

## ***HOBBES E A FILOSOFIA DO PODER: OS 'PRINCÍPIOS' ANTIPOLÍTICOS DO LEVIATÃ NA LEITURA DE HANNAH ARENDT***

*Rodrigo Ponce Santos\**  
*rodrigoponces@gmail.com*

**RESUMO** *O foco de nossa investigação é a relação estabelecida por Hannah Arendt entre o imperialismo e a filosofia política de Thomas Hobbes. Trata-se de investigar como o tema se configura em “Origens do Totalitarismo” e de que modo ele contribui para sua tentativa de iluminar o tempo presente. Nosso primeiro passo será refazer o argumento segundo o qual o imperialismo surge no conflito entre a estabilidade das instituições nacionais e seu desejo de expansão, o que também se configura como um conflito entre a tradição política e a nova ordem econômica. Em seguida, comparando as leituras de Arendt e C. B. Macpherson, exploraremos a controversa analogia que nossa autora estabelece entre o imperialismo e o pensamento hobbesiano. Como resultado, não se encontra no contratualismo hobbesiano um argumento para a constituição de comunidades políticas, mas um modelo de relações humanas que ameaçaria a própria existência de tais comunidades. Concluiremos aventando a hipótese de que a leitura arendtiana do imperialismo indica um caminho para pensarmos a política a partir da noção de impropriedade.*

**Palavras-chave** *Imperialismo, Poder, Expansão, Impropriedade.*

\* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR. Este artigo é resultado de pesquisa realizada durante estágio de bolsa-sanduíche financiada pela CAPES (Processo: BEX 9471/14-6), sob supervisão da Profa. Bonnie Honig (Brown University, EUA). Artigo recebido em 1º/07/2016 e aprovado em 25/10/2016.

**ABSTRACT** *The main theme of our research is the link proposed by Hannah Arendt between imperialism and Hobbes's political philosophy. It is to be inquired how this relation appears in "Origins of Totalitarianism" and how it contributes to her attempt to shed a light on the dilemmas of present time. First, we will resume the argument according to which imperialism arises out of the conflict between the stability of national institutions and its desire for expansion, which also shows itself as a conflict between the political tradition and a new economical order. Then in comparison with Macpherson's reading of Hobbes we must explore the polemical analogy held by Arendt between imperialism and the Hobbesian thought. As a result, Arendt did not recognize in his theory of social contract an argument for the constitution of political communities but a model for human relationships by which the very existence of these communities would be jeopardized. Finally, it will be suggested that Arendt's analysis of imperialism indicates a way to think politics through the notion of impropriety.*

**Key words** *Imperialism, Power, Expansion, Impropriety.*

## Introdução

No prefácio à primeira edição de "Origens do Totalitarismo", publicado em 1951, Hannah Arendt apresenta um sombrio diagnóstico de seu tempo. A intensidade e amplitude de duas grandes guerras revelariam que "a estrutura essencial de todas as civilizações está no ponto de ruptura" (Arendt, 1994, p. vii). O plano totalitário de conquista global e dominação total seria parte desta terrível situação e sua vitória coincidiria com a destruição da humanidade. Uma vez que a ameaça não se dissipa com a derrota da Alemanha nazista, seria crucial descobrir seus antecedentes históricos, aquilo que ela chama de "elementos do totalitarismo", isto é, "os mecanismos ocultos pelos quais todos os elementos tradicionais de nosso mundo político e espiritual foram dissolvidos" (Arendt, 1994, p. viii).

Neste artigo, vamos nos concentrar em apenas um desses elementos, o imperialismo.<sup>1</sup> Mais precisamente, oferecerei uma leitura de "A emancipação

1 Embora a maior parte dos leitores reconheça "Origens do Totalitarismo" como texto fundamental para compreensão do pensamento arendtiano, a análise do imperialismo e sua relação com o espírito liberal-burguês tem recebido pouca consideração em comparação a outros temas, como o antissemitismo, o racismo, ou o terror e a ideologia. Cabe destacar aqui o último livro de Arantes (2015), o qual se aproxima da análise arendtiana do imperialismo para pensar as catástrofes do presente.

política da burguesia”, quinto capítulo da obra e o primeiro do segundo tomo, no qual se discute o declínio da tradição ocidental e de suas instituições políticas durante as campanhas imperialistas dos séculos XIX e XX. O foco de nossa investigação é a relação estabelecida pela autora entre tais fenômenos e a filosofia política de Thomas Hobbes.<sup>2</sup> Não se busca aqui considerar quão acurada é a leitura arendtiana. Trata-se antes de investigar como se configura o debate com Hobbes em “Origens do Totalitarismo” e como ele contribui para sua tentativa de iluminar o tempo presente.<sup>3</sup>

Nosso primeiro passo será mostrar como o imperialismo, na interpretação de Arendt, surge a partir do conflito entre a estabilidade das instituições nacionais e seu desejo de expansão, o que também se configura como um conflito entre a tradição política e a nova ordem econômica. A tensão implica uma mudança no paradigma de governo, que deixa de ser conformidade à lei para tornar-se violência administrada em nome da aquisição de mais poder. Em seguida, comparando as leituras de Arendt e C. B. Macpherson, exploraremos a controversa analogia que nossa autora estabelece entre a noção imperialista de poder e a filosofia política de Hobbes. Uma vez que o imperialismo seria parte dos elementos que contribuíram para a dissolução da tradição política ocidental e para a destruição das condições de cidadania, Arendt não encontra no contratualismo hobbesiano um argumento para a constituição de comunidades políticas, mas “um consistente padrão de atitudes através das quais toda comunidade genuína pudesse facilmente ser destruída” (Arendt, 1994, p. 140). Concluiremos aventando a hipótese de que a leitura arendtiana do imperialismo indica um caminho para pensarmos a política a partir da noção de *impropriedade*.

### A expansão imperialista: poder *versus* lei

Arendt inicia a discussão sobre o imperialismo em “Origens do Totalitarismo” afirmando a inovadora tese segundo a qual o fenômeno totalitário representaria

2 Ainda menos atenção foi dada à leitura de Hobbes oferecida neste contexto. É digno de nota que, antes de seu confronto com a tradição, Arendt o tenha eleito como seu principal interlocutor entre os filósofos. É verdade que, ainda nos anos 1940, ela se via às voltas com outros pensadores, como nos mostra, por exemplo, seu artigo sobre a filosofia da existência (Arendt, 2008, pp. 192-216). Mas apenas a filosofia hobbesiana é diretamente exposta e confrontada em “Origens do Totalitarismo”.

3 Nossa leitura será apoiada na comparação com três artigos escritos pela autora na segunda metade dos anos 1940. “Expansion and the Philosophy of Power” foi publicado na revista *The Sewanee Review*, em 1946. “Imperialism: The Road to Suicide” aparece no mesmo ano na revista *Commentary*. “Über den Imperialismus” foi publicado na Alemanha, em 1948, no livro organizado por Karl Jaspers, *Sech Essays*, o qual foi recompilado, em 1976, sob o título *Die Verborgene Tradition*. Também será importante a resposta à resenha de Eric Voegelin, publicada em *The Review of Politics*, em 1953, e o artigo “Understanding and Politics”, publicado na *Partisan Review* no ano seguinte; ambos compilados por Jerome Kohn em *Essays in Understanding*, livro que aparece em 1994.

um rompimento “no contínuo fluxo da história ocidental como a havíamos conhecido por mais de dois mil anos” (Arendt, 1994, p. 123). Nesta perspectiva, os eventos do estágio imperialista, ocorridos na passagem entre os séculos XIX e XX, entre a chamada ‘corrida para África’ e o início da Primeira Guerra, seriam o presságio da catástrofe por vir. Contudo, nesse período também foram conservados importantes vestígios da tradição política ocidental. Se, por um lado, é verdade que o imperialismo converteu os interesses econômicos da burguesia em matéria de interesse público, exigindo a proteção do Estado para seus negócios, por outro, as próprias instituições políticas – que desde os gregos são pensadas como estáveis e limitadas – serviram como barreira ao desejo burguês de estender seus negócios além das fronteiras do Estado-nação.<sup>4</sup>

Esta não seria, entretanto, a primeira vez que planos de expansão ultrapassaram as barreiras de comunidades políticas constituídas. Qual seria então a diferença entre a antiga construção de um império e o novo empreendimento imperialista? Segundo Arendt, o império estava baseado em uma lei e consistia na tentativa de impor esta lei a outros povos, integrando-os ao seu domínio. O imperialismo, no entanto, não se guia pela lei nem busca estender sua autoridade. Seu objetivo é a expansão de relações econômicas em um processo ilimitado de aquisição de riquezas. Um objetivo até então estranho à esfera política. Como ainda nos mostra a contradição entre a abertura dos mercados para o fluxo de capitais e o fechamento das fronteiras para a circulação de pessoas, a expansão ilimitada das finanças opõe-se à restrição das leis nacionais. Suas instituições são inadequadas para impor uma “lei comum” sobre outros povos, uma vez que o Estado-nação – baseado na homogeneidade de sua população – “carece de tal princípio unificador” (Arendt, 1994, p. 125).

Apesar desse desajuste, o ideal burguês de expansão impôs-se aos governos europeus e o imperialismo avançou sobre outros povos. A tensão entre a tendência restritiva das leis nacionais e a tendência burguesa de expansão acabou por transformar o modo de governar. A dominação foi mantida por um governo indireto, pois “o que os imperialistas realmente queriam era a expansão do poder político sem a fundação de um corpo político” (Arendt, 1994, p. 135). A fim de proteger seus investimentos no exterior e reintegrá-los à economia nacional,

4 Em sua marcante reinterpretação do pensamento arendtiano, Margaret Canovan oferece-nos uma elucidativa descrição do contraste entre o imperialismo e o Estado-nação. Contra as teses que pretendem tomá-la como “modernista” ou “antimodernista”, Canovan afirma que Arendt faz “distinções *dentro* da ‘modernidade’”. Os princípios afirmados nas Revoluções Francesa e Americana, por exemplo, são distinguidos dos exigidos no sistema socioeconômico capitalista. “O cidadão e o burguês não são o mesmo” (Canovan, 1992, p. 22). A linha de combate é então traçada entre essas duas figuras do homem moderno, ou, de modo mais radical, entre a civilização e a barbárie.

exportava-se uma espécie de poder – a força da polícia e do exército – destacado das instituições políticas e jurídicas. Os instrumentos de violência que eram controlados pela lei e pelas instituições dentro da Europa foram separados destes corpos políticos e ganharam autonomia nos países conquistados. É importante notar que Arendt não havia ainda elaborado sua bem conhecida distinção entre *poder* e *violência*. Aqui, os termos são sinônimos e aparecem em contraste com a ordem político-institucional, isto é, com o domínio da *lei*.

A autonomia da “violência administrada pelo bem do poder (e não da lei) torna-se um princípio destrutivo que não irá parar até que não reste mais nada a ser violado” (Arendt, 1994, p. 137). De modo semelhante, o movimento do capital, livre de barreiras territoriais e restrições legais, devora tudo em seu ciclo de produção e consumo. Sua relação não deve ser menosprezada. “Apenas a ilimitada acumulação de poder levaria à ilimitada acumulação de capital” (Arendt, 1994, p. 137). Assim, o “princípio destrutivo” dos instrumentos de violência deu as mãos à “linguagem de empresários bem-sucedidos” e seus “dispositivos e práticas privadas foram gradualmente transformadas em regras e princípios para a condução dos assuntos públicos” (Arendt, 1994, p. 138). O caráter destrutivo e ilegal de tais princípios é sublinhado pela afirmação de que até mesmo preceitos éticos elementares foram desconsiderados pelos empreendimentos imperialistas. Escusado será dizer que a suposta limitação recíproca que adviria da competição entre as nações mostrou-se uma ilusão na nova política global. Onde quer que este “alegre equilíbrio” tenha sido alcançado, ele não foi “o resultado inevitável de misteriosas leis econômicas”, dependendo antes de instituições que “impediram os competidores de usarem revólveres” (Arendt, 1994, p. 126).

Seguindo sua própria lei, a máquina acumuladora de poder construída pelo imperialismo pode apenas seguir engolindo mais e mais territórios, destruindo mais e mais povos, escravizando mais e mais seres humanos – até que, finalmente, ela termine engolindo a si própria. [...] A destruição global e o suicídio da humanidade [...] são inerentes ao *ethos* do imperialismo. Se é permitido ao imperialismo continuar seu curso, dificilmente pode-se esperar um retorno aos seus inofensivos primórdios ou a preservação de suas formas mais moderadas (Arendt, 1946a, *online*).

A única barreira que poderia se erguer ao desejo de expansão seria uma barreira política, o limite de uma lei constituída e reconhecida entre os homens e as nações. Deixada a sua própria sorte, a competição torna-se mortal, impede a fundação de novos corpos políticos e destrói as comunidades existentes. Mas o efeito aniquilador do imperialismo não se limita aos povos conquistados. Uma vez que toda estrutura política tende a ser estável, ela necessariamente oferece resistência aos movimentos de transformação e expansão. Logo, corpos

políticos – não apenas os estrangeiros, mas também os domésticos – tornam-se obstáculos a serem eliminados quando o que está em jogo é a aquisição de mais e mais poder.

O retorno das políticas imperialistas sobre a estrutura política dos próprios conquistadores é o que Arendt chama de “efeito bumerangue” (Arendt, 1994, p. 155). Mantena sugere que o argumento possa ser lido como a revisão de uma crítica republicana para a qual os traços despóticos do imperialismo também ameaçam a liberdade doméstica.<sup>5</sup> Mas no texto arendtiano o efeito bumerangue “tem menos a ver com a destruição das instituições liberais de um país específico do que com a progressiva degeneração e rompimento dos princípios basilares da política ocidental *tout court*” (Mantena, 2010, p. 92). De fato, o imperialismo francês e o britânico, dos quais Arendt toma a maior parte de seus exemplos, não tiveram como resultado o totalitarismo ou a destruição de suas instituições. As “reverberações” do imperialismo que lhe interessam foram “as transformações nos modos de pensar que levaram a perda de respeito pelos fundamentos institucionais do Estado-nação”, preparando o terreno para uma “nova paisagem ideológica” (Mantena, 2010, p. 93).

É neste sentido que Arendt menciona a entrada em cena do conceito de expansão dentro do pensamento político e o surgimento de uma “filosofia política imperialista”. Os responsáveis por este novo pensamento não foram filósofos profissionais, mas “funcionários públicos administradores da violência”, os quais “poderiam pensar apenas em termos de políticas de poder” (Arendt, 1994, p. 137), isto é, nos termos de um violento e incessante processo de expansão e acumulação. Este processo, embora estranho aos atores políticos, seria uma experiência bem conhecida pela nova classe dominante. O imperialismo significou então o reconhecimento da preocupação burguesa em acumular riquezas e expandir seu domínio – bem como dos padrões e valores requeridos nesta competição – como “o único princípio político publicamente respeitado” (Arendt, 1994, p. 139), isto é, como a razão última não apenas para o indivíduo burguês como também para a sociedade e o Estado. Este princípio, em contrapartida, teria um grande antecessor entre os filósofos. “Dificilmente se encontra um único padrão moral da burguesia que não tenha sido antecipado pela inigualável magnificência da lógica de Hobbes” (Arendt, 1994, p. 139).

5 Exemplos desse tipo de crítica seriam as obras de Hobson (1965) e Burke (1991).

## Hobbes e a filosofia do poder

Devemos ser cautelosos adiante. Pois quando Hobbes é mencionado como precursor do espírito burguês e das políticas imperialistas, não se trata de atribuir a uma pessoa e suas ideias a responsabilidade por eventos que ela própria não viveu e que nunca poderia ter previsto com exatidão. Certamente podemos encontrar influências e afinidades intelectuais que ligam seu pensamento – ou de qualquer autor moderno – aos acontecimentos de nosso tempo. Mas isto não nos autoriza a tomar uma teoria como *causa* de qualquer fenômeno histórico, como se autores fabricassem ideias e estas fossem capazes de mover o mundo, ou ainda, como se pudéssemos tratar como idênticos fenômenos tão distantes como o liberalismo e o totalitarismo. Cumpre observar ainda que, embora o estudo da história tal como Arendt o empreende caminhe “a partir dos fatos e acontecimentos” (Arendt, 2008, p. 421), isto não significa que os feitos do passado possam explicar e determinar absolutamente o presente e o futuro.

Nem uma cadeia de ideias nem uma cadeia de fatos. Ainda que a *tradição* ocidental seja descrita como fio ou correnteza que atravessa o tempo, não devemos imaginar a *história* como constante, linear e inequívoca. Se a história se assemelha a um rio, não é no sentido de sua corrida compulsória em direção ao mar, mas por sua forma acidental e seus desvios. Ela não tem fim determinado; é um rio que não possui mar no qual desaguar. A história tampouco possui uma fonte. Ela não tem causa, apenas *ocasiões*. Ela é constituída por disparidades e discrepâncias, sendo a ideia de uma inevitável continuidade apenas uma ilusão retrospectiva. “A necessidade [...] não existe na história. O que existe é o caráter irrevogável dos próprios eventos, cuja intensa concretude [...] [indica] que nasceu algo inelutavelmente novo” (Arendt, 2008, p. 472, n. 14). Em sua novidade, os eventos mudam a história de modo imprevisível e irrevogável.

O caráter acidental da história implica que nenhuma teoria possa explicá-la (embora o pensamento possa compreendê-la) e que nenhum teórico possa impor suas ideias ao mundo sem lidar com as reações inesperadas e os acidentes que formam o curso dos acontecimentos. Dito isso, como entender a afirmação de que Hobbes seria o pai espiritual da burguesia? Como atar sua filosofia e as políticas imperialistas? É o papel do historiador em relação ao evento que explica tal interpretação. “O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele. Sempre que ocorre um evento de magnitude suficiente para esclarecer seu próprio passado, nasce a história” (Arendt, 2008, p. 342). Cabe ao historiador analisar o passado à luz desse *fim* recém-nascido.

Arendt está escrevendo uma história do totalitarismo. Ela não pode deduzir o fenômeno a partir de ‘causas’, pois é o próprio evento que ilumina seu passado. Uma série de elementos – entre eles, o imperialismo – cristalizaram-se nos

regimes totalitários e podem ser então reconhecidos neles, o que não significa que a mera existência ou o ajuntamento desses elementos levou necessariamente ao acontecimento em questão. Do mesmo modo, as corridas imperialistas são eventos cuja novidade nos permite – e exige – iluminar seus elementos para compreendê-los. Um desses elementos é o liberalismo, o qual encontra expressão na filosofia de Hobbes. Mas a teoria hobbesiana não foi ‘realizada’ até que eventos concretos a tornassem factível e necessária. A emancipação burguesa e a corrida imperialista não foram causadas, mas estão de acordo, em sintonia com a filosofia hobbesiana e sua radical desconfiança em relação à tradição política.

A figura do homem em um hipotético estado de natureza, completamente isolado dos demais e preocupado, antes de tudo, com sua própria vida, seria uma espécie de modelo daquilo que se tornaria o homem burguês. Arendt é cuidadosa em dizer que esta não é a análise do ser humano enquanto tal, mas do homem em uma configuração política específica. Embora Hobbes apresente seu argumento como se partisse de um conceito natural de homem para o desenho de um corpo político adequado, o trajeto seria exatamente o oposto. Sua descrição não corresponde à essência do que significa ser humano de modo geral e em todas as circunstâncias, sendo antes o modelo adequado para uma nova ordem política. “O que ele realmente produziu foi uma imagem do homem tal como ele deveria se tornar e se comportar caso quisesse se encaixar na vindoura sociedade burguesa” (Arendt, 1994, p. 143).

A interpretação de Arendt pode ser lida em paralelo com aquela que Macpherson apresenta em sua tese sobre o “individualismo possessivo”<sup>6</sup> que marcaria a moderna democracia liberal.<sup>7</sup> Para ele, o estado de natureza seria uma hipótese concebida a partir da abstração de todos os vínculos sociais e políticos efetivamente presentes na sociedade inglesa do século XVII. Para justificar a existência de um poder soberano, não seria preciso imaginar que algum dia pessoas tenham de fato vivido em tal circunstância; basta que, hoje, elas ajam “*como se* tivessem transferidos seus direitos naturais para um soberano [...] se tivessem em algum momento vivido em um estado de natureza” (Macpherson, 1970, p. 21). A guerra de todos contra todos é portanto uma hipótese sobre o

6 Em 1945, Macpherson publica “Hobbes Today”, artigo que antecipa diversos argumentos de seu livro. Não há nenhuma indicação de que Arendt o tenha lido antes da publicação de “Origens”. Do mesmo modo, Macpherson não a menciona no livro publicado em 1962. Até onde tenho conhecimento, o único contato entre os autores ocorreu na conferência sobre a obra de Arendt no Canadá, em 1972. Na ocasião, há uma controvérsia entre eles sobre o conceito de *homem* em Hobbes e Montesquieu. Arendt aceita a leitura de Macpherson sobre o homem hobbesiano, mas contesta que o homem em Montesquieu (e na tradição dos Federalistas) é o cidadão, não o burguês (Arendt, 2010, pp. 152-153).

7 Para uma crítica às leituras de Hobbes em Arendt, Macpherson e Leo Strauss, veja-se Hayer, 1998.

comportamento que os homens “tais quais eles são agora, homens que vivem em sociedades civilizadas e tem os desejos de homens civilizados, seriam levados a assumir se toda lei e obrigação contratual [...] fossem removidas” (Macpherson, 1970, p. 22).

É bem conhecido o argumento de Hobbes sobre a passagem do estado de natureza ao estado civil. Em uma terra sem leis,<sup>8</sup> qualquer um poderia ser agredido ou morto por qualquer outro. Uma vez que o homem encontra na preservação de sua própria vida o bem fundamental, caberia a cada um proteger-se de todas as maneiras possíveis – sendo o ataque a melhor defesa. Mas esta guerra permanente tornar-se-ia insuportável. Justifica-se assim o estabelecimento de um Estado soberano, o qual deve mediar os conflitos, garantindo a paz e a segurança. Em razão desta proteção, os indivíduos devem obediência às leis. Colocamo-nos então diante da seguinte questão: Se a instituição do Leviatã é aquilo que traz ao mundo a paz e a justiça, o que poderia fazer de Hobbes, nas palavras de Arendt, o precursor da mentalidade burguesa e da conseguinte corrida imperialista que viriam a desafiar a estabilidade das leis e a própria existência das comunidades políticas? Como pode ser o caso de Hobbes, considerado por muitos o pai do Estado moderno, ser também o arauto de seu declínio?

Ocorre que, para Arendt, os vínculos entre pessoas que se enxergam antes de tudo como adversários e decidem se aliar por medo são necessariamente provisórios. Eles “não mudam o caráter solitário e privado do indivíduo [...] nem criam vínculos permanentes entre ele e seus companheiros” (Arendt, 1994, p. 140). Fora da relação entre proteção e obediência ao Estado – que é também uma relação baseada no medo, desta feita o medo da punição<sup>9</sup> – o homem não teria qualquer camaradagem ou responsabilidade para com seus pares. O que justificaria, diz Arendt, a organização criminosa daqueles que se sentem desprotegidos. A razão do indivíduo hobbesiano seria apenas um instrumento para o cálculo de benefícios e prejuízos. Se este “cálculo de consequências” indica que as leis e obrigações sociais são nocivas para o indivíduo, não há razão para obedecê-las.

Tudo se passa como se a imagem hobbesiana do homem frustrasse sua intenção de fornecer um fundamento para a comunidade [*Commonwealth*], dando em vez disso um consistente padrão de atitudes através das quais toda comunidade [*community*] genuína pudesse facilmente ser destruída (Arendt, 1994, p. 140).

8 Para uma compreensão mais ampla da crítica de Arendt à filosofia do *poder* em Hobbes, seria preciso comparar suas concepções de *lei*, tarefa que não se cumpre neste artigo.

9 Segundo Hobbes (1955, cap. XVII e XX), o Estado pode ser estabelecido de duas maneiras: por instituição (quando os homens concordam em submeterem-se a um homem ou a uma assembleia) ou por aquisição (quando o domínio se impõe pela força). Em ambos os casos, o poder se impõe pelo medo.

Esse princípio destrutivo não se encontra apenas no direito à desobediência por parte dos desprotegidos ou na torpeza de uma razão que considera apenas seus benefícios. A base da dissolução das leis e da desintegração da vida comunitária encontra-se na própria noção de *poder*.

Na teoria hobbesiana, o valor do indivíduo em sociedade é estimado pelos outros em uma relação de mercado, isto é, segundo a lei da oferta e da demanda. O valor do homem é seu preço e seu poder “é o controle acumulado que permite ao indivíduo fixar preços e regular a oferta e a demanda, de modo a contribuir para sua própria vantagem” (Arendt, 1994, p. 139; Arendt, 2005, p. 23). Nossos interesses não são apenas negociados em uma relação de mercado, como também, impulsionados por um desejo ilimitado de poder, transformam-se em agressão e desejo de poder sobre os outros. Ora, como se explica esta interpretação das relações humanas como negócio e, ainda mais, como operação que tende sempre a tornar-se esforço de guerra? Aqui, mais uma vez, deve nos ser útil a interpretação de Macpherson. Para ele, a teoria hobbesiana tem duas faces. De um lado, encontra-se o materialismo ou cientificismo, do qual se deriva o postulado segundo o qual *o homem é um mecanismo que busca manter e ampliar seu movimento*; de outro, encontra-se uma observação acurada da nova sociedade burguesa que começa a se formar no século XVII, de onde nasce a ideia de que *o poder de cada homem é oposto ao poder de todos os outros*. Trata-se então de ler Hobbes em uma dupla perspectiva: a filosofia natural e a filosofia política.<sup>10</sup>

Vejamos então, primeiramente, como se apresenta no *Leviatã* o postulado segundo o qual o homem é um mecanismo que busca manter e ampliar seu movimento. Os primeiros nove capítulos, que correspondem a mais de metade da primeira parte, são todos dedicados a uma descrição do homem como uma máquina automática, bem como dos itens que compõe esse equipamento: as sensações, a imaginação, a memória, a linguagem, as paixões e, enfim, o processo de deliberação que determina toda ação humana. Segundo Yara Frateschi, para quem também seria preciso demonstrar a relação entre filosofia natural e filosofia política em Hobbes, a substituição do princípio aristotélico do *animal político* pela ideia de um princípio do benefício próprio acompanharia a substituição de

10 A partir dos anos 1930, tornam-se influentes as leituras que procuram desvincular a teoria política hobbesiana dos pressupostos científicos que sua obra também postula, sobretudo aqueles que dizem respeito à natureza humana. Nesta seara, encontram-se diversos autores, como John Lair, Leo Strauss, Alfred E. Taylor, Michael Oakeshott e Howard Warrender. Contra esta tendência, Macpherson pretende reabilitar a importância de uma certa compreensão científica sobre a natureza humana na teoria hobbesiana, relacionando-a, no entanto, ao contexto social em que se inscreve. Em outras palavras, o naturalismo científico de Hobbes tornar-se-ia compreensível apenas à luz de um determinado modelo de sociedade.

uma concepção teleológica por uma concepção mecanicista da natureza. Nesta perspectiva, “o movimento já não é a atualização do que existe em potência, mas pura e simplesmente mudança de lugar [...]. Mecanicamente, o movimento de um corpo é causado por outro corpo e, uma vez iniciado, *esse movimento não termina, a menos que algo o faça parar*” (Frateschi, 2008, p. 63, minha ênfase).

Isto vale para o movimento dos corpos naturais, assim como para nossas sensações e paixões. Hobbes constrói uma mecânica dos sentimentos em que o movimento dos objetos externos provoca um movimento em nossos órgãos e esta reação interna se transforma em uma sensação. Esta pode ser favorável ou prejudicial ao movimento vital, o que é então percebido como prazer ou desprazer. No primeiro caso, tem-se o apetite; no segundo, a aversão. A essas duas paixões imediatas somam-se as chamadas paixões do espírito, que consistem na expectativa de uma sensação, como é o caso da esperança de se alcançar o prazer ou do medo diante da dor. Uma vez que o comando básico da natureza é a preservação da vida e esta não pode ser alcançada em um grau zero de movimento, este movimento é ininterrupto. Assim, “a aplicação da teoria mecânica do movimento ao homem resulta na constatação de que o homem tende a *persistir*. [...] [A] tendência natural do homem é procurar os meios para fazer com que o seu movimento, isto é, a sua vida, *se perpetue*” (Frateschi, 2008, pp. 71-72).

Mas esta, se voltamos a Macpherson, seria ainda uma “definição neutra de poder” (1970, p. 35), a qual não explicaria o desejo agressivo por mais e mais poder. A chave encontra-se nos capítulos X e XI do *Leviatã*, nos quais se mostra que o poder não existe em si mesmo, mas apenas em comparação ao poder alheio. O poder de um homem é “o excesso de suas capacidades pessoais sobre as capacidades dos outros homens, além daquilo que ele pode adquirir por este excesso. Um novo postulado está implicado nessa redefinição do poder, a saber, que a capacidade de cada homem conseguir o que ele quer” – isto é, a capacidade de mover-se conforme seus interesses – “é oposta à capacidade de cada outro homem” (Macpherson, 1970, pp. 35-36). O homem já não é considerado individualmente, mas como membro de um mercado no qual poderes são negociados como *commodities*, isto é, competitivamente. Daí que todo homem, em sociedade, comporte-se necessariamente buscando o domínio sobre os demais.

Temos então a explicação de porque o desejo de poder é necessariamente um desejo de expansão: à proposição de que, naturalmente, todo homem busca continuar o movimento vital soma-se a de que o poder de cada homem é oposto ao de todos os outros. Ambas são fundamentais para Hobbes. A primeira é extraída das ciências naturais; a segunda, do conhecimento sobre a sociedade.

Mas não de toda e qualquer sociedade. Para Macpherson, embora a filosofia hobbesiana postule a abstração dos vínculos sociais, ela corresponde a um modelo social específico, surgido a partir do desenvolvimento capitalista, o qual ele denomina “sociedade possessiva de mercado”. Embora Hobbes não vivesse em uma sociedade desse tipo, nem pudesse prevêê-la, a Inglaterra do século XVII “aproximava-se estreitamente” (Macpherson, 1970, p. 61) desse modelo. Hobbes introduz assim premissas que seriam válidas apenas para as modernas sociedades de mercado – ainda que estivesse “talvez um pouco a frente do seu tempo” (Macpherson, 1970, p. 86) – e faria isso porque seu método almeja persuadir os homens da necessidade de um soberano a partir do que eles já sabem ou podem saber pela própria experiência, isto é, “ele precisa mostrá-los a eles mesmos tal como que eles são, em sociedade” (Macpherson, 1970, p. 70).

Em grande medida, podemos aproximar Arendt da interpretação de Macpherson. Também para ela, trata-se de considerar a concepção hobbesiana da natureza humana à luz de uma configuração social específica. Como dissemos, embora o argumento pareça partir de um conceito de homem até a idealização da comunidade política adequada, seu percurso seria exatamente o oposto: parte-se de uma determinada ordem política para a idealização do homem que lhe serviria bem. A existência do Leviatã, diz Arendt, “foi ‘justificada’ através de explicações psicológicas sobre os desejos do homem” (Arendt, 1946b, pp. 601-616). Não se pode criticar a filosofia política de Hobbes a partir de sua própria ‘justificativa’, isto é, de sua concepção de homem. Trata-se antes de desconstruí-la, de revelar seus pressupostos por meio de uma análise dos padrões de comportamento e autocompreensão que ele tenta justificar. Apenas em uma relação social em que o indivíduo se vê completamente isolado e ameaçado pelos demais, apenas no horizonte de uma nova classe para a qual o fim supremo é a acumulação sem fim de propriedade, pode-se imaginar um homem cujo desejo de poder é sua paixão fundamental (cf. Arendt, 1946a, *online*; Arendt, 2005, p. 23).

Arendt também poderia concordar com a tese de que a soberania absoluta concebida por Hobbes serve como resposta ao esfacelamento dos laços sociais ocasionado pelo desenvolvimento econômico. “Quanto mais a sociedade se aproxima de uma sociedade possessiva de mercado, sujeita às forças centrífugas de auto-interesses competitivos e antagonísticos, mais necessária se torna a existência de um único e centralizado poder soberano” (Macpherson, 1970, p. 95). O que também significa que as objeções levantadas à teoria de Hobbes devem incidir primeiramente sobre a própria sociedade em que foram gestadas – ou para a qual ela ainda faz sentido. Contudo, penso que Arendt não concordaria que ela

pudesse ser ‘salva’ se tomada apenas como uma teoria feita sobre e para “uma sociedade de mercado possessiva que é relativamente nova” (Macpherson, 1970, p. 105). Ela não encerra a validade do pensamento hobbesiano aos primeiros estágios do capitalismo, identificando suas marcas no fenômeno imperialista que chega ao início do século XX. E o faz justamente, podemos dizer, utilizando as palavras de seu interlocutor, porque o “postulado [da filosofia hobbesiana] [...] requer a suposição de um modelo de sociedade que permite e exige a contínua invasão de cada homem por todos os outros” (Macpherson, 1970, p. 42).

Embora a teoria política hobbesiana tenha sido “concebida em benefício da nova sociedade burguesa tal qual emergia no século XVII” (Arendt, 1994, p. 141), o espírito do homem burguês, ainda incipiente na sociedade inglesa para a qual ele escreve, teria sido encarnado plenamente apenas durante as corridas imperialistas ao final do século XIX. Por isso, Arendt não poderia de modo algum aceitar a tese de que nas sociedades de mercado que corresponderiam à filosofia de Hobbes os homens “podem incessantemente invadir uns aos outros sem destruírem-se” ou que o poder soberano seja capaz de “manter suas invasões dentro de limites não-destrutivos” (Macpherson, 1970, p. 100).

Para finalizar esta seção, cumpre considerarmos uma possível objeção. Contra a ideia de que a filosofia hobbesiana fornece padrões de comportamento politicamente destrutivos, pode-se ressaltar que o autor estaria, pelo contrário, interessado na paz social e no estabelecimento de uma comunidade durável. Aqueles que já fazem parte de um Estado, diz ele, não podem fazer entre si um acordo para obedecer outro alguém. Tampouco se deve discutir a melhor forma de governo quando o Estado está estabelecido, devendo ser considerada melhor aquela que já existe (cf. Hobbes, 1955, cap. XVIII e XLII). Pode-se ainda dizer que o impulso expansionista presente na natureza seria freado pelo ideal racional que pretende fornecer os fundamentos para uma comunidade estável e duradoura. O *Leviatã*, afinal, é uma construção artificial que deve governar os instintos e o orgulho humano (cf. Hobbes, 1955, cap. XXVIII). Tudo isso parece colocar em questão a leitura aqui apresentada.

Pode-se, em contrapartida, argumentar que o percurso de Hobbes termina, nas palavras de Herb, com a “confissão tácita da impotência da razão [...] confrontada com o dinamismo natural da humanidade” (Herb, 2003, p. 80). Mesmo que a paz seja alcançada internamente, pela força da lei, a lógica do estado de natureza continua operando na política externa, na qual os soberanos devem sempre, para sua própria segurança, ampliar indefinidamente seus domínios. O perpétuo e irrequieto desejo de poder só encontra um fim com a morte (cf. Hobbes, 1955, cap. XI).

## Propriedade e destruição

Para Arendt, a associação da corrida imperialista com a filosofia hobbesiana reside, sobretudo, na centralidade da noção de *poder pelo poder*. O que diz respeito ao caráter destrutivo de seu desejo de expansão, mas também à sua completa falta de sentido. Sendo o poder apenas meio para outros fins, a comunidade política não conhece nenhuma finalidade. Ela é uma comunidade “construída sobre a areia”, uma “estrutura vacilante [que] deve sempre equipar-se de novos acessórios trazidos de fora; do contrário, ela desabaria do dia para a noite no caos sem finalidade e sem sentido dos interesses privados do qual brotou” (Arendt, 1994, p. 142; Arendt, 2005, p. 26).<sup>11</sup> Assim, Hobbes teria percebido com nitidez inigualável o espírito burguês que levaria mais de três séculos para revelar-se inteiramente.

Seu *Leviatã* não estava preocupado com a vã especulação sobre novos princípios políticos ou com a velha busca pela razão que governa a comunidade dos homens; trata-se estritamente de um ‘cálculo de consequências’ que acompanha a emergência de uma nova classe social cuja existência está essencialmente ligada com a propriedade, sendo esta compreendida como um novo e dinâmico dispositivo para a produção de mais propriedade (Arendt, 1994, p. 145).

A afirmação deve soar um tanto enigmática. Certamente não significa que ele não estava interessado em investigar os princípios segundo os quais uma comunidade política deve ser organizada e governada. Este é o intuito do *Leviatã*. Ademais, devemos recordar que Arendt utilizou a noção de princípio para descrever traços do imperialismo que estariam relacionados ao pensamento hobbesiano.<sup>12</sup> Então, o que significa a afirmação de que Hobbes não estava interessado em buscar os princípios que guiam a comunidade humana? E como esta afirmação se relaciona com a noção burguesa de propriedade?

A questão tem duas respostas. Uma delas, a qual não poderemos explorar neste artigo, tem a ver com a desconfiança de Hobbes em relação à “vã especulação” dos filósofos e à crença de que a razão deve orientar e governar

11 O papel central assumido na corrida imperialista pelo poder – entendido como a capacidade de ampliar seus domínios indefinidamente – tem seu paralelo na moderna noção de *progresso*, a qual indica um desenvolvimento infinito, uma corrida sem linha de chegada. O progresso é a “ideologia do cada vez maior, do cada vez mais longe e do cada vez mais poderoso” (Arendt, 2005, p. 26), isto é, “o verdadeiro princípio de movimento perpétuo” (Arendt, 1994, p. 144). O que está indicado na ideologia do progresso é a percepção de que, em uma sociedade sem fundamentos, continuar em movimento é a única forma de permanecer em pé.

12 A autonomia da violência nos empreendimentos imperialistas foi descrita como um “princípio destrutivo”; as práticas privadas da burguesia teriam se tornado “regras e princípios” válidos na esfera pública; e a noção de poder pelo bem do poder, crucial tanto para Hobbes quanto para as mentes imperialistas, foi relacionada a um conceito de progresso como “princípio de movimento perpétuo”.

os assuntos humanos. A outra refere-se ao sentido do termo *princípio*<sup>13</sup> ou à questão do que seria um princípio político. Aqui tocamos a distinção esboçada durante todo o exame do totalitarismo, entre as esferas pública e privada, mas também entre o mundo humano e a natureza. Em suma, existiriam ‘princípios’ concernentes a cada esfera. O fato de que algo pertencente ao âmbito privado ou natural – um ‘princípio’ antipolítico, tal qual a dominação, a expansão, o consumo, o movimento etc. – torne-se público e passe a guiar as relações humanas não significa que ele tenha se tornado um autêntico princípio político.

A *propriedade*, conceito burguês por excelência, parece indicar algo estável e que deve ser conservado. Mas este é apenas o resquício de uma antiga compreensão, a qual faz cada vez menos sentido. Em nossos dias, o mais importante valor, por assim dizer, da propriedade é seu poder de acumular e obter mais propriedades – seja ela qual for. Mas esta é uma transformação no modo como tradicionalmente se entendia este conceito. Com o advento da burguesia, propriedade e riqueza “deixaram de ser o resultado da acumulação e tornaram-se seu ponto de partida; a riqueza tornou-se um processo interminável de tornar-se mais rico” (Arendt, 1994, p. 145; Arendt, 1946b, p. 615). Assim, não existe na qualidade daquilo que é possuído nada que o torne digno de ser conquistado a não ser a possibilidade de levar a mais conquistas. O espírito da burguesia, paradoxalmente, desvaloriza o objeto de sua busca na medida em que tudo se torna meio para a aquisição de outros bens, ou seja, nada tem valor em si mesmo. Neste sentido, nada pode se tornar uma propriedade definitiva a não ser deixando de existir: a “propriedade por si só [...] está sujeita ao uso e ao consumo”, sendo a “destruição a única forma segura de posse, pois apenas o que destruímos é seguramente e para sempre nosso” (Arendt, 1994, p. 145). A aniquilação é a forma derradeira do domínio e “um sistema social baseado fundamentalmente na posse não poderia evoluir senão para a aniquilação final de tudo o que é possuído” (Arendt, 2005, p. 30).

A breve discussão sobre a propriedade nos anos 1940 antecipa um dos grandes temas com os quais Arendt se embrenhará em “A Condição Humana”: o conceito de *trabalho*. A vida biológica, diz ela, consiste em um ininterrupto ciclo de produção e consumo, “processos devoradores que se apoderam da matéria e a destroem” (Arendt, 1958, p. 100). O moderno conceito de propriedade, forjado

13 De fato, Arendt não articula a palavra *princípio* como conceito nem problematiza seu sentido. É provável que o termo carregue, por muitas vezes, apenas um sentido coloquial. Devemos então evitar a tentação de atribuímos a cada ocorrência o valor de um conceito. Ainda assim, acredito que possamos notar a frequência com que ele ocorre em meio a uma problemática que revela *duas forças motrizes*: por um lado, atitudes que visam à criação e preservação de instituições, leis, fronteiras e limites; de outro, atitudes que visam à produção e acumulação de poder e propriedade em um movimento ininterrupto.

a partir do século XVII diante de um “até então inédito processo de riqueza crescente, propriedade crescente e aquisição crescente” (Arendt, 1958, p. 105), está diretamente relacionado a este conceito de trabalho e foi “explicitamente proclamado contra a esfera pública e contra o Estado [...] em nome da vida, a vida da sociedade” (Arendt, 1958, pp. 109-110). Em um trecho que em tudo lembra suas reflexões sobre o imperialismo, lê-se que “a mais grosseira superstição da era moderna – que ‘dinheiro gera dinheiro’ – assim como sua mais afiada visão política – que ‘poder gera poder’ – devem sua plausibilidade à subjacente metáfora da fertilidade natural da vida” (Arendt, 1958, p. 105). Mas há um limite natural para a geração de dinheiro e de poder: a morte. Mesmo se todas as fronteiras e barreiras legais fossem destruídas, restaria este limite fatal. A morte é a última barreira para a expansão da vida e “a verdadeira razão pela qual a propriedade e a aquisição não podem nunca tornarem-se verdadeiros princípios políticos” (Arendt, 1994, p. 145). Não por acaso a teoria arendtiana da ação política se construirá em torno do conceito de *natalidade*.

Para finalizar, eu gostaria de indicar um possível desdobramento desta pesquisa. Se o moderno conceito de propriedade está baseado “na coisa mais privada que se pode possuir [...] ‘sua própria pessoa’” (Arendt, 1958, p. 111), seu antídoto deve ser pensado nos termos da *impropriedade*. Tenho em mente as palavras de Roberto Esposito sobre a *communitas*: “o comum não é caracterizado pelo que é próprio, mas pelo que é impróprio, ou de maneira drástica, pelo outro” (Esposito, 2010, p. 7). A comunidade, neste sentido, “descentra o sujeito proprietário, forçando-o a abandonar a si mesmo, a alterar a si mesmo” (Esposito, 2010, p. 7).<sup>14</sup> A noção de impropriedade muda o estatuto do sujeito em sociedade. Não se trata mais de pensar a comunidade como mera concentração ou agrupamento de pessoas, como se estas fossem objetos ou dinheiro, isto é, propriedades. Este agrupamento é o paradigma da acumulação de capital.<sup>15</sup>

A mudança na noção de comunidade exige o deslocamento do conceito de *poder*. A experiência na qual alguém abandona e altera a si mesmo é diferente da experiência que estabeleceria o corpo político do *Leviatã*. Na leitura de Arendt, a comunidade hobbesiana é constituída pela soma de interesses individuais – o medo da morte e o impulso à preservação da própria vida – tomando a forma de

14 Não poderemos aqui explorar os contornos desta aproximação, mas cumpre notar que, segundo Esposito, Arendt participa do “pensamento da comunidade” tal como ele a concebe (cf. Esposito, 2010, p. 79).

15 Foi assim que os imperialistas – como ainda fazem nossos homens de negócio – olhavam para povos e territórios que não estavam totalmente incorporados em seus mercados: como matéria-prima bruta. A fim de manter o crescimento do mercado doméstico, devem-se encontrar potenciais novos mercados, tomar posse deles e atirar mais lenha na fogueira. Esta fórmula, diz Arendt evocando Rosa Luxemburgo, repete aquilo que Marx denominava “a acumulação primitiva de capital” (Arendt, 1994, p. 148).

um gigantesco sujeito coletivo. Mas esta operação é na realidade uma subtração, na medida em que cada pessoa abdica de seu poder – isto é, da capacidade de ampliar seus domínios indefinidamente – e o transfere ao soberano, em nome da segurança de que os outros não irão ameaçá-lo. “Pois uma comunidade baseada no poder acumulado e monopolizado de todos os seus membros necessariamente deixa cada pessoa sem poder” (Arendt, 1946b, p. 613).

Pensar em termos de impropriedade, por sua vez, dissolve a ideia de um poder pessoal, o qual pode ser possuído, ampliado ou transferido. O poder neste outro sentido, conceito que Arendt desenvolve ao longo de sua obra, não pertence a ninguém; tampouco existe como sujeito ao uso e ao consumo. Ele existe apenas enquanto os homens estão reunidos, agindo em concerto. A impropriedade funciona, por assim dizer, como uma operação de fração e multiplicação. Mas a metáfora não deve nos levar à ilusão do cálculo e do controle, como se o agente político soubesse o que está fazendo e decidisse, pelo seu próprio bem, reunir-se com os demais. Ninguém *possui* poder, mas a ação conjunta *cria* poder. Nela, o sujeito deixa a segurança da esfera privada para arriscar-se na vida comum, abandonando-se ao público como única forma de revelar *quem* ele é.

Cabe salientar: a *impropriedade* não deve ser confundida com a *expropriação* (processo que começa com a acumulação primitiva de capital e continua, até os nossos dias, na busca incessante pela riqueza, responsável pelo desenraizamento e atomização dos indivíduos e pela conseqüente desagregação das comunidades políticas), nem com a *abolição da propriedade privada* (que seria apenas a continuação deste processo). Para Arendt, a expropriação – iniciada pelo capitalismo, ampliada nas corridas imperialistas, tornada total no nazismo e continuada tanto nos governos socialistas quanto nas modernas democracias de mercado – arranca das pessoas seus meios de sobrevivência, sua proteção e sua liberdade, na medida em que todo o poder se torna monopólio de grandes corporações ou do Estado. O que chamamos de *impropriedade*, em contrapartida, é a ação política em que nos retiramos da esfera privada sem destruí-la.<sup>16</sup>

16 Em entrevista realizada já em 1970, Arendt aponta para uma nova comunidade, que “surgirá a seu tempo” a partir de “experiências [que] versarão, antes de tudo, sobre o problema da propriedade” (Arendt, 1973, p. 186), como é o caso do sistema cooperativo que surgiu na Alemanha Oriental, da autogestão na Iugoslávia, ou das experiências que se desenhavam na Romênia e na Hungria. Todas, diz ela, buscavam redefinir – não extinguir – a propriedade privada, relacionando-a com a propriedade comum. “Nosso problema hoje não é como expropriar os expropriadores, mas antes, como arrumar as coisas de modo que as massas, despojadas pela sociedade industrial nos sistemas capitalista e socialista, possam recuperar a propriedade” (Arendt, 1973, p. 184). Veja-se também Arendt, 1958, pp. 58-67.

## Referências

- ARANTES, P. “O Novo Tempo do Mundo: e outros estudos sobre a era da emergência”. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- ARENDT, H. “Imperialism: The Road to Suicide”. *Commentary*, 1, Nr. 4, pp. 27-35, fevereiro de 1946(a) [Online]. Disponível em <http://contemporarythinkers.org/hannah-arendt/essay/imperialism-road-suicide/> (Acessado em 08 de julho de 2015).
- \_\_\_\_\_. “Expansion and the Philosophy of Power”. *The Sewanee Review*, Vol. 54, Nr. 4. pp. 601-616, Outubro-Dezembro de 1946(b) [Online] Disponível em <http://www.jstor.org/stable/27537695> (Acessado em 08 de julho de 2015).
- \_\_\_\_\_. “The Human Condition”. 2a ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. “Crises da República”. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. “The Origins of Totalitarianism”. New York: Harcourt Books, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Sobre el imperialismo”. In: *La tradición oculta [Die verborgene Tradition]*. R. S. Carbo; Vicente G. Ibáñez (trad.). Buenos Aires: Paidós, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Comprender: Formação, exílio e totalitarismo [Essays in understanding]”. Jerome Kohn (org.); Denise Bottmann (trad.). São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras; Ed. UFMG, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Sobre Hannah Arendt”. Tradução de Adriano Correia. *Inquietude*, Vol. 1, Nr. 2, Agosto/Dezembro 2010 [Online]. Disponível em <http://www.inquietude.org/edicoes/vol-1-n-2> (Acessado em 30 de junho de 2016).
- BURKE, E. “Speech on Opening of Impeachment”. In: P. J. Marshall (ed.). *Writings and Speeches of Edmund Burke*. Volume VI. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- CANOVAN, M. “Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought”. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ESPOSITO, R. “Communitas: the origin and destiny of community”. Translation Timothy Campbell. Standford: Standford University Press, 2010.
- FRATESCHI, Y. “A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles”. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.
- HAYER, P. “Hobbes’s Bourgeois Moderation”. *Polity*, Vol. XXXI, Nr. 1, Fall 1998 [Online]. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3235367> (Acessado em 09 de junho de 2015).
- HERB, K. “O futuro da República: sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant”. *Discurso*, Nr. 33, pp. 75-88, 2003.
- HOBBS, T. “Leviathan”. Michael Oakshott (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1955.
- HOBSON, J. A. “Imperialism: A Study”. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.
- MACPHERSON, C. B. “The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke”. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- MANTENA, K. “Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism”. In: S. Benhabib (ed.). *Politics in Dark Times: encounters with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.