

Política: uma trágica vocação desprovida de ética?ⁱ

Elton Bruno Amaral de Oliveiraⁱⁱ

Erygeanny Machado de Liraⁱⁱⁱ

Marcelo Avelino Soares^{iv}

Resumo

Este pequeno artigo enfrentará o desafio de verificar se, de fato, não existe espaço para a ética na política. Para tanto, nós percorreremos os passos de dois grandes autores que se debruçaram sobre esta questão: Nicolau Maquiavel e Max Weber. Esta aventura, como ver-se-á adiante, nos reservou uma grata e desafiadora surpresa: o poder moderno, longe de ter abolido simplesmente a ética de seu domínio, criou curiosamente outra que lhe é peculiar. Diferentemente, então, da moral privada – aquela que estriba o cidadão comum – a moral do poder ou, mais precisamente, do político pauta-se, segundo os autores mencionados, numa *virtú* ou numa ética da *responsabilidade*, respectivamente. Apesar de ambígua, esta distinção, ainda hoje pouco compreendida, faz toda a diferença para quem, tendo a política como vocação, assume o compromisso com os efeitos de sua ação quando no exercício do poder.

Palavras-chave: política; ética; Maquiavel; Weber.

Abstract

This little article will dare the challenge to check if there isn't actually a place for ethics in the politics. Then, we will go through two big authors' paces who leaned to this question: Nicolau Maquiavel and Max Weber. This adventure, you will be able to see ahead, reserved us a grateful and challenger surprise: the modern power didn't simply suppress ethics of its dominion, but it has been trying curiously to create else on it's own. According to both authors, unlike private morals it's common men, the morals of the power or rather politician's

morals is basing either in a *virtú* or in a ethics by responsibility. Despite its ambiguity, this difference, still today very unknown, does widely important for whom, having politics like vocation, is used to answering for the consequences its action in the power.

Keywords: politics; ethics; Maquiavel; Weber.

Não nos cansamos de interrogar Maquiavel, porque foi, até o fim, de uma insolúvel contradição: proibir aos políticos os instrumentos do êxito é impossível sem uma espécie, não de hipocrisia, mas de absurdo, e permitir-lhes o uso de meios em si execráveis não é mais satisfatório. Não há saída e a política deve aceitar o lado trágico da sua condição (Aron, 2004, p. 154).

Introdução

Não há como evocar uma reflexão acerca da relação entre política e ética sem sermos imediatamente soterrados por uma vasta literatura sobre o tema, produzida historicamente no Ocidente pelo menos desde os gregos. Para contornar esta dificuldade teórica, gostaríamos de propor inicialmente a sugestão de acompanhar o pensamento de dois autores clássicos que se debruçaram sobre esta questão controversa: Nicolau Maquiavel (1469-1527) e Max Weber (1864-1920). A escolha não é por acaso. Três são os motivos que a justificam. Em primeiro lugar, ambos são modernos por excelência e, por isso, certamente têm muito o que dizer – inclusive retrospectivamente – a respeito deste tema que nos é igualmente (senão mais) atual; em segundo lugar, a reflexão sobre o que escreveram em comum, contribui tanto para

delimitar melhor o objeto aqui investigado (no caso específico deste artigo, a relação entre política e ética) quanto para recortar melhor nosso alcance de exposição, resolvendo em parte aquela dificuldade teórica inicial; e, em último lugar, o alemão Weber mostrou claramente ter sido influenciado pela obra do italiano Maquiavel, como ilustra a afinidade entre a ética da *responsabilidade* e a *virtú* do Príncipe, de que falaremos melhor adiante.

Haveria, então, ética na política? Esta pergunta nos guiará doravante. Nossa intenção, contudo, não é a) resolver os dilemas envoltos na intrigante relação entre política e ética, b) aderir à interpretação comodamente feita e refeita pelos veículos de comunicação social, que querem nos fazer crer que os escândalos de corrupção (os brasileiros, sobretudo) são um sinal claro de que na política não existe ética ou c) lamentar as fraquezas próprias do universo da política, de que falaremos adiante um pouco mais. Nossa intenção é, inversamente, lançar a nós mesmos, e a quem mais tiver interesse pelo tema, o desafio de pensar e compreender a difícil relação entre ética e política, à luz dos dois autores citados. Este problema nos é particularmente crucial, sobretudo em períodos eleitorais, porque o amadurecimento político da sociedade brasileira, às voltas com sua recente experiência democrática, dificilmente acontecerá sem o abandono de chavões midiáticos que não têm outro efeito senão polarizar os campos da ética e da política. Entretanto, cumpre alertar desde já também que nossa proposta não é fazer vista grossa diante de problemas específicos do nosso cenário político, como, por exemplo, os denunciados por Raymundo Faoro (1925-2003), para quem as instituições brasileiras representariam o lugar de uma burocracia estatal que, encastelando-se no aparato do Estado, passou historicamente a considerar-se “os donos do poder” (*sic*), afastando os cidadãos comuns da participação política desde o início da formação de nossa sociedade e, o que é pior, substituindo o princípio de responsabilização pública pela perversa regra privatista do “toma lá, dá cá”.

Com efeito, quando nos empenhamos em compreender a relação entre ética e política, tal como exposta no livro *O príncipe (De Principatibus)*, de Maquiavel, e no ensaio *A política como vocação*, de Weber, surpreendentemente nos damos conta de que, *antes* de qualquer coisa, o foco dos autores esteve, por assim dizer, na ambiguidade do próprio poder, através da qual certamente explicaríamos a associação precipitada – comum ainda hoje – entre uma prática política imoral (“maquiavélica”, diria um apressadinho) e uma ação política adequada ao *bem público*. Daí a concepção de política, para ambos (associada, aliás, necessariamente ao Estado), como uma esfera independente e distinta da religião ou, mais simplesmente, da moral privada do Príncipe e dos súditos (e do estamento burocrático, acrescentaria Faoro), que, à diferença de como usualmente a interpretam, *não* legitima erradicar a moralidade da conduta

do homem político, mas ensinar que, nos tempos modernos, precisamos estabelecer a distinção entre a moral privada e a ética pública, tão bem expressa, por exemplo, mediante o conceito maquiaveliano de *virtú*. Isto significa que tanto Maquiavel quanto Weber jamais concordariam com as ideias de que a simples busca pelo poder e a pura conservação do Estado bastam para legitimar a conduta do homem político, porque a finalidade da política é, numa linguagem weberiana, caminhar prudentemente entre uma ética da *convicção* (o que é desejável) e uma ética da *responsabilidade* (o que é necessário), de modo que a conduta pública do político busque corresponder a confiança nele depositada.

Cumpre, então, ilustrarmos o quanto antes esta distinção – quase sempre não compreendida – para evitar maiores confusões. E, para isso, vamos começar desfazendo um pequeno mal-entendido a respeito da definição de ética: diferentemente do que estamos habituados a escutar, ser ético ou agir moralmente não significa ser necessariamente “bom” ou “justo”, mas ter em termos gerais uma conduta adequada (“correta”) a determinado costume ou prática coletiva específica. Daí o porquê de um comportamento condizente com um determinado costume revelar-se “bom” para aqueles que também o praticam e exótico ou estranho para quem não pertence àquela norma. Isso tanto é verdade que, etimologicamente, a palavra ética (do grego *ethos*) se refere especificamente ao caráter de alguém, assim como às normas e regras costumeiras de sua conduta. Mais tarde, os latinos traduziram-na por *mores*, deixando inalterado o significado, que continuou sendo uma conduta adequada e acomodada a uma norma esperada por um indivíduo ou por um grupo de indivíduos. Enfim, para efeito de comodidade, uma distinção mais recente convencionou considerar a ética sinônimo de norma objetiva para a conduta, regendo, assim, a nossa vida pública (sobretudo, nossas ações e escolhas), ao passo que a moral, por sua vez, diz respeito às normas referentes a conduta de nossa vida privada, pois sem a adesão a certos valores e princípios na esfera íntima, os indivíduos seriam radicalmente abolidos.

Neste sentido, apesar de indigesta, está correta a afirmação (e quase provocação) de que “entre ladrões é ético roubar”, porque até mesmo entre eles existe um conjunto de códigos específicos, sem os quais não poderiam se adequar e se acomodar à norma costumeira do roubo. Assim, o “dever” do mafioso consiste em praticar a ação mais adequada aos interesses da máfia, quer isto implique o furto, a corrupção, a vingança ou o extermínio. Contudo, precisamos ter cuidado com o uso desta frase, pois dela podemos incorrer interpretações errôneas, do *tipo*, por exemplo, “tudo pode” em sociedade. A afirmação de que “entre ladrões é ético roubar” não quer dizer que tais práticas não sejam passíveis de julgamento, ou seja, consideradas “boas” ou “más”, “justas” ou “injustas”. Para tanto, é necessário *apenas* uma

outra norma, que não a costumeira da máfia, capaz de oferecer parâmetros de julgamento, como, por exemplo, os dez Mandamentos ou a lei de respeito à propriedade alheia (a vida, os bens e a liberdade, como reza o credo liberal). Por tudo isso, faz-se jus a reformulação da indigesta frase supracitada: embora entre ladrões seja ético roubar, tal comportamento é inaceitável e passível de julgamento (e de punição) imparcial, quando impera o regime da lei.

Com esta breve alusão a comportamentos mais ou menos robin-hoodianos, num texto que tem como tema a relação entre ética e política na figura do homem público, não queremos absolutamente dar margem para a comparação destes dois grupos sociais, que, embora corriqueiramente assimilados, são substancialmente diferentes. Tampouco queremos aqui resvalar em moralismos ou entender os motivos que levaram nossos personagens de ficção, ou mesmo da vida real de hoje, a enveredar-se para o caminho do crime. Antes, nosso propósito é apenas mostrar por meio de um caso extremo – o dos ladrões – que a ética jamais se limitou simplesmente a “boa moral”, especialmente depois que nos tornamos modernos. No mais, queremos ainda afirmar nossa dívida com os pensadores Maquiavel e Weber, pois estudá-los hoje é importante não por vaidosa e tola erudição, mas para reconhecer a fundamental contribuição que ambos deram ao estabelecer a distinção entre o espaço público e o espaço privado, entre a moral privada e a ética pública, permitindo-nos nos tempos atuais compreender e explicar os nossos dias a nós mesmos.

A ética do político

Na notável obra *O Príncipe (De Principatibus)*, escrita em 1513, Maquiavel, considerado por muitos o pai da política moderna, reformulou significativamente o conceito do fenômeno político do poder, imprimindo-lhe o sentido moderno que temos até hoje. Na realidade, a própria noção de política foi também reformulada: a concepção antiga era fundada numa noção da comunidade política, seja ela a *polis* grega ou a *res publica* romana (Aristóteles, Platão, Cícero), e numa antropologia bastante peculiar, cuja pintura do homem era eminentemente sociável ou, mais simplesmente, a de um animal político; a concepção moderna, por sua vez, começou a partir do século XVI com uma grande reviravolta, da qual resultaram as noções centrais de soberania e *razão* de Estado, que, sendo então modernas, não se pautam numa noção de *Justiça e Bem comum*, mas no homem tal como realmente é (na *verità effettuale della cosa*, diria Maquiavel), ou seja, um ser de paixões, de apetites, de *humores* instáveis ou, mais precisamente, um ser de conflito.

Com efeito, a observação de como a natureza humana costumava se comportar historicamente rendeu à Maquiavel valiosos ensinamentos, sem os quais dificilmente ele teria conseguido construir sua “ciência do Estado”, porque, embora tenha definido minuciosamente os homens pela ingratidão, covardia, ganância e, especialmente, pelo desejo natural de conquista, incapazes, portanto, de serem freados mediante pedidos ou orações, ele não descartou a possibilidade de ser extraída, ainda assim, uma regularidade *mínima* de toda esta imprevisibilidade humana, de vez que

Os homens andam, quase sempre, por caminhos já trilhados por outros e agem por imitação. Mas não podem seguir em tudo aquele que tomam por modelo, nem às suas qualidades acrescentar algo; devem, entretanto, os homens prudentes seguir as pegadas dos varões insignes e imitá-los, e, embora não cheguem a igualá-los, que procurem, ao menos, aproximar-se deles (Maquiavel, 1992, p. 46).

Deste modo, aquela instabilidade, da qual se origina o conflito, que, por sua vez, expressa a fraqueza humana, senão é sanada (caso fosse de todo, aniquilar-se-ia a própria natureza do homem), pode pelo menos ser equilibrada em parte, através da intervenção de um governante, que tanto para Maquiavel quanto para Weber é o próprio Estado, sendo este capaz de arbitrar o conflito que marca as relações entre os homens. Eis como surgiu, então, para ambos os autores, a política moderna: como a *única* alternativa capaz de encarar o conflito inerente a existência humana e de “domesticar” (segundo a expressão de Maria Tereza Sadek) os instintos inconciliáveis dos homens, mesmo que de maneira transitória já que eles sempre voltam a se manifestar.

De modo sumário, para Maquiavel, o príncipe se depara comumente com duas espécies de paixões absolutamente inconciliáveis e em permanente conflito: a dos grandes (*optimates*) e a do povo miúdo e/ou plebe (*populum*). Desta rivalidade resulta o seguinte impasse: os poderosos querem oprimir e os súditos não querem ser oprimidos. Os primeiros oprimem porque esta é, segundo eles, a única forma de conservar o que já têm, ao passo que os últimos querem apenas a liberdade para poder se moverem também pelo desejo de ter. Este dilema, contudo, se mostra indissolúvel, pois o mundo dos bens é finito enquanto o mundo dos desejos é infinito. Diante disso, confidenciou Maquiavel, o príncipe prudente deve escolher aliar-se àqueles que melhor garantam a finalidade do Estado, isto é, a conservação mais ou menos equilibrada do poder estatal sobre os apetites inconciliáveis. Porque entre uma aliança com os *optimates* (que são poucos) e o *populum* (que são muitos) é preferível unir-se

ao povo, em função do grande número nada querer a não ser livrar-se da opressão dos grandes, que, inversamente, diante da possibilidade de igualar-se ao príncipe em força e grandeza, tornam-se perigosos à manutenção do poder do Estado.

Aquele que atinge o principado com a ajuda dos poderosos se mantém com mais dificuldade do que aquele que teve a ajuda do povo. O primeiro encontra-se rodeado por muita gente que lhe parece ser seu igual e, por isso, não o pode governar e nem manejar a seu modo. Mas aquele que chegar ao principado com o favor popular, fica desembaraçado e à sua volta não há ninguém ou bem poucos que não estejam concordes em obedecer-lhes. Além disso, não se pode com honestidade, satisfazer a uns grandes sem desgostar a outros, enquanto o mesmo não acontece com o povo, porque o desejo dos pequenos é mais honesto do que o dos poderosos, pois estes desejam oprimir e aqueles não serem oprimidos (Maquiavel, 1992, p. 63).

Neste sentido, até poderíamos num passo ousado (mas não sem cautela) fazer uma aproximação entre Montesquieu (1689-1755) e Maquiavel, porque, assim como esse, aquele também alertou para os efeitos danosos advindos quando o “tesouro público” (*sic*) torna-se patrimônio de particulares, desobrigando-os do amor às leis e à pátria, que juntas formam a própria virtude política.^v Com efeito, referindo-se particularmente à diferença entre os regimes despóticos e republicanos, Montesquieu demonstrou de maneira incisiva o quanto perdido estará o Estado caso um, ou alguns, pretendam colocar-se acima da lei, que, em tese, deveria fazer valer-se tanto sobre cada cidadão quanto sobre aqueles que a executam num governo democrático:

Quando cessa esta virtude, a ambição entra nos corações que estão prontos para recebê-la, e a avareza entra em todos. Os desejos [dos indivíduos] mudam de objeto; o que se amava [a virtude republicana, uma vez mais] não se ama mais; era-se livre com as leis, quer-se ser livre contra elas; cada cidadão [então] é como um escravo fugido da casa de seu senhor; o que era *máxima* é chamado [agora] *rigor*; o que era *regra* chamam-no [agora] *incômodo*; o que era *cuidado* chamam-no [agora] *temor*. [...] A república [assim corrompida] é um despojo; e sua força não consiste em nada além do poder de alguns cidadãos e na licenciosidade de todos (Montesquieu, 2005, p. 33, grifos do autor).

Embora Maquiavel não estivesse, à exemplo de Montesquieu, referindo-se especificamente aos princípios republicanos, podemos afirmar, finalmente, que ambos viam como objetivo da política transformar o governo dos homens *sobre* os homens num governo

dos homens *sob* as leis. Daí também a perfeita convergência com a grande preocupação teórico-política de Faoro, qual seja, a denúncia, uma vez mais, de que as instituições sociais brasileiras historicamente não se pautam pelo princípio abstrato e formal da lei, sob a qual todos estariam universalmente em condições de igualdade, mas fundamentalmente pelos costumes que expressam e legitimam a apropriação daquilo que é público por particulares, donde o uso arbitrário da lei para fins privados, já que ela não se constitui como fundamento de uma prática imparcial. Em outras palavras, na esteira tanto de Maquiavel quanto de Montesquieu, a finalidade da política é, para Faoro, substituir a ética do tirano (que a julgará sempre “correta”, posto que acomodada a seus fins) por aquela ética orientada tanto quanto possível ao *bem* público.

Ademais, o “realismo político” (sugerido por Raymond Aron) de Maquiavel não o impediu de abrir menos os olhos para a proibição necessária e suficiente capaz de fazer funcionar a virtude republicana, tal como exposta por Montesquieu, nem de constatar historicamente nos regimes despóticos perigos igualmente (ou até mais) desvirtuosos. Daí a redefinição maquiaveliana do universo próprio da política, que passou a ser tratada como um artifício sem o qual o equilíbrio instável dos apetites inconciliáveis dos homens não seria possível ou, mais simplesmente, como uma “ciência de Estado”, conforme já dissemos. Tal ciência, exposta no livro *O Príncipe*, tem por objeto a *ação*, que tornou-se o cerne do problema político, pois o governante que não conseguir agir de acordo com as circunstâncias para conquistar e manter-se no poder, deixará o Estado numa situação de grande fragilidade, de vez que um político inoperante, por vezes, é ainda mais perigoso que a própria guerra.

sendo a minha intenção escrever algo de útil para quem possa tirar proveito, pareceu-me mais conveniente valer-me de fatos comprovados do que usar da imaginação, como, aliás, muitos fizeram descrevendo repúblicas e principados que nunca existiram nem foram admitidos verdadeiros. É tamanha a distância de “como se vive” com o “como se deveria viver” que aquele que se preocupar com o modo como se deveria viver e não com o modo que se vive, acaba cavando a própria ruína ao invés de se preservar (Maquiavel, 1992, p. 84).

Para evitar, então, este desprazer Maquiavel recomendou ao governante o uso da *virtú*, que nada mais é do que a astúcia, a prudência, o talento, o engenho ou a habilidade necessária ao príncipe para manter-se no poder, para mobilizar a favor dele a *fortuna*, que, por sua vez, significa o acaso, isto é, a boa ou má sorte. Desse modo, caso consiga orientar sua *ação* mediante a combinação entre *virtú* e *fortuna*, seu mérito e valor como príncipe certamente

serão aquilatados, em função da capacidade de usar o destino a favor do Estado. Daí a conclusão de que o poder precisa ser cruel, quando necessário (em ocasiões, por exemplo, que o custo da paz é a guerra), sendo impossível, por isso, pensar o espaço da política regendo-se pelos valores e convicções do espaço privado. Ao dizer isso, Maquiavel colocou todos nós modernos rumo aos processos de secularização do poder e de autonomização da esfera pública: a antiga máxima da *plenitudo potestatis* foi entregue de uma vez por todas aos próprios homens. E ainda fundou outra ética, sendo esta adequada à *ação* política e em tudo distinta da moral privada (em seu tempo, religiosa e cristã), pois diz respeito unicamente à conduta do chefe de Estado ou, em outras palavras, à *coisa pública, devendo*, por isso, ser visível e transparente aos cidadãos. Portanto, esta ética própria ao governante, embora quase sempre confundida com a *imoralidade*, em função de diferir daquela do foro íntimo, consiste numa conduta específica, posta em prática dentro de um espaço *a-moral* que é o Estado.

No entanto, existe, de fato, em virtude desta distinção entre ética pública e moral privada, uma ambiguidade nisto que Weber chamou de *vocação* do político, pois se, por um lado, o governante deve trazer à cena o caráter público de sua conduta política, por outro, ele precisará guardar consigo segredos referentes ao próprio âmbito do Estado, que, de certo modo, são também legítimos para a manutenção e a eficácia do poder.^{vi} Esta ambiguidade do poder foi particularmente expressa por Maquiavel através da importância que o autor deu a noção de aparência, que deve ser entendida por publicização das ações do homem público, que, por sua vez, reconhecendo a situação trágica de não poder conduzir-se pela moral privada, não tem outra saída senão tão somente aparentar segui-la: “nas ações de todos os homens observa-se os fins. Um príncipe, portanto, deve fazer de tal modo a vencer e manter o Estado. Os meios serão sempre julgados honrados e por todos louvados, pois o vulgo se deixa levar pelas aparências e pelos resultados das coisas” (Maquiavel, 1992, p. 94). Essa caracterização, contudo, não significa dizer que os fins justificam os meios, mas procura marcar a separação, base e princípio do mundo moderno, entre a esfera dos valores morais e a esfera dos valores públicos, onde se tecem as decisões relativas ao *agir* coletivo, regidas pelo cálculo adequado aos fins, por um lado, e pela visibilidade do poder, por outro.

Logo, podemos até inferir comparativamente que, para Maquiavel, a política se constrói tal como um teatro, pois o mundo dos homens se assemelha com um palco, por eles em situação política representarem, por assim dizer, papéis e se preocuparem, sobretudo, com o que vem à público. Esta caracterização não implica dizer que este mundo seja constituído pela fraude e pela corrupção, que a aparência serviria ao príncipe como pretexto para toda ação esdrúxula e irresponsável, antes traz um dilema propriamente moderno, qual seja, o de

dividir o mundo em duas esferas: a esfera privada (foro íntimo) e a esfera pública (a sociedade). Nestes termos, soa mais sensível a sutileza de Maquiavel em introduzir a noção de política como algo que vem à luz, pondo-nos na difícil tarefa de fazer a separação entre autores e atores sociais.

No que diz respeito especificamente ao príncipe, ao homem público, alvo de nosso interesse, encontramos na obra de Maquiavel – dito com todas as letras – a importância e, até mesmo, a necessidade de o chefe de Estado estar sempre atento, vigilante na manutenção do poder, servindo-se para tanto da *virtù* e da *fortuna*, da aparência e da apresentação visível das coisas ou, mais simplesmente, daquilo que vem à luz, tal qual na metáfora teatral, daquilo que vem à cena. Para melhor matizar este argumento, vejamos o que o próprio Maquiavel escreveu, no capítulo XVIII:

A um príncipe, portanto, não é necessário de fato todas as qualidades [...], mas é indispensável parecer tê-las. Aliás, ousarei dizer que, se as tiver e utilizar sempre, serão danosas, enquanto, se parecer tê-las, serão úteis. [...] Os homens, em geral, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir. Todos vêem aquilo que parece, mas poucos sentem o que é [...]. Como não há tribunal onde reclamar das ações de todos os homens, e principalmente dos príncipes, o que conta por fim são os resultados. (Maquiavel, 2004, p. 84-85)

Para José Alves de Freitas Neto, no artigo *A moral do poder*, da Revista História Viva, o pensador italiano Maquiavel tornou-se alvo fácil de críticas, a ponto de ser chamado de “maldito”, em função da descrição desinibida desse jogo de aparência próprio ao exercício do poder, por um lado, e da demonstração de que há uma incompatibilidade entre os princípios cristãos e os princípios, por assim dizer, do poder, da política ou, mais precisamente, do Estado. Segundo Maquiavel, conforme a interpretação de Freitas Neto, “o espírito fraternal orientador da prática cristã não se coaduna com o estado belicoso que se instaura com frequência nas relações políticas” (Freitas Neto, s/a, p. 61). Para o filósofo Merleau-Ponty – lido também via Freitas Neto – aquelas críticas, contudo, advêm de uma leitura moralista de Maquiavel, que tanto o descontextualiza quanto descontextualiza suas concepções de história – pensada como uma luta – e de política – pensada, por sua vez, como uma “relação entre os homens, na qual os princípios não conduzem a nada e são moldáveis a todos os fins” (Freitas Neto, s/a, p. 61), posto que, na visão do filósofo francês, Maquiavel concebeu a ação política desprovida de qualquer aspecto místico e/ou religioso.

De todo modo, existe, de fato, em *O Príncipe*, de Maquiavel, uma vocação ambígua na posição do político, pois se, por um lado, o governante traz à cena o caráter *público* da política, âncora da representação, por outro, ele também encerra em si mesmo segredos referentes ao âmbito do Estado, que, de certa maneira, são também legítimos para a manutenção e a eficácia do poder. Por tudo isso, então, enfatiza Freitas Neto, a ação do governante deve ser necessariamente velada, pois a total transparência dos atos dele ocasionaria sua derrocada, em razão da população não conseguir discernir e compreender a ambiguidade de sua posição. Ainda segundo Freitas Neto, o que dificulta a aceitação do pensador italiano é a constante tendência em cobrar do governante uma postura que esteja de acordo com os padrões morais vigentes da sociedade a qual governa, donde o porquê de ele lembrar que a maior preocupação de Maquiavel “era com a capacidade do príncipe de demonstrar sua competência para manter o governo, mais do que manter a fidelidade a princípios que poderiam levá-lo à bancarrota [...]”. A valorização da aparência e a construção de uma imagem acerca do governo baseada nas qualidades admiradas pela população são necessárias para que o príncipe encontre apoio da população às suas ações” (Freitas Neto, s/a, p. 62).

Esta ambiguidade do poder, aliás, de que trata Maquiavel, explica certamente o uso comum do adjetivo “maquiavélico” para pessoas, mais especialmente políticos, que têm tão somente no pensamento a vontade de conquista e de pura conservação no poder como formas de legitimar sua conduta pública. Como se o pensador italiano legitimasse em seus textos qualquer conduta imoral do príncipe, qualquer “jogo sujo” ou compromisso como sendo inerente à ação mesma do homem público. Tal leitura, entretanto, conforme dissemos, mostra-se, no mínimo, apressada se quisermos ser rigorosos com os textos, pois a intenção de Maquiavel foi introduzir ao mesmo tempo a sutil e revolucionária diferença entre a moral do poder (ou do homem público) e a moral privada (do cidadão comum). Abolir essa última seria destruir a esfera íntima – e radicalmente humana – das convicções, mas submeter a primeira à segunda significaria eximir-se de responsabilidades ou, pior ainda, provocar a ruína do próprio Estado.

Por tudo isso, podemos tranquilamente agora nos desfazer de certa vulgarização do pensamento maquiaveliano, ao qual é equivocadamente atribuída a fama de uma obra imoral e mesmo diabólica, porque a intenção da distinção público/privado foi sublinhar que a *virtú* do príncipe também se ancora numa ética que lhe é própria, ou seja, numa norma de conduta adequada aos meios úteis para os fins necessários: a ética pública. Fazendo-nos, então, compreender que o poder tem sua própria moral, e que a relação entre governantes e

governados é essencialmente assimétrica, Maquiavel nos faz enfrentar a espinhosa questão da servidão do cidadão ao soberano, indicando-nos já na aurora da modernidade o verdadeiro paradoxo moderno, que é tributário de um duplo processo: por um lado, a inegável vitória da figura do cidadão nas democracias modernas e, por outro, uma incrível despolitização da comunidade humana.

No controverso ensaio *A política como vocação*, escrito entre 1917-1918, Weber se esforçou igualmente em nos fazer entender que o que nos faz humanos é a violência, uma vez que já “no passado, as instituições mais variadas – a partir do clã – conheceram o uso da força física como perfeitamente normal” (Weber, 1982, p. 98). Assim, à maneira de Maquiavel, que jamais dissociou política da noção de Estado, ele também traçou uma definição própria de política moderna, mediante a combinação entre as ideias de liderança, território e, especialmente, força legitimada, que, para Weber, embora fizesse parte da cartilha do governante preocupado com a manutenção de seu poder, só era usada em último caso, em função de ser o pior dos meios para conservar seus domínios. Isso inevitavelmente acontece porque a *ação* política está intimamente ligada ao trágico (re) conhecimento da fraqueza e impotência humanas diante da pergunta, cuja resposta ainda não foi encontrada: o que fazer para os homens viverem juntos e bem? Outra justificativa, menos nobre, segundo Weber, para o uso da violência é quando o governante abandona a objetividade de sua causa (nacional, humanitária, ética, social, cultural ou religiosa) e se deixa seduzir simplesmente pela “aparência atraente do poder” (Weber, 1982, p. 140), substituindo o sentido do “poder do político” pelo “político do poder” (*sic*).

Embora – ou antes, justamente porque – o poder é o meio inevitável, e a luta pelo poder é uma das forças motrizes de toda a política, não há deformação mais prejudicial da força política do que a ostentação do poder tão ao gosto dos *parvenus*, e a inútil complacência no sentimento do poder, e em geral qualquer culto do poder em si (Weber, 1982, p. 140, grifo do autor).

Com efeito, a redefinição moderna do sentido da política, formulada por Weber, não legitima qualquer irresponsabilidade proposital do governante, do contrário, imprime na vocação do político novas condições pessoais necessárias diante da experiência de

irracionalidade da vida humana, agora abertamente assumida. Tais qualidades são fundamentalmente três: a *paixão* (a uma causa, que jamais pode ser pessoal), a *responsabilidade* (de ser objetivo – de distanciar-se em relação às coisas e homens – e consequente nos seus atos) e o *senso de proporção*. Assim, diferentemente do modelo clássico de Estado, que se definia pela busca de um *fim* (o próprio *Bem*), sem medir as consequências desta ética absoluta, o Estado moderno se define pelos *meios* específicos, porque o governante jamais poderá “explorar a ‘ética’ como meio de ‘estar com a razão’” (Weber, 1982, p. 142), em virtude da luta incessante entre os diversos juízos de valores subjetivos, inclusive o dele próprio: “o político dirá que essa imposição é socialmente sem sentido, enquanto não for realidade em toda parte” (Weber, 1982, p. 143). Na passagem, então, de um período a outro, o sentido da política (e, por extensão, do político) mudou significativamente, sendo que, para Weber, a raiz da verdadeira vocação política se encontra na liderança carismática, cuja presença se faz em todos os lugares e épocas históricas, seja no Oriente através do líder demagogo seja no Ocidente através do líder partidário.

Neste sentido, podemos até dizer que *grosso modo* Weber buscou descrever no ensaio *A política como vocação*, a trajetória histórica do tipo ideal de dominação carismática, que, segundo ele, embora de fundamental importância, em função de nela se expressar mais fielmente o verdadeiro *ethos* da política, tem sempre se deparado ao longo do tempo com algumas dificuldades para exercer-se: seja durante o Estado pré-moderno, quando o estamento aristocrático se considerava o dono por direito dos meios administrativos, seja durante o Estado moderno, quando a burocracia, excessivamente confiante na sua capacidade técnica, trava a ascensão do líder. Todavia, esta luta latente entre o quadro de funcionários e o chefe de Estado sempre existiu historicamente, de modo que nem mesmo a vitória sobre o antigo estamento aristocrático, que, aliás, só foi possível com um recuo gradativo do poder autocrático do regime absolutista, obtida com a ajuda da burocracia moderna, impediu que ambos voltassem a entrar em crise na modernidade. De toda forma, para Weber, o surgimento dos políticos modernos se deu mais ou menos juntamente com a ascensão deste funcionalismo altamente especializado, que, impulsionado pelo racionalismo jurídico, deu origem a duas grandes categorias de políticos profissionais: os funcionários administrativos e os funcionários políticos.

Esta distinção é particularmente decisiva, porque separa a *responsabilidade* do funcionário autêntico e a *responsabilidade* do líder político, dando ao primeiro o dever de dedicar-se à administração imparcial e ao segundo a tarefa de não fazer outra coisa senão *lutar* apaixonadamente pela sua causa, através da *arte* da demagogia. A política como

vocação, portanto, tem duas direções: viver *da* política ou viver *para* a política. Para Weber, confundir estas duas *responsabilidades* é um grande erro. Daí a trágica confissão do autor alemão, à época:

Só há, porém, a escolha entre a democracia com liderança, com uma “máquina”, e a democracia sem líder, ou seja, o domínio dos políticos profissionais sem vocação, sem as qualidades carismáticas íntimas que fazem o líder, e isso significa aquilo que os insurgentes de um partido habitualmente chamam de “domínio de grupo”. No momento, na Alemanha, temos apenas a segunda forma (Weber, 1982, p. 136-137).

Se tais confusões são frequentes nos políticos sem vocação (isto é, nos funcionários administrativos), elas são inaceitáveis nos que pretendem dedicar-se à política como causa, porque jamais o político prudente poderá deixar-se conduzir por suas paixões subjetivas, sob o risco de explorar a ética pública como meio de ostentar sua moral privada. Isto significa que, diante das múltiplas convicções unilaterais e absolutas dos homens, o Estado moderno precisa inevitavelmente controlar os meios totais da organização política, agrupando-os sob um único chefe, que assumirá para si a difícil tarefa de prestar conta dos resultados previsíveis das ações por ele executadas. Ter consciência, então, de uma responsabilidade pelas consequências de sua conduta, para Weber, é sinal de que o príncipe compreendeu as forças diabólicas desconhecidas que estão irremediavelmente em cada homem, e “na medida em que isso é válido, uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem genuíno – um homem que pode ter a ‘vocação para a política’” (Weber, 1982, p. 151).

Conclusão

Poderíamos agora acrescentar como resposta ao título deste artigo que, conforme os dois autores analisados, existem muitos outros pontos entre ética e política, além da redutora polaridade da reta que as une, porque, como dissemos, o poder é em si mesmo ambíguo, em virtude da própria condição trágica da política moderna, que, diferentemente da clássica, interroga necessária e constantemente o estadista quanto aos efeitos da conduta ética assumida por ele, de vez que “o elemento político consiste, acima de tudo, na tarefa de manter a ‘lei e a ordem’ no país, e, portanto, na manutenção das relações de poder existentes” (Weber, 1982, p.

112). O que isto quer nos dizer? Que o estadista sempre terá inevitavelmente nas mãos uma responsabilidade maior pelas consequências de suas ações (se comparada à dos outros cidadãos), bem como precisará incondicionalmente da *virtú* como alicerce para tomar as decisões necessárias como chefe de Estado, pois

os príncipes inteligentes devem [...] não só prever as dificuldades presentes, mas também as futuras. [...] obstando-as habilmente, de forma que, a tempo, se possa dar-lhes pronto corretivo, evitando que se tornem incontrolláveis [...]. Tal se dá com as coisas do Estado: conhecendo-se os males com antecedência, o que só acontece com príncipes vigilantes, serão evitados no nascedouro. Mas quando se avolumam, por serem totalmente desconhecidos, tornam-se irremediáveis (Maquiavel, 1992, p. 37).

Assim, a partir tanto de Maquiavel quanto de Weber, podemos perceber que a exigência ética sobre o governante não é pequena, desconstruindo a noção amplamente difundida pela mídia de massa e naturalizada pelo senso comum de que a política é o campo dos desmandos, de homens antiéticos e livres de qualquer punição cabível. Até porque, sendo necessariamente um líder (carismático ou não), no nosso caso brasileiro especialmente, de um regime democrático, cujos princípios maiores são a transparência, a prestação de contas e a reciprocidade, ele se depara a todo tempo com situações de alto risco sem proteção alguma, de vez que, na modernidade, não há garantia sobre o resultado da ação política, sobretudo quando se pauta em valores morais fixos. Neste sentido, para Renato Janine Ribeiro, a política encontra seu elo com a ética, pois essa, em última instância, significa responsabilidade pessoal, desde o estadista até os cidadãos de maneira geral, já que, segundo ele, com o fim da proteção tradicional para a ação do indivíduo privado, uma das grandes mudanças do fim do século XX foi nos colocar igualmente numa situação de incerteza diante do mundo, dentro do qual temos de escolher a melhor posição. Haveria, então, tanto na política quanto na ética, a necessidade de um trabalho fundamentalmente criativo, sem parâmetros anteriores, visto que, embora não defenda a ausência total de normas, Ribeiro insiste na diferença (e até na oposição) entre lei e ética, de vez que somente o sujeito que pratica o ato – não o ato em si – pode ser ético.

Portanto, ao invés de se orientarem por um conjunto de regras prontas, ele reitera uma vez mais (e pela última vez neste artigo) a importância de tanto os políticos quanto os cidadãos, em sentido amplo, assumirem através de seus atos a responsabilidade por suas escolhas, cujos efeitos mais extraordinários são a) o processo de questionamento das

prescrições sociais, com o qual apreendemos de fato a validade delas, b) a oportunidade das pessoas descobrirem seus próprios valores e de serem coerentes e consequentes tanto com elas mesmas quanto com a sociedade através de suas escolhas e, principalmente, c) a superação da imagem moralizante da realidade política brasileira ou, mais precisamente, da “esquizofrenia do brasileiro” (*sic*), que, por um lado, professa um discurso eticamente correto e, por outro, resvala na prática num Deus nos acuda. Apesar de Ribeiro reconhecer que grande parte das pessoas mostra-se incapaz de costurar os fios soltos de suas vidas, ele insiste no fato de que, no caso específico brasileiro, não há outro modo senão esse (da responsabilidade pessoal – do estadista, sobretudo, mas não só dele) para substituir a discussão ética de um plano puramente de reclamação, indignação ou crítica para outro que se funde num pacto da sociedade e da política. Do contrário, permaneceremos num sistema pendular que oscila entre o excesso de proibições e o excesso de permissividade.

Por fim, nunca é demais insistir no fato de que o governante tem mais responsabilidade do que o cidadão comum em razão tão somente de ele ser avaliado, julgado publicamente pelos resultados dos seus atos. Logo, se um presidente, por exemplo, reduzir a diferença social do seu país, ele terá cumprido com sucesso sua vocação, alcançando os fins necessários ao seu governo. Agora, nada garante que os meios que utilizou para atingir tais objetivos não tenham sido nebulosos. Porque a verdadeira lição que Maquiavel nos legou não foi, uma vez mais, que os fins justificam os meios, que o político precisa comportar-se de modo “maquiavélico”, que pode fazer da política o campo da imoralidade. Antes, para o pensador italiano, toda e qualquer ação do homem público deve estar ao alcance dos olhos do público, de maneira a ser responsabilizado pelos atos que tomar. Conforme dissemos no início do texto, a tarefa de querer adequar a ação política aos ditames dos dez Mandamentos é demasiadamente delicada. Seria desejável? Sim, claro! Mas jamais poderá ser buscada de qualquer maneira. Pois a imposição da ética privada ao governante é extremamente arriscada e incorre riscos por demais perigosos ao conjunto da sociedade, a começar pelo Estado. Basta imaginar se gostaríamos de ter uma sociedade regida e ordenada por princípios ou crenças particulares. Com a modernidade, passamos a desconfiar constantemente disto, a ponto de ser algo impensável. Concordamos com Renato Janine Ribeiro, quando diz que esta ética aplicada ao governante significa risco, não só dele, mas de todos os cidadãos, porque, segundo ele, a ética como responsabilização dos próprios atos desceu da esfera política à esfera social, reduzindo-se o espaço entre a ética privada e a ética pública.

N
o
t

ⁱ Este artigo originalmente fez parte do relatório final do Programa de Monitoria em Ciência Política do curso de bacharel em ciências sociais do ano letivo de 2008, apresentado no XII Encontro de Iniciação à Docência, da Universidade Federal da Paraíba, pelos alunos que ora o subscrevem. Na ocasião, privilegiamos especificamente a visão de Nicolau Maquiavel sobre o tema abordado, sendo que para esta publicação acrescentamos a visão de Max Weber, por considerá-la contígua e complementar à do primeiro autor. No mais, gostaríamos de agradecer a professora Ana Montoia que, como nossa orientadora de monitoria durante os dois períodos letivos, gentilmente revisou nosso relatório, dando-nos valiosas sugestões, sem as quais certamente não teríamos ganhado impulso para transformá-lo ora neste pequeno artigo.

ⁱⁱ Graduando em ciências sociais pela Universidade Federal da Paraíba. e-mail: eltonbruno-@hotmail.com

ⁱⁱⁱ Graduada em ciências sociais pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: erygeanny_lira@hotmail.com

^{iv} Mestrando em sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. e-mail: m.avelino.soares@bol.com.br

^v Diferentemente da *virtú* maquiaveliana, que, como vimos, é sinônimo de *potentia* do príncipe, a virtude política proposta por Montesquieu se refere especificamente aos regimes democráticos e significa, sobretudo, amor às leis e à pátria. “Não é uma virtude moral, nem uma virtude cristã, é a virtude *política*; e este é o motor que move o governo republicano, como a *honra* é o motor que move a monarquia. Logo, chamei de *virtude política* o amor à pátria e à igualdade” (Montesquieu, 2005, p. 3, grifos do autor).

^{vi} Para entender melhor o que Maquiavel chama de “eficácia do poder”, ou sua utilidade, e sua correspondência com o bem estar público, isto é, o *bem comum* como finalidade máxima do mundo político, seria preciso debruçar-se sobre seus estudos sobre a República (*Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*), como ele próprio indica no preâmbulo do livro *O Príncipe*, coisa que não fizemos em função do foco do artigo não ser esse.

Referências

ARON, Raymond. *Maquiavel e Marx*. In: MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BIGNOTTO, Newton. *O príncipe, a história real dos homens*. In: **Revista História Viva** (Grandes Temas: Maquiavel). São Paulo, n. 15, p. 56-59, s/a.

FAORO, Raymundo. *A aventura liberal numa ordem patrimonialista*. São Paulo: **Revista USP** (Dossiê Liberalismo Neoliberalismo), n. 17, mar/abr/maio, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Editora Moraes, 1ª Ed., 1992.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 3ª Ed. 2004.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NETO, José Alves de Freitas. *A moral do poder*. In: **Revista História Viva** (Grandes Temas: Maquiavel). São Paulo, n. 15, p. 60-63, s/a.

RIBEIRO, Renato Janine. *Entrevista*. In: **Revista E**. Disponível em: http://www.renatojanine.pro.br/Entrevistas/revistaE_54.html#topo. Acesso em: 20 ago. 2010.

SADEK, Maria Tereza. *Nicolau Maquiavel: cidadão sem fortuna, o intelectual de virtú*. In: WEFFORT, Francisco (org). **Os clássicos da política**. Vol.1. São Paulo: Editora Ática, 4ª Ed., 1993.

VALLS, Álvaro L. M. **O que é ética**. São Paulo: editora Brasiliense, 1986.

WEBER, Max. *A política como vocação*. In: _____. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.