



Norberto BOBBIO

Teoria Geral da Política

Tradução
Daniela Beccoccia Versiani

*A Filosofia Política
e as Lições dos Clássicos*

— O CONCEITO DE POLÍTICA —
NORBERTO BOBBIO

O poder político

Que a possibilidade de recorrer à força seja o elemento que distingue o poder político das outras formas de poder não significa que o poder político se resume ao uso da força: o uso da força é uma condição necessária, mas não suficiente para a existência do poder político. Nem todo grupo social com condições de usar, até mesmo com certa continuidade, a força (uma associação de delinquentes, um bando de piratas, um grupo subversivo etc.) exerce um poder político. O que caracteriza o poder político é a exclusividade do uso da força em relação a todos os grupos que agem em um determinado contexto social, exclusividade que é o resultado de um processo que se desenvolve, em toda sociedade organizada, na direção da monopolização da posse e do uso dos meios com os quais é possível exercer a coação física. Esse processo de monopolização caminha *pari passu* com o processo de criminalização e penalização de todos os atos de violência que não forem cumpridos por pessoas autorizadas pelos detentores e beneficiários desse monopólio.

Na hipótese hobbesiana, que está no fundamento da teoria moderna do Estado, a passagem do estado de natureza para o Estado civil — ou da anarquia para aarquia, do estado apolítico para o Estado político —

ocorre quando os indivíduos renunciam ao direito de usar cada qual a própria força que os torna iguais no estado de natureza para depositá-lo nas mãos de uma única pessoa ou de um único corpo que de agora em diante será o único autorizado a usar a força no interesse deles. Esta hipótese abstrata adquire profundidade histórica na teoria do Estado de Marx e de Engels, segundo a qual as instituições políticas em uma sociedade dividida em classes antagonicas têm por principal função permitir que a classe dominante mantenha o próprio domínio, objetivo que não pode ser alcançado, dado o antagonismo de classe, senão mediante a organização sistemática e eficaz da força monopolizada (e é por isso que cada Estado é, e não pode deixar de ser, uma ditadura). Neste sentido, tornou-se já clássica a definição de Max Weber: "Por Estado deve-se entender uma empresa institucional de caráter político na qual — e na medida em que — o aparato administrativo leva adiante com sucesso uma pretensão de monopólio da coerção física legítima, tendo em vista a aplicação das disposições".³ Esta definição já se tornou quase lugar-comum na ciência política contemporânea. Em um dos dois manuais de ciência política mais conceituados, G. A. Almond e G. B. Powell escrevem: "Concordamos com Max Weber quanto ao fato de que a força física legítima é o fio condutor da ação do sistema político, aquilo que lhe confere a sua particular qualidade e importância e a sua coerência como sistema. As autoridades políticas, e apenas elas, têm o direito predominantemente aceito de usar a coerção e de exigir obediência com base nela (...). Quando falamos de sistema político, incluímos todas as interações relativas ao uso ou à ameaça do uso da coerção física legítima".⁴ A supremacia da força física como instrumento de poder sobre todas as outras formas de poder (entre as quais as duas principais, além da força física, são o domínio sobre os bens, que dá lugar ao poder econômico, e o domínio sobre as idéias, que dá lugar ao poder ideológico) pode ser demonstrada se considerarmos que, por mais que na maioria dos Estados históricos o monopólio do poder coativo tenha buscado e encontrado a própria sustentação na imposição das idéias ("as idéias dominantes", segundo conhecida frase de Marx, "são as idéias da classe dominante"), dos deuses pátrios à religião civil, do Estado con-

3. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, organizado por J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1976/5, vol. I, p. 29 (ed. it.: *Economia e società, organizzazione* por F. Poggi, Edizioni di Comunità, 2 vols., Milão, 1974/3, nova ed em 5 vols., vol. I, p. 53).

4. G. A. ALMOND, G. B. POWELL, *Comparative Politics, A Developmental Approach*, Little, Brown, Boston, 1966 (ed. it.: *Politica comparata, il Mulino, Bologna*, 1972, p. 55. [Existe uma nova edição modificada: *Comparative Politics, Systems, Issues and Policy*, Little, Brown & Co., Boston, 1978 (ed. it.: *Politica comparata, Sistemi, problemi e politiche, il Mulino, Bologna*, 1978. A passagem corresponde àquela citada, em *Diversa Trad.*, encontro de no p. 271).

fessional à religião de Estado, e na concentração e direcionamento das atividades econômicas principais, há contudo grupos políticos organizados que puderam consentir na desmonopolização do poder ideológico e do poder econômico (disso é exemplo o Estado liberal-democrático caracterizado pela liberdade do dissenso, embora dentro de certos limites, e pela pluralidade dos centros de poder econômico). Mas não há grupo social organizado que tenha até agora podido consentir na desmonopolização do poder coativo, evento que significaria nada menos que o fim do Estado, e que, enquanto tal, constituiria um verdadeiro salto qualitativo para fora da história, no reino sem tempo da utopia.

Algumas características habitualmente atribuídas ao poder político — e que o diferenciam de qualquer outra forma de poder — são consequência direta da monopolização da força no âmbito de um determinado território em relação a um determinado grupo social. São elas: a exclusividade, a universalidade e a inclusividade. Por exclusividade entende-se a tendência que os detentores do poder político manifestam de não permitir, no seu âmbito de domínio, a formação de grupos armados independentes, e de subjugar, ou desbaratar, aqueles que forem se formando, além de manter sob vigilância as infiltrações, as ingerências ou as agressões de grupos políticos externos. Esta característica distingue o grupo político organizado da "societas" de "latrones" (o "latrocinium" do qual falava santo Agostinho). Por universalidade entende-se a capacidade que têm os detentores do poder político, e apenas eles, de tomar decisões legítimas e efetivamente operantes para toda a comunidade com relação à distribuição e destinação dos recursos (não apenas econômicos). Por inclusividade entende-se a possibilidade de intervir imperativamente em cada possível esfera de atividade dos membros do grupo, encaminhando-os para um fim desejado ou distraíndo-os de um fim não-desejado através do instrumento da ordem jurídica, isto é, de um conjunto de normas primárias voltadas para os membros do grupo e de normas secundárias voltadas para os funcionários especializados, autorizados a intervir no caso de violação das primeiras. Isto não significa que o poder político não imponha limites a si mesmo. Mas são limites que variam de uma formação política para outra: um Estado teocrático estende o próprio poder à esfera religiosa, enquanto um Estado laico se rende diante dela; assim também, um Estado coletivista estende o próprio poder à esfera econômica, enquanto o Estado liberal clássico dela se afasta. O Estado oninclusivo, isto é, o Estado para o qual nenhuma esfera de atividade humana permanece estranha, é o Estado totalitário, e é, em sua natureza de caso-limite, a sublimação da política, a politização integral das relações sociais.

O fim da política

Uma vez individuado o elemento específico da política no meio do qual se serve, perdem força as tradicionais definições teleológicas, que tentam definir a política mediante o fim ou os fins que ela persegue. Com relação ao fim da política, a única coisa que se pode dizer é que, se o poder político é, exatamente em razão do monopólio da força, o poder supremo em um determinado grupo social, os fins que vierem a ser perseguidos por obra dos políticos são os fins considerados segundo as circunstâncias preeminentes para um dado grupo social (ou para a classe dominante daquele grupo social): para dar alguns exemplos, em tempos de lutas sociais e civis, a unidade do Estado, a concórdia, a paz, a ordem pública etc.; em tempos de paz interna e externa, o bem-estar, a prosperidade ou até mesmo a potência; em tempos de opressão por parte de um governo despótico, a conquista dos direitos civis e políticos; em tempos de dependência de uma potência estrangeira, a independência nacional. Isso significa que não há fins da política para sempre estabelecidos, e muito menos um fim que compreenda todos os outros e possa ser considerado o fim da política: os fins da política são tantos quantas forem as metas a que um grupo organizado se propõe, segundo os tempos e as circunstâncias. Esta insistência no meio mais do que no fim corresponde de resto à *communis opinio* dos teóricos do Estado, os quais excluem o fim dos chamados elementos constitutivos do Estado. Recorramos uma vez mais a Max Weber: "Não é possível definir um grupo político — e tampouco o Estado — indicando o objetivo do seu agir de grupo. Não há objetivo que grupos políticos não tenham alguma vez proposto (...) Pode-se, portanto, definir o caráter político de um grupo social somente mediante o meio (...), que não é próprio exclusivamente dele, mas é em cada caso específico, e indispensável para a sua essência: o uso da força".⁵

Essa remoção do juízo teleológico não impede contudo que se possa falar, com correção, pelo menos de um fim mínimo da política: a ordem pública nas relações internas e a defesa da integridade nacional nas relações de um Estado com os outros Estados. Esse fim é mínimo, porque é a *conditio sine qua non* para a realização de todos os outros fins, sendo portanto com eles compatível. Mesmo o partido que deseja a desordem, deseja a desordem não como objetivo final, mas como momento obrigatório para transformar a ordem existente e criar uma nova ordem. Além do mais, é lícito falar da ordem como fim mínimo da

política porque ela é, ou deveria ser, o resultado direto da organização do poder coativo, porque, em outras palavras, esse fim (a ordem) forma um todo com o meio (o monopólio da força): em uma sociedade complexa, fundada sobre a divisão do trabalho, sobre a estratificação de segmentos e classes, em alguns casos também sobre a sobreposição de populações e raças distintas, somente o recurso em última instância à força impede a desagregação do grupo, o retorno, como diriam os antigos, ao estado de natureza. Tanto é verdade que o dia em que fosse possível uma ordem espontânea, como imaginaram várias escolas econômicas e políticas, dos fisiocratas aos anarquistas, ou aos próprios Marx e Engels, na fase do comunismo plenamente realizado, não mais haveria, propriamente falando, política.

Quem considerar as tradicionais definições teleológicas de política não tardará a perceber que algumas delas não são definições descritivas, mas sim prescritivas, no sentido de que não definem o que é concretamente e normalmente a política, mas indicam como deveria ser a política para ser uma boa política; outras diferem apenas em palavras (as palavras da linguagem filosófica são com frequência intencionalmente obscuras) da definição aqui oferecida. Toda a história da filosofia política transborda de definições prescritivas, a começar por aquela de Aristóteles: como é sabido, Aristóteles afirma que o fim da política não é o viver, mas o viver bem (*Política*, 1278b). Mas em que consiste a vida boa? Como distingui-la da má? E se uma classe política tiraniza os seus súditos condenando-os a uma vida desgraçada e infeliz, não está por acaso fazendo política, e o poder que exerce por acaso não é um poder político? O mesmo Aristóteles distingue as formas puras de governo das formas corruptas (e antes dele Platão, e depois dele muitos outros escritores políticos ao longo de vinte séculos): embora aquilo que diferencia as formas corruptas das puras seja que naquelas a vida não é boa, nem Aristóteles nem todos os escritores que depois dele vieram jamais lhes negaram o caráter de constituições políticas. Não nos iludam outras teorias tradicionais que atribuem à política outros fins além da ordem, como o bem comum (o próprio Aristóteles e depois dele o aristotelismo medieval) ou a justiça (Platão): um conceito como o de bem comum, caso queiramos libertá-lo da sua extrema generalidade, através da qual pode significar tudo e nada, e queiramos indicar-lhe um significado plausível, não pode designar senão aquele bem que todos os membros de um grupo têm em comum, bem este que outro não é senão a convivência ordenada, em uma palavra, a ordem; quanto à justiça em sentido platônico, se a entendemos, uma vez dissipadas todas as névoas retóricas, como o princípio com base no qual

é bom que cada um faça aquilo que dele se espera no âmbito da sociedade como um todo (*República*, 433a), justiça e ordem são a mesma coisa. Outras noções de fim, como felicidade, liberdade, igualdade, são demasiado controversas, e também elas interpretáveis das maneiras mais díspares para que delas se possam extrair indicações úteis para individuar o fim específico da política.

Outro modo de escapar às dificuldades de uma definição teleológica de política é definindo-a como aquela forma de poder que outro fim não tem além do próprio poder (donde poder é ao mesmo tempo meio e fim, ou, como se costuma dizer, fim em si mesmo). "O caráter político da ação humana — escreve Mario Albertini — emerge quando o poder se torna um fim, é buscado em certo sentido por si mesmo, e constitui o objeto de uma atividade específica",⁶ diferente do que ocorre com o médico que exerce o próprio poder sobre o doente para curá-lo, ou do rapaz que impõe o seu jogo aos colegas não pelo prazer de exercer um poder, mas pelo prazer de jogar. Pode-se objetar a esse modo de definir política dizendo que ele não define tanto uma forma específica de poder, mas um modo específico de exercê-lo, e portanto se aplica igualmente bem a qualquer forma de poder (seja ele o poder econômico, ou o poder ideológico, e assim por diante). O poder pelo poder é a forma degenerada do exercício de qualquer forma de poder, que pode ter por sujeito tanto quem exerce aquele poder de amplas dimensões que é o poder político quanto quem exerce um pequeno poder, como pode ser o poder de um pai de família, ou de um chefe de seção que supervisiona uma dúzia de operários. A razão pela qual pode parecer que o poder como fim em si mesmo seja característico da política (mas seria mais exato dizer de um certo homem político, o homem político maquiavélico) está no fato de não existir um fim tão específico da política tal como, ao contrário, existe um fim específico do poder que o médico exerce sobre o doente, ou do rapaz que impõe um jogo aos seus colegas. Se o fim da política (e não do homem político maquiavélico) fosse realmente o poder pelo poder, a política não serviria para nada. Provavelmente a definição da política como poder pelo poder deriva da confusão entre o conceito de poder e o conceito de potência: não há dúvida de que entre os fins da política também esteja aquele da potência do Estado (quando se leva em consideração a relação do próprio Estado com outros Estados). Mas uma coisa é uma política de potência, outra coisa é o poder pelo poder. E, além disso, a potência nada mais é

6. M. ALBERTINI, "La politica", in *La politica ed altri saggi*, Giuffrè, Milano, 1963, p. 9.

que um dos fins possíveis da política, um fim que apenas alguns Estados podem razoavelmente perseguir.

A política como relação amigo-inimigo

Entre as mais conhecidas e discutidas definições de política devemos considerar aquela de Carl Schmitt (retomada e ampliada por Julien Freund), segundo a qual a esfera da política coincide com a esfera da relação amigo-inimigo. Com base a nessa definição, o campo de origem e de aplicação da política seria o antagonismo, e a sua função consistiria na atividade de agregar e defender os amigos e de desagregar e combater os inimigos. Para reforçar a sua definição, fundada sobre uma oposição fundamental (amigo-inimigo), Schmitt compara-a às definições de moral, de arte etc. fundadas, também elas, sobre oposições fundamentais, tais como bom-mau, belo-feio etc. "A específica distinção política, à qual é possível reconduzir as ações e os motivos políticos, é a distinção entre *amigo* e *inimigo* (...). Uma vez que não é derivável de outros critérios, ela corresponde, para a política, aos critérios relativamente autônomos das outras oposições: bom e mau para a moral, belo e feio para a estética, e assim por diante".⁷ Drasticamente, Freund expressa-se nos seguintes termos: "enquanto houver política, ela dividirá a coletividade em amigos e inimigos"⁸. E comenta: "Quanto mais uma oposição se desenvolve em direção à distinção amigo-inimigo, mais se torna política. A característica do Estado é suprimir no interior do seu âmbito de competência a divisão dos seus membros ou grupos internos em amigos e inimigos, com o objetivo de não tolerar senão as simples rivalidades agonísticas ou as lutas dos partidos, e reservar ao governo o direito de designar o inimigo externo. (...) Fica portanto claro que a oposição amigo-inimigo é politicamente fundamental".⁹

Não obstante a pretensão de valer como definição global do fenômeno político, a definição de Schmitt considera a política segundo uma perspectiva unilateral, ainda que importante, que é aquela do particular tipo de conflito que por sua vez distinguiria a esfera das ações políticas. Em outras palavras, Schmitt e Freund parecem estar de acordo quanto aos seguintes pontos: a política tem a ver com a conflituosidade humana; há vários tipos de conflitos, sobretudo conflitos agonísticos e

7 C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker und Humblot, München-Leipzig, 1932 (ed. it.: *Il concetto di "politico"*, in ID., *Le categorie del "politico"*, organizado por G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bolonha, 1972, reimpr., 1995, p. 108).

8 J. FREUND, *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1965, p. 448.

9 J. FREUND, *L'essence du politique* cit., p. 443.

conflitos antagonísticos: a política cobre o campo em que se desenvolvem conflitos antagonísticos. Que seja esta a perspectiva a partir da qual se posicionam os autores citados, parece não haver dúvida. Para Schmitt: "A oposição política é a mais intensa e extrema de todas, e qualquer outra oposição concreta é tanto mais política quanto mais se aproxima do ponto extremo, aquele do agrupamento com base nos conceitos amigo-inimigo".¹⁰ Para Freund: "Qualquer divergência de interesses (...) pode a qualquer momento transformar-se em rivalidade ou em conflito, e esse conflito, a partir do momento em que assume o aspecto de uma prova de força entre os grupos que representam esses interesses, vale dizer, a partir do momento que se afirma como luta de potência, torna-se político".¹¹ Como podemos verificar nas passagens citadas, ao definir a política com base na dicotomia amigo-inimigo, esses autores têm em mente que existem conflitos entre os homens e entre os grupos sociais, e que entre estes conflitos há alguns distintos de todos os outros devido à sua particular intensidade; a estes dão o nome de conflitos políticos. Contudo, tão logo se compreende no que consiste essa particular intensidade, e portanto no que a relação amigo-inimigo se distingue de todas as outras relações conflitantes de não equivalente intensidade, percebe-se que o elemento distintivo está no fato de que são conflitos que não podem ser resolvidos em última instância senão com a força, ou pelo menos, que justificam, por parte dos contendentes, o uso da força para pôr fim à contenda. O conflito por excelência a partir do qual tanto Schmitt quanto Freund extrapolaram suas respectivas definições de política é a guerra, cujo conceito compreende tanto a guerra externa quanto a guerra interna: ora, se uma coisa é certa, é que a guerra é aquela espécie de conflito que se caracteriza eminentemente pelo uso da força. Mas se isso é verdade, a definição de política em termos de amigo-inimigo não é em absoluto incompatível com aquela, dada anteriormente, que faz referência ao monopólio da força. Não apenas não é incompatível, como dela é uma especificação, e portanto, em última análise, uma confirmação. Exatamente porque o poder político é distinto do instrumento do qual se serve para alcançar os próprios fins, e esse instrumento é a força física, ele é aquele poder ao qual se apela para solucionar os conflitos cuja não-solução teria como efeito a desagregação do Estado ou da ordem internacional, sendo estes exatamente os conflitos nos quais, postando-se os contendentes um diante do outro, a *vita mea* é a *mors tua*.

10. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* cit., p. 112.

11. J. FREUND, *L'essence du politique* cit., p. 479.

O político e o social

Contrariamente à tradição clássica segundo a qual a esfera da política, entendida como esfera de tudo aquilo que concerne à vida da *pólis*, inclui todo tipo de relações sociais, de modo que o "político" passa a coincidir com o "social", o tratamento que aqui se fez da categoria da política é certamente redutor: resumir, como se afirmou, a categoria da política à atividade que tem direta ou indiretamente relação com a organização do poder coativo significa restringir o âmbito do "político" em relação ao "social", recusar a plena coincidência do primeiro com o segundo. Essa redução tem uma razão histórica bem precisa. De um lado, o cristianismo subtraiu da esfera da política o domínio sobre a vida religiosa, dando origem à oposição entre poder espiritual e poder temporal, que era ignorada no mundo antigo. De outro, o nascimento da economia mercantil burguesa subtraiu da esfera da política o domínio sobre as relações econômicas, dando origem à oposição (para nos expressar com a terminologia hegeliana, herdada por Marx, e transformada, por fim, em uso comum) entre sociedade civil e sociedade política, entre esfera privada, ou do burguês, e esfera pública, ou do cidadão, que era, também ela, ignorada no mundo antigo. Enquanto a filosofia política clássica está alicerçada sobre o estudo da estrutura da *pólis* e das suas várias formas históricas ou ideais, a filosofia política pós-clássica caracteriza-se pela contínua tentativa de uma delimitação daquilo que é político (o reino de César) em relação àquilo que não é político (seja ele o reino de Deus ou o reino das riquezas),* por uma contínua reflexão sobre aquilo que diferencia a esfera da política da esfera da não-política, o Estado do não-Estado, onde por esfera da não-política ou do não-Estado entende-se, dependendo das circunstâncias, ora a sociedade religiosa (a *ecclesia* contraposta à *civitas*), ora a sociedade natural (o mercado como lugar em que os indivíduos se encontram, independentemente de qualquer imposição, em oposição à ordem coativa do Estado). O tema fundamental da filosofia política moderna é o tema das fronteiras, ora mais recuadas, ora mais avançadas, segundo os vários autores e as várias escolas, do Estado como organização da esfera política, seja em relação à sociedade religiosa, seja em relação à sociedade civil (no sentido de sociedade burguesa ou dos privados).

Exemplar também sob esse aspecto é a teoria política de Hobbes, que se articula em torno de três conceitos fundamentais, constituindo as três partes nas quais se divide a matéria do *De cive*. Essas três partes

são assim denominadas: *libertas*, *potestas*, *religio*. O problema fundamental do Estado, e portanto da política, é para Hobbes o problema das relações entre a *potestas*, simbolizada pelo grande Leviatã, de um lado, e a *libertas* e a *religio*, de outro: a *libertas* indica o espaço das relações naturais, no qual se desenvolve a atividade econômica dos indivíduos, estimulada pela incessante disputa pela posse dos bens materiais, o estado de natureza (interpretado recentemente como a prefiguração da sociedade de mercado); a *religio* indica o espaço reservado à formação e expansão da vida espiritual, cuja concretização histórica se dá com a instituição da Igreja, isto é, de uma sociedade que por sua natureza é distinta da sociedade política e não pode ser com ela confundida. Com relação a essa dupla delimitação de fronteiras do território da política, emergem na filosofia política moderna dois tipos ideais de Estado: o Estado absolutista e o Estado liberal, o primeiro tende a ampliar, o segundo a restringir a própria ingerência no que concerne à sociedade econômica e à sociedade religiosa. Na filosofia política do século XIX, o processo de emancipação da sociedade em relação ao Estado está tão adiantado que pela primeira vez, a partir de inúmeros pontos de vista, é imaginado o completo desaparecimento, em um futuro mais ou menos distante, do Estado, e conseqüentemente a absorção do político no social, ou o fim da política. De acordo com o que foi dito até aqui sobre o significado restritivo de política (restritivo com relação ao conceito mais amplo de "social"), fim da política significa exatamente o fim de uma sociedade para cuja coesão sejam necessárias relações de poder político, isto é, relações de domínio fundadas em última instância no uso da força. Fim da política não significa, bem entendido, fim de qualquer forma de organização social. Significa pura e simplesmente fim daquela forma de organização social que se sustenta no uso exclusivo do poder coativo.

Política e moral

Ao problema da relação entre política e não-política associa-se um dos problemas fundamentais da filosofia política, o problema da relação entre política e moral. A política e a moral têm em comum o domínio sobre o qual se estendem, que é o domínio da ação ou da práxis humana. Considera-se que diferem entre si com base no diferente princípio ou critério de justificação e de avaliação das respectivas ações, tendo por conseqüência que aquilo que é obrigatório em moral nem sempre é obrigatório na política, e aquilo que é lícito na política nem sempre é lícito na moral; ou que podem existir ações morais que são

impolíticas (ou apolíticas) e ações políticas que são imorais (ou amorais). A descoberta da distinção, que é atribuída, correta ou incorretamente, a Maquiavel, daí o nome de maquiavelismo a toda teoria da política que sustente e defenda a separação entre política e moral, é com frequência tratada como problema da autonomia da política. O problema avança *pari passu* com a formação do Estado moderno e com a sua gradual emancipação da Igreja, chegando, nos casos extremos, inclusive à subordinação da Igreja ao Estado e, conseqüentemente, à supremacia absoluta da política. Na verdade, aquilo que chamamos de autonomia da política nada mais é que o reconhecimento de que o critério com base no qual se considera boa ou má uma ação política (e não nos esqueçamos de que por ação política se entende, de acordo com o que foi dito até aqui, uma ação que tenha por sujeito ou objeto a *pólis*) é distinto do critério com base no qual se considera boa ou má uma ação moral. Enquanto o critério com base no qual se julga uma ação moralmente boa ou má é o respeito a uma norma cujo comando é considerado categórico, independente do resultado da ação ("faça o que deve ser feito e aconteça o que tiver de acontecer"), o critério com base no qual se julga uma ação politicamente boa ou má é pura e simplesmente o resultado ("faça o que deve ser feito para que aconteça aquilo que você quer que aconteça"). Os dois critérios são incomparáveis. Essa incomparabilidade expressa-se mediante a afirmação de que em política vale a máxima "o fim justifica os meios": máxima que encontrou em Maquiavel uma das suas mais fortes expressões: "(...) e nas ações de todos os homens, e máxime dos príncipes, onde não há juízo ao qual reclamar, olha-se o fim. Faça portanto um príncipe de modo a vencer e manter o Estado: e os meios serão sempre julgados honrosos, e por todos louvados" (*O príncipe*, XVIII). Ao contrário, na moral, a máxima maquiavélica não vale, já que uma ação para ser julgada moralmente boa deve ser cumprida com nenhum outro fim além daquele de cumprir o próprio dever.

Uma das mais convincentes interpretações desta oposição é a distinção weberiana entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade: "(...) há uma diferença incomensurável entre o agir segundo a máxima da ética da convicção, a qual em termos religiosos soa: 'O cristão age como um justo e remete o êxito às mãos de Deus', e o agir segundo a máxima da ética da responsabilidade, segundo a qual é preciso responder pelas conseqüências (previsíveis) das próprias ações".¹² O uni-

12. M. WEBER, *Politik als Beruf*, in *Gesammelte Politische Schriften*, organizado por J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1971/3 (ed. it. de A. Giolitti, in *Il lavoro intellettuale come professione*, "Nuov", Einaudi, Turim, 1966, nova ed. 1977, p. 109).

verso da moral e o universo da política movem-se dentro do âmbito de dois sistemas éticos distintos, aliás, opostos. Mais que de imoralidade da política ou de impoliticidade da moral, deveríamos mais corretamente falar de dois universos éticos que se movem segundo princípios distintos de acordo com as distintas situações nas quais os homens se encontram ao agir. Desses dois universos éticos são representantes dois personagens distintos que agem no mundo em caminhos quase sempre destinados a não se encontrar: de um lado, o homem de fé, o profeta, o pedagogo, o sábio que olha a cidade celeste; de outro lado, o homem de Estado, o *condottiero* dos homens, o criador da cidade terrena. O que conta para o primeiro é a pureza das intenções e a coerência entre ação e intenção; para o segundo, a certeza e a fecundidade do resultado. A chamada imoralidade da política resume-se, olhando bem, a uma moral distinta daquela do dever pelo dever: é a moral pela qual se deve fazer tudo aquilo que está em nosso poder para realizar o objetivo ao qual nos propusemos, porque sabemos desde o início que seremos julgados com base no sucesso. A ela correspondem dois conceitos de virtude, aquela clássica, em que "virtude" significa disposição para o bem moral (em oposição ao útil), e aquela maquiavélica, em que virtude é a capacidade do príncipe forte e prudente que, usando ao mesmo tempo da "raposa" e do "leão", é bem-sucedido em seu intento de manter e reforçar o próprio domínio.

A política como ética do grupo

Quem não quiser se render à constatação da incomensurabilidade dessas duas éticas e quiser tentar entender a razão pela qual aquilo que se justifica em um certo contexto não se justifica em outro, deve se perguntar então onde reside a diferença entre esses dois contextos. A resposta é a seguinte: o critério da ética da convicção é comumente empregado para julgar ações individuais, enquanto o critério da ética da responsabilidade é comumente empregado para julgar ações de grupo, ou ao menos cumpridas por um indivíduo em nome ou por conta do próprio grupo, seja ele o povo, ou a nação, ou a Igreja, ou a classe, ou o partido etc. Em outros termos, pode-se dizer que a diferença entre moral e política, ou entre ética da convicção e ética da responsabilidade, corresponde também a diferença entre ética individual e ética de grupo. A proposição inicial, segundo a qual aquilo que é obrigatório na moral nem sempre é considerado obrigatório na política, pode ser traduzida nesta outra fórmula: aquilo que é obrigatório para o indivíduo nem sempre é obrigatório para o grupo ao qual esse indivíduo per-

175

6

tence. Pensemos na profunda diferença no juízo que filósofos, teólogos, moralistas apresentam em relação à violência segundo se trate de um ato de violência cumprido por um indivíduo isolado, ou pelo grupo social ao qual o mesmo indivíduo pertence; em outras palavras, segundo se trate de violência pessoal, geralmente, salvo casos excepcionais, condenada, ou de violência das instituições, geralmente, salvo casos excepcionais, justificada. Essa diferença encontra sua explicação na consideração de que no caso da violência individual, quase nunca se pode recorrer ao critério de justificação da *extrema ratio* (exceto no caso da legítima defesa), enquanto nas relações entre grupos o recurso à justificação da violência como *extrema ratio* é habitual. Ora, a razão pela qual a violência individual não é justificada está precisamente no fato de que ela é, por assim dizer, protegida pela violência coletiva, tanto que é cada vez mais raro, no limite do impossível, um caso em que o indivíduo isolado encontre-se na situação de precisar recorrer à violência como *extrema ratio*. Se isto é verdade, disso decorre uma importante consequência: a injustificação da violência individual repousa em última instância no fato de que é aceita, porque justificada, a violência coletiva. Em outras palavras, a violência individual não é necessária porque basta a violência coletiva: a moral pode assim se permitir ser severa com a violência individual porque repousa sobre a aceitação de uma convivência que se sustenta sobre a prática contínua da violência coletiva.

A oposição entre moral e política desse modo entendida, como oposição entre ética individual e ética de grupo, serve também para fornecer uma ilustração e uma explicação da secular disputa em torno da "razão de Estado". Por "razão de Estado" entende-se aquele conjunto de princípios e máximas com base nas quais ações que não seriam justificadas se cumpridas por um indivíduo isolado não são apenas justificadas mas em alguns casos de fato exaltadas e glorificadas se cumpridas pelo príncipe, ou por qualquer pessoa que exerça o poder em nome do Estado. Que o Estado tenha razões que o indivíduo não tem ou não pode fazer valer é um outro modo de colocar em evidência a diferença entre política e moral, uma vez que essa diferença refere-se ao distinto critério com base no qual são julgadas como boas ou más as ações nos dois diferentes âmbitos. A afirmação de que a política é a razão do Estado encontra uma perfeita correspondência na afirmação de que a moral é a razão do indivíduo. São duas razões que quase nunca coincidem: antes, da sua oposição alimenta-se a secular história do conflito entre moral e política. O que talvez seja necessário ainda acrescentar é que a razão de Estado nada mais é que um aspecto da ética de

grupo, ainda que o mais clamoroso, sendo o Estado a coletividade no seu mais alto grau de expressão e potência. Mas cada vez que um grupo social age em sua própria defesa contra outro grupo, apela-se a uma ética distinta daquela geralmente válida para os indivíduos, a uma ética portanto que responde à mesma lógica da razão de Estado. Assim, ao lado da razão de Estado, a história nos acena, de acordo com os tempos e os lugares, ora uma razão de partido, ora uma razão de classe ou de nação, que representam, sob outro nome, mas com a mesma força e com as mesmas consequências, o princípio da autonomia da política, entendida como autonomia dos princípios e das regras de ação que valem para o grupo como totalidade em relação às regras que valem para o indivíduo no grupo.

II.

ÉTICA E POLÍTICA

Como o problema se apresenta

Os debates cada vez mais freqüentes que vemos há alguns anos na Itália sobre a questão moral repropõem o velho tema da relação entre moral e política. Velho tema e sempre novo, porque não existe questão moral, em qualquer campo que seja proposta, que tenha encontrado uma solução definitiva. Embora mais célebre pela antigüidade do debate, pela autoridade dos escritores que dela participaram, pela variedade dos argumentos adotados, pela importância da matéria, o problema da relação entre moral e política não é diferente do problema da relação entre moral e todas as outras atividades do homem, que nos induz a falar habitualmente de uma ética das relações econômicas, ou, como ocorreu com freqüência nesses anos, do mercado, de uma ética sexual, de uma ética médica, de uma ética esportiva e assim por diante. Trata-se, em todas essas diferentes esferas da atividade humana, sempre do mesmo problema: a distinção entre aquilo que é moralmente lícito e aquilo que é moralmente ilícito.

O problema das relações entre ética e política é mais grave porque a experiência histórica mostrou, pelo menos desde a contenda que opôs Antígona a Creonte, e o senso comum parece ter pacificamente aceito, que o homem político pode comportar-se de modo disforme da moral comum, que um ato ilícito na moral pode ser considerado e apreciado como lícito na política — em suma, que a política obedece a um código de regras, ou sistema normativo, diferente de, e em parte incompatível