Maquiavel, a ética e a modernidade brasileira

Fernando Magalhães*

A referência a Maquiavel permite ao Autor deste artigo mostrar como a corrupção do governo Collor estimulou uma aparente consciência de uma absoluta necessidade de se estabelecer uma ética para a política. Assim estimulado, o A. discute o ethos do público e do privado e o princípio agressivo da sociedade. E que papel tem em tudo isto a modernidade que se inicia sob a égide da corrupção a portas abertas? O A. se pergunta então se Maquiavel, acaso, não teria lugar num processo de desenvolvimento de uma política moderna que busca uma "reconstrução" de valores. Para explicitar as suas idéias, o A. discorre sobre a ética e a gênese política desde a antiga Grécia. Na transição renascentista se confronta com a perda do ethos político primitivo e chega ao desafio da modernidade. Neste debate o A. também se detém na denominada modernidade brasileira, que se pretende estabelecer sob a égide política do neoliberalismo, como solução para os problemas nacionais. Mas, ao que parece, o ethos social, proposto pelo neoliberalismo, promete ser um dos grandes equívocos no que se refere a uma ética social e comunitária.

1. À guisa de introdução

1.1. A transição conflituosa

Não constitui segredo a afirmação de que a modernidade inicia com a ruptura entre a ética e a política, o que marca a "destruição" do regime feudal de valores, cuja base de sustentação

repousava sobre fundamentações morais às quais a política encontrava-se inteiramente subordinada. Esse rompimento, contudo, não se dá de maneira estritamente mecânica, como se uma "ciência da moral" se dirigisse para um lado e a ação política caminhasse abstratamente para o outro. Essa separação ocorre em circunstâncias bastante precisas — ainda que indefinidas na consciência social da época — onde se impunha um sistema múltiplo de valores, o que não permitia a rígida hierarquização vigente na Idade Média.

A escala de valores durante o período medieval só se diferenciava da do mundo antigo no que diz respeito aos seus aspectos formais. De rosto, o "conteúdo unitário" permanecia sendo o mesmo.¹ A ruptura tornou-se possível na medida em que o Renascimento como movimento catalisador da transição do sistema feudal para o regime capitalista permitiu o desenvolvimento da individualidade, uma das características essenciais das formações sociais burguesas. Foi a individualidade burguesa que abriu caminho para a aceitação do "corte ideológico" entre uma ética unitária (e comunitária) que não havia desaparecido totalmente, e uma ética fundamentada na condição individual do homem moderno. Digo ideológico, porque as teorias que nasciam dali eram nada menos do que representações ideais de um modo de vida material que emergia dos escombros feudais.

As teorias surgiam, portanto, como fruto das relações de produção nascentes que provocavam um confronto entre os diversos tipos de valores; mas era também o resultado de uma situação complexa, originada das circunstâncias específicas do processo

^{*} Fernando Magalhães é professor de Filosofia de UFPE.

A modificação na estrutura dos valores é discutida amplamente por Agnes Heller, que, na sua análise sobre o Renascimento, demonstra a natureza unitária dos valores – particularmente os valores éticos e morais –, da Antigüidade à Idade Média, em contraposição à multiplicidade dos valores por ocasião da transição do feudalismo ao capitalismo. Cf. **Agnes Heller**, *El Hombre del Renacimiento*, Barcelona, Ediciones Península, 1978, especialmente as pp. 161 e 287.

político da Itália que se desenvolvia de uma maneira diferente do resto da Europa.² E foi a teoria de Maquiavel, entre todas, sem dúvida, a responsável pela separação de um determinada ética da ação política, que marcou não apenas o começo da Era Moderna, mas se estendeu à política dos nossos dias. Vivemos sob o império da ética burguesa, não obstante sua forma tenha se modificado ao longo desses quase cinco séculos.

1.2. O "retorno" traumático da ética

Temos a impressão que nos últimos tempos a ética voltou, aparentemente, a fazer parte da política. Há alguns anos ela é discutida do ponto de vista teórico e nos meios acadêmicos, mas foi necessária, para nós, uma experiência traumática para que despertasse, na prática, e de forma pública, o interesse pela discussão que envolve os valores morais. Mas até que ponto é possível dizer que a ética retornou ao centro da questão política e integrou-se, definitivamente, em nossa vida cotidiana? Os acontecimentos que abalaram a sociedade brasileira e levaram o povo a exercer um direito de cidadania que há muito não se via, mesmo nos países mais democráticos, teriam sido viáveis caso o governo Collor estivesse produzindo resultados razoáveis (o que necessa-

Esquece-se o fundamental em beneficio do superficial. O ex-presidente Fernando Collor passou a representar o que existia de mais negativo numa sociedade, eliminando tudo o que se compreendia por são, e corrompendo a todos (e tudo) como jamais homem nenhum presenciara na nossa história, seja na monarquia, seja na fase republicana. Na verdade, Collor não matou nem corrompeu nada, porque mais nada havia para corromper nem matar na nossa sociedade.3 As práticas ilegais, os atos de corrupção, os escândalos em que se viu envolvido (e que para muitos seriam perdoáveis, caso o seu governo estivesse "dando certo") com toda a quadrilha de gangsteres a lhe assessorar, são a consequência lógica do processo de desenvolvimento do projeto liberal capitalista, notadamente em países cujo ethos está extremamente dissociado do conceito de público. E isso não afeta apenas a nós. Em maior ou menor grau, outras sociedades se vêm envolvidas em escândalos não menores do que o nosso — a Itália, cujo ethos comunitário dissolveu-se antes mesmo da sua unificação nacional, o Japão, a França são exemplos recentes — o que comprova ser antes um fenômeno universal do que atitudes isoladas de maus governantes (embora uns mais do que outros).

Obviamente, jamais poderia ser ralacionado aos eventos brasileiros o que Adorno escreveu antes de metade deste século, mas pode se adaptar muito bem à nossa amarga realidade: "É na persecução dos interesses absolutamente particulares de cada in-

Procuro aliar, aqui, duas fundamentações que se completam, embora de naturezas distintas. Enquanto o primeiro caso investiga as relações éticas derivadas da multiplicidade de valores numa ordem emergente (o choque de valores se faz sentir não apenas nas interpretações formais dos pensadores, mas no próprio conteúdo deles – por exemplo, a sede de glória como elemento positivo de Maquiavel e negativo em Cardano; o orgulho visto como fonte dos piores males para Thomas More e olhado com respeito por Vasani, etc), o segundo busca analisar as bases históricas em que se deu o rompimento entre a moral e a política. Cf. o exame que faz Agnes Heller sobre a "dissolução do sistema de valores medieval unitário", in op. cit. pp. 25, e Perry Anderson, Linhagens do Estado Absolutista, Porto, Edições Afrontamento, 1984, notadamente o capítulo dedicado à Itália, pp. 165–200.

Utilizo-me de uma analogia inspirada numa citação de J. Denis feita por Joyau na sua introdução aos textos de Epicuro da coleção *Os Pensadores*, Vol. V, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 16. Se a expressão serviu, no caso de Denis, para absolver Epicuro das acusações a ele impostas, o mesmo não se dá com a interpretação contida aqui. Quis ressaltar apenas que, ao cometer os desmandos enquanto governante, Collor traduziu um fato comum (embora exagerado), e universal que acontece nas sociedades submetidas ao regime capitalista.

divíduo que se pode estudar com a maior exatidão possível a essência do coletivo na sociedade falsa, e pouco falta para que se tenha de conceber, desde o começo, a organização dos impulsos divergentes, sob o primado de um Eu ajustado ao princípio da realidade, como uma quadrilha de ladrões interiorizada, com chefe, sequazes, cerimonial, juramentos de fidelidade, traições, conflitos de interesses, intrigas e todos os demais ingredientes (...) O encolerizado aparece sempre como o chefe da quadrilha de si mesmo (...) Quanto mais alguém toma para si o partido se sua agressão, tanto mais perfeitamente representa o princípio agressivo da sociedade".4

Mas se a nossa **modernidade** inicia-se sob a égide da corrupção a portas abertas, há lugar e tempo ainda para buscar uma vinculação entre ética e política sem subordinar esta àquela? Maquiavel estaria definitivamente descartado do processo de desenvolvimento de uma política moderna fundada sobre bases cujo conceito mais apropriado encontraríamos no vocábulo *reconstrução*? Essa resposta só se torna possível se procurarmos entender as razões da ruptura com o sistema antigo de valores que tem sua gênese num passado remoto, quando as reflexões sobre a filosofia e a política davam seus primeiros passos. É desse ponto que temos que começar.

2.1. O princípio do ethos

Quando Aristóteles disse que o homem era um animal político tinha plena consciência do papel da cidade na formação do cidadão. É óbvio que o argumento de Aristóteles está correto apenas em parte. Seu ponto de partida para o reconhecimento do homem como zôom plitikón era a capacidade humana de refletir, discutir, persuadir, em suma, a posse do "logos", da razão (o zôom lógon échon), condição fundamental para a condução da vida civilizada na polis. Tendo em vista o desprezo pelo trabalho no pensamento filosófico da Grécia antiga, Aristóteles não percebeu que o que diferencia o homem do animal não é a razão, mas o trabalho.6 De qualquer forma, a polis grega não representava simplesmente um espaço ou localidade em que as pessoas se encontravam, moravam ou viviam; foi, sobretudo, o território moral onde o homem se realizava enquanto "ser humano" e a essência do destino natural do cidadão no processo civilizatório; era o terreno sobre o qual se edificava a prática da democracia — jamais compreendida à margem de atos morais, como por exemplo, o interesse privado separado do interesse público — e as reflexões sobre essa prática encontravam-se, efetivamente, vinculadas ao comportamento social, à própria forma de viver dos homens em sociedade, na cidade-Estado antiga. O impulso que vai marcar as primeiras reflexões sobre um determinado modo de vida material da história da humanidade não poderia estar dissociado dessa mesma forma de vida, ou seja, de uma conduta social específica, o

Theodor Adorno, Minima Moralia, São Paulo, Ática, 1992, pp. 38.

Valho-me, como recurso epistemológico, do conceito habermasiano de reconstrução, que indica o desmonte de uma teoria e a sua conseqüente recomposição em bases novas. No caso particular trata-se da reconstrução de uma pratica. Cf. Jürgen Habermas, Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, São Paulo, Brasiliense. 1983. pp. 11.

Um lúcido comentário sobre a relação razão-trabalho encontra-se no livro de **Hannah Arendt**, *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Perspectiva, 1972, particularmente as pp. 45–50. Não concordo, todavia, com a tese da autora de que existia, no pensamento de Marx, uma sociedade praticamente sem trabalho no futuro.

ethos. Não é exagero, assim, afirmar que ética e política nasceram praticamente juntas.

2.2. Sistema de valores I: unidade sem oposição

Quando falo de uma ética comunitária e da unicidade dos valores não estou me referindo exclusivamente à democracia prática do cidadão grego. O próprio pensamento filosófico-político, que na voz e na pena dos filósofos sempre se opôs às formas democráticas de governo, jamais esteve ausente da idéia do bem público como o objetivo primordial a se atingir. O interesse geral sobrepõe-se ao particular, e ainda que, sob óticas interpretativas diferenciadas, a idéia de um usufruto comum a todos os cidadãos sempre predominou entre os pensadores da Antigüidade clássica; mesmo no seio daqueles que possuíam uma concepção elitista da sociedade.

Tanto Plantão quanto Aristóteles tinham uma visão negativa da democracia, e a noção de um governo "sofocrático" era comum a ambos. Platão selecionou, através de um processo "educativo", aqueles que iriam dirigir a *polis*. Toda a sua obra principal, *A República*, está impregnada pela obsessão de um Estado governado por filósofos e pelo desprezo ao trabalho⁷. De maneira idêntica, Aristóteles proscreveu do governo ideal todos os trabalhadores manuais. Mas ninguém pode ocultar o fato de que, de um modo ou de outro, e à sua maneira de entender o

Nenhum deles considerava, por exemplo, a possibilidade do interesse político se dar no plano individual, ou que, ao contrário do ideal do bem comum, o princípio do "bom governo" devia encontrar-se na vontade do detentor (ou detentores) do poder. Tem razão, pois, Agnes Heller, quando diz que apesar das muitas interpretações dos valores morais (justo meio em Aristóteles; o racionalismo ético socrático, e a identificação platônica de conhecimento e virtude), os valores principais sempre foram os mesmos — sabedoria, valentia, temperança, justiça.¹²

2.3. Sistema de valores II: transição e continuidade

Durante os séculos seguintes, os valores permaneceram na ordem do sistema unitário, se bem que a ideologia correspondente à sua forma possuísse uma dimensão diferente. Ao longo de toda a época medieval, o elemento religioso sob o qual montou-se a estrutura hierárquica dominante¹³ (tanto do poder temporal

Platão, bem como Aristóteles, excluem da cidade ideal os artesãos. Cf. **Platão**, *A República*, São Paulo, Hemus, 1970, pp. 93–94. A respeito da relação governantes / governados e da necessidade de um Estado dirigido por filósofos ver as pp. 90–95 e 150, 164, 174 e 178. É preciso observar que em sua última obra, *As Leis*, Platão torna-se um pouco mais moderado, se bem que continua considerando que a república devia ser dirigida por um "Conselho de Sábios".

Aristóteles, A Política, III, 2, § viii e ix, e 3, § ii e iii, São Paulo, Hemus, 1966, pp. 82 – 84.

⁹ Platão, op. cit., 191 e 193; Aristóteles, op. cit., pp. 45.

[&]quot;Como surgiriam contendas e querelas recíprocas em um Estado onde por assim dizer ninguém teria nada de seu, salvo o próprio corpo, porque tudo o mais seria comum?" Cf. Platão, op. cit., pp. 141.

¹¹ Ver Aristóteles, *op. cit.*, II, 2, § v, pp. 41–42.

Heller, op. cit., pp. 25.

Não quero dizer, como isso, que a estrutura dominante do regime feudal tivesse como base a disposição hierárquica da Igreja. Ao contrário, esta formou sua estratificação a partir das relações sociais de suserania e

quanto do espiritual) mostrou-se diferenciado dos aspectos praticamente *profanos* da "religiosidade" antiga. O cristianismo, que tinha introduzido um valor moral de grande significação para a humanidade¹⁴ — a idéia de igualdade — perdeu sua essência primitiva, fez com que o clero se separasse do corpo de fiéis e estabeleceu uma hierarquia nos mesmos moldes existentes no campo do poder temporal. Penas e recompensas passaram a fazer parte do conjunto de valores medieval, e a exploração eclesiástica sobre a grande massa de camponeses era a antítese total do ideário cristão dos primeiros tempos.

Entretanto, isso não impediu que os valores seguissem sendo os mesmos em termos de conteúdo unitário. Quem seria capaz de imaginar que qualquer um dos "sete pecados capitais" pudesse ser apontado como virtude, ou ao menos uma das "sete virtudes" fosse entendida como um mal?¹⁵ Até o advento da modernidade era "negada", ideológica e espiritualmente, capacidade de se pensar para além dos limites impostos pela base material que vigorava no mundo feudal, particularmente naqueles Estados em que o império papal exercia maior influência e poder. A própria semelhança entre as comunas medievais italianas e as cidades-Estado gregas contribuíram para que a antiga ética comunitária se desenvolvesse sem empecilhos até os umbrais do século 16.

A relativa identidade de base objetiva forneceu, a essas duas sociedades, o que Perry Anderson chamou de "paralelismo" 16 ou seja, a relação entre o "florescimento urbano da Antigüidade clássica e o Renascimento italiano". Embora leve em conta a natureza da diversidade sócio-econômica dessas cida-

intrínsecas ao feudalismo. Mas os reflexos dessa ordem se fazem sentir no âmbito das idéias através da ideologia e da moral cristã dominantes.

Havia, portanto, um terreno sólido, do ponto de vista político, para que os valores — e com eles a ética comunitária antiga — se estendessem de um período a outro sem que se alterasse seu conteúdo unitário. A Era Moderna se encarregaria de estabelecer novos padrões valorativos; mas isso só se tornaria possível na medida em que novas relações sociais demonstrassem a necessidade de um estilo de vida diferente. A consciência dessa necessidade só se faria sentir, no entanto, ao nível da representação das idéias. E foi dessa extraordinária complexidade, de um mundo sitiado pela modernidade e situado na sua fronteira, sem no entanto nela penetrar totalmente, que nasce a teoria que iria romper com um modelo de sociedade que teimava em permanecer do lado de fora da sepultura. Em sua lápide, porém, já se encontrava espaço para a inscrição do epitáfio.

Cf. Adolfo Sanchez Vazquez, Ética, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1989, pp. 244.

¹⁵ Heller, op. cit., p.25

Ver Anderson, op. cit., pp. 173.

¹⁷ Cf. Anderson, op. cit. pp. 173 – 174.

O caráter unitário desses valores não elimina a dimensão de um outro conteúdo relativo a esses mesmos valores, isto é, a forma especificamente ideológica que eles possuem, condicionados, em última instância, pelos respectivos modos de produção, a saber, os valores próprios à sociedade antiga (pagãos) e o valores da sociedade medieval (religiosos).

3. A perda do *Ethos* Primitivo: A Transição Renascentista

3.1. A formulação não explicada

A desvinculação da ação política da ética não nos parece algo que possa ser explicada com o simplismo com que é tratado, muitas vezes, o pensamento das figuras mais representativas do início da modernidade, particularmente o de Maquiavel. A eliminação total da ética em relação à política tem levado as atividades dos homens públicos antes a um cinismo extremado do que a um realismo político. Em face ao objetivo desejado, toda prática que concorra para a obtenção desse propósito é considerada justa, e, em consequência tornada válida. Dificilmente procura-se indagar se os resultados obtidos coincidem com aqueles que eram almejados.

Isso, porque, não raro, as teorias e princípios próprios de uma época são universalizados "incondicionalmente" e transformados em conteúdos de validade eterna independentes da base histórica em que foram gerados. ¹⁹ Impõe-se acima de qualquer aceitação prática imediata (ou prática-teórica) de uma determinada concepção, um estudo sobre a validade de sua permanência numa formação social dada. Trata-se de um problema pouco explorado, se bem que não são poucos os autores que têm chamado atenção para esse ponto. Talvez porque seja mais fácil adaptar teorias na forma em que elas foram elaboradas do que buscar so-

Tornadas — a-históricos porque implementadas historicamente defasadas e distanciadas de sua base originária, as teorias não apenas tornam-se mal explicadas como produzem efeitos contrários àqueles que esperavam seus promotores. Não é casual que o "maquiavelismo" dominante hoje ainda sofra dessa interpretação ortodoxa, o que tem levado numerosos homens públicos — teóricos ou práticos — à uma compreensão equivocada do relacionamento entre ética e política. A explicação da relação maquiavélica (aqui sem qualquer conotação pejorativa) entre esses dois momentos, e a perspectiva histórica do seu tempo é que pode oferecer o ponto de partida para a compreensão do seu pensamento e a conseqüente possibilidade de um retorno ou não, da ética, aos nossos dias.

3.2. A transformação ética da política

Há uma concordância entre os pensadores, de modo geral, e particularmente entre os interpretes de Maquiavel, de que sua teoria lançou as bases da ciência política moderna ao tratar o Estado como "ele realmente é", ao invés de idealizá-lo "como deveria ser". Reconhecem, ainda, que isso só se tornou possível na medida em que a política ao desvencilhar-se de sua subordinação à moral passou a agir de forma autônoma, isto é, começou a caminhar numa esfera própria de ação. Vista por esse ângulo, a política realmente desvinculou-se da moral e ocupou um terreno específico e afeto à coisa pública, enquanto a ética passou a dominar o que se chamou de esfera privada das ações.

Mas até que ponto é possível dizer que houve uma separação da política frente a ética de modo absoluto? Não seria antes o caso de mencionar o rompimento da política com uma "determinada" ética, uma vez que é completamente absurda a idéia de uma política desvinculada de qualquer comportamento social e

Não estou querendo negar, absolutamente, o "caráter universal" de muitas afirmações ou aspectos teóricos vinculados a um certo pensamento. Mas é preciso reconhecer que não existe "identidade mecânica entre gênese e validade", e que é preciso investigar cada problema à luz de sua própria realidade histórica e temporal. Cf., por exemplo, a análise de Carlos Nelson Coutinho sobre esta questão no seu livro Democracia como Valor Universal, São Paulo, Ciências Humanas, 1980, pp 22.

ideológico, fruto do desenvolvimento peculiar a um certo período histórico, e, conseqüentemente, condicionado por um *ethos* seja ele qual for?

Ao aceitar essa premissa, assumo como hipótese, a idéia de que Maquiavel, ao elaborar a sua teoria mais famosa,²⁰ e que tornou-se responsável pela generalização do seu pensamento, o fez de duas formas que, apesar de inteiramente distintas, completavam a harmonia do quadro que caracterizava a sua época. Primeiramente, Maquiavel escreveu *O Príncipe* com uma clara consciência das condições peculiares da Itália, fragmentada politicamente, em contraposição à estrutura do Estado-nação que já começava a adquirir as monarquias absolutas européias. Maquiavel conseguiu perceber que essa era a única maneira de unificar a Itália e integrá-la num novo modo de vida, seguindo o modelo dos países vizinhos.

Por outro lado, ao fazê-lo, o pensador florentino viu-se obrigado a rejeitar em bloco, toda a moral sob a qual estava subordinada, até então, a política vigente. Apenas ele não percebeu que ao romper com a ética em vigor — a ética cristã — submetia-se e ao mesmo tempo submetia a política a um novo tipo de ética — a ética burguesa. As monarquias européias não representavam outra coisa que a transição do sistema feudal para o modo de produção capitalista. ²¹ Essa aceitação, por parte de Maquiavel,

Mas também não deixa de ser verdade que Maquiavel sofreu da síndrome da "falsa consciência", já que não havia percebido que não era de um reino "despótico" que a Itália necessitava para a sua unificação; e ainda que não fosse a sua intenção instituir uma tirania italiana, o sujeito histórico capaz de realizar a unidade cívico-moral da Itália, na sua visão, possuía todas as características de um governante cujo objetivo central não era a conquista da **glória**, mas do poder. Diante da intensa aflição em alcançar a realização dos seus objetivos, toda limitação, para Maquiavel, era supérflua.

De certo modo, a ânsia pelos fins toldava-lhe a razão e o impedia de enxergar o horizonte para além do que permitia sua condição de homem que mal acabara de sair da Era Medieval.²³ Mas se Maquiavel equivocou-se ao atribuir a um "aventureiro

Apesar de ter escrito diversos trabalhos, entre os quais um conjunto de análises sobre a época republicana em que viveu Tito Lívio, quer dizer, um estudo sobre o comportamento dos cidadãos numa república, onde o povo é apresentado com dignidade bem superior aos governantes, Maquiavel ficou conhecido quase que exclusivamente como autor de um tratado em que pregava o poder tirânico do príncipe.

Evito discutir aqui o conteúdo real dessa forma de governo (monarquia absoluta) que vem dividindo os historiadores desde que Marx apontou-a como a forma encontrada pela burguesia nascente para fazer valer seu poder político. Essa interpretação não encontra eco em muitos pensadores marxistas, a exemplo de Perry Anderson, que vêm no estabelecimento do absolutismo um regime que não é mais do que "a carapaça política da nobreza

atemorizada". Cf. Anderson, op. cit., pp. 17. Atenho-me aqui a um fato que, seja qual for o resultado dessas opiniões, não elimina o fundo interpretativo do seu conteúdo. Estivesse ou não, a burguesia no poder, por intermédio do monarca, o receio de uma nobreza, a ponto de fechar-se inteiramente num Estado despótico, revela nada mais do que o surgimemnto de poderosas forças capazes de se adiantar na política e de exercer um poder, ainda que não dominante, pelos menos hegemônico. De qualquer maneira, esse fenômeno por si mesmo aponta para uma transição de um modo de produção a outro.

Heller, op. cit., pp. 322.

Adorno observou que se César Borgia ressuscitasse nos tempos modernos chamar-se-ia Adolfo Hitler; e como todos sabem, o primeiro era a figura que materializaria o Príncipe de Maquiavel. Mais importante ainda é a afirmação de Adorno de que "não é só ao inconformista social (...) que a limitação aparece necessariamente como supérflua, em face da possibilidade imediata da abundância", o que faz lembrar a pressa de Maquiavel na sua busca pelo príncipe "salvador da pátria". Cf. Adorno, op. cit., pp. 84.

arrivista" a proeza de salvar o país, não se pode dizer o mesmo da coerência lógica de suas formulações teóricas. As acusações de amoralidade ou imoralidade não se sustentam quando se analisa sua concepção pelo ângulo político-ideológico da sociedade nascente, e a mudança de valores a ela inerentes face ao surgimento da individualidade e com ela todo um novo potencial ético que lhe pertencia.

O desaparecimento da ética comunitária fazia-se sentir plenamente pela diversidade de valores dominantes na nova ordem. Se antes era impossível pensar uma forma antitética para o conceito de valor — que, como foi visto acima, era unitário — a antítese agora torna-se norma onde a exceção aparece apenas para confirmar a regra. Essa oposição de valores é o resultado direto do crescimento da individualidade, que por sua vez não é outra coisa senão a forma específica da moral burguesa emergente. Os fatos revelam que não existia "uma busca deliberada do mal", mas o que Maquiavel "descrevia como uma natureza perversa não é mais que uma ética homologada pelas relações de interesses, nem mais nem menos que a ética prática generalizada da sociedade burguesa".²⁴

A questão do interesse individual — e portanto, privado — dos valores encontra-se no cerne do pensamento político burguês até hoje e não escapou à sensibilidade histórica de Maquiavel. A concepção maquiavélica dos fins justificando os meios, e apontando a fórmula de como o governante deve manter-se no poder, só tem sentido, no entanto, se for estudada à luz das condições objetivas da Itália do século 16. Daí porque a aceitação de uma ética burguesa em Maquiavel é apenas parcial e diz respeito exclusivamente ao processo político italiano, e assim mesmo parece restringir-se ao momento da fundação do Estado. Renato Janine Ribeiro parece ter percebido a intenção do Florentino extraída de uma frase do capítulo VIII de O Príncipe: "ao ocupar

Está claro que não passava pelo pensamento de Maquiavel estabelecer uma ditadura constante, caso contrário não faria sentido seu esforço para evitar que as "más ações" fossem renovadas. O mais interessante é que no mesmo capítulo em que propõe a realização em bloco das ofensas, ele afirma que não é possível chamar virtude assassinar concidadãos e trair os amigos, atos estes que, antes de levar à conquista da glória traduz apenas a conquista do poder.²⁷ Essa ambigüidade se acentua quando comparamos essa obra célebre com outra menos conhecida mas escrita quase que simultaneamente: *Comentários Sobre a Primei*ra Década de Tito Lívio.

Ao inverso de um texto sentimental como sugere Perry Anderson, ²⁸ é um trabalho que revela a verdadeira natureza do pensamento de Maquiavel. É um tratado geral sobre o "bom governo", ao contrário de *O Príncipe*, um discurso sobre o governo possível (necessário) para uma Itália devastada pela guerra e pelas invasões. O último capítulo, uma exortação ao povo, mais do que aos chefes, é o apelo ao fim das crueldades cometidas pelos estrangeiros (que ele chamava de "bárbaros") e aos saques e mortandades na Lombardia, Nápoles e Toscana. ²⁹ Não são sintomas

²⁴ Cf. Heller, op. cit., p. 326.

Maquiavel, O Príncipe, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969, pp. 58.

Ver **Renato Janine Ribeiro**, in Adauto Novaes (Org), *Ética*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 103.

Maquiavel, op. cit., pp. 56.

²⁸ Anderson, op. cit., p. 190.

⁹ Maquiavel, op. cit., p. 150.

que se possa admitir como amorais e desumanos; da mesmo forma que não se pode acusar de assassinato aos atos praticados pelos soldados aliados durante a Segunda Guerra Mundial diante das atrocidades nazistas.

Assim, o "corte ideológico" que se opera sob a teoria de Maquiavel e marca o início da modernidade, ocorre debaixo da influência de duas forças contrapostas que se alinham no momento preciso da transição: as relações sociais de produção burguesas e a admiração por um passado com remotas possibilidades de se realizar. Não recorreram os pensadores da Renascença a um passado com o qual possuíam afinidades eletivas? Ao mesmo tempo não se encontravam ao abrigo de uma ética que repousava sobre uma individualidade que se alargava a cada dia, subordinando o interesse comum ao interesse pessoal?

Esse período de transição certamente influiu sobre o pensamento de Maquiavel provocando uma dubiedade que o colocou entre o ideal e o real. Maquiavel, é quase certo, preferia a antiga ética comunitária, com seu postulado (e mais, sua prática) de bem público e comum, à moral do seu tempo. Se é possível encontrar poucas alusões que confirmem essa opinião n'O Principe, o mesmo não se dá nos Comentários... que estão repletos de sugestões republicanas, e até mesmo democráticas para um homem daquela época. Maquiavel expressa essa posição ao longo de todo o Livro I.³⁰ Mas é no início do Livro II que ele demonstra abertamente suas simpatias para com o passado greco-romano, mais precisamente pela democracia de Atenas e a república de Roma: "não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo".³¹

O equilíbrio ideológico entre duas forças conflitantes, todavia, é rompido, geralmente, no ponto mais fraco. As correntes

de pensamento que predominam nessas ocasiões tendem a assimilar, ao nível das superestruturas, as idéias que correspondem às relações sociais emergentes. Não havia escolha: a vitória do *Príncipe* era a derrota da ética comunitária e de toda a sua consequente extensão a um regime em pleno declínio.

4. O Desafio da Modernidade

4.1. A lógica da ética burguesa e a ruptura inacabada

O surgimento e a evolução da ética burguesa acompanham o desenvolvimento econômico e social do século 16 se expressam em duas frentes. A primeira tem seus fundamentos na livre escolha de um passado que vai desaguar num movimento que procurou modificar os ideais extraterrenos do homem medieval, enquanto a outra é o reflexo da tomada de consciência dos sujeitos históricos ao nível da superestrutura, o que vai se dar, principalmente, através das lutas religiosas. Esses dois momentos revelam a natureza política e ideológica da transição de sistemas, que se confrontam em precário equilíbrio. O movimento teórico político que dali se origina vai se materializar nas monarquias européias absolutas (na Itália vai servir de tentativa para a unificação do país), ao passo que sua manifestação ideológica é sentida por meio de formas religiosas (protestantismo) que levaram à Reforma.

Ambos os momentos representam faces da mesma moeda. De um lado, as teorias do Estado absolutista (ou de sua formação); do outro o confronto das idéias burguesas com o centro nevrálgico de feudalismo, a Igreja Católica. A Igreja havia modelado "a sua hierarquia pela do regime feudal (...) Antes de atacar o feudalismo em cada país, era necessário destruir a sua organização

Maquiavel, Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Livio, Brasília, UnB, 1979, particularmente os capítulos 58 e 59, pp. 183–190.

Maquiavel, op. cit., p. 204.

central santificada".32 Tornava-se evidente, que a luta contra o regime feudal deveria revestir-se, na expressão de Engels, de uma roupagem religiosa dirigida primeiramente contra a Igreja.33 Essa análise de Engels tem ressonância nas palavras de Marx sobre o processo de acumulação do capital, pois via no "patrimônio eclesiástico uma espécie de baluarte religioso por trás do qual encontrava-se o regime de propriedade privada. Ao destruir-se aquele, este já não podia manter-se de pé".34 O protestantismo, portanto, foi a forma política e ideológica inicial do "espírito do capitalismo".35 A sua sublevação religiosa contra a ordem católica feudal era a rebelião econômica do interesse privado individual, contra o interesse comunitário que, mesmo enfraquecido, ainda teimava em permanecer. (O combate contra a usura, por exemplo, era ao mesmo tempo o combate contra a ânsia individual do lucro e o pecado da especulação — uma idéia que tem origem na ética comunitária antiga).

Mas a luta ideológica do protestantismo, condicionada por uma objetividade material que só se reconhecia numa ética em que predominavam os valores individuais, não se instalou definitivamente enquanto não ampliou, em escala universal, a sua influência nos negócios e nas empresas comerciais. Novamente aqui a Itália aparece como exceção, como demonstra a sua entrada tardia no rol dos países capitalistas. A ramificação das nascentes idéias burguesas impediu que a antiga tradição comunitária renovasse seus valores. Comprova isso a "vitória" do principado sobre o ideal republicano na teoria de Maquiavel. Já não havia lugar para ilusões utópicas. Thomas More pagou caro não compre-

Friedrich Engels, Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico, Lisboa, Estampa, 1971, pp. 22.

Engels, op. cit., pp.23.

Venceu a ética burguesa, mas o seu desenvolvimento não se daria sem obstáculos. A lógica do capitalismo ordenava que a formação de um novo ethos compreenderia um período de prosperidade, na medida em que o trabalho honesto e racional era capaz de produzir lucro e trazer beneficios à humanidade.³⁷ A individualidade crescente, porém, resultante da própria lógica do sistema capitalista, que refletia na especialização das profissões alcançada com a divisão social do trabalho, sugeria que a "ciência da moral", antes de refletir sobre as condições de degradação em que se achavam milhares de homens, mulheres e crianças, sancionava um estilo de vida que se identificava mais pela ausência de moral do que por uma moral diferenciada. Evidentemente, uma ética saída das entranhas de sua própria ilogicidade não tardaria a se lhe opor. Princípios fundamentados numa ética que recompunha e superava os ideais comunitários antigos reproduziam o desespero e o clamor dos que se situavam abaixo da moralidade burguesa.

A "ética revolucionária" do capitalismo, que em nome de ideais mais nobres (alargados mais tarde com a divisa da liberdade, igualdade e fraternidade) havia soterrado o *ethos* do passado clássico, descobriu, sem nada poder fazer, que sob as ruínas do edificio que desabara sobre a moral solidária encontrava-se um

Karl Marx, El Capital, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 614–615.

Assim, Marx e Engels, bem antes de Weber, teriam intuído uma ética protestante da sociedade burguesa.

Thomas More, A Utopia, in Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1972. Consultar todo o Livro Primeiro, mas especialmente as pp. 174-181.

Max Weber, L'Ética Protestante e lo Spirito del Capitalismo, Firenze, Sansoni Editore, 1965, p. 106: "Ganhar dinheiro – enquanto obtido de modo lícito – é o resultado e a expressão da eficácia na profissão, e tal eficácia constitui-se, como é fácil de reconhecer agora, no alfa e no ômega da ética de Franklin...".