

Aristóteles e Maquiavel: dois paradigmas no que diz respeito à fundamentação da práxis política Título em Inglês

Leno Francisco Danner¹

Resumo

O presente artigo pretende refletir, a partir de Aristóteles e de Maquiavel, sobre a emergência de dois paradigmas no que diz respeito à fundamentação da práxis política: a política como problema moral (Aristóteles); a política como questão técnica (Maquiavel). Pretendo também fazer conexões com concepções políticas posteriores, especialmente no que diz respeito ao sentido da relação socialização-individuação.

Palavras-Chave: Aristóteles; Maquiavel; política; socialização; individuação.

Aristotle and Machiavelli: two paradigms concerning the political praxis foundation

Abstract

This Article aims at reflecting, from Aristotle's and Machiavelli's viewpoints, about two paradigms emergence, rouse regarding to political praxis: politics as a moral problem (Aristotle); politics as technical problem (Machiavelli). it aims, also, at establishing connexions, relations with posterior, later political conceptions, meanly concerning socialization – individuation relation sense.

Key word: Aristotle – Machiavelli – Politics – Socialization – Individuation

Introdução

Como podemos defender a legitimidade de um Estado que realiza, digamos assim, reformas sociais? Por que muitos de nós defendemos, ainda que talvez não saibamos direito de como é possível, um Estado interventor, realizador de direitos? Num outro sentido, por que podemos defender a ilegitimidade seja das reformas sociais, seja de um Estado amplo e mesmo de sua (deste Estado) realização de direitos? Enfim, qual é o sentido do Estado e/ou da política? Essa última pergunta, que me parece sintetizar as perguntas que fiz acima, apontam para sentidos diversos de compreendermos o binômio sociabilidade-individualidade, socialização-individuação, e sua organicidade ou não – sentidos diversos e divergentes, diga-se de passagem.

Então, tematizando Aristóteles e Maquiavel, quero explicitar sobre – e demonstrar – a emergência de dois paradigmas no que diz respeito à fundamentação da práxis política (ou, se quiserem, do Estado, da sociedade política, etc.). Num segundo momento, quero mostrar como essa relação sociabilidade-individualidade, socialização-indivuação está na base, ainda que mencionada e significada por outros conceitos, das concepções de outros pensadores modernos e contemporâneos no que diz respeito ao Estado e à sociedade política, e no que diz respeito às funções do Estado e ao sentido da sociedade política.

1 Socialização e indivuação em Aristóteles: sobre o sentido da política

Para Aristóteles, a sociedade política é anterior, ontologicamente falando, em relação ao indivíduo, de modo que este já não poderia ser compreendido sem aquela. Ou seja, não podemos falar do ser humano a não ser enquanto ser social, político: Aristóteles afirma que fora da cidade só existem deuses e animais, mas nunca seres humanos². Essa afirmação poderia possuir múltiplos sentidos, mas eu quero mencionar, enfatizar apenas um, para o que aqui me interessa: o de que só podemos falar em indivuação *na* socialização. Impossível concebermos um ser humano descolado da sociedade humana: o ser humano devém humano na comunidade humana. A individualidade se constrói na sociabilidade. Então, nós podemos pensar que a estrutura da sociedade, da sociabilidade, determina a estrutura da individualidade; por outras palavras, podemos pensar que o modo em que estiverem organizadas a sociedade e as instituições define o tipo de sociabilidade que temos (e que teremos) e, conseqüentemente, o processo de indivuação. Guardemos esta idéia.

O que caracteriza o ser humano e a sociedade, segundo Aristóteles, está em que aquele é um ser simbólico e aquela, uma comunidade simbólica³. Outros animais vivem em bandos, em comunidades, mas o bando humano, a comunidade humana significa essa vida coletiva e, conseqüentemente, a subjetividade. O animal está preso no eterno círculo da causalidade e da necessidade – nasce, cresce, re-

produz-se e morre. O ser humano também, mas significa esse processo e, significando-o, pode expô-lo em sua crueza e fatalidade, ou dourá-lo com sentidos metafísicos, religiosos, etc. Ora, na base da significação humana está justamente o fato de que significamos em vista de fins, nossa vida cotidiana é uma vida perpassada de significados compartilhados e até inventados, mas que são, sim, significados que orientam nossa vida social e individual. Ou seja, o ser humano reflete sobre o certo e o errado, sobre o justo e o injusto, perpassando sua compreensão de si mesmo e do social com termos morais. O ser humano tem o *sentimento* do justo e do injusto, do moral e do imoral – não importa como ele os compreenda, e não importa a diversidade de compreensões em relação a essa questão, o que importa é que os seres humanos se significam e à sociabilidade em termos morais⁴. O ser humano, portanto, é um ser simbólico-moral; e a sociedade é uma comunidade simbólico-moral. Guardemos essa segunda idéia.

Aristóteles afirma que o ser humano não nasce já pronto, não tem uma personalidade ou um caráter definidos de antemão, nem uma natureza de antemão já dada⁵. O ser humano *devém* humano: o ser humano é um vir-a-ser, um processo, e um processo que é caudatário fundamentalmente da sociabilidade. Como disse acima, o ser humano *devém* humano na comunidade humana; o ser humano se humaniza na comunidade humana. Guardemos esta terceira ideia, de que o ser humano *devém* humano e que este processo é caudatário das condições sociais em que ele (o ser humano) está inserido.

Acredito que Aristóteles atribui um sentido ontológico à sociedade, à socialização. Isso é absolutamente claro em seus escritos e eu quase que tenho vergonha de repetir. Quase, porque idéias geniais sempre merecem bis. Infelizmente, muito se acha que são as idéias que mais emburrecem que merecem bis (como nós vemos na mídia) – eu conto com a sua compreensão de que é um tanto fácil percebermos em nosso cotidiano sobre algumas idéias geniais e outras, burras. Mas, voltando ao assunto, Aristóteles atribui um sentido ontológico à sociabilidade na exata medida em que a ontogênese humana é uma ontogênese social, para ele. Então, o Estado ou a sociedade política aristotélicas ganham sentido na exata medida da importância das idéias que lhes convidei, de modo todo especial, a guardar: a ontogênese

humana não é algo já dado de antemão, já pronto: não saímos direto do ventre de nossa mãe para a Agorá pública, não saímos já do ventre de nossa mãe para irmos direto fazer política ou para nos tornarmos bandidos. O processo de individuação é um processo de socialização, que se dá a partir da socialização, que é caudatário dessa socialização, no sentido de que ela contribui fundamentalmente na construção de cada individualidade. Em suma, a ontogênese humana é uma ontogênese social e Aristóteles nos convida a percebermos a estrutura da sociedade como sendo uma estrutura moral, formativo-educativa.

É por isso que a política – que Aristóteles a rigor entende por sociabilidade ou ínsita à sociabilidade – adquire para este pensador um sentido todo especial: porque é aqui que se dá, por assim dizer, a construção do ser humano e a instauração de relações sociais equitativas: a finalidade da política é o bem do homem, é *levar à realização* o bem dos homens. E o Estado aristotélico é uma instância fundamentalmente formativo-educativa, na exata medida em que sua ação tem por objetivo construir um ser humano ético e uma sociabilidade equitativa, na exata medida, portanto, em que seu objetivo é *conduzir o processo de formação humana*.

A política, para Aristóteles, é uma ciência, ou melhor, a rainha das ciências, é a ciência suprema que legisla sobre tudo o mais, e que coordena as outras ciências⁶. Ela tem esse *status* justamente porque, como disse antes, se reconhecermos que a ontogênese humana é uma ontogênese social, se entendermos que o caráter moral (ou imoral) do indivíduo e mesmo relações sociais éticas ou violentas são resultado do modo em que estiver organizada a sociedade, então, entendendo isso, colocamos a política como o *locus* original e basilar a partir do qual a sociabilidade é realizada e o indivíduo, formado. O próprio político, como o entende Aristóteles, deve receber preparação para ser político: isto é, não se pode pensar em um governante que não possua sabedoria política, que não conheça, como quer Aristóteles, a alma humana⁷, exatamente porque a realização da política e a condução do Estado são atividades sérias, atividades que envolvem o maior e mais instigante dos desafios, ou seja, a formação humana. Nesse caso, trata-se de uma tarefa que não cabe a aventureiros ou idiotas. Notem bem: Aristóteles é o filósofo do cidadão cotidiano, não do rei-

filósofo ao estilo platônico, mas isso não significa que se possa fazer política de qualquer modo, principalmente para quem, como é o caso de Aristóteles, reconhece a centralidade da própria política.

Percebam, como síntese de tudo o que disse sobre Aristóteles, o significado positivo que está imbricado na relação sociabilidade-individualidade, socialização-individuação. Aristóteles é otimista em relação à sociabilidade: ela é o local de realização do homem, seu fim último, por assim dizer. Na cidade, o homem não apenas vive; ele vive bem⁸. Uma lição para nós, não? Para Aristóteles, vejam isso, a justiça possui um sentido ontológico, na medida em que está diretamente ligada à sociabilidade: a justiça é o bem dos outros⁹. A justiça - significada como *o bem dos outros – é a maior das virtudes*. A justiça na sociabilidade é a maior das virtudes. E um ser humano justo é perfeito, moralmente falando; possui a virtude plena, diria Aristóteles. E uma cidade justa, que realiza o bem de todos, também é perfeita, moralmente falando.

Isso tudo me leva a defender que ele inaugura um paradigma no que diz respeito à fundamentação da práxis política, da sociedade política, do Estado: para esse pensador, a política é um *problema moral*, ou seja, se toda ontogênese humana é uma ontogênese social, se o ser humano devém humano na sociabilidade, então o Estado ou a sociedade política podem e devem conduzir esse processo de formação e de educação. E o problema básico da política é o problema sobre a melhor formação humana e sobre a melhor maneira de se levar à realização uma sociabilidade equitativa.

2 O realismo político de Maquiavel e o sentido da política

Maquiavel escreve sobre o político e sobre o modo de esse agir politicamente, não escreve sobre a sociabilidade. Se o político aristotélico é um político orientado pela ideia de que a ontogênese humana é uma ontogênese social e, portanto, de que o Estado adquire uma função de formação moral (que não é o mesmo que moralização), que lhe é basilar e sem a qual ele não pode ser entendido, o político maquiaveliano não tem outra orientação que não seus interesses, é um político cujo objetivo é a conquista e a manutenção do poder para seu

(deste político) deleite, ou seja, um político cujo deleite é seu próprio ego elevado à categoria de poder soberano. É uma idéia que me parece interessante (para mim que também gosto de ser um *voyeur* de idéias), mas também simplista: poderia Maquiavel até não reconhecer, como o faz ao contrário Aristóteles, o caráter social, a ligação social do indivíduo, mas pelo menos poderia ter sido marxista antes de Marx, isto é, poderia ter concebido o poder como luta de classes ou como poder de classe. O fato é que o político maquiaveliano é o político para quem o poder é a realização de um seu objetivo egoísta: o poder pela vontade de ter o poder. É um político solipsista, desligado da sociedade ou da classe (e isso é incrível!). Poder-se-ia argumentar que *O Príncipe* aponta para um Maquiavel nacionalista, desejoso de ver sua Itália livre da Igreja e dos estrangeiros, e unida, unificada. Mas não me parece que há uma linha reta entre o realismo político maquiaveliano e o nacionalismo maquiaveliano.

É incrível percebermos, então, que *O Príncipe* não reflete a política a partir do binômio ou da organicidade entre sociabilidade e individualidade, socialização e individuação: nós temos o indivíduo que quer conquistar o poder, os desafios que se lhe apresentam, os meios de que ele dispõe, mas a *virtù* e a *fortuna*, ou seja, mais a virtude (no sentido que Maquiavel atribui a esse termo) e a situação do contexto em que ele se encontra. Não temos o fundo da sociabilidade, não temos, na verdade, a sociabilidade como fundo, como base. Esta, quando muito, aparece em duas acepções: uma, de que os homens tendem a ser maus, volúveis, precisando constantemente da chibata¹⁰; a outra, no sentido de que não sabemos sobre as qualidades dos que nos cercam (estamos, na verdade, cercados por muitas pessoas que são más) e, portanto, temos de nos precavermos de tudo e de todos¹¹.

Então o político maquiaveliano desconfia de todos, porque o homem é um perigo, e a sociabilidade muito mais. Por isso, o político virtuoso é aquele que é leão e raposa, que sabe se utilizar ou da força ou da astúcia, ou de ambas, conforme a necessidade do momento¹². É um príncipe sempre jogando em todos os lados, para garantir seu poder. Mais: o príncipe deve aparentar possuir todas as qualidades morais, mas não deve ter nenhuma (exatamente porque ele está cercado de pessoas más, que podem lhe destruir e a seus intentos de poder, se

ele for bom; ele deve ser mau porque as pessoas que o cercam são más)¹³. Nisso consiste a virtude política em Maquiavel.

Maquiavel observa a sociedade (ou as sociedades) e dessa observação conclui sobre a maldade dos homens, conclui ainda, como consequência, que é ingenuidade fundamentarmos a política a partir de um ideal. Ater-se à *verdade efetiva das coisas* equivale a dizer que os homens não são éticos, nem podem vir a sê-lo, e que, por conseguinte, o Estado não tem um papel moral, formativo-educativo, nem influi na *correção* do gênero humano (já que pelo menos o político sabe que os seres humanos são maus e, em sabendo, poderia *corrigi-los*). O Estado maquiaveliano – sintetizado pelo príncipe, extensão universal do ego do príncipe, na verdade – utiliza-se da força e, no mais das vezes, concilia interesses de ricos e de pobres para que o príncipe fique no poder.

Mas poderíamos fazer a Maquiavel algumas das perguntas que Abraão dirigiu a Deus, quando este falou em destruir Sodoma e Gomorra. Todos aqui são maus mesmo? Não estamos generalizando de forma apressada e arbitrária? Afinal, pode haver um ser humano bom, que contradiga a regra! Maquiavel teria dificuldades em responder, não era um Deus.

Enfim, Maquiavel concebe a política como uma *técnica*, como uma técnica de conquista e de manutenção do poder, em que o objetivo puro e simples é o poder pelo poder. Para Aristóteles, o fim do poder é a formação moral e a realização da justiça; para Maquiavel, ao contrário, o fim do poder é o próprio poder. Por que assim? Como Maquiavel chega a isso? Como disse acima, ele assim o faz, ou seja, defende o realismo político, por meio da associação entre *verdade efetiva das coisas* e maldade do gênero humano (estamos rodeados por pessoas que não são boas), daí concluindo pela renúncia de uma fundamentação normativa da política. A política é técnica justamente por excluir a fundamentação moral, seja esta de que tipo for: quando falo em *fundamentação moral*, quero significar uma relação ontológica entre socialização e individuação. Maquiavel vê a sociabilidade em um sentido negativo, como lugar de interesses egoístas e mesquinhos em constante conflito, guiados pelo lema “os fins justificam os meios” – e a aceita. Não quer mudar isso. Percebam, não há uma organicidade en-

tre socialização e individuação, nem uma conexão necessária: o que existe são os indivíduos, cada um buscando seu interesse, como se esse interesse não estivesse condicionado à realização da sociabilidade. Os indivíduos, buscando seu interesse, utilizam-se de qualquer meio (a sociabilidade é um meio para o poder, não uma condição). A política se vale dessa lógica.

Penso, com isso, que nós podemos buscar uma explicação tanto da concepção de Aristóteles quanto de Maquiavel no modo como eles compreendem o binômio socialização-individação, sociabilidade-individualidade, e sua organicidade. Aristóteles concebe uma unidade orgânica entre estas duas esferas, de resto ontologicamente interdependentes (para Aristóteles), de modo que (1) não podemos pensar uma sem a outra e (2) que a sociedade, do modo em que estiver organizada, influirá decisivamente na formação moral dos cidadãos e nos rumos da sociabilidade – é aqui, a partir daqui que reside a especificidade da sociedade política aristotélica: porque, para Aristóteles, quando esta ou o Estado não se preocupam com a formação moral, bem, então eles podem começar a preocupar-se com tudo o mais, porque todos os males advirão desse descuido básico. Trata-se do caráter moral, formativo-educativo da sociedade, do ser humano e, por conseguinte, do próprio Estado. Exatamente por conceber a sociabilidade e o homem em um sentido negativo – respectivamente, como campo de luta entre interesses egoístas e como mau, como sendo tendencialmente mau – que Maquiavel conforma-se a essa verdade efetiva das coisas e conclui que se busca o poder pelo próprio poder, e não por um fim que o faz meio: no caso de Maquiavel, o poder é seu próprio fim e a política é uma técnica para a conquista e a manutenção desse fim.

Dois paradigmas clássicos, temos aqui: Aristóteles e sua ideia de política como problema moral; Maquiavel e sua ideia de política como questão técnica. E são paradigmas clássicos porque, como disse, podemos tê-los como chave-de-leitura para todas as concepções políticas e as maneiras de se fundamentar o Estado posteriores (trata-se, evidentemente, de *uma* chave-de-leitura). Toda a especificidade das concepções políticas modernas e contemporâneas centra-se justamente no sentido que cada uma delas dá à relação sociabilidade-

individualidade, socialização-individuação. Na próxima seção, tratarei um pouco (e de forma geral) dessas concepções políticas posteriores.

3 Modelos posteriores à luz desses paradigmas

Hobbes e Locke, com a idéia de precedência ontológica do indivíduo em relação à sociedade, apontam para o fato de que, antes da sociedade, havia o indivíduo, e não o contrário. O Estado que daí surge é um Estado que só tem legitimidade pelo consenso. A grande questão é que Hobbes e Locke, sob muitos aspectos, concebem a sociabilidade em um sentido negativo, ou seja, como marcada por conflitos violentos, que exigem um Estado repressivo, regulador, não um Estado formativo-educativo no sentido de Aristóteles. O Estado de Hobbes e de Locke cria leis e se arma com todos os meios legítimos para se precaver da sociabilidade, dos indivíduos. Notem bem, a relação sociabilidade-individualidade é vista em um sentido negativo: o social é entendido como um amontoado de indivíduos que buscam, cada um deles, seu interesse, sem o menor respeito pela integridade dos outros. O homem não se realiza na sociabilidade; o homem hobbesiano-lockeano se protege dela, porque ela é um perigo para ele. Na sociabilidade, o homem, quando não regrado pela lei do Estado, é lobo do homem. E o Estado é a instância objetiva que detém a legitimidade no uso da violência e da ideologia no que diz respeito à realização da justiça punitiva, única atividade legítima que tais pensadores atribuem ao Estado¹⁴. A política, aqui, é uma técnica de regulação social, não se preocupa com a formação moral dos cidadãos: como disse, a sociabilidade é um campo de batalha, e os homens são lobos; então, o Estado é fundamentalmente realizador da justiça punitiva, armado da espada e da lei para reprimir, para conduzir as pessoas pelo cabresto. O Estado hobbesiano-lockeano, fundado nessa idéia negativa de sociabilidade e em uma antropologia pessimista, aponta para o fato de que, na política, não se visa à justiça das relações sociais e à formação moral dos seres humanos, mas sim de que tanto a sociabilidade quanto o ser humano, respectivamente, será *justa* e respeitará aos outros somente por meio da lei, da ideologia e da espada. O homem não se realiza na sociabilidade, com os seus semelhantes, como

disse; ele sempre a teme, e sempre teme aos outros seres humanos. Em uma sociedade de lobos, não cabe lugar para um Estado ético: somente um Estado punitivo justifica-se e põe fim à barbárie; a política é uma política de lobos.

De Kant, três idéias me parecem muito importantes no que diz respeito à relação sociabilidade-individualidade. A primeira delas está em que o estado de natureza kantiano expressa a posse comum da terra e dos recursos naturais, de modo que, com a instituição do Estado, tais recursos não podem ser monopolizados ao ponto de tal monopolização impedir a plena satisfação das necessidades de cada ser humano¹⁵. Em segundo lugar, temos a fundamentação moral da política, expressa pela idéia kantiana de que a política não pode dar um passo sem ter prestado homenagem à moral¹⁶. E, em terceiro lugar, o imperativo categórico kantiano aponta para a consideração, na ação individual, do outro, dos outros: uma norma é legítima se pode ser universalizada, isto é, se pode ser seguida por todas as outras pessoas sem que ponha em perigo a integridade da própria pessoa e de todas as outras¹⁷. Enfim, em Kant, nós podemos perceber uma relação orgânica entre sociabilidade-individualidade. A sociabilidade é o lugar verdadeiramente humano, porque o que de fato caracteriza o ser humano está em que ele é um ser livre e, portanto, moral. Ora, ele não pode ser livre para si mesmo se não é livre na sociabilidade, *com os outros*. O outro é como que a condição de minha liberdade, e a ação é o fim de minha liberdade. Liberdade e moralidade, portanto, estão intrinsecamente interligadas, na exata medida em que só me desenvolvo e sou livre na relação com os outros, na relação ética com os outros. Interessantemente, para Kant, o fim teórico e prático da razão funda-se na moral, *é a moral*¹⁸, ou seja, *é a sociabilidade*, a ação ética com os outros seres humanos. Percebam, uma organicidade entre sociabilidade e individualidade que aponta para o social como o *ethos* do homem livre, como o lugar de desenvolvimento e de realização do ser humano. Isso tudo me leva a defender que, para Kant, a política é um problema moral, porque seu objetivo é uma integração social fundada em laços morais e a formação de seres humanos livres e éticos, digamos assim. Aqui, o Estado não se restringe à realização da justiça punitiva, mas também à realização de algo próximo da justiça distributiva e, mais ainda, à realização da formação moral.

Hegel, em sua crítica ao liberalismo clássico (de Locke) em especial e do jusnaturalismo de uma maneira geral, põe em xeque esta idéia de precedência ontológica do indivíduo em relação à sociedade (ou à sociabilidade). Hegel defende a precedência ontológica do social em relação ao individual e, portanto, para esse pensador, a ontogênese humana é uma ontogênese social, e o ser humano devém humano *na sociabilidade*. Hegel não é apenas o grande filósofo da crise da sociedade moderna, que aponta sob muitos aspectos para a insuficiência da filosofia do sujeito; Hegel é grande leitor da história de seu tempo: ele percebe que a modernidade adquire especificidade seja pelo fato de que é nela que temos o surgimento da noção de *indivíduo*, seja também pelo fato de que é na modernidade que temos o surgimento da sociedade civil e sua separação do Estado. Ou seja, na modernidade, há uma esfera de vida (econômica, mas também a vida privada de cada indivíduo) que se despolitiza em relação ao Estado, que não está imediatamente vinculada ao Estado, como no caso grego. Locke e Adam Smith expressam claramente o surgimento de uma esfera econômica que se propõe tanto como base do Estado quanto como independente em relação a ele, e mesmo realizando a justiça entre os indivíduos de maneira muito mais efetiva que o próprio Estado. Vejamos. Em relação à economia, temos a idéia lockeana de um Estado que não intervém na esfera econômica, esfera econômica que é a esfera *natural*, ontológica, digamos assim; ao passo que a política é a esfera *artificial*, fundada na esfera econômica¹⁹; e temos o *laissez-faire* de Adam Smith, ou seja, a idéia de que, no mercado, se dá de fato a realização da justiça entre os indivíduos (a *mão invisível* do mercado como possibilitando a realização de todos os indivíduos e a satisfação de suas aspirações por meio do mercado, e não do Estado). E, em relação à noção de sujeito, poderíamos voltar a Kant, quando esse aponta para o fato de que a modernidade adquire especificidade em relação à história anterior justamente pelo fato de que, nela e a partir dela, o homem é chamado a uma prática crítica e criativa de sua liberdade – e o Iluminismo expressa claramente esse chamamento ao uso, por parte de cada ser humano, de sua razão²⁰.

Bem, Hegel por um lado comemora, mas por outro sente temor em relação a estas conquistas. Porque o indivíduo liberal, tal qual

tematizado por Locke, é um indivíduo que se esqueceu de sua ontogênese social, é um indivíduo desgarrado da coletividade e que a vê de uma maneira hostil, desconfiada. A sociedade civil moderna, nessa mesma linha, fundada no egoísmo e no medo recíproco, perdeu o sentido de coletividade, tornando-se o estado de natureza ao estilo hobbesiano. Para Hegel, portanto, esse estado de natureza tematizado por Hobbes não é uma abstração da mente de Hobbes, mas uma realidade histórica precisa: é a sociedade civil moderna ou burguesa, lugar da exploração econômica capitalista; aqui, o sentido de ética foi suplantado pelo interesse no lucro e pelo individualismo. Esta é a crise da sociedade moderna apontada por Hegel. O entendimento que nosso filósofo tem em relação à sociedade, e aqui aparece sua contraposição ao liberalismo clássico, está em que ela (a sociedade) é uma totalidade ética que ultrapassa a esfera econômica; ela não é uma aglomeração de indivíduos egoístas cada um buscando seu interesse. A sociedade é constituída pelo *espírito do povo*, sua cultura, suas instituições, sua história. A sociedade é *ethos*, instância ética (totalidade ética, como quer Hegel, conforme dito acima). Nela, não temos apenas a busca pela satisfação das necessidades econômicas, que na moderna sociedade burguesa foram colocadas como o centro da vida social, mas sim a realização plena do indivíduo enquanto cidadão, a realização do indivíduo *na* sua cidadania política. O indivíduo da sociedade civil, que possui para Hegel um sentido negativo, fragmentado, torna-se o cidadão pleno na política, torna-se efetivo, adquirindo um sentido positivo. Ao indivíduo fragmentado, Hegel contrapõe o cidadão efetivo. E o Estado hegeliano torna-se uma instância moral, na exata medida em que ele adquire um papel central no que diz respeito à integração social e à formação dos indivíduos. O Estado hegeliano realiza a idéia de *eticidade*, ou seja, suprassume os interesses individuais conflitantes da sociedade civil em um projeto ético-político comum de sociedade levado a cabo por ele (isto é, pelo Estado)²¹. Em suma, a política, para Hegel, é um problema moral, na exata medida em que seu objetivo basilar está em integrar os indivíduos e as classes da sociedade civil a partir de um projeto político comum de sociedade e em formar moralmente os indivíduos.

De Marx temos a idéia de que a consciência dos homens é sempre consciência social, isto é, de que a ontogênese humana é uma ontogênese social, que nesse pensador se dá por meio do trabalho. Não podemos, também neste caso, pensar em individuação a não ser na socialização: não é a consciência dos homens que determina seu (dos homens) ser social, mas é o seu ser social que determina a consciência²². Os conceitos marxianos de estrutura (ou de infraestrutura) e de superestrutura apontam para o fato de que as relações de produção são a base a partir da qual se ergue uma superestrutura cultural, jurídica, ideológica. Ou seja, existe em Marx uma profunda organicidade entre condições sociais, políticas e econômicas e a instituição da sociabilidade e a formação de cada ser humano: a instituição da sociabilidade e a formação humana são um processo eminentemente caudatário das relações de produção e da superestrutura político-social daí originada²³.

Friedrich Hayek, defensor do neoliberalismo, não acredita que as relações de produção sejam a base das desigualdades sociais e políticas, afirmando, em contrapartida, que elas encontram seu sentido na desigualdade de talentos entre os indivíduos. Portanto, se as relações de produção não são a fonte das desigualdades sociais e políticas, então um Estado amplo, interventor na economia e realizador dos direitos sociais de cidadania (como em certo sentido o foi o Estado de bem-estar social, objeto da crítica de Hayek), é injustificado e sua ação, ilegítima. A justiça social é, para Hayek, uma miragem na exata medida em que de fato as desigualdades sociais e políticas não são causadas pelo mercado (ou pelas relações de produção), mas, como disse, pela natural desigualdade de talentos e de habilidades entre os indivíduos. O Estado daí decorrente é um Estado cuja única função está em realizar a justiça punitiva²⁴.

John Rawls, ao contrário, com sua teoria da justiça como equidade, apresenta-nos três ideias que apontam para uma relação orgânica entre socialização e individuação. A primeira delas está em seu conceito de sociedade. A sociedade, para Rawls, é um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais ao longo do tempo para benefício recíproco²⁵. Portanto, aqui, a produção social é fruto da cooperação social e, nesse sentido, cada um deve receber

seu justo quinhão. Em segundo lugar, temos que o objeto básico da justiça política em Rawls é a *estrutura básica da sociedade*, grosso modo o sistema político-econômico. Rawls acredita que o sistema político-econômico é a base da justiça ou da injustiça de uma sociedade, é a base a partir da qual vão se dar as relações sociais²⁶. Então, a violência e a injustiça social são resultado direto da violência político-econômica; por outra parte, a justiça social é resultado da justiça do sistema político-econômico. Em terceiro lugar, temos o apelo, por parte de Rawls, a noções de psicologia moral. Utilizando-se dessas noções, nosso pensador quer defender que o caráter moral dos cidadãos e mesmo uma sociabilidade equitativa são influenciados pelo modo em que estiver organizado o sistema político-econômico²⁷. O Estado pensado por Rawls, por conseguinte, intervém na economia, porque nosso pensador não acredita na justiça da *mão invisível*. Seu (deste Estado) objetivo está em promover o dinamismo da economia, por meio da forte ênfase em infra-estrutura produtiva, em educação, qualificação e desenvolvimento técnico-científico, e também por meio de empecilhos ao acúmulo da propriedade e da riqueza. Rawls, em suma, reconhece que a base das desigualdades sociais e políticas está nas relações de produção, de modo que o objeto básico da justiça política é a justiça distributiva. Enfim, há um reconhecimento, neste pensador, da organicidade entre socialização e individuação, de modo a se conceber um Estado que sob muitos aspectos conduz o processo de formação dos indivíduos e a realização de uma sociabilidade equitativa por meio da regulação do sistema político-econômico.

Considerações finais

Gostaria de tecer algumas considerações sobre a relação entre sociabilidade e individualidade, socialização e individuação, porque penso que é a partir desta relação que podemos entender o sentido que se atribui à política e ao Estado, em qualquer um dos pensadores citados. Minhas reflexões me levaram a perceber que, conforme o peso que se dá a cada um dos pontos, temos um modo de conceber o sentido da política e do Estado. Em Aristóteles, como vimos, justamente por ele dar um forte peso à socialização, tem-se a ideia de que

a ontogênese humana é uma ontogênese social e, portanto, que o processo de humanização e de individuação é caudatário do processo de socialização. Nesse caso, a política torna-se um problema moral, e problema justamente no sentido de que se torna uma ciência cujo fim é a formação ética e a instituição de uma sociabilidade equitativa (ela busca o bem do homem, como diz Aristóteles). Já em Maquiavel não temos uma percepção orgânica das relações entre socialização e individuação: a sociabilidade (ou a sociedade, se quiserem) é entendida como um amontoado de indivíduos egoístas que buscam, cada um seu próprio interesse, pautados pelo lema de que os fins justificam os meios. Ou seja, no caso de Maquiavel, a sociabilidade adquire um sentido negativo, de anulação do indivíduo; a sociedade, na visão de Maquiavel, é radicalmente individualista, egoísta e antiética. Então, como consequência, a política, conformando-se a essa situação, adquire o sentido de técnica de conquista e de manutenção do poder em vista do próprio poder, e o Estado torna-se uma instância que garante sua legitimidade por meio da força e da ideologia.

Como podemos pensar a relação socialização-indivuação? E por que é a partir da percepção que temos desta relação que podemos pensar o sentido da política e as funções do Estado? Acredito que é nesta tensão sociedade-indivíduo, social-individual, sociabilidade-individualidade, socialização-indivuação, que temos a base para refletirmos sobre a própria ontogênese humana. O ser humano devém humano, mas em que medida a sociabilidade determina isso? Se ela determina poderosamente, então temos um sentido específico para pensarmos a política e o Estado; se não há uma relação orgânica, então temos outro sentido específico para pensarmos a política e o Estado. Os rumos da política e do Estado hoje dependem, em minha visão, justamente do sentido dessa relação. Porque, se queremos saber a base das desigualdades sociais e políticas, e sua legitimidade, muito mais do que saber em que somos livres e iguais, então temos de analisar como se desenvolve essa desigualdade, a partir de que esferas. De fato, algumas pessoas parecem ter maiores habilidades e inteligência, mas isso explica e legítima, de modo pleno, as desigualdades sociais? Ainda faz sentido a idéia de que desigualdades sociais e políticas são causadas pela economia capitalista, sempre em uma relação orgânica?

Questões interessantes que eu quis levantar, mas não ainda responder, porque quero pesquisar e refletir mais sobre isso.

Notas

- ¹ Doutorando em Filosofia pela PUC-RS.
- ² Cf. ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: Editora da UNB, 1999. p. 15.
- ³ Diz Aristóteles: “Agora, é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala” (ARISTÓTELES, 1999, p. 15).
- ⁴ Diz Aristóteles: “A característica específica do homem em comparação com outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto, e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a cidade e a família” (ARISTÓTELES, 1999, p. 15).
- ⁵ Na *Ética a Nicômaco*, diz Aristóteles: “Temos as faculdades por natureza, mas não é por natureza que somos bons ou maus” (ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora da UNB, 1997. p. 40).
- ⁶ Cf. ARISTÓTELES, 1997, p. 17.
- ⁷ Cf. *Ibid.*, p. 32.
- ⁸ Cf. *Ibid.*, p. 93-94.
- ⁹ Cf. *Ibid.*, p. 93.
- ¹⁰ Em *O Príncipe*, diz Maquiavel: “Dos homens, em realidade, pode-se dizer genericamente que eles são ingratos, volúveis, fementidos e dissimulados, fugidios quando há perigo, e cobiçosos” (MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 80).
- ¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 73.
- ¹² Diz Maquiavel: “Pois que um príncipe precisa saber realmente valer-se da sua natureza animal, convém que tome como modelo a raposa e o leão” (Cf. MAQUIAVEL, 2008, p. 96).
- ¹³ Diz Maquiavel: “A um príncipe, portanto, não é necessário que de fato possua todas as qualidades sobreditas; é necessário, porém, e muito, que ele pareça possuí-las. Antes, ousou dizer que, possuindo-as e praticando-as sempre, elas redundam em prejuízo para si, ao passo que, simplesmente dando a impressão de possuí-las, as mesmas mostram toda a sua utilidade” (MAQUIAVEL, 2008, p. 86).
- ¹⁴ Cf. HOBBS, Thomas. **O leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 103-145; LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 22-43.
- ¹⁵ Cf. KANT, Immanuel. **A Metafísica dos costumes - Doutrina do direito - Doutrina da virtude**. São Paulo: EDIPRO, 2003. p. 107.

- ¹⁶ Cf. *Idem*. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, [s. d]. p. 163.
- ¹⁷ Cf. *Idem*. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 218-231.
- ¹⁸ Diz Kant, na *Crítica da Razão Pura*: “Por conseguinte, o equipamento da razão, no trabalho que se pode chamar de filosofia pura, está de fato orientado apenas para os três problemas enunciados. Mas estes mesmos têm, por sua vez, um fim mais remoto, a saber, *o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa conduta relativamente ao fim supremo, *o fim último da natureza sábia e providente na constituição da razão consiste somente no que é moral*” (**Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 636; grifo nosso).
- ¹⁹ Cf.: BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural**. Brasília: Editora da UNB, 1998. p. 205-206.
- ²⁰ Cf.: KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o iluminismo? In: KANT, [s.d].
- ²¹ Diz Hegel, nos *Princípios da Filosofia do Direito*: “O Estado é a realidade efetiva da *Sittliche Idee*, da Idéia ético-social: ele é o Espírito ético-social enquanto vontade substancial manifesta, claramente percebida por ela mesma, que se pensa e se sabe, e que realiza o que ela sabe e na medida mesma em que ela sabe” (HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. § 257, p. 216).
- ²² Cf. MARX, Karl. MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Martin Claret, 2004. p. 07-22.
- ²³ Cf. *Idem*. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1985. p. 07-11.
- ²⁴ Cf. HAYEK, Friedrich. **Los fundamentos de la libertad**. Valência: Ediciones Fomento de Cultura, [s. d.]. Tomo I. p. 64-76; BUTLER, Eamon. **A contribuição de Hayek às idéias políticas e econômicas de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987. p. 94-108.
- ²⁵ Cf. RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. § 14, p. 90.
- ²⁶ Cf. *Idem*. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003. § 04, pp. 13-14.
- ²⁷ Cf.: *Idem.*, 2002, § 69, p. 506.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora da UNB, 1997.

_____. **Política**. Brasília: Editora da UNB, 1999.

BUTLER, Eamon. **A contribuição de Hayek às idéias políticas e econômicas de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1987.

BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural**. Brasília: Editora da UNB, 1998.

HAYEK, Friedrich. **Los fundamentos de la libertad**. Valência: Ediciones Fomento de Cultura, [s. d.]. Tomo I.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBS, Thomas. **O leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, [s. d].

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **A Metafísica dos costumes - Doutrina do direito - Doutrina da virtude**. São Paulo: EDIPRO, 2003.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Martin Claret, 2004.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Endereço para contato:

E-mail: leno_danner@yahoo.com.br