

ARENDT SOBRE HOBBS COMO O VERDADEIRO FILÓSOFO DA BURGUESIA

Adriano Correia¹

Resumo:

Em *As origens do totalitarismo*, quando examina os elementos e origens da dominação total, Hannah Arendt dedica especial atenção à emancipação política da burguesia. Para Arendt o imperialismo é a verdade da compreensão burguesa da política, consoante a qual a política não deve ser mais que uma força policial bem organizada. A verdade da política burguesa é a redução da política a mera força. Nosso propósito consiste em reconstruir esse percurso a partir da perspectiva privilegiada de apropriação arendtiana de Hobbes, “o verdadeiro filósofo da burguesia”.

Palavras-chave: Arendt. Imperialismo. Burguesia. Hobbes. Força.

A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade.

Karl Marx, *A questão judaica*.

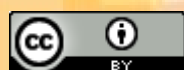
Em um movimento central de sua obra, no ensaio “O que é liberdade?”, reunido em *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt sustenta que o liberalismo,

não obstante seu nome, colaborou para banir a noção de liberdade do âmbito político. Pois a política, de acordo com a mesma filosofia, tem de se ocupar quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses. Ora, onde a vida está em questão, toda ação se encontra, por definição, sob o domínio da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e ainda crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna².

Esta observação não é trivial e sua compreensão exige alguma atenção, não apenas porque Arendt foi muitas vezes filiada por seus críticos à tradição liberal, à qual ela claramente se opunha, mas também porque a liberdade é um tema central para uma

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor e diretor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiania, GO, Brasil. E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br

² “O que é liberdade?”, *Entre o passado e o futuro*, p. 202.



pensadora que sustenta que a razão de ser da política é a liberdade, e ainda que os homens são livres “enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”³. No próprio ensaio sobre “O que é liberdade?” poderíamos articular sua posição sobre o liberalismo com sua compreensão mais geral sobre a política. Trilharemos, não obstante um caminho alternativo, que articula sua preocupação com o totalitarismo ao que ela julga serem traços da política na modernidade desde seus primórdios.

Em *As origens do totalitarismo*, no segundo volume, sobre o “Imperialismo”, há uma seção decisiva que infeliz e frequentemente é negligenciada. Intitulada “O poder e a burguesia”, nela Arendt busca compreender o imperialismo como “o primeiro estágio do domínio político da burguesia”⁴, enquanto via privilegiada de sua emancipação política. Para Arendt, “a expansão imperialista havia sido deflagrada por um tipo curioso de crise econômica: a superprodução de capital e o surgimento do dinheiro ‘supérfluo’, causado por um excesso de poupança que já não podia ser produtivamente investido dentro das fronteiras nacionais”⁵. Seus agentes não buscavam, todavia, expandir as fronteiras nacionais, mas rejeitá-las, na medida em que operavam como barreira à expansão econômica. Não exportavam política, portanto, apenas a força que acompanhava o capital e a mão de obra supérflua. A primeira consequência de tal desdobramento era a de que a política e o exército, como instrumentos de violência do Estado, foram exportados apartados das demais instituições nacionais que também os controlavam, de tal modo que, grassando a violência,

mais livre que em qualquer país europeu, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades. O desejo da burguesia de fazer com que o dinheiro gerasse dinheiro como homens geravam homens não passava de um sonho: o dinheiro tinha de percorrer longo caminho desde o investimento na produção; o dinheiro não gerava dinheiro – os homens é que faziam coisas e dinheiro (...). O dinheiro exportado só pôde realizar os desígnios de seus proprietários quando conseguiu estimular e concomitantemente exportar a força. Somente o acúmulo ilimitado de poder podia levar ao acúmulo ilimitado de capital⁶.

Os administradores da violência nos povos conquistados “foram os primeiros a proclamar, como classe e à base de sua experiência diária, que a força é a essência

3- Ibid., p. 199.

4- Id., *As origens do totalitarismo*, p. 168.

5- Ibid., p. 164.

6- Ibid., p. 166.

de toda estrutura política”⁷, o que acabou por implicar em que a política mesma, enquanto engendra instituições estabilizadoras, passou a ser um obstáculo a ser combatido, com vistas ao acúmulo ilimitado de força e capital.

Para Arendt,

A força tornou-se a essência da ação política e o centro do pensamento político quando se separou da comunidade política à qual devia servir. É verdade que isso foi provocado por um fator econômico. Mas a resultante *introdução da força como único conteúdo da política*, e da expansão como seu único objetivo, dificilmente teria obtido aplauso tão universal, nem a conseqüente dissolução do corpo político do país teria encontrado tão pouca oposição, se não correspondessem de modo perfeito aos desejos ocultos e às convicções secretas das classes social e economicamente dominantes⁸.

Ela observa quão curioso é o fato de a burguesia ter sido “a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político”⁹. A estranheza se dissipa parcialmente, entretanto, quando temos em conta que para a classe burguesa, até o imperialismo, “o Estado havia sempre uma força policial bem organizada”, cuja forma poderia ser qualquer uma que assegurasse a proteção de sua propriedade. Assim, os membros da classe burguesa,

antes de serem súditos numa monarquia ou cidadãos numa república, eram essencialmente pessoas privadas. Essa privatidade e a preocupação principal de ganhar dinheiro haviam gerado uma série de padrões de conduta que encontram expressão nos provérbios – “nada é tão bem-sucedido como o sucesso”, “a força é o direito”, “o direito é a conveniência” etc. – que são necessariamente frutos da experiência de uma sociedade competitiva. Quando, na era do imperialismo, os comerciantes se tornaram políticos e foram aclamados como estadistas, enquanto os estadistas só eram levados a sério se falassem a língua dos comerciantes bem-sucedidos e “pensassem em termos de continentes, essas práticas e mecanismos privados transformaram-se gradualmente em regras e princípios para a condução dos negócios públicos”¹⁰.

Esta é a outra face da progressiva imbricação entre público e privado e entre política e economia que Arendt julga ser um traço central da modernidade política, tal como encontramos na obra *A condição humana*.

Hobbes é “o único grande filósofo de que a burguesia pode, com direito e exclusividade, se orgulhar”¹¹ porque não apenas identificou interesse público com interesse privado, ou submeteu o último ao primeiro, mas também porque compreendia o poder como “o controle que permite estabelecer os preços e regular

7- Ibid., p. 167.

8- Ibid., p. 167-168 (grifos meus).

9- Ibid., p. 153.

10- Ibid., p. 168.

11- Ibid.

a oferta e a procura de modo que sejam vantajosas a quem detém este poder” e concebia que “a *raison d’être* do Estado é a necessidade de dar alguma segurança ao indivíduo, que se sente ameaçado por todos os seus semelhantes”¹². Hobbes compreende o indivíduo sem quaisquer laços comunitários permanentes ou qualquer lealdade comunitária. A única força capaz de unificar esses proprietários acumuladores é o medo compartilhado, com a conseqüente elevação da segurança à razão de ser da política.

Para Arendt, é característico que Hobbes tenha clareza de que o Estado “é baseado na delegação da força, não do direito”. O Estado oferece a segurança proporcionada pela lei e demanda obediência absoluta, “o cego conformismo da sociedade burguesa”¹³, nas palavras de Arendt, e assim representa a necessidade absoluta para os súditos. Confinado a sua vida privada, que se converte em seu único interesse, esse indivíduo julga sua própria vida em constante competição com as vidas privadas dos outros.

De acordo com os padrões burgueses, aqueles que são automaticamente destituídos de sorte e não têm sucesso são automaticamente excluídos da competição, que é a essência da vida da sociedade. A boa sorte é identificada com a honra e a má sorte com a vergonha. Transferindo ao Estado os seus direitos políticos, o indivíduo delega-lhe também suas responsabilidades sociais: pede ao Estado que o alivie do ônus de cuidar dos pobres, exatamente como pede proteção contra os criminosos. Não há mais diferença entre mendigo e criminoso – ambos estão fora da sociedade. Os que fracassam perdem a virtude que a civilização clássica lhes legou; os infelizes já não podem apelar à caridade cristã¹⁴.

Com efeito, “todo homem e todo pensamento que não é útil, e não se conforma ao objetivo final de uma máquina cujo único fim é a geração e o acúmulo de poder, é um estorvo perigoso”¹⁵. Não obstante, todos podem pertencer à classe burguesa, mesmo não sendo proprietários, “conquanto que concebam a vida como um processo permanente de aumentar a riqueza e considerem o dinheiro como algo sacrossanto que de modo algum deve ser usado como simples instrumento de consumo”¹⁶. É esta concepção do burguês mais como tipo que como classe que desempenha um papel importante na compreensão arendtiana do totalitarismo.

No início da terceira parte de *As origens do totalitarismo*, intitulada “Totalitarismo”, ela observa que

12- Ibid., p. 169.

13- Ibid., p. 170.

14- Ibid., p. 171.

15- Ibid., p. 174.

16- Ibid..

a sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais explorada e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe. O longo período de falsa modéstia, em que a burguesia se contentou em ser a classe social dominante sem aspirar ao domínio político, relegado à aristocracia, foi seguido pela era imperialista, durante a qual a burguesia tornou-se cada vez mais hostil às instituições nacionais existentes e passou a exigir o poder político e a organizar-se para exercê-lo. Tanto a antiga apatia como a nova exigência de direção monopolística e ditatorial resultavam de uma filosofia para a qual o sucesso ou o fracasso do indivíduo em acirrada competição era o supremo objetivo, de tal modo que o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia¹⁷.

Arendt não deixa de observar, não obstante, que “a indiferença em relação aos negócios públicos e a neutralidade em questões de política não são, por si, causas suficientes para o surgimento de movimentos totalitários”¹⁸, ainda que a consequente fragilização do domínio público tenha claramente facilitado sua ascensão. Em Hobbes o tipo burguês, ou o homem, simplesmente apoia a tirania justamente porque ela o libera de quaisquer responsabilidades ou deveres públicos: “ele apoia a acumulação sem fim do poder pelo soberano enquanto a única garantia real do *status quo*. A única realidade pública da comunidade política [*commonwealth*] hobbesiana é o poder soberano, que tem ou de se expandir ou morrer”¹⁹.

Para Arendt, por fim, a ocupação da esfera pública pelos interesses privados,

parece criar uma sociedade muito parecida com a das formigas e das abelhas, onde “o bem comum não difere do bem privado; e naturalmente inclinadas para o benefício privado, conseqüentemente procuram o benefício comum”. Como, porém, os homens não são nem formigas nem abelhas, tudo não passa de uma ilusão. A vida pública assume um aspecto enganador quando aparenta constituir a totalidade dos interesses privados, como se esses interesses pudessem criar uma qualidade nova pelo simples fato de seres somados. Todos os chamados conceitos liberais em política (isto é, todas as noções políticas pré-imperialistas da burguesia) – como a competição ilimitada, regulada por um secreto equilíbrio que provém, de modo misterioso, da soma total das atividades em competição; a busca de um “interesse próprio esclarecido” como virtude política; o progresso ilimitado, inerente à mera sucessão dos acontecimentos – têm isto em comum: simplesmente adicionam vidas privadas e padrões de comportamento pessoais e apresentam o resultado como leis da história, da economia ou da política²⁰.

17- *Ibid.*, p. 363.

18- *Ibid.*.

19-Dana VILLA, “Genealogies of Total Domination: Arendt, Adorno, and Auschwitz”, p. 37.

20- Hannah ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 175.

Essas preocupações de Arendt assumem um caráter melancólico quando ela examina o evento revolucionário. Não obstante, via no espírito revolucionário uma espécie de antídoto à apatia burguesa, que tendia a dissolver política em administração e a destituir o domínio público de sua dignidade própria ao compreendê-lo estritamente como um expediente necessário à salvaguarda da segurança para a fruição privada da liberdade.

Arendt inicia seu exame da perda do espírito revolucionário como o tesouro perdido da tradição revolucionária indicando o fracasso das revoluções para assegurar ao menos as garantias constitucionais mínimas de direitos e liberdades civis que são prévias para o alcance da *constitutio libertatis*. Exorta ainda, por fim, o seguinte:

não podemos de maneira alguma esquecer, em nossas relações com outras nações e seus respectivos governos, que a distância entre a tirania e o governo constitucional limitado é tão grande ou talvez ainda maior que a distância entre o governo limitado e a liberdade. Mas tais considerações, por mais que se apliquem à prática, não devem nos induzir ao erro de confundir direitos civis com liberdade política, nem de pensar que essas preliminares do governo civilizado equivalem à substância efetiva de uma república livre. Pois [vale repetir] ou a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de participar no governo ou não significa coisa alguma²¹.

A isso subjaz a convicção de que o que forma para a participação é a própria participação, e que nenhuma república verdadeira pode restringir-se à mera administração das coisas ou ao provimento de bem-estar social. Não podemos falar de política quando não se compreende a liberdade como efetivo engajamento e participação potencial de todo membro da comunidade política nas atividades de governo.

A própria noção de liberdade tinha seus contornos difusos no âmbito da revolução, uma vez que se, por um lado, as demandas por liberação ou emancipação eram prevalentes, por circunstâncias históricas nas quais a liberdade era inviável sem libertação, de outro, o espaço que restava para a concepção de uma liberdade propriamente política era engolfado pela compreensão moderna de que a liberdade equivale à restauração da igualdade natural ou é a fonte de legitimação das demandas por proteção contra a política, com vistas ao alcance dos interesses privados naturalmente assentados. Assim, ao contrário dos gregos – e

21- Id., *Sobre a revolução*, p. 278.

Arendt assinala que “a liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-Estado gregas”²² – que compreendiam que “a vida de um homem livre exigia a presença de outros [e que] a própria liberdade exigia, portanto, um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a ágora, a praça ou a pólis, o espaço político propriamente dito”,²³ na modernidade a conquista da liberação de uma soberania opressiva acabou por implicar que a conquista da liberdade fosse finalmente compreendida como uma liberdade em relação à política e não como o direito a tomar parte nela. Para Arendt essas dificuldades provinham do fato de que as revoluções modernas tomaram a seu cargo tanto a libertação quanto a liberdade, e, como a libertação é uma condição de liberdade, “frequentemente fica muito difícil dizer onde termina o simples desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo de liberdade como um modo político de vida”,²⁴ que exigia a fundação de uma república.

Arendt sustenta, com efeito, que o medo não é propriamente um princípio político, mas antes o afeto antipolítico típico das tiranias (e a razão principal de a tirania sempre portar em si o germe da própria destruição).

O medo como um princípio de ação público-política tem uma estreita ligação com a experiência fundamental da impotência que todos conhecemos de situações nas quais, por alguma razão, somos incapazes de agir (...). Por conseguinte, o medo não é, propriamente falando, um princípio de ação, mas um princípio antipolítico dentro do mundo comum²⁵.

Quando se volta para Hobbes, Arendt acaba por se deter pela primeira vez em um tema que lhe será imensamente caro: “as devastadoras consequências de refundar o mundo político sobre conceitos essencialmente econômicos”²⁶. Para Arendt, ninguém apreendeu os aspectos centrais desses desdobramentos no próprio caráter da classe burguesa como Thomas Hobbes. Ele fora

o verdadeiro filósofo da burguesia porque compreendeu que a aquisição de riqueza, concebida como processo sem fim, só pode ser garantida pela tomada do poder político, pois o processo de acumulação violará, mais cedo ou mais tarde, todos os limites territoriais existentes. Previu que uma sociedade que havia escolhido o caminho da aquisição contínua tinha de engendrar uma organização política dinâmica capaz de levar a um processo contínuo de geração de poder. E, através de simples voo da imaginação, pôde até esboçar tanto os principais traços psicológicos do novo tipo de homem que se encaixaria em tal sociedade, quanto a tirania da sua

22-Ibid., p. 58.

23-Ibid., p. 59.

24-Ibid., p. 61.

25- Id., “A revisão da tradição em Montesquieu”, p. 116.

26- Dana VILLA, “Genealogies of total domination: Arendt, Adorno, and Auschwitz”, p. 36.

estrutura política. Previu como necessária a idolatria do poder que caracteriza esse novo tipo humano, e pressentiu que ele se sentiria lisonjeado ao ser chamado de animal sedento de poder, embora na verdade a sociedade o forçasse a renunciar a todas as suas forças naturais, suas virtudes e vícios, e fizesse dele o pobre sujeitinho manso que não tem sequer o direito de se erguer contra a tirania e que, longe de lutar pelo poder, submete-se a qualquer governo existente e não mexe um dedo nem mesmo quando o seu melhor amigo cai vítima de uma *raison d'état* incompreensível²⁷.

Para Arendt, Hobbes é o arauto da política moderna na medida em que compreendeu a política como apenas um meio para proteger uma sociedade “inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição” ilimitado: “é a liberdade da sociedade (e, em alguns casos, uma pretensa liberdade) que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo”²⁸. Ele é o autêntico filósofo da burguesia: porque foi o primeiro a associar a condição de proprietário em competição ao medo e à insegurança e a elevar a segurança a meta política fundamental; por articular uma vida orientada apenas economicamente e a disposição a sacrificar a liberdade à segurança; porque explicitou pioneiramente o vínculo entre liberdade econômica e disponibilidade para a servidão voluntária; por permitir perceber os vínculos entre empreendedorismo e conformismo; porque permitiu compreender, por fim, que a política reduzida à mera força é a verdade última de uma política de agentes econômicos. Nesse sentido, em política talvez nenhum outro pensador quanto Hobbes seja tão claramente anti-Arendt, ou o avesso de sua compreensão da política.

27- Hannah ARENDT, *As origens do totalitarismo*, p. 176.

28- Id., *A condição humana*, p. 37. “The discourse of security is arguably the most powerful discourse of the modern age since it has largely set the parameters of modern thinking about economy, politics and war. Security is imagined to be *the* political discourse because it evokes claims of existential dangers and threats. To ‘securitize’ is to legitimize extraordinary measures of intervention and control into public and private lives”. Patricia OWENS, “The supreme social concept: the un-worldliness of modern security”, p. 16.

ARENDT ON HOBBS AS THE TRUE PHILOSOPHER OF THE BOURGEOISIE

Abstract:

In *The Origins of Totalitarianism*, when examine the elements and origins of total domination, Hannah Arendt devotes special attention to the political emancipation of the bourgeoisie. For Arendt imperialism is the truth of the bourgeois understanding of politics, according to which politics should not be more than a well-organized police force. The truth of bourgeois politics is the reduction of politics to mere force. Our purpose is to reconstruct this movement from the vantage point of arendtian appropriation of Hobbes, "the true philosopher of the bourgeoisie."

Keywords: Arendt. Imperialism. Bourgeoisie. Hobbes. Force.

ARENDT SOBRE HOBBS COMO EL VERDADERO FILÓSOFO DE LA BURGUESÍA

Resumen:

En *Los orígenes del totalitarismo*, al considerar los elementos y orígenes de la dominación total, Hannah Arendt dedica especial atención a la emancipación política de la burguesía. Para Arendt el imperialismo es la verdad de la comprensión burguesa de la política, según la cual la política no debe ser más que una fuerza policial bien organizada. La verdad de la política burguesa es la reducción de la política a la mera fuerza. Nuestro propósito es reconstruir esta ruta desde el punto de vista privilegiado de la apropiación arendtiana de Hobbes, "el verdadero filósofo de la burguesía."

Palabras clave: Arendt. Imperialismo. Burguesía. Hobbes. Fuerza

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 12ª ed. revista. Trad. R. Raposo. (Rev. téc. A. Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. A revisão da tradição em Montesquieu. In: **A promessa da política** (Ed. J. Kohn). Trad. Pedro Jorgensen Jr. 4. ed. Rio de Janeiro:Difel, 2012.

_____. **Sobre a revolução**. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **As origens do totalitarismo**. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. O que é liberdade? In: **Entre o passado e o futuro**. 5ª ed. Trad. Mauro W. B. Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2001.

OWENS, Patricia. **The supreme social concept**: the un-worldliness of modern security. *New Formations*, 71, Summer 2011, p. 14-29.

VILLA, Dana. **Genealogies of Total Domination**: Arendt, Adorno, and Auschwitz. *New German Critique*100, vol. 34, nº1, Winter 2007, p. 1-45.

Artigo:

Submetido em 10.06.2015

Aceito em 26.06.2015