito de poder, que o filósofo precisa no capítulo x do *Leviatã*, e que aqui se transcreve mais uma vez: “o poder de um homem (...) são seus meios presentes para obter algum bem futuro aparente” (HOBBS, 1996, cap. x, p. 62 [41]).

Tendo reduzido a riqueza a um poder — “a riqueza, o saber e a

honra não são mais do que diferentes formas de poder” (HOBBES, 2014, cap VIII, p. 66 [35]) —, sugerindo que a riqueza é concebida como símile do poder, faz-se necessário retomar a análise da definição hobbesiana deste último conceito, transcrita no parágrafo anterior. Faz-se necessário, assim, dispensar especial atenção ao que o filósofo entende por *bem*, conceito que define, no *De Homine*, como “o nome comum para todas as coisas que são desejadas, enquanto são desejadas” (HOBBES, 1991, cap. XI, §4)⁵. Segundo Hobbes, não é por ser de antemão e universalmente bom que algo será desejado, mas, ao contrário, será considerado um bem aquilo para que o desejo aponta. O bem é concebido, portanto, em função do desejo, sendo assim “relativo à pessoa, ao lugar e ao tempo” (HOBBES, 1991, cap. XI, §4)⁶:

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 (HOBBES, 2014, cap. VI, p. 48 [24]).

Hobbes ressalta, ainda, que embora a língua inglesa disponha somente de um termo (*good*) para se referir ao bem, o latim o discrimina em três tipos, merecendo assim três termos distintos a que o filósofo dedica consideração: *jucundum* — o bem que se frui ou se consome presentemente —, *utile* — o bem que é um meio e não um fim em si mesmo —, e *pulchrum* — a promessa ou indicação de bem futuro

5 “the common name for all things that are desired, insofar as they are desired, is good”. Tradução do autor deste artigo.

6 “relative to person, place and time”. Tradução do autor deste artigo.

(HOBBES, 1991, cap XI, §5; HOBBES, 2014, cap VI, p. 49 [24]). Além disso, Hobbes assinala que o bem deve ser dividido entre “real e aparente”: este último refere-se àquilo a partir de que — num ato deliberativo sobre a cadeia de consequências de determinada ação, no qual algumas podem ser avaliadas como más consequências e outras como boas consequências — se preveem mais consequências boas do que más. O bem aparente é, assim, uma promessa ou indicação de bem futuro (HOBBES, 1991, cap XI, §5; HOBBES, 2014, cap. VI, p. 57 [29]).

A riqueza, por seu turno, tendo sido identificada por Hobbes a um poder, deve ser compreendida, pois, segundo a definição deste último — como um meio presente para obtenção de um bem futuro aparente —, estando o seu sentido, assim, vinculado fundamentalmente ao *bem útil* e ao *bem pulcro*. Desse modo, é concebida como algo que, no presente, fixa determinada expectativa quanto ao futuro, sinalizando que, no curso do tempo, um estado já conhecido deverá se manter, ou, mais propriamente, crescer (RIBEIRO, 2004, cap. VI, p. 116): sem a promessa da conservação futura de um estado vigente, que se crê em expansão, a riqueza não subsiste — ou se referirá somente aos bens efêmeros (*jucundum*) que, após serem consumidos, deixarão de existir.

O termo riqueza, de modo geral, consta na obra de Hobbes como coadjuvante em séries que incluem diversos outros poderes ou instrumentos para a obtenção de bens futuros — como a honra, a reputação, a força, a beleza, a eloquência, a boa fortuna etc.⁷ —, sem no

7 O termo riqueza, em caráter coadjuvante, pode ser encontrado (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.

entanto merecer do filósofo qualquer análise específica. Chama a atenção, assim, que, numa época de intenso desenvolvimento de tecnologias comerciais e financeiras, como as Companhias das Índias, as bolsas de ações, as *swaps* cambiais, os seguros, os resseguros etc. — tecnologias estas que, em última instância, visam à regência das expectativas de futuro —, Hobbes não se ocupe do tema da riqueza, em seu empenho de pensar a matéria, a forma e o poder da república, senão de modo indireto e aparentemente ambíguo.

Tal ambiguidade aparente coaduna-se com a mutação epistêmica identificada por Michel Foucault no pensamento seiscentista, pela qual a análise da riqueza deixa de responder ao regime de signos de matriz pré-clássica, fundado na similitude, para se constituir a partir da perspectiva que se delineou a partir de Descartes — de um mundo divisível em unidades simples que deverão ser dispostas, pelo pensamento, segundo uma ordem ou série autorreferente, na qual se introduz a noção de progresso (FOUCAULT, 1981). Segundo Foucault, as riquezas, até a Renascença, como as demais “figuras do mundo (...), formam uma rede de marcas (...) em que cada uma pode desempenhar (...) em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, de segredo ou de indicação” (FOUCAULT, 1981, cap. II, p. 47). A episteme que se cristaliza no ocidente seiscentista, diferentemente, exclui “a semelhança como (...) forma primeira do saber”, e este passa a se construir “em termos de identidade e de diferenças, de medida e de ordem” (FOUCAULT, 1981, cap. III, p. 71). A concepção hobbesiana da riqueza como símile do poder, desse modo, não se deixaria enquadrar segundo a nova episteme que então assume forma. Por outro lado, definido o poder em função da imagem de um incerto bem futuro, o conceito de riqueza funda-se, por conseguinte, na experiência de tempo aberto, linear e escalonado,

propriamente moderna. A ambiguidade apresentar-se-ia, assim, como um sintoma da mutação que o conceito de riqueza sofreu durante o Seiscentos, quando teve escamoteada sua relação intrínseca com a ideia de poder, e assumiu, predominantemente, o caráter de um estoque de coisas valiosas.

A perspectiva da riqueza como um estoque de unidades elementares, contudo, também não se faz sustentar plenamente após uma leitura atenta dos textos de Hobbes. Isso porque, em primeiro lugar, embora o filósofo afirme no *De Corpore Politico* que “a riqueza e tesouro do soberano são o domínio que ele tem sobre a riqueza de seus súditos” (HOBBES, 2010, cap. XXIV, §1), no *Leviatã* — obra redigida mais de uma década depois — Hobbes repete a sentença mas em ordem invertida, e introduz uma significativa alteração: “a *riqueza e prosperidade* de todos os membros individuais são a *força [strength]*” (HOBBES, 2014, Introdução, p. 11 [1]) da república. Não, há, assim, uma correspondência exata entre a riqueza individual e a riqueza da república — que indicasse ser a riqueza um conjunto composto por subconjuntos e unidades —, mas antes uma correspondência entre riqueza e força, impossibilitando a leitura do conceito como um conjunto de unidades elementares.

Em segundo lugar, porque um olhar dirigido aos pares conceituais que Hobbes dispõe em cada uma das obras acima citadas — no *De Corpore Politico*, *riqueza e tesouro* (“*riches and treasure*”); no *Leviatã*, *prosperidade e riqueza* (“*wealth and riches*”) — perceberá que, no primeiro caso, uma vez que o termo tesouro indica um conjunto de objetos valiosos, o termo riqueza merece ser pensado como um *estado*, ou como os meios para se constituir tal estado; no segundo caso, uma vez que o termo prosperidade indica um estado saudável, um estado de “florescimento” e, portanto, que está em expansão ou progressão, o termo riqueza refere-se

aos instrumentos que fazem os bens ali florescerem.⁸

Em terceiro lugar, porque a ideia de domínio — antes de corresponder a uma coleção ou série de unidades elementares — diz respeito sobretudo ao poder que o soberano tem de dispor da força de servidores a seu favor. Como assinalado no *Leviatã*, o poder soberano “tem o uso de todos os poderes” dos homens (e, portanto, de suas riquezas) “na dependência da sua vontade”: por essa razão é o maior de todos os poderes (HOBBS, 2014, cap. x, p. 76 [41]).

Por fim, a concepção da riqueza como coleção de unidades valiosas não se sustenta plenamente na obra de Hobbes porque, entre os elementos e o conjunto, mais do que apontar uma diferença de escala ou proporção, o filósofo preocupa-se com a diferença entre suas forças, naquilo que uma excede a outra: o que Hobbes tem em vista é, portanto, o poder. Se o corpo político representa-se em sua obra por meio da imagem de um monarca cujo corpo é formado pela união de múltiplos corpos humanos — como a ilustração exibida no frontispício do *Leviatã* explicita —, não é, contudo, somente a escala ou proporção aquilo que distingue o corpo político dos corpos humanos: quando define o *Leviatã*, Hobbes afirma que se trata de “um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural” (HOBBS, 2014, Introdução, p. 11 [1], grifo nosso).

Tomada, assim, menos no contexto da produção de bens e do acúmulo de suas unidades — perspectiva que se tornaria hegemônica a

8 Não se pode, entretanto, descartar a possibilidade de o termo riqueza se referir, aqui, aos próprios objetos valiosos que florescem naquele estado.

partir do século XVIII —, a riqueza está inscrita por Hobbes sobretudo no contexto do poder, devendo ser pensada como uma imagem ou signo deste. Torna-se possível, assim, a hipótese segundo a qual a riqueza decorre em última instância do poder que se tem sobre o trabalho, não necessariamente concebido enquanto categoria produtiva de objetos valiosos, mas como lastro de um esquema de servidão.⁹ É rico quem dispõe do trabalho dos outros a seu favor, em um arranjo onde está bem determinado quem trabalha para quem. Não se pode, assim, sob a perspectiva hobbesiana, pensar a riqueza como determinante do poder, pois esta se trata, antes, de uma imagem que o sinaliza, que o reitera, que o endossa. Como o próprio poder, a ideia de riqueza — por decorrer do valor atribuído aos homens e às coisas — é sujeita à expectativa que se tem quanto ao tempo futuro, estando essencialmente atrelada à ideia de crédito.

EPÍLOGO

As questões apresentadas neste texto foram suscitadas por uma indagação que não parece encontrar resposta plausível: 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?

A filosofia de Hobbes, por meio de seus conceitos de poder, imagem e expectativa, oferece uma perspectiva para se enfrentar a

9 Mesmo que se reconheça uma apropriação do que se produz — seja uma parte do trigo, sejam impostos em dinheiro etc. —, o que se deve ao mais poderoso é sempre uma dívida de trabalho.

indagação sem que o conceito de riqueza — e, por reflexo, a ideia de pobreza — seja definido como uma coleção de bens valiosos. O valor dos bens é, afinal, *atribuído* pelo polo mais forte nas relações de poder. E o poder, por seu turno, por carregar em sua essência a necessidade de conservação, precisa firmar-se tendo em vista o futuro, a imagem do bem futuro: tem de se reafirmar, no curso do tempo, como profecia autorrealizável.

Qualquer projeto republicano de emancipação — o que significa dizer, também, de *enriquecimento* — terá, assim, de assumir que a riqueza decorre do poder, que a riqueza é uma imagem deste, e portanto que a economia é um fato da política, e não aquilo que a dirige. Terá de inverter a perspectiva que pôs a Filosofia Política, a partir do século XVIII, refém do pensamento econômico — que aponta o conceito de riqueza simultaneamente como causa e finalidade do esforço republicano —, devolvendo-o, no trabalho analítico, à posição subalterna ao pensamento da Política.

WEALTH, IMAGE AND EXPECTATION IN THOMAS HOBBS' PHILOSOPHY

ABSTRACT: To build his civil philosophy, Thomas Hobbes had previously devoted himself to examining the element that constitutes a commonwealth: man. In his analysis of human affective-cognitive dynamics, elaborated from the concepts of sense, image, speech and passion, the concept of imagination is presented as a reminiscence of body's sensible experience. An image, as such, will be subject to being overshadowed under the light of more recent or stronger images, which may erase it from the mind by taking its place. The action or faculty of imagination — according to Hobbes, a 'decaying sense' — is memory, which expresses in present time the past sensation. Projected towards the future, image is kept in expression of fear or hope, passions that impel men to be creditors of some arrangement of power. Imagination shapes expectation, which projects past and present time in the future, as a self-fulfilling prophecy, ensuring stability to power and wealth.

KEYWORDS: Thomas Hobbes; imagination; expectation; power, riches; credit.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, M. (1981). *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- GLARE, P. G. W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- HOBBS, T. (1668). *Leviathan: De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. Amsterdam: Joan Blaeu.
- HOBBS, T. (1991). *Man and Citizen*. Edição de Bernard Gert. Indianapolis: Hackett.

- HOBBS, T. (1996). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. (2010). *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBS, T. (2012). *Elementos da Filosofia*. São Paulo: Ícone Editora.
- HOBBS, T. (2014). *Leviatã: Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. São Paulo: Martins Fontes.
- RIBEIRO, R. J. (2004). *Ao Leitor Sem Medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.