

Deshumanização da Política

Nelson de Sousa Sampaio

Adverte-nos um grande mestre da psicologia contemporânea que “jamais se havia falado tanto de Política nem o Mundo havia padecido tanto por causa dela, como nos nossos dias” (1). Cremos, porém, que o falar de política somente será prejudicial quando for pura loquacidade ou mera aceitação de fórmulas de propaganda, desacompanhada de qualquer reflexão crítica. Fora disso, mais nociva será a atitude de indiferentismo ou desinteresse político.

Com isso, sentimo-nos justificados para tratar de assunto político, convidando o leitor a meditar sobre as relações entre a política e a moral. Esse tema, sempre novo, cresce, ao nosso ver, de interesse teórico e prático, nos tempos atuais. Traçar um histórico dos julgamentos morais sobre a atividade política pode auxiliar-nos a interpretar melhor o mundo de hoje, completando a visão que conseguimos de outras perspectivas, como sejam do estudo dos problemas econômicos, técnicos ou religiosos. Essa luneta de observação pode fornecer-nos um perfil da fisionomia da nossa época, em especial do que se costuma chamar de “crise” do nosso tempo, de acordo com uma expressão que já vem de outros tempos e cuja continuidade de uso nos leva à suspeita de um mal crônico.

Acreditamos que uma pesquisa desta nos sirva para esboçar uma árvore genealógica do irracionalismo e da violência do mundo atual. Nosso estudo salientará, principalmente, o desenvolvimento das idéias, sem que isso signifique que consideramos estas as exclusivas plasmadoras da realidade social. Como, porém, as doutrinas políticas refletem ou justificam, com maior ou menor clareza, de maneira consciente ou inconsciente, situações históricas e culturais, elas podem servir de índices das condições gerais das épocas e sociedades onde nasceram ou se desenvolveram. Por outro lado, a reciprocidade se impõe, pois não ha indagação política — por mais desinteressada que seja da prática diária — que permaneça enclausurada nos gabinetes dos estudiosos, sem encontrar caminhos, diretos ou indiretos, de descer às massas ou à praça pública, para se traduzir no vozerio da multidão. Tenha-se presente, pois, que a continuidade da nossa exposição não deixa de exagerar a sequência das idéias, dando ao leitor a falsa impressão de que se trata de um simples desenvolvimento ou encadeamento lógico das doutrinas. Um certo grau de lógica não deixa de existir entre elas, mas resulta tanto da marcha da história das idéias como da história dos fatos. Isso está, aliás, reconhecido em várias passa-

(1) — *Emilio Mira y Lopez: “Instantaneas Psicologicas”, Editorial Bajel Buenos Aires, 1943, p. 25.*

gens, embora não pudéssemos levar a nossa análise a todos os meandros das diferentes conjunturas históricas, sob pena de, ao invés de um breve ensaio, escrevermos um volumoso tratado de história das idéias e movimentos políticos.

O PROBLEMA

O sentido pejorativo que o termo "política" tem na experiência comum pode servir-nos de ponto de partida. De fato, quando alguém propõe ocupar-se da matéria política, não é raro ser atalhado por expressões como estas, quase sempre acompanhadas de um dar de ombros ou de um gesto de desdém: "é política, não me interessa"; "não quero saber de política". Política, pura e simplesmente, costuma ser tomada como sinônimo de politicagem ou politicalha. Necessitamos quasi sempre de acrescentar alguma cousa para fugir a êsse significado do termo e dizer, por exemplo, "política no mais alto" ou "no mais nobre sentido da palavra".

Devemos reconhecer que essa associação de idéias não é peculiar à nossa língua nem ao nosso tempo. O inglês distingue muito bem o *estadista* (statesman) do *político* (politician), ligando a êste último a mesma associação pejorativa que o termo desperta entre nós.

Essa difusa desconfiança ou hostilidade para com a vida política, que notamos em diferentes épocas, distingue-se, porém, do julgamento que considera a política em geral, por sua natureza, uma esfera da atividade humana estranha ou insubmissa à moral.

Há, em toda a História, exemplos de aversão à vida pública, críticas aos governantes ou menosprezo à autoridade. Mas essa maneira de ver ou é a simples verificação de abusos na vida política ou a condenação dos seus vícios. Não há a descrença nem, muito menos, a pregação, de que a política deva se libertar das peias da moral. Pelo contrário, postula-se a necessidade de vincular a vida política aos princípios éticos. Reconhece-se que há a sã política e os seus desvios ou degenerescências.

Na outra atitude, porém, proclamam-se êsses desvios como os fatos dominantes da política e também como a regra de ação para os seus atores. Os fatos na política são a fraude, a mentira, o embuste, a traição, a violência. Êsses também devem ser as suas normas de conduta. Pregar o contrário é não só dar provas de ingenuidade ou de ignorância da natureza do fenômeno político como também aconselhar o próprio enfraquecimento para o seu seguidor, que procederia à semelhança da fera que aparasse as garras em plena luta. Por mais paradoxal que pareça, essas doutrinas não impedem que alguns dos seus adeptos preguem, porém, que a salvação da civilização ou da humanidade se realizará pelo Estado ou por meios políticos. Por outras palavras, ou seus redentores serão a violência, a lei do mais forte e o amoralismo.

A arte política para os iniciados nessa maneira de ver deveria converter-se numa espécie de máquina pneumática para fazer o vácuo de toda idéia moral no âmbito da política, e, ao mesmo tempo, uma espécie de anestésico para insensibilizá-lo contra qualquer tentação de colocar outro ideal acima da sêde de poder. O princípio teórico em que se basearia essa arte poderia ser formulado nos mesmos termos da chamada "lei de Gresham", que seria valida tanto para a moeda como para a política. O político mau — no sentido moral — acabaria levando a melhor sobre os homens de bem, do mesmo modo que a moeda de qualidade inferior acaba por expulsar a moeda boa do mercado.

O DIÁLOGO MILENAR: SOFISTAS VERSUS SÓCRATES

Essa questão está na ordem do dia e se acha, de modo ostensivo ou velado, no centro dos principais problemas morais da nossa época. Mas somente sua intensidade e clareza são novas. Em sua essência, ela apresenta-se como a edição melhorada e ampliada — e, talvez, definitiva quanto aos destinos da nossa civilização — daquêlê debate travado há mais de dois mil anos entre Sócrates e os sofistas, ou melhor, alguns sofistas, pois que a sofística não foi propriamente uma escola filosófica, com uniformidade de doutrina. É bem verdade que conhecemos os sofistas através de Platão que, nesse particular, foi mais um caricaturista do que um retratista fiel. Mas, ainda abatendo alguns exageros da pintura que nos deixou, devemos considerar que alguns traços do perfil gisado apontam para a verdade. De um modo geral, os sofistas foram professores de arte política, que ensinavam aos seus discípulos os meios de triunfar na vida pública, servindo-se, principalmente, da oratória como arma para influenciar e dominar as multidões nas fases avançadas da democracia direta de Atenas. Alguns acentuaram de maneira tão unilateral êsse objetivo, a ponto de desprezar as considerações morais nesse combate político (2). O sofista não teria de se preocupar se o que transmitia ao seu discípulo era a verdade, mas, sim, se seria eficaz para vencer o seu adversário nos debates da praça pública. Sua missão não era a de aconselhar o caminho mais justo, mas, sim, fornecer a chave para o êxito — critério último para se aquilatar do valor e da excelência de uma doutrina política.

Outros ainda foram mais longe, não se contentando com o indiferentismo moral, mas pregando uma inversão, que hoje diríamos *nietzscheana*, dos valores éticos correntes e advogando, assim, o imoralismo, a violência e o direito do mais forte. Desta última corrente, podemos tomar as figuras de Trasímaco e Calicles, como aparecem, respectivamente, na "República" e no "Gorgias" de Platão, como símbolos mais ou menos aproximados da realidade.

Os dois afastam-se quanto à maneira de explicar a origem da lei, mas chegam a resultados idênticos de referência à moralidade e ao direito dos homens poderosos. Para Trasímaco, "em todo Estado a justiça é o interesse de quem tem a autoridade na mão e, por consequência do mais forte" (3). Marx subcreveria essa definição, apenas dando um sentido econômico ao conceito do "mais forte", que em Trasímaco é mais amplo. Mas se o forte faz a lei é para uso externo, procedendo como o médico que receita para os outros. O chefe de Estado assemelha-se ao pastor que cuida e engorda o rebanho, não por amor a êste, mas por interesse egolsta. Na verdade, o homem que procura ser justo dá mostras de parvo e inhábil. Admite que "o homem injusto é inteligente e hábil, e o justo nem uma cousa nem outra", pois a justiça não passa de uma "loucura generosa" e a injustiça não é um vício, mas, sim, "prudência". A lingüagem, agora, já se aproxima de Nietzsche, invertendo a apreciação corrente dos valores morais. "Quando se dão — diz o sofista — nomes odiosos à injustiça é antes porque se teme sofrê-la do que cometê-la".

(2) — *Repetimos que isso não se passava com todos. Assim é que vemos o próprio Gorgias, no diálogo dêste nome, responder à pergunta de Sócrates se o orador devia se descuidar dos princípios da justiça: "Ao contrário, deve-se usar da retórica como dos outros exercícios, segundo as regras da justiça".*

(3) — "A República", Liv. I.

Dai conclue Trasímaco que a justiça é uma espécie de mutilação para quem a segue, e, porisso, em toda parte, tanto na vida privada como na pública, o homem justo está por baixo do injusto. Dêsse modo, o injusto é muito mais feliz do que o justo. Na vida pública, quando o homem justo ocupa cargos do Estado só faz se expor a todos os males. O menos que lhe pode acontecer é deixar desorganizarem-se seus negócios particulares pela falta de cuidado que lhes pode dedicar, enquanto, por outro lado, o sentimento de justiça o impede de se refazer, à custa do Estado, dos prejuizos sofridos. Além disso, êle tornar-se-á odioso aos seus amigos e parentes, devido aos seus escrúpulos em distribuir favores.

Eis aí formulada aquela "lei de Gresham" política, que Platão já havia desenvolvido de maneira mais extensa, no "Gorgias", pela boca de Calicles. Este explica a gênese da lei de maneira oposta à de Trasímaco, o que demonstra que êsse problema não alcançou solução uniforme entre os sofistas, pelo menos como nos é relatado por Platão. Calicles parte da diferença que, ao seu ver, existe entre o "estado de natureza" e a lei. "Na maior parte das cousas — afirma — a natureza e a lei são opostas entre si". Antes do direito legislado ou das convenções dos homens, existiu o direito natural, que, na sua concepção naturalista, significa uma força da natureza ou uma lei da selva, semelhante à versão do "estado de natureza" em Hobbes e Spinoza. Segundo a natureza, é "justo que o que vale mais tenha mais do que o que vale menos, e o mais forte tenha mais do que o mais fraco. É o que ela demonstra em mil exemplos, tanto no que se refere aos animais como aos próprios homens, entre os quais vemos Estados e nações inteiras onde a regra do justo é que o mais forte comande ao mais fraco e seja melhor aquinhoado".

Para pôr fim a essa situação, os fracos inventaram a lei. A ordem legal não passa de um freio, forjado pelo temor ou pelo despeito dos fracos e impotentes, afim de evitar a ascendência natural dos mais fortes, cuja vitalidade procuram quebrantar por uma espécie de domesticação. Inconformado com essa escravização dos mais bem dotados, Calicles prega-lhes a necessidade de arrebitar essa jaula em que se pretende aprisionar as naturezas fortes: "Tomamos desde a infância os melhores e os mais fortes dentre nós; formamos e domamos como leãozinhos por encantamentos e ilusões, e lhes ensinamos que é preciso respeitar a igualdade e que nisso consiste o belo e o justo. Mas que apareça um homem de natureza poderosa, sacuda e quebre todos êsses grilhões, calque aos pés nossas escrituras, nossas ilusões, nossos encantamentos e nossas leis contrárias à natureza, e êle, a quem tínhamos feito escravo, se eleve acima de todos como um senhor. Será então que veremos brilhar a justiça segundo a instituição da natureza".

Ainda que Calicles afirme que mais poderoso, mais forte, melhor e mais sábio são expressões sinônimas, isso aparece como concessões a que o obriga Sócrates no correr da discussão, às quais não dá grande importância nem desenvolvimento que as concilie com o espírito do seu discurso. Assim é que logo vemos êsse Nietzsche grego erguer a sua eloquência, açulando a desenvoltura "instintivista" dos impulsos, insuflando uma indomável "vontade de poder" com a qual o homem forte esmigalhe, como um lídimo super-homem, as tábuas de valores daquela "moral de escravo", fruto do ressentimento dos débeis: "Para levar uma vida feliz, é preciso deixar suas paixões ter todo crescimento possível, e não reprimi-las; e quando elas atingirem, assim, o seu cúmulo, é

preciso estar em condições de satisfazê-las pela coragem e habilidade e de realizar cada desejo à medida que êle nasce. É o que, ao meu ver, a maioria dos homens não poderia fazer; e daí que eles condenem os que o conseguem, escondendo, por vergonha, sua própria impotência. Dizem, então, que a intemperança é uma cousa feia, como observei antes, encadeiam os que teem uma natureza melhor, e, não podendo contentar suas paixões, fazem, por pura covardia, o elogio da temperança e da justiça. Na verdade, para os que tiveram a ventura de nascer de uma família de reis ou que a natureza fez capazes de se tornarem chefes, tiranos ou reis, haveria nada mais vergonhoso e prejudicial do que a temperança? Podendo gosar, sem que ninguém os impeça, de todos os bens da vida, iriam êles dar, como senhores para êles próprios, as leis, as opiniões e a censura do vulgo? Como essa pretendida beleza da justiça e da temperança não os tornaria infelizes, uma vez que lhes tiraria a liberdade de dar mais a seus amigos do que aos seus inimigos, e tudo isso ainda que êles sejam soberanos na sua própria cidade? Tal é, Sócrates, a verdade das cousas que tu dizes investigar. A volutuosidade, a intemperança, a licença, contanto que sejam garantidas, eis a virtude e a felicidade. Todas essas outras belas idéias, essas convenções contrárias à natureza, não passam de extravagâncias humanas, que não merecem consideração". (4)

A RAZÃO TRIUNFA NA DOUTRINA

A reação socrática — quer a julguemos convincente ou não — consegue, porém, abafar essas vozes, que levarão séculos para ressurgir no pensamento ocidental. Elas constituíram apenas um ligeiro parêntesis na convicção do mundo greco-romano de que a atividade política deve estar imbuída de princípios éticos. Quando Trasímaco procura desanimar os homens justos de entrar na política, porque só teriam o que sofrer, Sócrates adverte que a sorte dêstes ainda seria pior se seguissem o caminho da indiferença política. "O maior castigo — pondera êle — para o homem de bem, quando recusa governar os outros, é o de ser governado por um pior do que êle" (5). A exaltação do homem poderoso e à afirmativa de que êste é feliz, Sócrates contrapõe a sua doutrina de que a felicidade só se encontra no bem e no belo — valores que são idénticos para a sua filosofia. Por fim, como argumento último da sua metafísica, mostra, no epílogo dos "Gorgias", que os maus jamais escaparão do castigo, pois se êste não os alcançar neste mundo os esperará no outro, com a sentença da justiça divina.

Platão coloca a vida pública à altura de um sacerdócio. A política, no seu Estado ideal, deve ser exercida por filósofos reis, com toda ciência e consciência. Aristóteles, por sua vez, considera a Política a mais alta das ciências, ensinando-nos que "o bem é o fim e objeto de todas as ciências e artes, sendo que o bem maior, no seu grau supremo, se encontra na ciência superior a todas, que é a política, cujo bem reside na justiça ou, em outras palavras, no interesse geral" (6). É curioso observar, porém, que a razão vê proclamada e cantada a sua vitória na contenda, justamente quando o seu império come-

(4) — Platão: "Gorgias".

(5) — Platão: "A República", Liv. I.

(6) — Aristóteles: "A Política", Liv. III, Cap. VII.

çava a ruir, na vida real, aos golpes da violência e da paixão, desenfreadas nas lutas intestinas e nas rivalidades dos Estados gregos, que iriam precipitá-los na decadência e sob o domínio estrangeiro. A razão que conquistava louros nas academias já havia sido condenada a beber cicuta na *Agora*.

A REVELAÇÃO TUTORA DA RAZÃO

O cristianismo pouco alterou os termos da relação da moral e da política, deixados pelos filósofos clássicos da Grécia. Seria exato, porém, reconhecer que concorreu para diminuir o valor do Estado, ao procurar dissociar a unidade, a um tempo política e religiosa, da *polis*, para distinguir duas esferas de poder, a temporal e a espiritual, as cousas que são de Cesar e as que não são de Cesar. Se é verdade que, segundo S. Paulo, "todo poder vem de Deus", não resta dúvida que na doutrina cristã se tende a ressaltar a preeminência do poder eclesiástico sobre o secular, da Igreja sobre o Estado, pela própria natureza das duas funções. Enquanto os governantes velam pelos interesses terrenos dos seus súditos, o clero trata da salvação das almas. Se bem que deva haver uma estreita cooperação entre os dois poderes, como há entre o corpo e a alma, em última análise é nesta última, porém, que reside a parte suprema e imortal do homem. Porisso mesmo é que o sonhado equilíbrio medieval do Papa e do Imperador, como as duas cabeças visíveis da cristandade, que mutuamente se sustentariam e respeitariam suas esferas de atribuições, nos termos da teoria gelasiana das duas espadas, não tardaria a transformar-se no conflito crônico entre o Papado e o Sacro Império Romano Germânico. Santo Agostinho havia dado mais alguns passos no sentido de desenvolver aquelas noções da política como tarefa humana menos valiosa, que estavam em germe nos primeiros cristãos. Para êle o Estado era uma consequência do pecado original, e como este é, pelo menos imediatamente, obra do demônio, seria fácil tirar a conclusão de que a natureza do Estado é antes demoníaca do que divina.

Era justamente esse conceito que um sumo pontífice proclamava, quando, levado pelo ardor do duelo entre as duas espadas, Gregório VII escrevia, em carta a Hermann de Metz, este libelo contra os governantes seculares: "Quem ignora que os reis e duques tiveram sua origem naqueles que, ignorando a Deus e incitados pelo príncipe deste mundo, ou esja o diabo, trataram, induzidos por sua cega ambição e intolerável presunção, de dominar seus iguais, isto é, os homens, por meio de soberba, da rapina, da traição, do assassinato e quase todas as espécies de crimes"? (7)

Muitos adeptos das doutrinas da origem violenta do Estado e do anarquismo não teriam dúvidas em subscrever essas palavras do sumo pontífice, que não trepidou em classificar a política como uma espécie de banditismo.

Essas posições extremas constituíram, porém, exceções, e se explicam pelo calor da polêmica. De um modo geral, contudo, o pensamento medieval encarou a função de governar como um alto dever moral e religioso, a ser exercido tendo em vista o bem dos súditos. Seus pensadores dedicam-se, de preferência, na teoria política, a fazer a distinção entre o tirano e o monarca

(7) — *Apud George H. Sabine: "Historia de la Teoria Politica", Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1945, p. 231.*

justo, e não se cansam de falar do direito divino e do natural, que envolvem e penetram toda a comunidade cristã, e a cujas normas estão sujeitos os próprios governantes.

A RAZÃO DE ESTADO CONTRA A RAZÃO HUMANA

O fio dessa tradição parte-se, como é sabido, pela pena de Nicolau Macchiavelli, no primeiro quartel do século XVI. O famoso florentino é considerado, a um tempo o fundador da Política moderna e o pai do chamado "realismo" político. Sob esse último aspecto é que se tornou mais conhecido, convertendo-se em marco simbólico do início do que um sociólogo designou como os "quatro séculos de cinismo político" (8). Enquanto Trasímaco e Calicles derivaram os conselhos da sua arte política dos princípios gerais do direito natural do mais forte, o receituário de Macchiavelli buscou seu principal apêlo no método histórico. Foram as lições da história que inspiraram as suas máximas e, aos seus olhos, o escândalo suscitado pela sua obra era injustificado, pois ela foi escrita mais pela história do que por ele próprio.

Na verdade, é justo dizer que o maquiavelismo existiu primeiro na prática do que em teoria. Todas as épocas legaram-nos exemplos perfeitos de tiranias, modelos acabados de fraude, violência e cinismo político. As crônicas do Oriente antigo e do mundo greco-romano estão pontilhadas de fatos dessa natureza. A Idade Média não deixou de conhecer espetáculos dessa ordem, e a própria Igreja pode ser acusada de haver lançado mão de documentos falsos — como a doação de Constantino ou as decretais pseudo isidorianas — para satisfazer suas ambições de domínio. Os precursores mais recentes do maquiavelismo prático poderiam ser encontrados em todos os espíritos sedentos de poder que trabalharam pela formação das nacionalidades modernas, construindo os grandes arcabouços das monarquias absolutas. Felipe, o Belo, na França, é dos primeiros a cercar-se de uma equipe de eficientes "maquiavélicos", secretários, professores de Direito Romano — Pedro Flotte, Pedro Dubois, Nogaret, Guilherme de Plaisians — que estão prontos a muní-lo de documentos falsos e ensinar-lhe os processos da astúcia ou da violência para ampliar o território do reino, aumentar os dinheiros públicos e fortalecer o poder real. Para uma Itália dividida e enfraquecida, invadida constantemente e transformada em campo de batalha pelas novas monarquias nacionais — com a França e a Espanha — é natural que o poder unificado destas últimas se apresentasse ao florentino como o modelo político a imitar. Macchiavelli surge como um professor de absolutismo num mundo que já conhecia o poder absoluto e o oferecia como último figurino político. Filho legítimo do Renascimento, tinha bem perto de si nas tiranias das repúblicas e principados italianos da época, com seu enredo de intrigas, traições e desabusada violência, a lição de rutura com as velhas restrições morais e religiosas, a entronização do espírito de aventura e a admiração do homem forte sedento de dominação. Torna consciente e sistemática a técnica do poder absoluto. Que uma daquelas tiranias italianas se agigantasse até abraçar todas as fronteiras italianas, assumindo as proporções das monarquias nacionais, foi o seu desejo.

(8) — *Francisco Ayala: "Tratado de Sociología", Losada, Buenos Aires, 1947, 2.º vol., p. 255.*

Esse fim, que se poderia envolver com o manto mágico de patriotismo, justificaria todos os meios. De fato, não era esta a única receita da sua farmacopéia política. Seu espírito parece antes dividido entre o amor à democracia antiga e o absolutismo nascente. A luz dessa ambivalência temos de considerá-lo um precursor vacilante e tímido dos seus discípulos dos séculos XIX e XX. Na sua obra fundamental, os "Discursos Sobre os Dez Primeiros Livros de Tito Lívio", exalta a liberdade da República Romana, tendo para com ela palavras com estas, que podem figurar entre as mais celebradas apologias do regime democrático: "Na minha opinião, os que condenam os choques entre nobres e plebeus condenam justamente o que deu a Roma a sua liberdade; dão mais importância ao barulho e à desordem das arruaças do que aos bons efeitos que delas provêm". (9)

Quis o destino, porém, que a sua celebridade fôsse devida principalmente ao pequeno livro "O Príncipe", obra, talvez, ocasional, escrita para aconselhar um "remédio heróico" para a situação especial da Itália. As condições do seu país tornavam necessária essa inversão do curso histórico da velha Roma, objeto de sua admiração. Era preciso que aquela conhecesse primeiro o absolutismo cesarista para, algum dia, ser capaz de governar-se nos moldes da República Romana.

Seria fácil, entretanto, generalizar para todas as situações uma fórmula dada para um caso particular, uma vez que todas as gerações de governantes estão sempre inclinadas a olhar os seus fins como suficientemente grandiosos e relevantes para o destino da humanidade em ordem a justificar todos os meios.

Porisso, a posteridade recolheu de Macchiavelli, sobretudo, o tipo acabado do "homo politicus" puro, divorciado do "homo ethicus" e do "homo religiosus". O seu príncipe deve encarar a política como um campo à parte da moral, ou, pelo menos, admitir dois códigos de moral — um para a vida privada e outro para a pública. As demais forças da cultura, o saber, a riqueza e a religião deveriam servir-lhe de armas para a sua ambição política. Há, nisso, uma antevisão da pretensão totalitária de subordinar ao Estado todas as manifestações do espírito humano. Mesmo que seja um ímpio, o príncipe deve favorecer a religião, se esta for útil para os seus planos de subjugação do povo — conceito que anuncia a moderna teoria dos "mitos" e resume a filosofia da propaganda dos nossos dias.

O governante terá como lema o princípio de que "é melhor ser temido do que ser amado" e, por conseguinte, abandonará o modelo de bondade patriarcal dos monarcas medievais, para assemelhar-se ao centauro: um ser de dupla natureza, a humana e a animal. Mas o grande mestre da "razão de Estado" ensina o uso da força, com moderação e timidez, se comparado com os arautos recentes da "técnica da violência". Se é verdade que nos advertiu de que

(9) — "Discursos Sobre os Dez Primeiros Livros de Tito Lívio", Livro I, cap. IV. Por esse motivo, Carlos Sforza sentença que "Macchiavelli é um dos opóstitos da idéia de liberdade". ("O Pensamento Vivo de Maquiavel", Liv. Martins, S. Paulo, 1940, p. 19). Era essa, também, a opinião de Rousseau, retirada da divergência entre as máximas do "Príncipe" e as dos "Discursos sobre Tito Lívio". Ao seu ver, a condenação de Macchiavelli era fruto de leituras superficiais, pois esse escritor "fingindo ensinar aos reis, deu grandes lições aos povos. O "Príncipe" de Macchiavelli é o livro dos republicanos" ("Du Contrat Social", Liv. III, cap. VI).

“todos os profetas armados triunfaram e os desarmados fracassaram”, não deixou de aconselhar ao príncipe que governasse, de preferência, de acôrdo com a lei, que é próprio da sua parte humana. Quando êsse método falhasse, é que daria expansão à outra parte da sua natureza, devendo, então, possuir as qualidades de dois animais, para revelar conforme as circunstâncias: a astúcia da raposa, e a ferocidade do leão. A raposa ensinar-lhe-ia a evitar os laços, e o leão a livrar-se deles.

A Macchiavelli deve-se a sistematização da técnica do absolutismo, mas a justificação corrente desse regime se encontra na doutrina do direito divino dos reis. Os monarcas da época invocam a seu favor o mesmo direito que o Imperador do Sacro Império havia arguido em seu benefício e, desse modo, passaram a considerar-se delegados diretos de Deus, sem necessidade da mediação papal. O Estado começa a romper os seus laços com a Igreja universal, iniciando-se o nacionalismo religioso. A Reforma Protestante é ao mesmo tempo, em grande parte, efeito dessas tendências e causa da sua aceleração. Ao invés da pretensão medieval de supremacia da Igreja sobre o Estado, caminhava-se para a nacionalização da Igreja; em lugar do “Estado da Igreja” para a “Igreja do Estado”.

O “maquiavelismo” aparecia com uma característica tão generalizada da época, que mesmo os partidários da Contra-Reforma, que se esforçavam pela restauração do prestígio papal, mereceram o mesmo juízo que se fazia a respeito dos que trabalhavam pelo fortalecimento das monarquias nacionais. Daí que a expressão **jesuitismo** passasse a ser empregada como sinônimo ou uma variedade de **maquiavelismo**.

Teoricamente, a monarquia de direito divino deveria derivar a sua política das fontes mais altas da moral, pois pretendia ter a sua origem em princípios religiosos. O grande sistematizador da doutrina da soberania, João Bodin, admitia que o soberano que criava a lei, embora não estivesse subordinado a ela, estava obrigado às normas do direito divino e do direito natural. Praticamente, porém, êsses freios redundavam em nada, pois o monarca só era responsável perante Deus pela infração desses preceitos. Como consequência, tinhamos uma estrutura estatal, cuja soma de poderes era inédita na história. O monarca ofusca a autoridade dos senhores feudais, seus antigos competidores que fragmentavam a unidade do reino, e paulatinamente vai fazendo deste um bloco monolítico de poder, graças ao aumento do funcionalismo, a criação de um exército próprio, a difusão dos seus tribunais, e o enriquecimento do tesouro real. O Estado vai distendendo os seus tentáculos por várias esferas até então deixadas à atividade dos particulares. A política econômica mercantilista aconselha o contróle da economia pelo Estado, e êste procura absorver a própria religião ou, melhor, fazê-la instrumento dos seus planos de dominação. A política antiga havia conhecido a identificação das duas esferas, a política e a religiosa, mas essa totalização do poder era atenuada pela participação que o homem livre podia ter no regime da democracia direta. A nova monarquia nacional transforma, porém, todos os indivíduos em objeto de poder e, na verdade só reconhece um cidadão com direito político originário: o monarca de direito divino. Nesse regime, a norma dominante é a da obediência passiva, que é, ao mesmo tempo, o primeiro dever cívico e um alto mandamento religioso.

A perfeição doutrinária do sistema só se alcança, porém, com Hobbes, que ergue em todas as linhas o edifício filosófico do absolutismo, quando êste —

que nunca atingiu o zênite na Inglaterra — mergulhava no crepúsculo de sangue da guerra civil. Aquela vacilação que notamos em Macchiavelli, o técnico do absolutismo que, ao mesmo tempo, faz o elogio da democracia, bem como aquêles tenues laços jurídicos do direito natural e do direito divino com os quais o jurista máximo do regime, João Bodin, queria cercear o monarca absoluto, tudo isso desaparece em Hobbes, o filósofo do regime.

O pensador inglês escreve o primeiro grande tratado secular de filosofia política. Se parece chegar atrasado quanto à justificação do absolutismo na Inglaterra, revela-se moderno na fundamentação materialista e utilitarista que forja para êsse regime. Como bom racionalista, dá as costas à doutrina do direito divino, e busca os alicerces do seu sistema num amalgama pouco consistente da opinião individualista dos sofistas com o princípio da unidade orgânica do Estado à maneira de Platão. Sustentava que os homens viveram, primitivamente, num estado de natureza, onde o direito se confundia com a força, pois o direito de cada um ia até onde alcançasse o seu poder. Essa condição acarretava uma “guerra de todos contra todos”, onde ninguém conseguiria vantagens duradouras, pois nenhum homem era suficientemente forte para não temer os demais, nem suficientemente fraco para não constituir uma ameaça para os seus semelhantes. A razão humana, compreendendo as inconveniências e perigos dessa situação, descobriu um meio de garantir a paz e sobrevivência da espécie. Esse recurso salvador foi a celebração de um contrato, pelo qual os indivíduos renunciaram a todos os direitos que gosavam no estado de natureza, para colocá-los nas mãos do soberano, que poderia ser tanto o parlamento como o monarca. Por êsse acôrdo surgiu o Estado, que se identifica com a própria sociedade na filosofia de Hobbes, e aparece como um novo ser, de proporções gigantescas, o Leviatan, o “deus mortal”, que tudo pode e tudo decide na terra. Brandindo os dois gládios, do poder secular e do espiritual, estendendo seus olhares penetrantes até as consciências, controlando com pulso forte todas as formas de atividade humana, e alimentando-se de toda a riqueza coletiva, o Leviatan domina incontrastável sôbre a alma e o corpo dos indivíduos. Sua palavra é o direito, a moral o seu desejo, a religião o seu hálito, em sumá toda a cultura é produto dêle, ou pelo menos, condicionada pelo seu aparecimento. Daí que êle possua o direito de intervir em todas as manifestações da vida humana.

Dêsse modo, poder-se-ia dizer que Hobbes retirava Deus do céu para colocá-lo na terra, sob a forma do Estado. É esta a primeira divinização do Estado em si, como entidade abstrata. Antes os governantes haviam sido divinizados ou como deuses ou como representantes da divindade. Agora, o céu começava a ficar deserto de deuses, mas na terra se fabricava o sucedâneo do ser onipotente e oniciente, encarnado na própria organização política dos homens. Com isso, o Estado alcança em teoria a sua plena maturidade absolutista. Libertou-se da tutela da Igreja, rompeu os laços do direito natural, desprendeu-se das pelas morais, para abarcar no seu bôjo hipertrofiado e insaciável todos os recursos materiais e espirituais da cultura humana. Mas, porisso mesmo, essa primeira imagem do “deus mortal” tem as feições de um Moloch devorando os indivíduos — seus criadores que o haviam inventado como instrumento de salvação. Não tardará, entretanto, que o homem venha a se interrogar se criara um verdadeiro deus ou um ser de natureza diabólica.

RAZÃO VERSUS LEVIATAN

Antes mesmo de Hobbes apresentar, o seu figurino absolutista, a monarquia absoluta já havia encontrado seus opositores na história do pensamento político. O primeiro aspecto a despertar hostilidade foi a sua política religiosa, que suscitou a reação representada por vários escritores protestantes e católicos dos fins do século XVI e primeira metade do século XVII. Ambas correntes procuravam justificar a política de minorias religiosas em países protestantes ou católicos, e apelavam, de preferência, para a doutrina do contrato como origem da autoridade pública, defendendo o direito de resistência contra o soberano herético ou opressor. Alguns dêles avançaram teorias democráticas de limitação do governante e de que a fonte legítima do poder reside no povo. Do lado protestante, encontramos a plêiade de escritores denominados *monarcômachos*, entre os quais sobressal o autor da "Vindiciae Contra Tyrannos", que é o panfleto mais violento da época, ao lado de Francisco Hotmann, Jorge Buchanan e Althusius, o mais profundo e sistemático do grupo. Do lado católico, destacam-se, principalmente, Francisco Suarez e os jesuitas João Mariana e Belarmino.

O gigante absolutista não se abalou com esse primeiro ataque, desfechado com armas, predominantemente, do arsenal da Idade Média, como eram os argumentos teológicos e a invocação de duvidosos precedentes da história sagrada e profana. (10)

No século XVII, porém, a reação religiosa contra o absolutismo aliou-se a resistência contra a sua política fiscal e o arbítrio judiciário, para irromper, na Inglaterra, na torrente sangrenta da guerra civil, onde, pela primeira vez na história moderna, o povo fez rolar uma cabeça coroada. Essa caudal serenou no desagudouro da monarquia constitucional, aberto pela *Gloriosa Revolução* de 1688. Locke, arauto do liberalismo, faz o balanço filosófico da transformação alcançada e proclama, numa réplica a Hobbes, o arangelho da nova época que começa.

Por um desses caprichos da História, Locke torna-se animador de dois movimentos conflituantes de idéias. De uma vertente do seu espírito promana a sistematização do empirismo, negando que exista outra fonte valida de conhecimento além da experiência. Da outra vertente jorra a defesa do racionalismo no mundo moral e político, afirmando que a razão funda a sociedade e o Estado, inspirada nos princípios e normas universais do direito natural. O homem não é lobo do próprio homem, no estado de natureza, como sustentara Hobbes, mas um ser dotado de direitos naturais inalienáveis, decorrentes da ordem jurídica natural. Não é a autoridade quem cria o Direito. Este antecede ao Estado, que é criado por um contrato entre os indivíduos, justamente para assegurar maior garantia e vigência aos direitos naturais do homem. Ao invés dos homens abrirem mãos de todos os seus direitos para criar um soberano absoluto, na ordem temporal e espiritual, fazem apenas o sacrifício de algumas prerrogativas, na medida necessária para estruturar uma organização coativa, deixando, porém, intangíveis os seus direitos fundamentais, entre os quais, Locke arrola o direito à vida, à liberdade e à propriedade.

(10) — O livro de Althusius leva o título de "Tratado de Política corroborado com exemplos da História Sagrada e Profana".

Estão prontas as armas teóricas para o assalto contra o absolutismo. Esse arsenal será completado e aperfeiçoado, sobretudo, na França, onde o absolutismo havia alcançado maior rigidez e esplendor. Tendo sido forjada essa panoplia intelectual por elementos de várias camadas sociais, ela irá ser apropriada depois, principalmente, pela burguesia, como instrumento do seu anseio de ascender, política e socialmente, ao mesmo nível que havia conquistado na esfera econômica.

É bem verdade que a burguesia parece manter uma atitude "ambivalente" diante do poder. Ao tempo em que o deseja, manifesta um certo desdém pelo mesmo. Este último sentimento pode ser surpreendido no conhecido desintêresse ou mesmo desprezo das classes conservadoras pela "política". A impressão que se tem é a de uma espécie de pacto feito com os governantes. Os homens de negócios descuidaram do Estado, deixando as suas rédeas nas mãos dos políticos, com o compromisso da parte destes de permitir aos primeiros ampla liberdade no domínio econômico. O Estado não passa de um "mal necessário", para garantir a segurança dos contratos, embora nem sempre a burguesia possa manter a coerência em toda a linha, e venha a pleitear do Estado algum bem, representado em isenções fiscais, tarifas protecionistas, garantias de juros ou monopólios.

É bem visível, porém, um certo menosprezo do liberalismo pela política. Por mais propenso que êle seja a acreditar na bondade do homem, mantém uma constante desconfiança dos governantes. A bondade natural do homem não lhe parece tão grande a ponto de resistir às seduções e corruções que o poder traz consigo. O próprio Montesquieu construiu a sua política constitucional sôbre esse pessimismo, que êle elevou à altura de um axioma político. Como, ao seu ver, era um ensinamento da experiência secular que todo homem que tem o poder tende a abusar do mesmo, seria necessário dispor as cousas de tal modo que o "poder freiasse o poder". Isso inspirou-lhe, como é sabido, a famosa teoria da separação dos poderes.

Por um lado, o homem é bom, mas o poder constitui a sua suprema tentação. Porisso mesmo, devemos afastar o mais possível da ação maléfica do Estado as energias espontâneas dos indivíduos, que criam a sociedade e a cultura. Devemos traçar um círculo indevassável da autonomia individual, um reduto inexpugnável da liberdade, onde não penetre o poder público, onde seja inacessível a ação da autoridade, a fronteira intransponível onde acabam "as cousas que são de Cesar". O indivíduo deve estar livre e soberano na sua igreja, no seu lar, na cátedra, na tribuna, nos comícios, nas escolas, e nas empresas econômicas, seja patrão ou trabalhador. O otimismo liberal nutria uma crença na harmonia preestabelecida entre o interêsse individual e o interêsse coletivo. Cada qual buscando, livremente, o seu próprio interêsse faria o bem, o fortalecimento e a prosperidade do conjunto. A concorrência econômica baratearia os produtos e aumentaria a riqueza geral, fazendo a felicidade dos produtores e dos consumidores. A concorrência das idéias, no livre debate, orientaria a opinião pública para a luz triunfante da verdade, e a concorrência entre os cidadãos, na arena eleitoral, conferiria a vitória aos homens mais sábios, mais justos, mais devotados e mais eficientes.

Para isso seria necessário que o Estado estivesse quasi sempre ausente do caminho por onde o indivíduo daria amplas ensanchas ao seu espírito de iniciativa e aventura, guiado pela autonomia da sua vontade ou dos seus interêsses,

pois o egoísmo bem esclarecido desembocaria no altruísmo. O Estado sairia da discreção do seu esconderijo camuflado à margem daquela estrada, apenas nos momentos oportunos de defender a pessoa e o patrimônio dos indivíduos, e, ainda assim, jamais deveria perder a aparência de um franzino, suave e cortês policial. Esse "Estado policial" — não confundir com o Estado policial recente que é o seu antípoda — tem a sua melhor divisa no lema de Jefferson: "o melhor governo é o que menos governa". Um alto sentido de moralidade aquece a ética política da doutrina racionalista liberal. O Estado existe para o homem e não o homem para o Estado. Os indivíduos não seriam objeto da política, mas seus sujeitos. Os súditos passariam à condição de cidadãos, e não haveria poder legítimo à revelia do seu consentimento. A moralidade desce para a política por intermédio do Direito Natural que é a ponte entre a moral e o direito positivo. Se para o burguês a política seria olhada como cousa secundária em comparação com a atividade econômica, nem por isso deverá deixar de inspirar-se em princípios morais, pois, a sua missão deve ser a de "nos fazer amar a virtude e que esse é o único objeto que se devem propor os legisladores, as leis e os magistrados", guiados pela razão "que deve ser o princípio e a regra de toda moral e de toda política", como nos ensina Mably nas suas imaginárias "Conversações de Focio". (11)

Dir-se-ia que a razão baixara triunfalmente na França do sec. XVIII para fundir o molde perfeito, imperecível e universal, em que se deveria vasar a organização política de todos os povos e de todos os tempos. O Leviatã, o monstro do poder e do arbítrio, estava agora enjaulado no amplo círculo do Direito Natural, acorrentado a uma constituição escrita, com as garras aparadas pela medida da separação de poderes, e submetido a uma dieta vegetariana de emagrecimento pelas declarações de direitos e garantias individuais, que prescreviam proibições de muitos alimentos caros e habituais ao seu insaciável apetite carnívoro. Desde então, não se perde — apesar das constantes reações da fera — o sonho de atingir o máximo dessa domesticação, representado no ideal do Estado de Direito, em que o poder estivesse por completo "racionalizado" e tivesse aprendido a não dar um passo fora do ritmo imponente do Direito.

(11) — Mably: "*Entretiens de Phocion sur le rapport de la Morale et de la Politique*", *Librarie de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1874, p. 26 e 21.