

SOBRE A LEITURA ARENDTIANA DE HOBBS*

Adriano Correia SILVA**
Mestrando em Filosofia - PUCCAMP

RESUMO

Neste artigo o autor discute a relação entre a filosofia política de Hannah Arendt e a de Thomas Hobbes, como representante maior das transformações na teoria política da Era Moderna. Hannah Arendt, em confronto com a obra hobbesiana, busca recuperar, do que considera a essência da política, distinções e conceitos que foram perdidos com a busca de "cientificação" da política no advento da modernidade.

ABSTRACT

In this article the author discusses the relation between the political philosophy of Hannah Arendt and of Thomas Hobbes, as greater exponent of the transformations in the political theory of Modern Age. Hannah Arendt's reading of the hobbesian work aims at recovering from what she holds to be the essence of

(*) Uma versão um pouco reduzida deste texto foi apresentada pelo autor no "II Encontro de Estudos Filosóficos do século XVII", ocorrido nos dias 26, 27 e 28 de maio de 1997, na Universidade de São Paulo (USP). Este evento foi promovido pelo Departamento de Filosofia da USP e realizado pelo seu "Grupo de Estudos Espinosanos" sob a coordenação da Prof^a Dr^a Marilena de Souza Chauí.

(**) Bolsista CAPES.

politics distinctions and concepts which were lost as a result of the search for "scientification" of the politics in the beginning of the modernity.

INTRODUÇÃO

Para Hannah Arendt, Hobbes talvez seja o melhor exemplo da nova e radical filosofia política que se instaura na Era Moderna. Esta afirmação, no entanto, quase que inevitavelmente, remete a uma série de questões sempre recorrentes quando se estabelece ou se explicita a relação entre dois filósofos, e aqui fazemos ambas as coisas. No caso da relação entre H. Arendt e T. Hobbes, procuraremos analisar o modo como a crítica feita por ela à filosofia política hobbesiana se insere, por um lado, no contexto geral da sua crítica à filosofia política da Época Moderna e, por outro lado, no contexto do seu referencial normativo de uma teoria da política. Este estudo é justificado mais pelo que ela toma como relevante em Hobbes do que por alguma real inovação interpretativa dos conceitos essenciais da filosofia política hobbesiana.

Em vista disto examinaremos, em primeiro lugar, os aspectos principais da obra de Hobbes, para os objetivos do presente trabalho, e sua posição no contexto filosófico e político da sua época. Em segundo lugar, numa abordagem geral, explicitaremos a análise feita por Hannah Arendt referente ao caráter assumido pela política na Época Moderna e sobre que tipo de perdas houve no âmbito do político com o advento da modernidade. Por fim, selecionaremos alguns aspectos da crítica específica feita a Hobbes em três direções, quanto ao modelo teleológico da ação, à relação entre verdade e política e quanto ao vínculo essencial entre a filosofia social hobbesiana e as transformações operadas na esfera do político. Nos deteremos mais cuidadosamente, no entanto, nesta última direção de crítica.

1. A FILOSOFIA POLÍTICA DE HOBBS

A idéia cuja predominância é mais evidente na teoria política de Hobbes é a preocupação com a dissolução da autoridade com a unidade do poder. No contexto da sua época, na Inglaterra, percebe a iminência constante de dissolução do Estado, que efetivamente culmina na guerra civil, o pior de todos os males. Na guerra civil, a insegurança constante é consequência da desordem gerada pela livre discordância sobre o justo e o injusto, do descontrole das opiniões, uma vez que são as opiniões que guiam as ações.

As causas da desordem são tanto algumas condições objetivas nas quais os homens se encontram no estado de natureza quanto as paixões humanas. A principal das condições objetivas é a igualdade de fato, da qual todos os homens desfrutam, do mais fraco ao mais forte, pois todos são equalizados pela ameaça mútua de aniquilação. As outras condições objetivas que podemos enumerar são a escassez de bens, que leva à desconfiança recíproca, e o direito que cada um possui sobre todas as coisas no estado de natureza.

Aliado às condições objetivas se encontra o movimento das paixões. É esta conjunção que predispõe o homem mais à insociabilidade que à sociabilidade. Segundo Hobbes, “encontramos na natureza humana três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”, que levam os homens a se atacarem tendo em vista o lucro, a segurança e a reputação. Tudo isto aliado a um incessante e perpétuo desejo de poder partilhado por todo ser humano faz da condição do homem no estado de natureza a mais completa situação de infelicidade, pois a ausência de um poder comum acima de todos os outros sustenta um estado de guerra no qual cada homem esteja em guerra com cada outro homem, onde mesmo a paz é uma simples pausa. A condição do homem no estado de natureza é a de uma insegurança constante, de forma que a vida de cada homem é entornada pelo temor da morte violenta.

É desta situação intolerável de “guerra de todos contra todos” que o homem deve buscar sair para preservar seu maior bem, sua vida. A possibilidade de escapar desta “miserável condição” reside em parte nas paixões e em parte na razão. O medo da morte e o desejo de constituir pelo trabalho uma vida confortável e as normas, as leis de natureza sugeridas pela razão constituem o pano de fundo favorável à constituição de um acordo visando a paz³. Esse guiar racional das paixões, sobre o qual nos deteremos ainda, constitui um dos traços mais singulares e inovadores da filosofia política de Hobbes.

A razão, na forma do raciocínio, vem auxiliar o homem com normas para que possa sair do estado de natureza. Dizer que um homem é dotado de razão é, para Hobbes, o mesmo que afirmar que ele é capaz de descobrir quais são os meios mais adequados para alcançar os fins desejados, que é capaz de cálculos racionais⁴. A razão aponta regras para que se possa estabelecer uma coexistência pacífica, e como o homem não só conhece per causas, mas também age per fines, por meio destas regras, que Hobbes chama de “leis naturais”, o homem descobre os melhores meios para atingir os fins almejados. Uma lei de natureza (*lex naturalis*), define ele, “é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir para melhor preservá-la”⁵.

A primeira lei natural é a de que todo homem deve esforçar-se pela paz, também procurando a sua própria defesa. A segunda lei consiste na renúncia ou transferência a outrem ao direito à plena liberdade, tendo em vista o alívio da possibilidade de confronto entre homens que partilham da mesma renúncia. Para Hobbes, “a transferência mútua de direitos é aquilo que se chama contrato”⁶, algo que não remete necessariamente a um acordo acerca de um bem já alcançado, mas que lança a uma obrigação futura sustentada na confiança na promessa originária e na força do soberano.

No estado de natureza as leis são válidas, mas não são eficazes⁷, uma vez que nada garante a cada indivíduo o seguimento de tais leis por parte de cada um dos outros. Para Hobbes, a única forma de tornar tais leis eficazes é o estabelecimento de um poder irresistível, o Estado, que simultaneamente obriga o cumprimento de tais leis e torna desvantajosa toda ação contrária. A paz efetiva só surge, portanto, com o advento da sociedade civil, suplantando o estado de natureza.

A sociedade civil se constitui através do estabelecimento de um pacto de união, onde os contratantes são associados individuais entre si, que se comprometem reciprocamente a se submeter a um terceiro não contratante. É mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles. Tal pacto é o suporte sobre o qual se erguem as garantias de segurança para que cada indivíduo possa seguir os ditames da razão sabendo que os outros farão o mesmo.

Em suma, no estado de natureza há a permanente insegurança sobre a manutenção da vida, para superá-lo, é necessário a instituição de um poder comum que garanta a cada um a liberdade de seguir os ditames da razão, mas tal poder só é possível quando cada um concorda em reduzir cada vontade particular a uma só vontade soberana: o Estado. Hobbes o define como uma pessoa instituída pelos pactos recíprocos de uma grande multidão, de modo que a ela seja legítimo “poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum”⁸. A obrigação fundamental de cada indivíduo é a de obedecer aos ordenamentos do detentor do poder, o soberano.

A soberania é irrevogável, absoluta e indivisível. É irrevogável na medida em que é sustentada no pacto estabelecido entre indivíduos enquanto multidão e não enquanto povo. Desta forma, a rescisão do contrato implicaria não o acordo da maioria, mas a unanimidade⁹. Em segundo lugar, uma vez que o soberano não é parte contratante (o pacto de união é um contrato dos súditos entre si),

não há como destituí-lo legitimamente sem o seu consentimento, pois há uma dupla obrigação por parte dos súditos: a primeira em face dos outros cidadãos e a segunda em face do soberano.

O poder soberano é o maior poder que homens podem atribuir a outros homens. Nesse sentido ele é absoluto: depois de instaurado o pacto de união não há nada que limite o seu poder. O único direito não transferido pelos súditos é justamente o direito à vida, pois foi justamente em nome dele que se estabeleceu o pacto. Nem ao direito positivo o soberano está sujeito, pois simplesmente ele não poderia obrigar a si próprio.

Por fim, a soberania é indivisível. O maior temor de Hobbes é o da anarquia, que leva inevitavelmente, segundo ele à guerra civil. Se o poder do soberano de fazer as leis, julgar e cuidar para que sejam executadas fosse dividido, a própria soberania perderia a sua razão de ser, pois estaria dividido o que veio para unir. Por outro lado, o poder de julgar com base em leis e de executá-las com a força da coerção legítima são tão indivisíveis, na visão de Hobbes, que não poderiam pertencer a mais de uma pessoa.

Hobbes acreditava que a única ciência que progrediu suficientemente na compreensão para transformação do mundo foi a geometria, cujas conclusões são indiscutíveis. A disparidade de opiniões, maior causa de perturbação da paz social, acomete a ciência moral porque os filósofos morais jamais colocaram como horizonte transformar a ciência política numa ciência rigorosa.

Para Hobbes isto se deve ao fato de que se desconheceu, de Aristóteles à Escolástica, a similaridade intrínseca entre política e geometria. Ora, as ciências podem ser divididas em demonstráveis e não demonstráveis, de forma que, à exceção da física, que não é demonstrável, as ciências como a geometria, a ética e a política, cujos objetos e eventos são criados pelos desígnios do homem, são demonstráveis, “na medida em que os princípios graças aos quais se conhece o que são o justo e o equânime e, ao inverso, o injusto e o iníquo, ou seja, as causas da justiça, e precisamente as leis e os

pactos, foram feitos por nós”¹⁰. O atraso das ciências morais se deve, portanto, a um defeito de método.

A obra hobbesiana constitui uma extensão da nova física na linguagem generalizada de uma doutrina filosófica que visa sobrepor todas as disciplinas do saber e todo o âmbito da vida humana ao modelo da racionalidade científica galileana¹¹. Se podemos resumir a sua disposição sistemática, podemos dizer que ele tinha como objetivo teórico disciplinar todo o âmbito da vida social do homem mediante a instituição de um domínio político absolutista que representa no plano da interação social a transposição do poder que emana das operações mecânicas no governo da natureza. Com um modelo de conhecimento materialista-mecanicista Hobbes acreditou dar conta do procedimento racional eficaz no controle das paixões humanas e na instauração da ordem social.

2. HANNAH ARENDT E A ÉPOCA MODERNA

No seu livro *A Condição Humana* H. Arendt distingue três atividades humanas fundamentais, que compõem o que chama de *vita activa*: o labor, o trabalho e a ação¹² e que se relacionam com três condições da vida do homem sobre a Terra. O labor corresponde ao próprio processo biológico do corpo humano, ao seu metabolismo. A própria vida é a condição humana do labor. O trabalho produz um mundo artificial de coisas, não é consumido no processo biológico, está além da pura relação natural entre vida e subsistência imediata. O trabalho inclui a relação criativa, inclusive artística, do homem com o ambiente e sua condição humana é a mundanidade.

A ação é a única atividade que não é exercida com a mediação das coisas ou da matéria, mas diretamente entre os homens. Ela, mais do que qualquer outra atividade, é condição de existência e de permanência de toda a vida política, pois corresponde à condição humana da pluralidade. A pluralidade é o que nos torna todos humanos e ao mesmo tempo não nos reduz a uma identificação

com qualquer indivíduo que já existiu ou mesmo a algo determinante como a Humanidade.

O nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade, condições mais gerais da existência humana, estabelecem íntima relação com cada uma destas atividades. O labor garante a sobrevivência tanto do indivíduo quanto da espécie. O trabalho e seu produto asseguram relativa durabilidade ao tempo humano, na medida em que os artefatos humanos freqüentemente não são consumidos a cada momento, mas são instrumentos que inclusive vão além da existência individual. Tanto o labor quanto o trabalho garantem a produção e preservação do mundo diante do constante influxo dos novos indivíduos que nascem.

H. Arendt insiste em sustentar que a condição mais geral da existência humana que mais tem relevância política é a natalidade, não a mortalidade. A ação é a atividade mais relacionada com a condição humana da natalidade, uma vez que cada atividade humana ao representar uma iniciativa, a intencionalidade de criar algo, se relaciona com a ação, atividade política por excelência. O grande início que é cada nascimento “pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”¹³.

Condição humana, no entanto, não é o mesmo que natureza humana. Para Arendt, “os homens são seres condicionados” tanto pelas condições nas quais a sua vida foi dada tanto pelas condições que criam e, partir daí, passam a condicioná-lo, mas não totalmente¹⁴. A condição humana nunca diz o que o homem é ou o que sem o qual ele deixaria de ser humano, mas revela traços duráveis da existência humana. A pergunta sobre algo como que uma essência natural seria, para Arendt, como que pular sobre nossa própria sombra e nos levaria ou a nada ou à construção de alguma deidade, o que não contribuiria para a solução do problema.

Hannah Arendt concebe a política no sentido da polis grega. Para ela, toda vez que empregamos a palavra política remon-

tamos àquela estrutura original da democracia grega, voltada para servir aos livres e sustentada em um espaço de publicidade mediado pelo discurso e tornado significativo pela ação. Nunca a política teve tão amplo espaço de consideração na vida dos homens como nesse espaço¹⁶.

A razão de ser da política é assegurar o surgimento e a subsistência de um lugar onde a liberdade possa aparecer e a polis era como que um anfiteatro para a liberdade. Certamente é isto que ela quer acentuar ao afirmar que o sentido da política é a liberdade¹⁷, o que nada mais significa além de que é nesse espaço onde a liberdade aparece que se revela a possibilidade do improvável e do imprevisível, por meio da ação.

Vinculando-se a este conceito de política, ela se compromete com o próprio modo de exercício da cidadania no período grego clássico, inserindo no âmbito da sua teoria sobre a política o ideal do herói, o modelo do discurso livre entre iguais, a exaltação do caráter imprevisível da ação, assim como uma rígida distinção tanto entre os espaços público e privado quanto entre as atividades humanas do labor, do trabalho e da ação e, por fim, entre teoria e praxis. É também devido à adoção do modelo da polis grega que o conceito de poder em H. Arendt vai estar voltado muito mais para o momento da sua gestação, para a ação intencional inicial que para o processo desencadeado pelo exercício do poder através do governo.

Hannah Arendt não se furta, consoante à tradição da maior parte do pensamento político, a conceder ao poder um lugar na própria essência do político. A compreensão do que seja o poder implica, em primeiro lugar, distingui-lo de outros fenômenos, e, em segundo lugar, a explicitação do que vem a ser o seu estatuto, seu lugar de gestação e sua base de continuidade.

O poder surge, para Arendt, no âmbito eminentemente político da interação, da capacidade de os homens se reunirem e entrarem em acordo sobre algo de interesse comum. Daí que o poder corresponda “à habilidade humana não apenas para agir, mas para

agir em concerto”, de modo que ele pertence ao grupo que o originou e permanece, assim como as instituições que o materializam, enquanto é durável o grupo e o acordo que o originou. O poder é expressão da pluralidade inerente à interação entre os homens que estabelecem um frágil acordo, fruto da concepção de algo comum em meio às múltiplas vontades e intenções.

O poder é fruto da ação comum e é o que mantém as pessoas unidas depois do momento fugaz da ação¹⁹. Agir é começar algo novo no mundo, pôr algo em movimento, e como início, envolve imprevisibilidade, não se sujeita a antecipações. A ação, enquanto início, é a efetivação da condição humana da natalidade, ao passo que o discurso realiza a condição humana da pluralidade ao distinguir os homens entre seus iguais. Sem discurso não há ação, pois o ator não se revelaria através da linguagem²⁰, e quando não há nem ação nem discurso a vida deixa de ser humana, no sentido de que já não é vivida no mundo entre os homens²¹. Por meio da ação e do discurso os homens se manifestam uns aos outros enquanto homens, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares e desse modo se apresentam ao mundo humano.

A condição humana da natalidade gera e explica a fragilidade que envolve todo assunto referente à coexistência entre os homens. É em resposta à fragilidade da ação, ao seu caráter não previsível e irreversível, que os gregos fundaram a polis. A sua primeira função era multiplicar nos homens as possibilidades de conquistar “fama imortal”, de distinguirem-se, fazendo do extraordinário uma experiência comum e cotidiana²².

A segunda função da polis era justamente combater a futilidade da ação e do discurso, onde a convivência dos cidadãos constituísse uma espécie de “memória organizada” que garantisse a imperecibilidade da ação e do discurso junto aos feitos e histórias que deles resultam. Para H. Arendt, esta auto-interpretação da polis pelos gregos revela o quanto a esfera política é decorrência da ação em conjunto e do discurso compartilhado.

A constituição de uma esfera pública é a pré-condição, o pano de fundo sobre o qual se desenrola a cena política e se constitui o poder. Este, no entanto, é o que mantém esse mesmo espaço sobre o qual se constituiu ao garantir a continuidade do espaço da aparência entre homens que agem e falam. O poder, por fim, não pode ser instrumentalizado, não pode ser avaliado pelos seus resultados finais. Uma vez que é a ação e não a fabricação que gera o poder, ele não pode ser avaliado enquanto processo cujo fim é vislumbrado, pois “onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas”²² e não há nada politicamente mais relevante que a ação. No tocante ao poder, o fim da ação é a própria atividade gestativa, ele é um fim em si mesmo.

A era moderna é, para Hannah Arendt, mais claramente representada pela alienação em relação ao mundo. Os três eventos que marcaram o seu limiar, a chegada dos europeus à América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio, determinam esse caráter²⁴. A chegada à América determina uma ampliação do espaço e um encurtamento da distância, concebendo que nada que possa ser medido pode permanecer imenso, ao passo que a invenção do telescópio lançou a humanidade para além da descoberta dos limites da Terra. A Reforma, por outro lado, realiza a alienação em direção a um mundo interior, coroando a desterritorialização com a universalização do indivíduo humano enquanto ser racional.

A forma como Galileu fez uso do telescópio, revelando os segredos do universo à cognição humana por meio da percepção sensorial, contribuiu de modo determinante para que se estabelecesse um novo conceito de mundo, com o pressuposto de que o movimento dos corpos na Terra correspondia ao movimento dos corpos celestes. Todos os eventos passaram a ser tidos como inevitavelmente submetidos a uma lei universalmente válida, como se assim pudéssemos tratar a Terra de fora dela, de um ponto de apoio seguro externo a ela²⁵. A era moderna assim expressa tanto a capacidade humana de pensar em termos de universo quanto a “de empregar as leis cósmicas como princípios guiadores da ação na

Terra²⁶, o que explica porque a matemática passou a ser sua principal ciência.

Através da matemática se reduziu tudo o que o homem não é à estrutura da sua própria mente e simultaneamente se instaurou o ambiente de suspeita e desespero advindo da constatação da impotência dos sentidos ante a regra única que guia tanto o universo quanto o mundo da ação e do pensamento²⁷. Para Arendt, foi a ciência a criadora da era moderna e não qualquer filosofia que a tenha precedido, pois são os eventos e não as idéias que mudam o mundo e a especulação dos filósofos e a imaginação dos astrônomos nunca chegaram a constituir eventos.

H. Arendt percebe no subjetivismo que perpassa a filosofia moderna uma clara expressão da alienação do homem moderno. A filosofia moderna começou com a dúvida cartesiana, em sua universalidade, e sobre ela constituiu o seu método de suspeição. O que se perdeu na era moderna foi a certeza antes oriunda do depoimento dos sentidos e da razão.

A introspecção gera certeza porque nela só está envolvido o que a própria mente produziu, onde só interfere o seu produtor. A introspecção cartesiana, por um lado, absorve o mundo nos processos da consciência através do “pesadelo da não-realidade” e, por outro lado, assume que embora o homem não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, pode conhecer aquilo que o tem por referência. O senso comum, sentido através do qual os outros se ajustavam ao mundo, passou a ser simplesmente uma faculdade interior, o “jogo da mente consigo mesma”, comum apenas por ser comum a todos a estrutura da mente²⁸.

A transferência, levada a cabo por Descartes, do ponto arquimediano do conhecimento de um lugar fora da Terra para a própria estrutura da mente humana trouxe a confiança do homem exclusivamente para os processos que desencadeava e controlava. Esta fé do homem no engenho das próprias mãos configura o pano de fundo sobre o qual se desenrolará a inversão da posição hierárquica

entre a vida contemplativa e a vida activa. A inversão não é, a rigor, uma alternância de posições entre contemplação e ação onde esta ocuparia o espaço de destaque antes conferida àquela no pensamento clássico. A contemplação, no sentido de contemplar a verdade, perdeu todo e qualquer sentido. A inversão se deu na relação entre pensamento e ação, onde a própria atividade do pensar passou a ser serva da ação, do experimento²⁹. Nesse contexto da era moderna, a filosofia perde cada vez mais a capacidade de dizer da verdade, “agora, o filósofo já não volta mais as costas a um mundo de enganosa perecibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo”³⁰.

A cientificação da política passa pela valorização do homem como construtor e fabricante, prerrogativas do *homo faber*. Em consequência, a preocupação do conhecimento irá voltar-se para o “como” e não mais para o “o que” ou o “por que”, isto é, a história tornou-se objeto da ciência, à medida que é a noção do Processo que fornecerá ao fabricante a possibilidade de repetir e refazer na experimentação³¹. Desta forma, a natureza, como já indicamos, é incorporada à lógica do funcionamento da mente humana e torna-se um processo: “em lugar do Ser encontramos o conceito de Processo”³². É como se, do ponto de vista do *homo faber*, o processo de fabricação fosse mais importante que o produto acabado, como se o método fosse mais importante que qualquer fim singular. Para Arendt, se, por um lado, a concepção mecanicista eleva as atividades do *homo faber* ao grau mais alto de expressão da condição e da dignidade humanas, através do conceito de processo, por outro lado, a dúvida cartesiana sustenta como idéias claras e distintas somente as coisas que devem ao homem a sua existência.

A Era Moderna é moldada, segundo Arendt, pela incorporação das atitudes típicas do *homo faber*³³. As suas principais características são assim enumeradas: “a ‘instrumentalização’ do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto poder ser resolvido e qualquer

motivação humana reduzida ao princípio de utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria prima...; o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como ‘primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais...’; e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação”³⁴.

3. HANNAH ARENDT LEITORA DE HOBBS

Hannah Arendt dirige, ao nosso ver, três críticas fundamentais ao modelo hobbesiano, como já enunciamos: a primeira ao modelo teleológico da ação, a segunda à relação entre verdade e política e a terceira à relação entre a filosofia social hobbesiana e as transformações operadas na esfera política na Época Moderna.

“A ‘verdade’ da política é a opinião”, poderia ter afirmado coerentemente H. Arendt. A opinião livre, como já apontamos, é para Hobbes a maior ameaça de paz. Em segundo lugar, a verdade da política é constituída primordialmente de fatos e eventos, mais do que de idéias. Para ela, Hobbes legitima a submissão de qualquer verdade à soberania, como quando admite que até a verdade da geometria pode ser suprimida pela vontade do soberano³⁵. A dominação, afirma ela, “quando ataca a verdade racional, como que exorbita seu domínio, ao passo que combate em seu próprio terreno ao falsificar ou negar os fatos mentirosamente”³⁶.

Fatos e eventos são muito mais frágeis que teorias, de modo que a falsidade deliberada, a mentira cabal, só entra em cena no domínio das afirmações fatuais. Se entendermos, enfim, “a ação política em termos da categoria de meios-e-fins, podemos até chagar à conclusão, paradoxal apenas na aparência, de que mentir pode muito bem servir ao estabelecimento ou salvaguarda das condições para a busca da verdade – como há muito salientou Hobbes, cuja implacável lógica nunca deixa de levar a argumentação até os extremos em que o absurdo se torna óbvio”³⁷.

Hannah Arendt considera que um traço distintivo da filosofia de Hobbes “é a sua unilateral insistência sobre o futuro e a interpretação teleológica tanto do pensamento quanto da ação que disso resulta”³⁸. A ruptura de Hobbes com a filosofia tradicional se deve, segundo ela, ao fato de que toda a metafísica anterior seguira Aristóteles ao sustentar que a tarefa da Filosofia era investigar as causas primeiras de todas as coisas, ao passo que ele sustenta que a missão primordial da Filosofia “consiste em guiar propósitos e alvos e estabelecer uma teleologia razoável da ação”³⁹. Para ele o que é distintivo nos homens em relação aos animais não é a capacidade de descobrir as causas a partir de efeitos imaginados, mas a partir de alguma coisa ou evento imaginar que efeito pode ser produzido ou o que pode ser feito dela.

Hannah Arendt aponta o significado que teve a filosofia política formulada por Hobbes no movimento de inversão de posições entre contemplação e ação: invenção de meios e instrumentos que garantissem a fabricação de um homem artificial - o Estado⁴⁰ e a conseqüente introdução dos “novos conceitos das atividades de fabricar e de prever na filosofia política”⁴¹. Para o homem fabricar e governar esse seu mundo próprio, o método utilizado foi a leitura da própria “natureza humana”, o que levou Hobbes a perceber que apesar dos diferentes objetos de paixões, a paixão é a mesma para todos os homens. O relógio - que Descartes relaciona ao corpo humano - alcança em Hobbes o movimento das paixões.

A empresa de Hobbes, segundo H. Arendt, é a tentativa de eliminar o inesperado do espaço da ação por meio do controle das conseqüências. Na sua filosofia política a Época Moderna repete as várias tentativas, no decorrer da história, de eliminar a insegurança conseqüente da pluralidade própria da ação e da política, tentando fazer com que o homem se torne senhor dos rumos dos seus atos em todos os seus passos, como nos processos da fabricação⁴².

Hobbes tenta fundamentar a filosofia social como ciência porque acredita que ela sustenta leis invioláveis como as leis da

natureza. Por desconhecerem causas e métodos claros e exatos os homens no “estado de natureza” não conseguiam evitar a guerra civil. Já no “estado civil”, por terem fabricado o Estado, alcançam o entendimento do seu funcionamento e, conseqüentemente, podem obter as disposições técnicas indispensáveis para produzir a ordem social e política correta.

Nesta utopia de controle técnico sobre a história, o homem não só aparece como homo faber que se objetiva a si mesmo em suas realizações e produtos, mas também como um homo fabricatus integrado totalmente em seu aparato técnico. A afirmação de “que só aquilo que vou fazer será real - perfeitamente verdadeira na esfera da fabricação - é sempre derrotada pelo curso real dos acontecimentos, no qual nada acontece com mais freqüência que o totalmente inesperado”⁴³. O mecanicismo aplicado à filosofia política significa, para ela, a própria eliminação da ação política, que não se sujeita ou não resiste à instrumentalidade da categoria de meios-e-fins.

CONCLUSÃO

De minha parte, gostaria de provisoriamente concluir salientando algo que considero essencial na relação entre H. Arendt e T. Hobbes. O que certamente explica, em grande parte, tamanha disparidade de conclusões em autores que consideram tantos temas comuns (autoridade, liberdade, opinião, poder, ação, governo, pensamento e linguagem), é a posição de cada um em relação à política e ao conhecimento clássicos. Hobbes se dirige diretamente contra o modelo aristotélico e sua versão escolástica de concepção da ética e da política, por um lado, e da ciência, por outro, porque nele localiza a sustentação de todo o atraso da ética e da política. H. Arendt constrói sua teoria política em torno da recuperação de distinções tais como entre contemplação e ação, ação e fabricação, público e privado e entre política e governo, tão caras a Aristóteles e ao modelo da *polis* grega, em nome da retomada do que ela considera a essência do político.

Em segundo lugar, por fim, gostaria de apontar a disparidade de objetivos. Enquanto Hobbes se preocupa com um controle racional das paixões, tendo em vista a instauração de um corpo político que elimine a insegurança do estado de natureza, anárquico, com relação à preservação da própria vida, Hannah Arendt se preocupa com a pluralidade e a não-coerção no momento da instauração do poder, com o acordo livre em torno a uma ação conjunta, sustentada na liberdade e voltada para preservá-la. Uma posição genética contra uma posição finalística. Ela se põe em oposição ao modelo hobbesiano principalmente pelo seu método teleológico, voltado para a previsibilidade das ações, pois a ação política guiada por fins, segundo ela, é o germe da uniformidade das massas, que são, ao mesmo tempo, o alimento e o produto do totalitarismo⁴⁴. É tão certo, entretanto, afirmar que Hobbes era um conservador quanto afirmar que não era, e nem podia ser, um totalitário; e Hannah Arendt sabia disso.

NOTAS

(1) T. HOBBS, *Leviatã*. Cap. XIII, § 1.

(2) *Ibid.* Cap. XIII, § 6 e 7.

(3) *Ibid.* Cap. XIII, § 13 e 14.

(4) N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Ed. Campus, p. 38.

(5) *Leviatã*. Cap. XIV, § 3.

(6) *Ibid.* Cap. XIV, § 9.

(7) N. BOBBIO, *op. cit.*, p. 40.

(8) *Leviatã*. Cap. XVII, § 13.

(9) N. Bobbio assim enuncia: "Se um dos contratantes fosse o povo, ou seja, uma universitas, e não mais uma multidão, como é o caso no modelo do *pactum subiectionis*, bastaria o acordo da maioria para que o contrato pudesse ser rescindido. Mas, quando os contratantes são, indistintamente, todos membros da sociedade civil, *uti singuli*, ou seja, como multidão e não como povo, então a rescisão do contrato pode ocorrer apenas se todos estiverem de acordo, ou seja, requer a unanimidade, e não só a maioria". *Op. cit.*, p. 43-44.

(10) Cf. *De Homine*, cap. X, § 5.

(11) Aldo G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*. Torino, Itália: Giulio Einaudi, 1983, Pref., p. XI.

(12) Para esta distinção e para a relação destas três atividades com a condição humana, veja-se *A Condição Humana*, 7a ed. RJ: Forense Universitária, p. 15.

(13) *Ibid.*, p. 17.

(14) Ibid. Para M. Passerin D'ENTREVÈS em *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, p. 34, "she makes clear that her attempt to describe phenomenologically the internal articulations of the vita activa and to determine the proper ranking of activities does not amount to a theory of human nature, since nothing in her view can determine our existence in an absolute sense".

(15) "... Arendt attribue au language la vertu de constituer un monde comme lieu commun et permanent où notre parole nous permet d'élire séjour, puisque prendre la parole, c'est asséder au monde de la koinonia tissée par le discours", André ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984, p. 57.

(16) Em *Entre o Passado e o Futuro*, 3a ed. SP: Perspectiva, 1992, p. 201, H. Arendt defende que "empregar o termo 'político' no sentido da polis grega não é arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas européias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político".

(17) H. ARENDT, *A Dignidade da Política*, 2a ed. RJ: Relume-Dumará, 1993, p. 117.

(18) Veja-se H. ARENDT, *Sobre a Violência*, RJ: Relume-Dumará, 1994, p. 36.34 e *A Condição Humana*, op. cit., p. 212.

(19) Cf. H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p. 213. É vinculando essencialmente a gestação do poder e discurso (lexis) que H. Arendt se volta para compreender o fenômeno totalitário. O verdadeiro "poder" do Estado totalitário começa onde começa o segredo e é cada vez mais intenso quanto menos aparece. Cf. *As Origens do Totalitarismo*, Lisboa: Dom Quixote, 1978, pp. 505, 515-8 e 542-3.

(20) Hannah Arendt assume pelo menos em parte a concepção heideggeriana do discurso como desvelamento. Para ela, a ação iniciada pelo ator "é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer", H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p. 191. Cf. M. P. D'ENTREVÈS, op. cit., "Action and speech as disclosure", p. 72-73

(21) "É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano", *Ibid*, p. 189.

(22) O herói "passou a ser o protótipo da ação na Grécia antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o veemente desejo de auto-exibição na competição entre os homens que está na base do conceito de política predominante nas cidades-estados", *Ibid*., p. 207.

(23) Veja-se ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1094a5-15.

(24) Cf. H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p. 260.

(25) Cf. *Ibid*, p. 270.275.

(26) *Ibid*, p. 276.

(27) Cf. *Ibid*, p. 279-80.

(28) Cf. *Ibid*, p. 295-6.

(29) Cf. *Ibid*, p. 305. H. Arendt constata que segundo a nova relação "para que tivesse certeza, o homem tinha que verificar e, para conhecer, tinha que agir", p. 303.

(30) *Ibid*, p. 306.

(31) Cf. *Ibid*, p. 309. "To know something meant to know how it came into being and to be able to reproduce its processes artificially", M. P. D'ENTREVÈS, op. cit., p. 44.

- (32) H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p., p. 309-10.
- (33) "All values attached to the world—permanence, stability, durability—are sacrificed in favor of the values of labor—life, productivity, and abundance", M. P. D'ENTRÉVES, op. cit., p. 39.
- (34) H. ARENDT, *A Condição Humana*, op. cit., p., p. 318-9.
- (35) *Leviatã*, Cap. XI, § 21.
- (36) Hannah ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, op. cit., p. 287.
- (37) *Ibid*, p. 284.
- (38) *Ibid*, p. 110.
- (39) *Ibid*, p. 111.
- (40) Cf. Hannah ARENDT, *A Condição Humana*, p. 312.
- (41) *Ibid*, p. 313.
- (42) Para o Direito Privado burguês, por exemplo, "intervenções estatais sem autorização através de uma lei não são, da perspectiva de seu sentido sociológico, primariamente condenáveis por ferirem princípios de justiça estatuídos por direito natural, mas simplesmente porque seriam imprevisíveis e, por isso, quebrariam a espécie e a extensão da racionalidade que há no interesse das pessoas privadas operando capitalistamente" J. HABERMAS, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, RJ: Tempo Brasileiro, 1984, p. 99-100.
- (43) *A Condição Humana*, op. cit., p. 313.
- (44) Segundo M. P. D'ENTRÉVES, op. cit., p. 47, "...a [mass] society, for Arendt, constitutes a novel form of living together characterized by the fact that individuals are united only by their common membership in the human species, that is, by their common biological needs of life and survival, and not by a public world of action and speech. In such society people are expected to conform, to share the same private interests (economic by definition), and to behave in a predictable manner, rather than to act in original and distinctive fashion".