

***A mentira e a política em Thomas Hobbes: da tradição filosófica
às leituras contemporâneas***

LYING AND POLITICS IN THOMAS HOBBS: FROM PHILOSOPHICAL
TRADITION TO CONTEMPORARY READINGS

*Maria Constança Peres Pissarra **

*Marcelo Martins Bueno ***

*Djenane L. Coutinho ****

RESUMO

O presente artigo analisa a questão da mentira à luz do pensamento de Thomas Hobbes, situando-a na história da filosofia, em que variou entre problemas políticos, religiosos e sociais. No contexto contemporâneo, marcado por fake news e desinformação, a mentira ganha novos contornos, afetando democracia e convivência social. Hobbes é central por relacionar a falsidade à linguagem, ao contrato social e à soberania, apontando riscos à ordem civil, mas também reconhecendo seu uso legítimo pelo soberano. O texto propõe refletir sobre a função da mentira em Hobbes, confrontando-a com a análise contemporânea de Hannah Arendt, para quem a mentira constitui elemento da política moderna e da ideologia.

PALAVRAS-CHAVE: Mentira, Linguagem, Política, Modernidade.

* Doutora em Filosofia. Professora Titular do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. São Paulo, São Paulo, Brasil; mcpp@pucsp.br.

** Doutor em Filosofia. Professor Titular do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura (PPGEAHC) e Membro do Núcleo de Estudos Avançados (NEA), ambos na Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, São Paulo, Brasil

*** Graduanda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, São Paulo, Brasil; djenane.coutinho@lrca.com.br.

ABSTRACT

This article examines the issue of lying through the lens of Thomas Hobbes' thought, situating it within the history of philosophy, where it has been understood variously as a political, religious, or social problem. In the contemporary context, marked by fake news and disinformation, lying takes on new significance, affecting democracy, public discourse, and social coexistence. Hobbes is central for linking falsehood to language, the social contract, and sovereignty, highlighting its potential to threaten civil order while acknowledging its legitimate use by the sovereign to preserve political unity. The study further reflects on Hobbes' understanding of lying in dialogue with Hannah Arendt's contemporary analysis, which frames falsehood as a constitutive element of modern politics and ideology.

KEYWORDS: Lies; Language; Politics; Modernity.

Introdução

O presente artigo busca refletir sobre a questão da mentira em uma perspectiva moderna, mais especificamente à luz do pensamento de Thomas Hobbes. A questão da mentira atravessa a história da filosofia assumindo diferentes sentidos e funções: para os antigos, um problema político; para os medievais, um problema religioso; para os modernos, um problema racional e social. No entanto, no mundo contemporâneo, a mentira adquire novos contornos, especialmente diante do impacto das tecnologias digitais, da comunicação em rede e da circulação acelerada de informações e desinformações. Em um cenário marcado por *fake news*, manipulações midiáticas e pela chamada “pós-verdade”, o debate em torno da mentira assume relevância renovada, articulando-se tanto com a tradição filosófica quanto com os desafios atuais da democracia, da esfera pública e da convivência social.

Nesse percurso, Thomas Hobbes ocupa um lugar central, pois oferece uma leitura inovadora da mentira como questão vinculada à linguagem, ao contrato e à soberania. Sua filosofia mostra como a falsidade pode desestabilizar o pacto que funda a ordem civil, tornando-se ameaça permanente à paz. Ao mesmo tempo, Hobbes reconhece que a dissimulação pode ser um recurso legítimo do soberano, visando à preservação da unidade política.

A partir desse marco, este artigo propõe refletir sobre a função da mentira em Hobbes, estabelecendo seu vínculo com a tradição e confrontando-o com o pensamento contemporâneo, sobretudo a análise de Hannah Arendt, para quem a mentira se torna dispositivo constitutivo da política contemporânea e de sua relação com a ideologia.

Sabemos que a reflexão filosófica sobre a mentira possui longa trajetória. Em Platão, especialmente na *República*, a mentira surge como questão eminentemente política. No Livro III, Sócrates distingue entre a mentira condenável, que corrompe a alma, e a mentira útil, admitida quando empregada pelos governantes em benefício da pólis: “É aos dirigentes que compete mentir em favor da cidade, seja enganando os inimigos, seja enganando os cidadãos para o bem destes” (Platão, *A República*, III, 389b).

No período medieval, a questão deslocou-se para a esfera religiosa. Santo Agostinho, em *De Mendacio*, insiste que toda mentira constitui pecado, mesmo quando movida por boas intenções: “Não devemos mentir de modo algum; pois quem mente, ainda que para ajudar, cai no pecado” (Agostinho, 1999, p. 47). A verdade é, para Agostinho, expressão da ordem divina, e toda falsidade afasta o homem de Deus.

Com o advento da modernidade, o problema adquire outra configuração. A racionalização da política e da sociedade, marcada pela emergência do Estado e do Direito positivo, insere a mentira em novo

campo de análise: não mais apenas como desvio moral ou pecado, mas como ruptura das convenções racionais que sustentam a ordem social. É nesse horizonte que Hobbes elabora sua teoria do contrato.

1. Hobbes: linguagem, contrato e mentira

Thomas Hobbes (1588-1679) nasceu na Inglaterra, em uma época em que o país corria o risco da invasão da esquadra espanhola. Era filho de um vigário, e teve sua tutela confiada a um tio. Estudou em Malmesbury e Westport, indo mais tarde para Oxford, cuja educação era de teor aristotélico e tomista. Mas Hobbes não admirava a filosofia de Aristóteles. Foi mais influenciado pelas ideias do mecanicismo do universo e pelo cartesianismo, comum entre os intelectuais da época. Conheceu os pensadores Galileu Galilei e René Descartes, cujas ideias influenciaram no desenvolvimento de sua filosofia. No período vivido, em grande parte no século XVII, a Inglaterra passava por grandes conflitos que culminaram na Revolução Gloriosa e na queda da monarquia.

O sistema filosófico de Hobbes, já imbuído deste espírito racionalista de seu tempo e, em seu caso particular, também materialista, tem por princípio diretivo o movimento e suas leis, e se divide, basicamente, em três partes, apresentadas em três obras: (1ª) *Do Corpo*, em que expõe a filosofia do corpo em geral como sujeito do movimento, pois tudo o que se move é corpo. Nesse nível, as ciências fundamentais são a geometria e a mecânica (ciência natural ou física); (2ª) *Do Homem*, em que Hobbes apresenta a filosofia sobre o homem, considerado um corpo com qualidades específicas, cujo estudo compreende a fisiologia e a psicologia; (3ª) *Do Cidadão*, a filosofia do cidadão ou do homem como

participante de um corpo artificial (Estado). Nesse nível, encontra-se a filosofia civil que engloba os conceitos de Política e Direito.

Tendo como base essa trilogia, podemos afirmar que a filosofia hobbessiana parte de uma antropologia marcado pelo medo¹ e pelo desenho e autopreservação/*conatus*². Nas obras *O Cidadão* e o *Leviatã*, respectivamente, Hobbes descreve o estado da natureza como “guerra de todos contra todos”, em que a ausência de poder comum leva à instabilidade contínua:

(...) não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não era uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz. (Hobbes, 1998, p.33).

E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. (Hobbes, 1974, p.107).

¹ “Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo” (apud Ribeiro, 1999, p.17). Essa frase de Hobbes sintetiza toda sua filosofia, que remonta à Inglaterra protestante do final do século XVI, temerosa pela invasão espanhola, não faltando alarmes a todo momento para anunciar que as tropas invencíveis da Espanha haviam chegado. Esse medo, que fez com que Hobbes nascesse precocemente, pois sua mãe o deu à luz aos sete meses, será o seu parceiro praticamente durante toda a vida.

² Um dos conceitos mais importantes na filosofia hobbessiana, que se refere diretamente às suas preocupações, define o *Conatus*, por um lado, como o movimento que tem lugar através da longitude de um ponto do tempo e, por outro, como os movimentos que caracterizam o ser vivo. Tais movimentos, que consistem em prazer ou dor, constituem uma solicitação ou provocação para aproximar-se do que agrada ou retirar-se do que é desagradável. Essa solicitação é o esforço ou começo interno do movimento animal.

A partir das citações acima, podemos compreender que o pensamento de Hobbes parte de uma concepção de ser humano movido pelo medo e pelo impulso de autopreservação e, por isso, ao analisar o estado natural dos homens, o caracteriza como uma guerra generalizada, situação em que, sem um poder comum, reina a insegurança permanente e a disposição para o conflito. Nesse contexto, as leis naturais são insuficientes, pois só são obedecidas quando convêm, e os pactos, sem a força coercitiva de um poder soberano, não passam de meras palavras. Assim, apenas a instituição de um poder forte pode garantir segurança e estabilidade, levando cada indivíduo a confiar menos em sua própria força e mais na autoridade comum.

Para que a sociedade possa surgir e se preservar, todos, sem exceção, devem se submeter ao contrato, e com isso teremos a formação do Estado, isto é, a multidão unida por uma só pessoa: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações”. (Hobbes, 1974, p.109).

Os homens, portanto, vão se encarregar de estabelecer a paz e a segurança. Só haverá paz concretizável se cada um renunciar ao direito absoluto que tem sobre todas as coisas. Isso só será possível se cada um abdicar de seus direitos em favor de um soberano que, ao herdar os direitos de todos, terá um poder absoluto. Não existe, aí, a intervenção de uma exigência moral. Simplesmente, o medo é maior do que a vaidade e os homens concordam em transmitir todos os seus poderes a um soberano. Quanto a esse último, é o senhor absoluto a partir de então, passando a ter todo o poder em relação a seus súditos. Seu direito não tem outro limite que não seja seu poder, pois sua função é eliminar o medo entre os indivíduos, garantir a liberdade e, principalmente, a

proteção da vida. Nesse aspecto, a mentira poderá ser um recurso tolerável e útil ao soberano.

Nesse cenário, a linguagem aparece como um fator indispensável para a vida social, porém pode ser um instrumento ambíguo. De um lado, possibilita comunicação e pactos; de outro, abre espaço para engano, fraude e mentira. Hobbes observa: “As palavras são moedas com que os homens contratam e fazem comércio de seus pensamentos. Mas se forem usadas falsamente, não passam de contrafações” (Hobbes, 1974, p. 28). Do mesmo modo, compreende a linguagem como frágil ao afirmar que os pactos sem espada são palavras que não têm o poder da força para dar segurança, isto é, pode ser facilmente manipulada.

Pois o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade. Pode haver erro, como quando esperamos algo que não acontece, ou quando suspeitamos algo que não aconteceu, mas em nenhum destes casos se pode acusar um homem de inveracidade. (Hobbes, 1974, p.27).

É fundamental destacar a importância atribuída à linguagem, que para Hobbes era própria do homem e requisito necessário e fundamental para o conhecimento. Era também a mais nobre das invenções, porque por meio dela passou-se a formar o discurso mental; por meio dos nomes, o homem teve a condição de comunicar-se verbalmente, e não foi diferente com a escrita, que é o registro impresso desse conhecimento. Ao nomear novas coisas que surgiam, o homem armazenou conhecimento, possibilitando, assim, a evolução do saber.

A linguagem, ao mesmo tempo em que é absolutamente necessária para o processo de produção de conhecimento, não deveria passar de um instrumento para representar o pensamento. A caracterização que fazia da linguagem e o papel que atribuía a ela na

produção de conhecimento têm lhe valido o adjetivo de nominalista.³ Seu nominalismo é explicitado na íntima relação que estabelecia entre linguagem e critério de verdade e entre linguagem e ciência.

Como a filosofia hobbessiana está sintetizada na concepção mecanicista do mundo, o que ela defende são os fenômenos singulares, pois têm existência real e concreta. Já a linguagem, embora tenha grande importância por expressar nossos pensamentos, está repleta de termos, signos, palavras que não representam uma existência concreta de algo no mundo. Apesar das contradições que dela surgem, Hobbes apresenta dois pontos fundamentais do seu uso para o homem, de uma maneira geral:

O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas utilidades, uma das quais consiste em registrar as consequências de nossos pensamentos, os quais podendo escapar de nossa memória e levar-nos deste modo a um novo trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados. De maneira que a primeira utilização dos nomes consiste em servirem de marcas ou notas de lembrança. Uma outra utilização consiste em significar, quando muitos usam as mesmas palavras (pela sua conexão e ordem), uns aos outros aquilo que concebem, ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo porque experimentam alguma paixão. E devido a esta utilização são chamados sinais. (Hobbes, 1974, p.25).

O conhecimento, dessa forma, dependia das sensações e da imaginação ou pensamentos, material sobre o qual se construía o raciocínio. Dependia, também, da linguagem, instrumento necessário para a representação desse material, instrumento necessário, mas não suficiente, já que a ciência devia buscar explicações, descobrir as relações causais entre os fenômenos de forma que se pudesse saber como

³ No pensamento hobbessiano, é possível reduzir conceitos a palavras e significações ideais a significações convencionais; ou seja, são nominalistas os que acreditam que, além das substâncias singulares, só existem os nomes puros e, portanto, eliminam a realidade das coisas abstratas e universais.

e quando ocorreriam. É pelo uso da razão que se chega a tais relações. Os raciocínios compunham-se de nomes que eram associados para formar as proposições, e de proposições que se ordenavam e que eram compostas como se fossem operações aritméticas, mas que, em última instância, advinham das sensações ou das impressões dos objetos sensíveis aos homens. Dessa forma, o raciocínio nada mais é do que um resultado extraído pela razão da adição ou subtração de nomes marcados e significados em nosso pensamento.

Para Hobbes, essa concepção de raciocínio aplicava-se não apenas às ciências exatas, mas a todas as áreas do conhecimento, até mesmo à política e ao estabelecimento de leis. Para ele, sempre que o objeto do conhecimento permitisse a “adição ou subtração”, permitiria a ciência, porque o objeto poderia ser submetido à razão. A razão fica reduzida, dessa forma, às operações que possibilitam reproduzir o pensamento.

Podemos inferir, assim, que o conhecimento dependia de processos que eram habilidades naturais à espécie humana, mas não exclusivas do homem, como a sensação e o pensamento, e de processos, como o raciocínio e a linguagem, que eram possibilidades contidas apenas nos homens, mas que precisavam ser desenvolvidas.

O autor distinguia dois tipos de conhecimentos associados aos processos de sensação e pensamento e de raciocínio e linguagem, e afirmava:

Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência. E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimento de fato, o que é

uma coisa passada e irrevogável, a ciência é o conhecimento das consequências, e a dependência de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente sabemos fazer, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou também, em outra ocasião. (Hobbes, 1974, p.34).

Assim, todas essas características para a produção do conhecimento, resultantes do esforço humano que, segundo Hobbes, possui capacidades ilimitadas, levam à conclusão de que todo empenho humano resultará na tentativa de construir uma sociedade harmônica, baseada nesta racionalidade, garantindo desse modo a coexistência pacífica entre todos e, por isso, a linguagem tem um papel extraordinário para tal.

O pacto que funda a soberania baseia-se na confiança mútua e na veracidade da palavra empenhada. A mentira, portanto, ameaça diretamente a formação do Contrato Social. Romper promessas, falsificar intenções ou manipular convenções linguísticas equivale a corroer o vínculo civil. Hobbes adverte: “Romper um pacto é injusto; e a definição da injustiça nada mais é do que o não cumprimento de um pacto”. (Hobbes, 1974, p. 90). Contudo, há uma assimetria decisiva: o soberano não está sujeito à mesma obrigação. A ele cabe zelar pela paz e, se necessário, utilizar meios de dissimulação. Respeitar o poder do soberano é condição fundamental para o perfeito funcionamento da sociedade, pois representa o direito de todos, sem exceções, sendo fruto de um acordo de cada homem com cada homem, isto é, resultado de um consentimento geral. Assim, não há pacto entre o soberano e a multidão, nem com cada um em particular. Dessa forma, fica estabelecido que o soberano não deve ficar submisso a nenhum pacto, pois na qualidade de parte integrante dele teria de submeter-se ou cumprir esses acordos com cada um em particular ou com toda a multidão. Assim, a sociedade civil estaria ameaçada por interesses particulares, devendo-se a isso o

Maria Constança Peres Pissarra
Marcelo Martins Bueno
Djenane L. Coutinho

soberano estar sempre acima de qualquer contrato, para que nessa condição faça valer as regras desses acordos e mantenha a ordem:

É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos, porque teria ou de celebrá-lo com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou de celebrar diversos pactos, um com cada um deles. Com o todo, na qualidade de parte, é impossível, porque nesse momento eles ainda não constituem uma pessoa. (Hobbes, 1974, p.112).

Por fim, essa autonomia do poder do Estado, isto é, o soberano não está submetido às leis civis, equivale a dizer que, em última instância, em matéria de poder, que a palavra final é dele em todos os aspectos. Nesse sentido, a mentira pode ser tolerada quando empregada pela razão de Estado. Aqui, Hobbes antecipa um dilema moderno: a tensão entre a necessidade da verdade, como fundamento da sociabilidade, e o uso da falsidade como instrumento de poder político.

2. A mentira como dispositivo moderno: Hobbes e Arendt

O diagnóstico hobbesiano antecipa um aspecto central da política moderna: a mentira como instrumento de poder. Se, em Hobbes, ela surge como perigo imanente às relações humanas e como recurso soberano para a manutenção da ordem, em Hannah Arendt, esse problema se radicaliza e a mentira é condenada, pois instrumento que visa à doutrinação, à simulação entre a ficção e a realidade e, por fim, à dominação.

Hannah Arendt (1906-1975) nasceu em Linden-Limmer, Reino de Hanôver, antigo Império Alemão, na Baixa Saxônia. Ela foi uma filósofa política alemã de origem judaica e participou de momentos polêmicos e cruciais da história política do período. Entre suas obras, auto categorizadas de Teoria Política, encontram-se *Origens do*

totalitarismo, A condição humana, Entre o passado e o futuro e Crises da república, entre outras. Nas obras aqui destacadas, Arendt aborda a verdade e mentira de maneira mais direta e associada à filosofia e à política, embora nas obras mencionadas toda a discussão sobre a mentira seja propriamente delimitada pelo tema da verdade, exceto em *Crises da República*, que traz um capítulo intitulado *A mentira na política*.

Em sua primeira obra, *Origens do totalitarismo*, a mentira, que sempre foi por Arendt associada à política, é potencializada no contexto do totalitarismo e apresentada como poderosa ferramenta da propaganda totalitária, esta, entre outros aspectos, o mais importante instrumento para a conquista das massas, cujos líderes desprezam os fatos em si, pois, para eles, os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa. A mentira é também o principal elemento do “método de predição infalível” utilizado na propaganda totalitária para fins de controle, pois “somente num mundo inteiramente sob controle pode o governante totalitário dar realidade prática às suas mentiras e tornar verdadeiras todas as suas profecias” (Arendt, 2012, p. 484). Desse modo, a realidade ajusta-se às mentiras que os líderes totalitários proclamam por meio da propaganda. Exatamente por isso, Arendt ressalta a insensatez de discutir-se a verdade ou a mentira da predição de um ditador totalitário.

Se em Hobbes a mentira é tolerável e útil para que o soberano, herdeiro dos direitos absolutos que os homens têm sobre as coisas, possa exercer seu poder e, assim, eliminar o medo entre os indivíduos e garantir-lhes liberdade e proteção, em Arendt as “mentiras utilitárias” são condenadas, pois adotadas para fins de doutrinação, visando a conferir-se realidade às doutrinas ideológicas. Tal como Hobbes ressalta a relação entre a linguagem e verdade e linguagem e ciência, Arendt assinala o emprego de uma específica linguagem do cientificismo profético, no caso do nazismo, e de um veredito histórico, no caso dos bolchevistas. O

impacto da mentira precisa da palavra. Pode-se afirmar que, nesse contexto, a linguagem utilizada na propaganda e na doutrinação totalitárias prospera “nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência” (Arendt, 2012, p. 486); é a linguagem do engano, da fraude e da mentira, a que alude Hobbes no seu *Leviatã*.

O ensaio *Verdade e Política*, como informa Arendt, foi escrito com a intenção de esclarecer alguns pontos que se tornaram controvertidos após a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém*. Um desses pontos traduz-se na questão de ser ou não sempre legítimo dizer a verdade, pois Arendt diz que havia acreditado sem restrições em *fiat veritas, et pereat mundus* (diga-se a verdade e o mundo que pereça).⁴ Arendt alerta que, politicamente, sempre se considerou a mentira uma ferramenta necessária e justificável ao político, ao demagogo e ao estadista, embora a filósofa questione o que isso significa para a natureza e dignidade do ato político, bem como para a natureza e dignidade da verdade. Em seus questionamentos, formula se seria da essência mesma da verdade o ser impotente e da essência do poder ser embusteiro; e, ainda, se não seria a verdade impotente tão desprezível como o poder que não dá atenção à verdade?

Para responder a esses questionamentos, Arendt recorre ao adágio *fiat justitia, et pereat mundus*⁵ (faça-se justiça, mesmo se o mundo perecer), mas o modifica para introduzir no lugar de justiça (*justitia*) a palavra verdade (*veritas*), de modo a tornar o ditado ainda mais plausível. Na sua linha de investigação, Arendt aponta que, se considerada a ação política como categoria de meios-e-fins, a mentira

⁴ O outro ponto que se busca esclarecer com o ensaio advém da “espantosa quantidade de mentiras utilizadas na ‘controvérsia’ – mentiras sobre o que eu escrevi, por um lado, e sobre os fatos que relatei, por outro.” (Arendt, 2022, p. 321).

⁵ A autoria do adágio é atribuída ao Imperador Romano-Germânico Fernando I (1503-1564).

pode servir ao estabelecimento ou salvaguarda das condições para a busca da verdade. No ensaio, Arendt assinala que esse foi o raciocínio de Hobbes no Capítulo XLVI do *Leviatã*, ao defender, adotando como argumento uma falsa filosofia que atribuiu a Aristóteles, que o soberano deve punir legalmente por desobediência contra as leis os que ensinam até mesmo a verdadeira filosofia. Arendt considera o argumento uma “ficção da fantasia lógica de Hobbes” e, assim, a crítica:

E não ocorre que a *Commonwealth* agirá em benefício da filosofia, ao suprimir uma verdade que abala a paz? Por conseguinte, o contador da verdade, para cooperar em uma empreitada tão necessária para sua própria paz de corpo e alma, decide escrever o que ele sabe “ser falsa filosofia”. Hobbes suspeitou Aristóteles de fazê-lo: este, segundo Hobbes, “escreveu-o como algo consoante à religião [grega] e dela corroborador; temendo o destino de Sócrates”. Nunca ocorreu a Hobbes que toda a busca da verdade seria autodestrutiva, caso suas condições pudessem ser garantidas por deliberadas falsidades. Então, de fato, todos poderiam revelar-se mentirosos como o Aristóteles de Hobbes. Ao contrário dessa ficção da fantasia lógica de Hobbes, o verdadeiro Aristóteles era, sem dúvida, sensível o suficiente para abandonar Atenas ao chegar a temer o destino de Sócrates; não era pervertido a ponto de escrever aquilo que sabia ser falso. (Arendt, 2022, p. 323-324)

Arendt entende que a verdade é uma categoria menos política quando comparada à justiça e à liberdade. Para ela, em regra a verdade não integra a ação e apenas ocupa lugar na epistemologia, na metafísica e na história, pois o que está em jogo são a sobrevivência e a perseverança na existência. Segundo entende, o mundo humano não sobreviveria sem que os homens estivessem propensos a, pela linguagem, dizerem aquilo que é. E não obstante coloque a verdade como algo mais distante da política e próximo da metafísica, no ensaio Arendt se propõe a investigar o impacto do poder político na verdade (ou vice-versa) sob a perspectiva da política e não da filosofia. Arendt vale-se da distinção entre verdade racional e verdade factual construída a partir do pensamento moderno. Ressalta que o domínio político é

constituído por fatos e eventos, de modo que nesse âmbito é que a verdade factual tem importância, em detrimento da verdade racional. Ainda assim, é a verdade factual que tem poucas chances de sobreviver ao assédio do poder e está sempre sob o perigo de ser eliminada do mundo em definitivo, sem possibilidade de ser recuperada pelo “esforço racional”.

Arendt esclarece que o conflito entre a verdade e a política teve início por meio da verdade racional, cujo contrário é o erro e a ignorância, sendo tal forma de verdade observada nas ciências, ilusão opinião e filosofia; a mentira e a falsidade deliberada são os opostos das verdades factuais. E, ao contrário do que ocorre em regra com a verdade, o mentiroso é um homem de ação. Lembra Arendt que ao longo de boa parte da história da filosofia, de Platão a Hobbes, não se havia considerado que uma mentira organizada, tal como a utilizada pelo regime totalitário como forma de dominação e de simulação entre ficção e realidade, pudesse se contrapor de forma eficiente à verdade.

A mentira organizada, resultante do falseamento da verdade factual, embora não seja política, domina a esfera pública e é mais convincente. Por isso, é a que mais interessa à investigação de Arendt, a qual considera que, num cenário em que todos mentem de forma organizada por princípio, como ocorre no regime totalitário, o que conta a verdade passa a ser o homem de ação, tenha consciência disso, ou não. Arendt traz para a discussão sobre o emprego da mentira na política a questão da ação humana, que tem entre as suas características sempre iniciar algo novo. Essa questão da ação humana passa a ser mais detalhada por Arendt na obra *Crises da República*, cujo primeiro capítulo traz o seguinte título: *A mentira na Política*.

Certamente, *A mentira na Política* é o texto escrito por Arendt que mais explicitamente trata do tema mentira como tal, sem eufemismos. O objeto de sua análise são *Os Documentos do Pentágono*,

um total 47 volumes sobre o processo norte-americano para tomada de decisões na Guerra do Vietnã, que traz “um redemoinho de declarações falsas de toda ordem, embustes e mesmo auto-embustes” (Arendt, 2017, p. 14) nas esferas civil e militar dos altos escalões do governo norte-americano, a comprometer sobremaneira a verdade na política interna e externa dos Estados Unidos. Arendt ressalta que, embora a mentira e a falsidade deliberada tenham sido usadas com finalidades políticas desde os primórdios da história documentada, e a verdade nunca tenha estado entre as virtudes políticas, ao contrário da mentira, que foi sempre utilizada como instrumento justificável na política, ainda assim a tradição do pensamento político e filosófico jamais deu ao assunto a atenção devida. Atribui como causa dessa omissão conivente a natureza da ação e a natureza da nossa capacidade de negar em pensamento e palavra.

No escândalo analisado por Arendt no ensaio de *Crises da República* também se verifica o tema da mentira organizada. Em *Verdade e Política*, tratado mais acima, a mentira organizada é um instrumento de dominação e de simulação entre ficção e realidade no regime totalitário. Em *A mentira na política*, Arendt mostra que a mentira organizada é utilizada em um regime democrático como instrumento para o falseamento e dissimulação de questões importantes havidas na Guerra do Vietnã, para se mentir deliberadamente e se alterar relatos factuais e corretos emitidos pelos órgãos de inteligência, de modo a apresentá-los ao Congresso norte-americano e à sociedade como propaganda de sucesso da política externa norte-americana; como verdade. Não deixa, portanto, de, também nesse caso, ser um expediente de controle de massas e de dominação. O ponto interessante é que os portadores da mentira organizada envolvidos no escândalo norte-americano tinham ciência de que jamais poderiam executar as ações sobre as quais estavam

mentindo, diversamente da mentira organizada no totalitarismo, em que o governante torna realidade a mentira predita.

Diante do comprometimento dos mais altos escalões do governo norte-americano, na esfera civil e militar, a confecção dos 47 volumes de *Os Documentos do Pentágono*, feita a pedido do Secretário de Defesa, Robert S. McNamara e executada por uma equipe, transformou todos eles nos homens de ação e “contadores da verdade”. Tinham todos eles ciência disso. É a partir desse fato que Arendt explora a relação entre a *capacidade de mentir* e a *capacidade de agir*, ressaltando que uma das características da ação humana é conseguir sempre iniciar algo novo, “o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*.” (Arendt, 2017, p. 15). Sobre isso, arremata:

Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e desse modo as coisas são mudadas. Tal mudança seria impossível se não pudéssemos nos remover mentalmente de onde estamos fisicamente colocados e imaginar que as coisas poderiam ser diferentes do que realmente são. Em outras palavras, a negação deliberada da verdade dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir – estão interligadas; devem suas existências à mesma fonte: imaginação. (...) apesar de estarmos bem equipados para o mundo, tanto sensual como mentalmente, não estamos adaptados ou encaixados a ele como uma de suas partes inalienáveis. Somos livres para reformar o mundo e a começar algo novo sobre ele. Sem a liberdade mental de negar ou afirmar algo (...) nenhuma ação seria possível, e a ação é exatamente a substância de que é feita a política.” (Arendt, 2017, p. 15)

Para Arendt, a verdadeira paixão era a liberdade, de onde deveria surgir o direito, que tem suas raízes na *polis* grega. Entretanto, o seu tempo, vivido durante a instauração dos regimes totalitários e das ditaduras na Europa, deixou claro que a cidadania, com o *direito a ter direitos*, era realmente o necessário para a organização da sociedade contra a arbitrariedade e o excesso de poder nas mãos de poucos ou de um só. A sua ideia do conceito de Direito perpassa o direito à

participação nos negócios humanos e, isso, sem sombra de dúvida, é que fez Arendt discorrer sobre o tema, como em *Origens do Totalitarismo*, quando escreve que:

a diferença fundamental entre as disputas modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como direito de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. O terror, como conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor. (Arendt, 1989, p. 26).

Arendt determina diferenças entre os totalitarismos, nazista e bolchevique, ao mesmo tempo em que justifica a eugenia nazista como menos arbitrária do que os que eram assassinados pelo regime soviético. Para ela, em ambos os regimes totalitários é visível a suspensão completa da realidade do mundo por conta da gestão do aparelho burocrático. É no regime totalitário que as leis são, diretamente, executadas pelo líder. Em seu conceito de Autoridade é evidente a ideia de que só há legitimação da autoridade do líder se não houver o uso da força e, dessa forma, ela substitui o autoritarismo por totalitarismo. A campanha nazista, liderada pelo ministro Joseph Goebbels (1897-1945), de persuasão e de levar ao fanatismo, é um exemplo claro da falta de autoridade e da condição apolítica da organização social. A falta de direitos está ligada à impotência, ao desarraigamento e ao não-pertencimento. Arendt determina que o poder tirânico subtrai o lugar do indivíduo no mundo na ausência de raiz que se constitui como a ausência dos direitos humanos ou *o direito a ter direitos*. O fenômeno totalitário é definido como a própria solidão. Assim, tanto Hitler quanto Stalin foram responsáveis em explorar a solidão organizada das massas sob a perspectiva da manipulação, da banalização do terror e do acriticismo.

Para Arendt, Hobbes foi o verdadeiro filósofo da burguesia, uma vez que demonstrou que obter a riqueza só pode ser concebida quando se

tem “a tomada do poder político, pois o processo de acumulação violará, mais cedo ou mais tarde, todos os limites territoriais existentes” (Arendt, 1989, p. 175). A preocupação de Hobbes em identificar um poder que de fato garantisse a existência humana e preservasse a liberdade individual sob a perspectiva do pensamento de Arendt é, de certa forma, inviável, na medida em que para ela, o Homem só consegue ser com os outros; ele se realiza apenas quando está em sociedade, ou seja, ele só tem significado e só pode ser possível mediante o relacionamento com o outro.

Nessa perspectiva, não podemos condenar a filosofia hobbesiana por sua preferência ao absolutismo, pois há uma razão para tal e sua descrença acerca do ser humano no bojo de sua teoria e de seu contexto histórico é compreensível. Classificá-lo na tradição liberal não seria correto, como pretendeu Macpherson⁶, porém, evidências em sua teoria política apontam-nos uma perspectiva que confere ao poder uma origem humana, procurando limitar seu raio de ação. A vida interior dos indivíduos é um tabu para o poder do Estado. Já por isso, Hobbes não pode ser considerado precursor do totalitarismo e por essa razão Hitler e Stalin tiveram outras inspirações na concepção de seus regimes.

O risco, segundo Arendt, é que em regimes modernos a mentira deixa de ser episódica e se torna estrutural: “o problema factual das mentiras modernas não é que elas ocultem ou distorçam realidades, mas que pretendem criar uma nova realidade, feita de ficções” (Arendt, 2009, p. 314). Essa observação permite compreender a passagem de Hobbes à

⁶ Macpherson analisa Hobbes ao centrar-se na sua noção de "sociedade de mercado possessivo", argumentando que a filosofia política de Hobbes, embora se apresente como universal e neutra, na verdade reflete as pressuposições de um indivíduo proprietário e individualista, que busca a autopreservação e o lucro num mundo de recursos limitados, o que ele contrasta com a visão do "individualismo possessivo" no contexto das democracias liberais.

contemporaneidade: a mentira já não apenas corrói pactos, mas institui novas formas de dominação.

O terror é a causa original dos poderes totalitários, o que Hobbes condena, veementemente, pois o viveu intensamente na Inglaterra durante a guerra civil e afirma que o cidadão deve ter respeito pelo Estado e não sentir pavor ou temor em relação a ele. Assim, parafraseando o próprio autor: daquilo de que se tem temor ou pavor, queremos nos livrar o mais rápido possível, e é por isso que um Estado baseado nesse princípio não se sustenta por muito tempo. Já Arendt encontra nos regimes totalitários o terror como princípio diretivo, afirmando que ele aniquila todas as relações entre os homens por meio da destruição do espaço da liberdade. Um regime que precisa de campos de concentração para sua sobrevivência destrói o homem sob vários aspectos, entre eles, a perda de sua própria identidade e, consequentemente, da vida em sociedade.

A concepção de eliminação do ser humano, em um campo de concentração, demonstra claramente a irracionalidade dos Estados totalitários, pois estes não podem ser tão fortes a ponto de não permitirem aos indivíduos a possibilidade de fazer escolhas e responder por elas civil e criminalmente. O pensamento filosófico de Arendt, neste sentido, aproxima-se do pensamento hobbesiano na medida em que o poder deve ser compreendido como o lugar do exercício da soberania. Evidentemente, Hobbes tem um apreço especial pela monarquia e Arendt, na obra *A Condição Humana*, busca resgatar os ideais da política grega na Antiguidade, ou seja, quando todos os cidadãos debatiam e deliberavam as principais decisões sobre o destino da *polis*:

O poder é o que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial de aparência entre homens que agem e que falam. (...) o poder surge entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no momento em que se dispersam. (Arendt, 1965, p. 200).

Podemos afirmar que Arendt propõe, como contribuição para a sociedade contemporânea, um espaço público que está a todo momento sendo ameaçado por aqueles que querem usurpar o poder e que veem nele a possibilidade da instituição de pequenas e de grandes ditaduras. Dessa maneira, esse espaço público, a partir dos princípios gregos, realizaria uma política de fato voltada para os interesses comuns e para o bem-estar de todos, sem espaço para a mentira e para o individualismo. Assim, o lugar do poder deve ser o vazio em que as alternâncias sejam constantes, para que este não se torne monopólio de alguns. Há, nessa perspectiva, um certo idealismo em que precisamos apostar para o bem de todos, sob pena de submetermos aos egocratas.

A comparação revela continuidade e deslocamento. Hobbes inaugura a problematização racional da mentira na política, ao passo que Arendt mostra como a modernidade a transformou em dispositivo estruturante da vida pública.

Considerações finais

A análise da mentira em Hobbes, colocada em contraponto com a leitura crítica de Arendt, permite vislumbrar a permanência de um problema que atravessa a história da filosofia política: a tensão entre verdade e poder, entre linguagem e sociabilidade, entre contrato e manipulação. Longe de se tratar de questão marginal ou periférica, a mentira emerge como núcleo problemático, pois incide diretamente sobre a possibilidade de fundar e preservar um espaço comum de convivência. É precisamente esse espaço comum que Hobbes procura garantir com a figura do Leviatã e que Arendt, séculos mais tarde, diagnosticará como corroído pelas práticas sistemáticas de falsificação totalitária.

A dialética entre Hobbes e Arendt torna-se evidente quando se observa que ambos partem de um reconhecimento da fragilidade constitutiva da linguagem. Em Hobbes, a palavra é força civilizatória, fundamento do contrato e da lei, mas também é vulnerável ao equívoco, à ambiguidade e ao uso ardiloso que mina a confiança. Em Arendt, a linguagem é meio da pluralidade, do aparecimento no espaço público, mas, quando corrompida pela mentira organizada, converte-se em instrumento de destruição do mundo comum. Assim, a mentira não é apenas um acidente externo, mas uma possibilidade imanente à própria condição humana: se a linguagem é o que nos vincula, é também o que pode nos trair.

No entanto, é justamente nesse ponto que as perspectivas se afastam. Hobbes concebe a mentira primordialmente como ameaça à estabilidade do pacto e, por isso, legitima a dissimulação como recurso soberano em prol da ordem. Há, aqui, uma tensão insolúvel: aquilo que é interdito no plano horizontal (entre os súditos) é permitido no plano vertical (do soberano). A mentira se torna, paradoxalmente, condição de preservação do contrato que, ao mesmo tempo, deveria bani-la. Já em Arendt, o problema não é a exceção do soberano, mas a generalização da falsificação enquanto técnica de governo, isto é, a mentira, transformada em método, deixa de ser recurso episódico e passa a ser condição estrutural de regimes que fabricam realidades fictícias.

Esse contraste abre um campo fértil de reflexão filosófica. Se, em Hobbes, a mentira apresenta-se como ameaça contingente que deve ser neutralizada pela força do Estado, em Arendt, ela se revela como fenômeno constitutivo da modernidade política, inseparável das novas formas de dominação que instrumentalizam tanto a ideologia quanto a técnica de massas. A dialética se estabelece, portanto, na oscilação entre ameaça e condição: o que para Hobbes ainda podia ser visto como risco

excepcional, para Arendt, tornou-se lógica estruturante de uma política fundada na manipulação e na fabricação de realidades.

Contudo, essa divergência não deve obscurecer um ponto de convergência decisivo: tanto Hobbes quanto Arendt reconhecem que a mentira, quando normalizada, compromete as bases da vida em comum. Para Hobbes, sem confiança linguística não há pacto; para Arendt, sem adesão a uma verdade compartilhada não há mundo comum. Ambos revelam que a mentira mina a condição mesma de possibilidade da política, embora descrevam e avaliem esse fenômeno sob prismas distintos. A dialética aqui não é mera oposição, mas tensão produtiva, ao confrontar Hobbes e Arendt, apreendemos não só o deslocamento histórico do problema, mas também sua permanência como questão filosófica fundamental.

Transportada ao presente, essa tensão adquire novos contornos. O século XXI assiste ao que poderíamos chamar de banalização da mentira política, em que a manipulação informacional, os algoritmos de disseminação de *fake news* e a corrosão deliberada da confiança nas instituições democráticas configuram um cenário que extrapola tanto a ameaça hobbesiana quanto a ficção totalitária arendtiana. Se, em Hobbes, a mentira é ameaça que exige espada, e em Arendt, é fabricação sistemática de realidade, hoje ela se mostra como rede difusa, descentralizada, que fragiliza a própria possibilidade de distinguir entre verdade e falsidade. Aqui, o problema atinge um nível mais radical, ou seja, não apenas se falseia a realidade, mas dissolve-se o próprio critério de realidade, instaurando, assim, uma era de “pós-verdade”, em que a mentira não mais se opõe à verdade, mas a torna irrelevante.

Diante disso, a filosofia política é convocada a reatualizar o debate. A dialética entre Hobbes e Arendt nos fornece um duplo ensinamento: de um lado, a necessidade de reconhecer a vulnerabilidade constitutiva da linguagem e a precariedade dos pactos sociais; de outro, a

urgência de denunciar a instrumentalização sistemática da mentira como dispositivo de poder. A síntese crítica que daí emerge é a percepção de que a luta pela verdade não pode ser concebida como nostalgia de uma transparência absoluta, inexistente tanto para Hobbes quanto para Arendt, mas como prática política, sempre contingente, de resistência à falsificação.

Assim, a mentira não é apenas um desvio ético, mas o espelho que expõe os limites da política. Ela revela, dialeticamente, que a verdade não é fundamento dado, mas tarefa incessante de instituir confiança quando há desconfiança, de criar um mundo comum quando há fragmentação, de sustentar a palavra quando há silêncio ou manipulação. O desafio contemporâneo não é abolir a mentira, o que seria impossível, mas delimitar seu poder corrosivo e reconstituir os espaços públicos nos quais a verdade possa aparecer e circular.

Em última instância, a questão da mentira obriga-nos a repensar a própria ideia de política. Se a política é, em Hobbes, pacto garantido pela espada, e em Arendt, espaço de pluralidade sustentado pela palavra, então a mentira é a negação dessa possibilidade em ambos os casos. O que se coloca diante de nós, portanto, é uma exigência ética e filosófica; devemos reabilitar a verdade, não como dogma absoluto, mas como horizonte frágil e partilhado, condição mínima para que a política não se degrade em pura violência ou em pura ficção. Esse é o desafio que Hobbes nos legou em sua advertência sobre os pactos sem espada, e que Arendt radicalizou ao mostrar que a mentira pode fabricar realidades. E é esse mesmo desafio que, em nosso tempo, retorna com urgência renovada, exigindo reflexão, crítica e resistência.

Maria Constança Peres Pissarra
Marcelo Martins Bueno
Djenane L. Coutinho

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Contra a mentira*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1999.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução por Roberto Raposo, 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1965.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução por José Volkman. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução por Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução por Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1974.

HOBBS, T. *Do Cidadão: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes a Locke*. Tradução por Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Coleção Pensamento Crítico).

PLATÃO. *A República*. Tradução por Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.