

ATOMISMO: DE MAQUIAVEL A HOBBS E A RESPOSTA DE HEGEL

João Gabriel Soares Silva¹

RESUMO: O presente artigo trata de apresentar o desenvolvimento da concepção atomística de pessoa, com Hobbes, sendo este influenciado por Maquiavel com base no impulso por autoconservação, e em seguida, apresentar a resposta de Hegel a tais concepções – onde a autoconservação será substituída pela luta por reconhecimento como motivadora dos conflitos sociais. Por fim, será mostrado brevemente como tal debate é presentificado até hoje no debate político americano sobre as concepções de justiça.

Palavras-chave: Autoconservação. Atomismo. Hegel. Hobbes. Maquiavel.

ABSTRACT: The present article tries to present the development of person's atomistic conception, with Hobbes, being influenced by Machiavelli based on the impulse for self-preservation, and then presenting Hegel's answer to such conceptions - where self-preservation will be replaced by the struggle by recognition as a motivator of social conflicts. Finally, it will be briefly shown how such a debate is current until today in the American political debate on the conceptions of justice.

Keywords: Atomism. Hegel. Hobbes. Machiavelli. Self-preservation.

INTRODUÇÃO

O que motiva o conflito? A resposta é a ganância como proposta por Rousseau? A natureza pecaminosa como dada pelas concepções soteriológicas cristãs? Ou a luta pela autoconservação como proposta por Maquiavel e Hobbes? Tal assunto não é novo na filosofia e por relacionar-se com a própria natureza humana ela é dada como fundamento ou como resultado de diversas concepções de justiça. A proposta do presente trabalho é associar tal pergunta – mais especificamente às respostas dadas a ela por Maquiavel, Hobbes e Hegel - e observar que elas se relacionam com a maneira de tais filósofos conceberem a formação do agir do homem: como fruto de algo interno, levado por instintos naturais de sobrevivência amortecidos pela razão ou como componente integrado a uma comunidade que não pode ser estudado dissociado dela, comunidade.

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Piauí, Especialista em Direito Constitucional pela Escola da Assembleia Legislativa do Piauí, Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. E-mail: jgbrl91@gmail.com.

Será mostrado que a pergunta sobre como são formadas as concepções de justiça em uma comunidade ainda rendem debates, tal como é o ponto de dissenso entre os liberais e os comunitaristas – sendo as críticas iniciadas por Hegel as principais fontes de dissenso entre esses dois grupos de pensadores.

DE MAQUIAVEL A HOBBS

Na alta Idade Média a doutrina política em voga era permeada pelo direito natural cristão amalgamado com o essencialismo² aristotélico. O homem era considerado em sua natureza como ser político (*zoon politikon*), consequentemente, a vida em uma comunidade era a materialização desta natureza. Tal vínculo entre política e natureza humana acabava por alterar o campo de estudo das ciências políticas para abarcar o comportamento individual: se a ciência política é o estudo da essência natural do homem em comportar-se em comunidade, também é o estudo da ética que este deve desenvolver para tanto³ (HONNETH, 2003, p. 32). Este era o cenário da filosofia política e da ética até meados do Século XVI.

Essas duas ligações da política, uma voltada à natureza comunitária e outra voltada à virtude humana não se daria incólume por muito tempo. Maquiavel colocaria sob grave suspeita a suposição de que a ética deveria estar sempre amalgamada com a política: o secretário florentino afirma que a primeira não pode sempre dar respostas de como agir na segunda. Como os valores éticos são vividos de forma diferente no campo político ele deseja propor uma *autonomia da política em relação à ética*, não implicando que tal cisão seja total com uma ciência desconhecendo completamente a outra. Se um autor cristão afirma que é melhor ser amado do que ser temido, Maquiavel responde que não podemos nos comportar supondo que todos sejam virtuosos e amáveis pois não é assim que tais virtudes são vividas na esfera política. Essa resposta não significa dizer que o príncipe deva

² Essencialismo é aqui referido de maneira abrangente como filosofias em contraposição à Sartre: a essência e função do homem já eram determinadas como voltada à comunidade conforme à célebre frase de Aristóteles “*o homem que vive sozinho é uma besta ou um deus*”.

³ A ideia de virtude aristotélica, ligada a excelência, difere da ideia das virtudes cristãs; o pensamento aristotélico, porém foi colocado em moldes cristãos por São Tomás de Aquino.

escolher o caminho puro e bruto da violência por preferir o amor ao temor, mas sim de escolher uma violência ainda maior ao defender seus domínios por não ter agido na proporção certa antes (BIGNOTTO, 2003, p. 32).

Com Maquiavel, a ontologia social é marcada pela concorrência hostil permanente com sujeitos que sabem do egocentrismo uns dos outros e relacionam-se entre si através pela desconfiança e receio. Os conflitos são motivados, na ótica de Maquiavel pelo impulso de autoconservação. Embora Maquiavel manifestasse preferência maior pela forma republicana ele não manifestava dúvidas sobre a “*essência*”⁴ do homem não ser marcada pela virtude, mas pelo egocentrismo e interesse próprio (HONNETH, 2003, p. 33). Nas palavras do próprio secretário Florentino:

Isso porque dos homens pode-se dizer, geralmente, que são ingratos, volúveis, simuladores, tementes do perigo, ambiciosos de ganho; e, enquanto lhes fizeres bem, são todos teus, oferecem-te o próprio sangue, os bens, a vida, os filhos, desde que, como se disse acima, a necessidade esteja longe de ti; quando esta se avizinha, porém, revoltam-se. (MAQUIAVEL, 1983 p. 64)

Em comentário, Newton Bignotto afirma que tal ontologia não implica que todos os homens sejam maus e sempre praticam maldades em quaisquer oportunidades: as palavras de Maquiavel são uma admoestação de que não se deve esperar que eles, os homens, sejam sempre bons e, portanto, deve-se sempre precaver-se contra a natureza má dos mesmos (BIGNOTTO, 2003, p. 20). Hobbes irá desenvolver tal linha de pensamento de molde egocêntrico: por conta das experiências históricas da Guerra dos Trinta Anos e do conflito civil que ocorreu durante a Revolução Inglesa e ainda, seguindo moldes metodológicos similares aos das Ciências da Natureza, Hobbes desenvolve a ideia de que a natureza humana se sobressai pela preocupação com seu bem-estar futuro. Quando os homens se deparam uns com os outros há a suspeita mútua e um passa a desejar poder para si *a fim de se resguardar de uma possível agressão*. Assim, as lutas também são vistas como resultado da busca pela autoconservação. *O Leviatã* também seria assim

⁴ O termo está entre aspas (“”) porque Maquiavel chega a tal conclusão a respeito da natureza humana por conta de análises históricas, e não por ferramentas metafísicas tais como chegaram os antigos gregos.

fundamentado por intermédio do *contrato social*, já que os indivíduos abdicam da própria liberdade em nome da segurança dada a um líder cuja função é aplacar guerras, não por acaso, o risco de morte é a hipótese clara de desobediência ao poder soberano em Hobbes.

Assim Hobbes compreende os homens “*como se tivessem acabado de brotar da terra e subitamente, como que cogumelos, amadurecido sem nenhum tipo de relação uns com os outros*”. (HOBBS, 1642, p.109). A proposta de Hegel é tentar superar justamente esta concepção humana conhecida como “*atomismo*”. Em suma, ao invés de partir de considerações de como o homem atua por si mesmo ele propunha considerá-lo como naturalmente inclinado a fazer associações e a partir destas embasar o seu pensamento.

A CRÍTICA DE HEGEL AO ATOMISMO

A crítica de Hegel consiste especificamente em ir contra a teoria do contrato legitimador do Estado: pois imaginar as instituições políticas e sociais como advindas de um contrato entre seres autônomos e livres não é entender realmente como tais instituições são criadas ou como as pessoas realmente são. Em Hegel há um retorno ao essencialismo, (não idêntico aos moldes aristotélicos visto que o homem é imaginado não como *zoon politikon* no interior de uma “*polis*” eticamente abrangente, mas como parte do “*espírito objetivo da eticidade de um povo*”) (FORST, 2010, p. 15). Portanto há uma crítica *ontológica* visto que os homens não podem ser vistos como “*uma multidão atomística de indivíduos juntos*” (HEGEL, 1821, § 273 *apud* FORST, 2010, p. 15). De fato, Hegel romantiza a antiga ideia de cidade-estado grega em seu contorno dado por Platão e Aristóteles. Enquanto Hobbes construiu o Estado pela abdicação da liberdade dos sujeitos (o qual era a essência do contrato social) ele via a vida pública não como uma restrição coletiva e recíproca da liberdade do agente, mas, ao contrário disso, como a possibilidade de uma realização da liberdade de todos. Não apenas em Maquiavel e Hobbes que o atomismo nasce e é criticável.

Para Hegel, há duas vertentes de atomismo presentes na forma de ver o direito natural. O atomismo empírico (tal qual era o enfoque de Maquiavel e Hobbes) que, partindo de uma definição antropológica da natureza humana, valia-se dela para projetar

uma organização racional da vida em sociedade (precisamente o trabalho de Hobbes em *O Leviatã*, onde a natureza agressiva do homem o leva a integrar-se ao Estado pelo medo de uma morte violenta). O atomismo formal, por sua vez, presente em Kant e em Fichte, toma a natureza do homem como egocêntrica, e afirma que o comportamento ético só pode ocorrer a partir de uma razão que purifique o homem desta natureza: assim, associar-se com os outros seria um esforço e não poderia acontecer com a naturalidade que Hegel supõe. O erro de tais teorias que embasam o direito natural é tratar o indivíduo “*como o primeiro e supremo*” (HONNETH, 2003, p.38).

Enquanto em teorias filosóficas atomísticas partem de atos de sujeitos isolados, a proposta de Hegel é partir de vínculos éticos onde os sujeitos se movem juntos desde sempre – tal pensamento pressupõe a socialização como parte do homem mostrada em um célebre brocardo que afirma que “*o povo é anterior ao indivíduo, e este não é nada autônomo*”. Como dito, isso é um retorno ao essencialismo aristotélico no qual a natureza humana é marcada pela vida em sociedade (HEGEL, 1970, p.505 *apud* HONNETH, 2003 p. 43). Hegel tem, portanto, a tarefa de dar uma nova explicação para itens trabalhados por Hobbes, quanto ao surgimento do Estado e ao contrato social. Esta tarefa é bem mais simples: se é da natureza do homem associar-se com outros, um “*contrato*” não seria necessário, a simples evolução de formas primitivas de comunidade já bastaria para justificar o Estado.

A pedra de toque na crítica a Hobbes está no fato de que, se mesmo no estado de natureza os homens são capazes de fazer cessar a guerra é porque eles certamente possuem habilidades de reconhecimento e integração mínimas. E é com base na ideia de “*luta por reconhecimento*” que ele pretende substituir a autoconservação de Hobbes e Maquiavel como motor das lutas sociais. Hegel assim intrigava-se com o fato de como a passagem de uma situação onde a concorrência é recíproca para outra onde há direitos e deveres intersubjetivos e discordava da resposta dada a isso por como um mero preceito da prudência. Em sua crítica, Hegel afirmava que Hobbes não era capaz de ver a naturalidade de tal passagem onde era ela óbvia (HONNETH, 2003, p.84). Nas palavras de Honneth:

Se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Ou seja, um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas inversamente, a luta como *medium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética. (HONNETH, 2003, p.48)

Embora em Hegel haja o otimismo de um processo onde as comunidades caminham em direção ao “*Espírito Absoluto*”, Hegel não é cego aos conflitos intrínsecos ao processo. Paulatinamente se aperfeiçoando através de conflitos as relações dentro da comunidade são liberadas pouco a pouco de suas unilateralizações até alcançar a unidade do universal e do particular.

Assim, “*a luta por reconhecimento é concebida como um processo social que leva a um aumento da comunitarização, no sentido de um descentramento das formas individuais de consciência*” (HONNETH, 2003, p. 64). Ou melhor, um reconhecimento deficiente seria o motivador de conflitos sociais: isso fica bastante claro na definição de “*crime*” dada por Hegel, a qual não abrange atos de mera destruição cega. Em um crime o transgressor fere uma forma de reconhecimento, já constituída por uma instituição jurídica precedente. A vítima, por sua vez, defender-se-á contra o agressor, o que engatilharia uma sequência de atos do processo assim chamado por Hegel de “*luta*”. Em comentário Honneth afirma que para Hegel o crime implicaria uma liberdade juridicamente reconhecida incompatível com seu pressuposto social, duas esferas de reconhecimento assim lutariam para sobrepor uma a outra em um processo dialético que formaria uma nova (HONNETH, 2003. p. 44). Em seus primeiros escritos, fica assim substituída a autoconservação como força motriz das lutas sociais pela luta do reconhecimento.

O NOVO CAMINHO DE HEGEL E AS CONSEQUÊNCIAS DE SUA CRÍTICA

Segundo Honneth, Hegel atrelou sua teoria à intersubjetividade temporariamente: o desenvolvimento da consciência passou a ser seu foco, e com *Fenomenologia do Espírito*, ele abandona sua senda aristotélica, deixa de estudar a história da sociedade e passa a analisar a formação do indivíduo para a sociedade (HEGEL, 1807). Ao mudar o seu campo para a filosofia da consciência ele renuncia ao intersubjetivo tão caro aos seus primeiros escritos na cidade de Jena (HONNETH, 2003, p.63). Tal mudança, inclusive, não passa sem modificar sua concepção de Estado. O que antes era uma naturalização de processos de reconhecimento passa a ser visto como ato de submissão incondicional embasado metafisicamente pelo ato de realização de espírito – logo ele aproxima-se de Maquiavel e, inclusive, presta-lhe homenagem:

O príncipe de Maquiavel foi escrito nesse sentido profundo de que, na constituição do Estado em geral, o que se chama de assassinato e traição, astúcia, crueldade etc. não tem o significado do mal, mas do reconciliado consigo mesmo (HEGEL, 1969, p 246 *apud* HONNETH, 2003, p.110).

Porém, suas críticas ao atomismo permaneceram: o debate americano sobre as concepções de justiça e democracia podem ser simplificados, grosso modo, pela dicotomia entre os liberais e os comunitaristas, reflexos de sua crítica à Hobbes a Kant. Os primeiros, seguindo a linha de Kant e John Rawls, são criticados pelos segundos. Em Rawls, o maior expoente do liberalismo político como aqui exposto, o Estado pode ser definido como uma associação de *indivíduos* livres e iguais, cada um com uma diferente concepção de vida boa. A neutralidade ética⁵ propõe a neutralidade como condição da liberdade dos cidadãos, sua concepção de justiça é desenvolvida pelo seu famoso experimento da razão conhecido como *véu da ignorância*, onde indivíduos que não sabem quais serão os papéis dentro de uma comunidade terão de decidir os princípios de justiça que terão de regê-la (RAWLS, 2008 p. 164).

A linha oposta de pensamento, caracterizada por pensar a comunidade como formada por indivíduos integrados fortemente entre si, dá-se o nome de comunitarismo,

⁵ “Ética” é aqui usado no sentido de valores relacionados a um indivíduo ou a uma comunidade a qual este faça parte de modo que a partir de tais valores ele forma sua identidade. Assim, podemos exemplificar como valores éticos aqueles adquiridos em torno de uma religião, posicionamento político ou até restrições comportamentais em prol do que a pessoa e a comunidade da qual ela faz parte considera como necessária a uma boa vida.

tal linha segue o raciocínio, dentre outros, de Hegel e Michael Sandel, justamente por proporem a ideia de que princípios de justiça não podem ser criados a partir de um “*eu desvinculado*” (SANDEL, 1982). Em sua crítica, o comunitarismo afirma que uma concepção de justiça “*neutra*” eticamente é desvantajosa por não integrar os cidadãos em um vínculo comum, e assim, dissolver a democracia, e, além disso, é conceitualmente impossível porque a neutralidade é em si mesma um valor ético. Além disso, a formação de princípios de justiça ocorre no seio de uma comunidade, não como fruto da razão: em crítica, Amartya Sen chama a concepção de justiça de Rawls como “*justiça transcendental*” pelo modo como ela foi concebida (SEN, 2011, p.98).

O comunitarismo pode ainda ser dividido em “*substancialista*” ou “*republicana*”. No primeiro caso o que une os cidadãos é uma substância existente antes mesmo do ato político. Em Aristóteles a comunidade política perfaz certos atos que iluminam ideais e modos de vida determinado e forma, assim, uma “*unidade*” como resultado de uma essência. Em Hegel, essa substância pré-política parte do pressuposto de que deve haver uma unidade entre os indivíduos que sublima a dicotomia entre o sujeito e a comunidade. Por outro lado, o republicanismo segue a linha rousseaniana e vê o elo que integra os cidadãos não como pré-existente, mas como resultado do discurso entre cidadãos livres e iguais. Uma corrente vê a integração como pressuposto e a outra como resultado (FORST, 2010, p.131).

Ponto de nota é de que, se o atomismo surge como um egocentrismo desconfiado e preocupado com a própria sobrevivência que passa a definir o agir dos homens, ele hoje se manifesta como mecanismo da razão voltado a definir o dever agir do homem. É o “*atomismo formal*” adequado ao ambiente pós metafísico atual. Embora assim rotulados, os seguidores da linha de Rawls estão cientes das críticas comunitaristas e as respondem apelando à necessidade de que certos elementos da justiça devem ser independentes do contexto sob pena de ele mesmo legitimar formas de injustiça. Novas teorias de justiça com inflexão sociológica partem de tal debate: Honneth, por exemplo, atualiza a teoria de luta por reconhecimento do jovem Hegel tentando retirar a metafísica da mesma e embasá-la na psicologia social de Herbert Mead, enquanto Forst se propõe em resolver a

celeuma entre liberais e comunitaristas por particionar os contextos de justiça em político, ético, moral e jurídico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Definir uma concepção de justiça se trata de um trabalho de Sísifo dado aos estudiosos da ética com maior inflexão na filosofia política e na sociologia: como mostrado, uma teoria que se proponha a tal deve adequar-se à natureza do comportamento humano (correndo risco de deslizar em considerações metafísicas ao abordá-lo), integrar-se a uma firme base sociológica, propor um conceito de justiça e por fim legitimar o Estado dando-lhe uma finalidade. Maquiavel, em seus ensaios sobre a manutenção do poder pelo príncipe, propôs uma resposta para o primeiro ponto embora não se interessasse pelos dois últimos; Hobbes escreveu *O Leviatã* levando em conta o primeiro e o último requisito, e atualmente o debate tenta abarcar os três requisitos.

Se tais pensadores procuraram uma inflexão sociológica, o alerta evidente é de que a interdisciplinaridade entre sociologia e filosofia, além de outras ciências como a psicologia, é necessária. Se Hegel alertava que o homem não pode ser considerado como um indivíduo dissociado, hoje o erro pode ser o mesmo com o conhecimento: o conhecimento não pode ser considerado como puro de determinado compartimento de saber. Em adição, fatores econômicos necessários à concretização de direitos devem ser levados em conta: uma teoria de justiça que não pode ser operacionalizada por condições materiais não permaneceria incólume ao teste do tempo, e neste caso, analogia semelhante pode ser feita ao analisar com seriedade o pensamento de Maquiavel: não é possível pôr em prática uma teoria que aborde apenas o dever ser, em tal caso, antes disso, o mundo precisa ser considerado tal como ele é.

REFERÊNCIAS

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel**. Zahar, 2003.

FORST, Rainer. **Contextos de Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. Boitempo Editorial, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Jenaer Realphilosophie**: Vorlesungmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806. Felix Meiner, 1969.

_____. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. **Georg Hegel. Jenaer Schriften (1801-1807)**. Eds. Eva Moldenhauer and Karl Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. In: _____. **Werke**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, K. M. Michel e E. Moldenhauer (eds.), 1807, v.3. [Ed. Bras.: **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes, 4. Ed., Petrópolis, Vozes, 2007.]

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main/Berlin/Viena, H. Reichelt (ed.), 1821. [Ed. Bras.: **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino, São Paulo, Martins Fontes, 2003.]

HOBBS, Thomas (1642). **Philosophical Rudiments Concerning Government and Society**. In: William Molesworth (Org). *The English Works of Thomas Hobbes*, II Aalen Scientia Aalen.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Ed34, 2003.



MAQUIAVEL, Nicolau. **Príncipe: escritos políticos**. Abril Cultural, 1983. Disponível em < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000052.pdf> > Acesso em 11/07/2017

RAWLS, John, **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008

SEN, Amartya. **A Ideia de Justiça**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.