

Sobre a finalidade do estado: promoção da virtude ou aniquilação do inimigo?*On the Purpose of the State: Promotion of Virtue or Annihilation of the Enemy?*

Marcelo da Costa Maciel*

Resumo: O presente artigo pretende argumentar em favor da necessidade de ampliação de nossa compreensão da natureza da política e, para tanto, convida a um retorno à filosofia política clássica como instrumento de crítica ao paradigma realista forjado e consolidado pelo pensamento político moderno. Na primeira parte, o artigo explora semelhanças e diferenças entre as ideias de Aristóteles e Maquiavel e destaca a ruptura entre ética e política que marca o nascimento da reflexão política moderna. Em seguida, realiza-se uma análise das ideias políticas de Carl Schmitt, importante representante do realismo maquiaveliano no pensamento contemporâneo. Na terceira parte, sugere-se a necessidade de um novo Renascimento a partir da recuperação de algumas das principais ideias ético-políticas de Platão e Aristóteles. Por fim, propõe-se o resgate da amizade como categoria central para se pensar a vida política.

Palavras-chave: ética, política, virtude, realismo político, amizade política.

Abstract: This article intends to argue in favor of the need to expand our understanding of the nature of politics and, therefore, invites a return to classical political philosophy as an instrument of criticism to the realistic paradigm forged and consolidated by modern political thought. In the first part, the article explores similarities and differences between the ideas of Aristotle and Maquiavelli and highlights the rupture between ethics and politics that marks the birth of modern political reflection. Then, an analysis of the political ideas of Carl Schmitt, an important representative of maquiavellian realism in contemporary thought, is carried out. In the third part, the need for a new Renaissance is suggested starting from the revival of some of the main ethical-political ideas of Plato and Aristotle. Finally, it is proposed to retrieve friendship as a central category for thinking about political life.

Keywords: ethics, politics, virtue, political realism, political friendship.

A Ruptura entre Ética e Política no Alvorecer da Reflexão Política Moderna

Ao lermos o capítulo IX do livro V da *Política* de Aristóteles, certamente ficamos impressionados com o pragmatismo político ali exposto. As advertências de Aristóteles concernentes às causas de destruição dos governos tirânicos, bem como seus conselhos para a conservação desses governos, guardam grande proximidade com o que encontramos em diversos capítulos do *Príncipe* de Maquiavel. Identificamos, em

* Professor do Departamento de Ciências Sociais, do PPGFIL e do PPGCS da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

passagens dos dois autores, uma ênfase na importância das aparências no campo da política. A esse respeito, Aristóteles nos diz:

A aparência do tirano não deve ser severa, mas séria, de maneira a não inspirar temor e sim respeito naqueles que o encontram (...) por isto, ainda que negligencie outras qualidades ele deve dedicar-se ao menos à ciência política e dar a impressão de que é hábil nela¹ (grifos meus).

É certo que Maquiavel não vê problema no fato de o príncipe inspirar temor aos seus súditos; antes, esse parece ser um objetivo a ser alcançado, já que é praticamente impossível, e mesmo indesejável, que ele obtenha obediência por ser amado, sendo “muito mais seguro ser temido do que amado, quando se tem de desistir de uma das duas”². Afinal, prossegue Maquiavel, “os homens têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer”³. Aristóteles, por sua vez, parece crer que o vínculo de obediência possa ser sustentado por um sentimento de certa maneira intermediário entre o amor (do qual sempre se deve desconfiar) e o temor (que repousa, via de regra, na ameaça da utilização da força). Tal sentimento é o respeito. Todavia, o que nos interessa ressaltar aqui é que, à parte as inegáveis diferenças entre esses dois ícones da reflexão política, ambos parecem, nas passagens acima destacadas, reconhecer uma primazia das aparências sobre as reais intenções do governante como regra de conduta a ser observada a fim de assegurar a estabilidade do governo.

Outro ponto de proximidade que pode ser destacado é a instrumentalização política da virtude uma vez que, do ponto de vista do tirano, a virtude não é jamais desejada por ela mesma, mas apenas enquanto meio garantidor da manutenção de seu governo. Em Aristóteles, nos governos constitucionais, o cultivo genuíno das virtudes é condição indispensável para a felicidade da sociedade política, o maior bem que se pode humanamente produzir, ao passo que, no governo tirânico, as virtudes (ou, antes, a aparência delas) são valorizadas simplesmente na medida em que se revelam úteis à estabilidade do poder. Considerando a tirania uma forma degenerada de governo, Aristóteles, coerentemente, não concebe a possibilidade de coexistência entre a tirania e a verdadeira virtude. O máximo que a natureza do tirano permite que ele alcance é certa moderação e discrição em seu agir (sobretudo, em seu agir público). Procedendo desse

¹ Aristóteles, *Política*, Livro V, Cap. IX, 1315 a.

² Maquiavel, N. *O Príncipe*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996, p. 80.

³ Ibid.

modo, conclui Aristóteles, “seu caráter se tornará mais propenso à virtude, ou pelo menos meio virtuoso, e não mau, mas somente meio mau”⁴.

Mais uma vez, Maquiavel parece ir além de Aristóteles, não só reconhecendo a utilidade da aparência da virtude em política, mas relativizando a própria distinção entre virtude e vício nos negócios do Estado, explicitando, assim, a autonomia da política com relação à moral, quer socialmente estabelecida quer filosoficamente fundamentada. A respeito do modo de proceder dos príncipes, diz Maquiavel:

Também não deverá importar-se de incorrer na infâmia dos vícios sem os quais lhe seria difícil conservar o Estado porque, considerando tudo muito bem, se encontrará alguma coisa que parecerá *virtù* e, sendo praticada, levaria à ruína; enquanto uma outra que parecerá vício, quem a praticar poderá alcançar segurança e bem-estar⁵.

Também no livro V da *Política*, Aristóteles reconhece a importância da religião para a condução bem-sucedida de um governo tirânico. Porém, não devido a quaisquer valores intrínsecos atribuídos à religião, e sim, mais uma vez, porque a aparência de piedade revela-se útil aos interesses do próprio tirano:

Ele deve parecer sempre zeloso quanto à observância dos deveres religiosos (o povo tem menos receio de sofrer um tratamento contrário à lei da parte dos homens deste tipo, imaginando que seus governantes têm sentimentos religiosos e reverenciam os deuses, e também conspiram menos contra eles, crendo que eles têm os deuses como aliados), embora deva fazer isto sem aparentar exagero⁶.

Encontramos nítido paralelismo entre essas palavras do Estagirita e as orientações dirigidas por Maquiavel aos chefes de principados a respeito de como estes deveriam guardar a fé:

Assim, deves parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso – e sê-lo, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, quando necessário, não o seres, de modo que possas e saibas como tornar-te o contrário. É preciso entender que um príncipe, sobretudo um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, sendo-lhe frequentemente necessário, para manter o poder, agir contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade e contra a religião⁷.

A seleção de todas essas passagens revela a importância que a questão da

⁴ Aristóteles, Op. Cit., Livro V, Capítulo IX, 1315 b.

⁵ Maquiavel, N. Op. Cit., p. 74.

⁶ Aristóteles, Op. Cit., Livro V, Cap. IX, 1315 a.

⁷ Maquiavel, Op. Cit., p. 85.

preservação das ordens políticas assume no pensamento de Aristóteles e de Maquiavel. Apesar das óbvias diferenças presentes em suas análises do fenômeno da política, uma preocupação comum é percebida nesses trechos de suas obras: a preocupação com os fatores que contribuem para a continuidade de determinada forma de governo, bem como com os fatores responsáveis por sua derrocada. Sem rodeios, os dois autores descrevem as linhas de conduta que, concreta e pragmaticamente, permitem a um chefe monocrático perpetuar-se no poder. E todas essas linhas de conduta parecem, em resumo, apontar para a indispensável necessidade de o detentor do poder angariar e manter a benquerença popular. Nisso residiria a chave para o sucesso: na habilidade prática de agradar os governados (ou a maior parte deles, ou ainda, a parte mais poderosa deles), mesmo quando os interesses visados não são, propriamente, os deles, mas sim os do próprio governante. Tal habilidade não é inata, mas pode ser aprendida e, por estarem convictos disso, os dois pensadores chegam a assemelhar-se também quanto ao estilo, pois nesses trechos suas ideias assumem a forma de lições assentadas na observação metódica, única fonte legítima da verdadeira ciência política.

Entre essas lições, Aristóteles inclui os preceitos de embelezar e melhorar a cidade, recompensar os homens de mérito, evitar todas as formas de ultraje e demonstrar afeição aos jovens, que certamente seriam endossados por Maquiavel, que pretende ensinar aos príncipes como não serem odiados e, se possível, como serem estimados pelo povo. Para tanto, Maquiavel recomenda que os agradados ao povo sejam feitos amiúde, enquanto as medidas impopulares sejam todas tomadas de uma só vez, já que a memória do vulgo é curta e fixa-se muito mais nos resultados finais das ações que em toda a cadeia de procedimentos que conduzem a tais resultados.

Um detalhe, porém, pode ter passado despercebido nessa preliminar colagem de trechos da *Política* e do *Príncipe*: Aristóteles e Maquiavel *não* estão referindo-se à mesma forma de governo, apesar de ambos estarem tratando de formas de governo com um governante único. Pelo menos do ponto de vista de Aristóteles, há uma diferença de natureza que não se pode ignorar. O caráter assistemático da obra e a aparente falta de organicidade a conectar suas diferentes partes (provavelmente por ser composta de lições de Aristóteles dirigidas aos seus discípulos em diferentes períodos e, muito posteriormente, reunidas em um volume) trazem ao leitor o risco de esquecer que, nessas passagens do livro V da *Política*, Aristóteles está descrevendo, com pioneira acuidade científica, uma forma *degenerada* de governo, qual seja, a tirania. Ele penetra tão agudamente em sua lógica própria, discorrendo detalhadamente sobre seus mecanismos

de funcionamento, que dá a impressão de tratar-se de uma configuração política normal, tão legítima quanto o governo constitucional, a aristocracia ou a monarquia. Além disso, as semelhanças de conteúdo e estilo que se observam entre suas considerações e as que se encontram nas páginas do *Príncipe* podem nos levar a cair na tentação de, apressadamente, proclamar uma inusitada comunhão de ideias entre aqueles que são considerados pilares do pensamento político clássico e moderno, respectivamente.

Por certo, Maquiavel leu a *Política* e, no seu espelho de príncipe, fez eco às persuasivas palavras de Aristóteles a respeito do governo de um só. Contudo, o que, no seio do Renascimento, Maquiavel apresenta, com uma desconcertante naturalidade, como sendo a normalidade da política (fruto de sua natureza mesma), Aristóteles, no auge da época clássica, julga como sendo a própria corrupção da política. É sabido que, para Aristóteles, toda forma justa de governo tende a corromper-se, transformando-se no seu simétrico oposto. Mas é nítido também o esforço de Aristóteles em distinguir as formas salutares das degeneradas e em apresentar maneiras para evitar que as primeiras logo recaiam nas segundas. A monarquia e a tirania têm em comum somente o fato de serem governos monocráticos, mas entre ambas há uma diferença qualitativa: a monarquia é uma forma justa de governo, e isto porque concorre para o bem comum, enquanto a tirania é, por natureza, uma forma injusta porque visa unicamente ao bem do governante.

Quando Aristóteles “ensina” ao tirano como ser tirano, não perde de vista que este não é, de modo algum, um modelo de magistrado, mas antes um tipo humano corrompido. Não é por outra razão que um de seus conselhos recorrentes é que o tirano não pareça, aos olhos dos súditos, um tirano:

o escopo do tirano é claro: ele deve parecer aos seus súditos não um governante tirânico, e sim um administrador e um rei, e não um confiscador de seus bens, mas um curador, e um apreciador das coisas moderadas da vida, e não de suas extravagâncias; ele deve cultivar o convívio dos notáveis e cativar o povo pela adulação⁸.

Assim, para Aristóteles, o segredo do bem-estar do tirano e de seu governo é ocultar a sua própria natureza porque, em verdade, ela é essencialmente nociva à comunidade política enquanto tal.

Maquiavel, por sua vez, divide todos os governos em dois tipos (a república e o principado) e, ao contrário de Aristóteles, não concebe uma distinção entre uma forma

⁸ Aristóteles, Op. Cit., Livro V, Capítulo IX, 1315 b.

normal e uma degenerada para cada um deles, incluindo na classe dos principados regimes que Aristóteles certamente distinguiria. Assim, aos olhos de Aristóteles, os conselhos que Maquiavel dirige a todo e qualquer príncipe aplicar-se-iam apenas aos tiranos, e não a um verdadeiro monarca, que, como todo magistrado, deveria aplicar o princípio da razão no discernimento da justiça a fim de assegurar o equilíbrio e a felicidade da *polis*.

A diferença de fundo entre as posturas dos dois autores não pode ser eclipsada pelas superficiais semelhanças encontradas em seus textos, pois tal diferença não reflete apenas as singularidades do pensamento de cada um, mas ilustra a verdadeira dicotomia que há entre a filosofia política clássica e a moderna. De fato, a obra de Maquiavel tornou-se paradigmática de uma tradição de pensamento político que, ao surgir na virada do século XV para o XVI, opera uma profunda ruptura com a perspectiva fundamental do pensamento político grego, em parte preservada pela filosofia cristã medieval. O realismo político inaugurado (ou, ao menos, explicitado) por Maquiavel tornou-se hegemônico na reflexão política ocidental na medida em que os séculos da modernidade avançaram. Guardadas as devidas diferenças entre os pensadores que compõem a vasta galeria de filósofos políticos modernos, pode-se perceber (pelo menos nos mais influentes desses pensadores) a persistência de uma concepção fundamental que esteve basicamente ausente da reflexão clássica, e tal concepção pode ser resumidamente expressa pela ideia da separação radical entre os domínios da ética e da política. Associada a essa ideia, e servindo-lhe de embasamento supostamente científico, vem a “descoberta” da verdadeira e imutável natureza humana, para além de toda especulação até então acumulada a esse respeito nas obras dos filósofos de todos os tempos.

A novidade emblematicamente trazida por Maquiavel para o campo da reflexão política encontrará, no século XVII, solo fértil para aprofundar-se em autores como Hobbes e Spinoza, que, não por acaso, procuram, assim como o seu antecessor do século XVI, promover a superação total do pensamento político escolástico, resultante da singular alquimia entre aristotelismo e cristianismo. Como mostrou Popkin⁹, a reintrodução do ceticismo grego no *mainstream* da filosofia ocidental, na virada do século XV para o XVI, e sua disseminação em meio às disputas filosóficas e teológicas dos séculos XVII e XVIII, foram também fatores fundamentais para o nascimento da ciência

⁹ Popkin, R. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1979.

natural e da ciência política especificamente modernas. No século XVIII, a perspectiva “sociológica” com que Montesquieu aborda os grandes temas da história da filosofia política, deslocando-os para os domínios das novas ciências naturais e sociais (tais como a Biologia, a Geografia e a História), é outro passo no processo moderno de emancipação da reflexão política com relação à reflexão ética. Já na virada do século XIX para o XX, Max Weber é o grande responsável pela atualização do realismo político que teve origem em Maquiavel, sendo imensamente influente sobre importantes pensadores políticos do século XX, tais como Joseph Schumpeter e Carl Schmitt.

Não é de admirar que a história do pensamento político moderno tenha sido objeto de uma reavaliação crítica radical após as experiências dos regimes totalitários e da Segunda Guerra Mundial. Leo Strauss e Hannah Arendt, ambos pensadores judeus alemães naturalizados norte-americanos, são os mais proeminentes representantes dessa reflexão crítica, que apontou para a necessidade de um resgate do pensamento político clássico. Suas análises do mundo contemporâneo, feitas, em grande medida, sob a marca da perplexidade, trouxeram a necessidade de se redefinir, afinal, o que é a política. E, em busca dessa definição, realizaram um trabalho sério e meticuloso de reinterpretação da filosofia política clássica, movidos não pelo desejo de ampliar a erudição filosófica, mas pela convicção de que um pensamento político novo, em sintonia com o mundo contemporâneo, só poderia emergir, paradoxalmente, a partir de uma recuperação da noção original de política e da consciência das transformações operadas nessa noção ao longo da modernidade.

Com efeito, o pensamento político moderno parece ter tomado como ponto de partida uma premissa radicalmente oposta à do pensamento grego: a da identificação entre bem e prazer. Se Platão e Aristóteles argumentaram que o bem é essencialmente distinto do prazer, Hobbes e Spinoza, por sua vez, ressaltam a invencível inclinação humana ao prazer e, realizando uma verdadeira reviravolta no campo do pensamento ético-político, consideram a atitude hedonista como fundante da vida política, uma vez que expressão da natureza humana (em uma representação da natureza humana na qual o instinto, mais do que a razão, ocupa o primeiro plano e, assim, abole o potencial de autoaprimoramento humano tão caro aos pensadores políticos clássicos).

Para os pensadores políticos clássicos, o homem é, por natureza, um animal social. É constituído de tal forma que não pode viver bem se não viver com outros. A própria humanidade é socialidade. E essa socialidade natural é a base do direito natural clássico, pois, sendo o homem social por natureza, a perfeição da natureza humana inclui a virtude

social por excelência, qual seja, a justiça. A justiça é, portanto, natural. Ela é o fundamento e o fim da vida política, a única que cabe ao homem enquanto homem.

A vida política é a forma de vida em que a natureza humana se pode manifestar de forma excelente. E tal excelência é a própria felicidade, o sumo bem. A atividade política é, pois, devidamente orientada se tiver como finalidade a perfeição humana, isto é, a virtude. Nessa linha de pensamento, a cidade não tem outro fim senão a felicidade do homem. Felicidade do homem e felicidade da cidade pressupõem-se mutuamente, e a possibilidade do conflito é vista como algo perturbador, que tem certamente lugar nas interações humanas, mas que pode e deve ser superado, uma vez que os homens vivam sob leis que fomentem ações belas e justas e recebam uma educação orientada para a virtude.

A grande diferença entre o direito natural clássico e o moderno está no fato de que o primeiro pressupõe a essência social do homem, enquanto o segundo, a essência individualista da sociedade. Não por acaso, o direito natural moderno fez do contrato (instituto de direito privado) a imagem mais eloquente para representar a origem da vida política. Quase todas as modalidades de pensamento político construídas sobre as ruínas do paradigma jusnaturalista moderno mantiveram-se, todavia, fundadas em uma concepção individualista acerca da gênese e do bem-estar das sociedades políticas (com exceção, sem dúvida, das correntes de pensamento socialista). O liberalismo do século XIX, o elitismo do início do século XX, o neorealismo de Max Weber e o neocontratualismo de John Rawls são exemplos disso. Contudo, para retornarmos ao nosso ponto inicial da dissociação entre ética e política como característica indelével do pensamento político inaugurado com a modernidade, em oposição às ideias basilares da reflexão política clássica, precisamos nos debruçar sobre um dos mais polêmicos pensadores políticos do século XX: Carl Schmitt.

Tendo produzido a maioria de suas obras no período entre guerras, Carl Schmitt foi duramente criticado ao longo dos anos que se seguiram à Segunda Guerra devido à sua filiação ao Partido Nacional-Socialista, à sua permanência na cátedra da Universidade de Berlim e no Conselho de Estado da Prússia durante o regime de Hitler e à suposta afinidade entre suas ideias jurídico-políticas e a ideologia nazista. Entretanto, após um período de ostracismo, o pensamento de Carl Schmitt tornou-se objeto de renovado interesse nos meios acadêmicos, inspirando obras contemporâneas que convidam a pensar a centralidade dos antagonismos no seio da vida humana e social (veja-se, por exemplo,

o livro *O Retorno do Político*, de Chantal Mouffe¹⁰). Isto porque a teoria schmittiana da soberania, bem como sua crítica à democracia parlamentar, constituem, talvez, a forma mais radical de realismo político desde Maquiavel, sendo Schmitt, mais do que Weber, o verdadeiro herdeiro do pensador florentino.

Por essa razão, a próxima seção deste artigo traz uma apresentação das principais ideias políticas de Carl Schmitt. Em seguida, pretendemos interpelar tais ideias à luz da recuperação do pensamento de Platão e Aristóteles. Nossa intenção, ao realizar esse périplo de ideias, será argumentar em favor da necessidade de ampliação de nossa compreensão da natureza da política, o que só julgamos possível a partir de uma crítica radical do paradigma realista forjado na modernidade e de uma leitura dos clássicos que sonde a pertinência de seu pensamento no mundo atual.

A Política como Luta em Carl Schmitt

A reflexão política de Carl Schmitt tem como ponto de partida a tentativa de definir o lugar do “político” no contexto da vida humana. Em Schmitt, a definição do domínio genuinamente político vem acompanhada de uma severa crítica às tendências de despolitização da vida social produzidas, em última instância, pela concepção liberal da política. Desta forma, a conceituação inequívoca da essência da política identifica-se, em Carl Schmitt, com a luta pelo espaço autônomo do político diante da tentativa liberal de diluir o mundo político nos princípios da ética e da economia.

O critério segundo o qual a dimensão política revela o seu caráter singular e irreduzível e que serve de fundamento objetivo para o conceito do político é, segundo Schmitt, a distinção entre amigo e inimigo. Tal distinção designa “o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação”¹¹. A dicotomia amigo-inimigo tem um caráter existencial. Apenas sujeitos concretos podem, em situações igualmente concretas, decidir sobre quem é o inimigo, ou seja, aquele que ameaça o seu próprio modo de existência:

Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intensivo, ele seja existencialmente algo outro, e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredicto de um terceiro desinteressado e, portanto, imparcial¹².

¹⁰ Mouffe, C. *O Retorno do Político*. Lisboa: Editora Gradiva, 1996.

¹¹ Schmitt, C. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992, p. 52.

¹² Ibid.

Schmitt ressalta que o inimigo político não é um adversário privado, mas é sempre um inimigo público. Cabe ao Estado, enquanto responsável pela unidade política e pelo monopólio da tomada de decisão, designar o inimigo e deliberar sobre a possibilidade de luta com ele. Assim sendo, o inimigo político é sempre o inimigo do Estado.

O ponto mais importante do conceito do político de Schmitt é que a polaridade amigo-inimigo é independente das esferas da ética, da estética e da economia. O político é um domínio autônomo e irreduzível da vida humana na medida em que as categorias políticas (“amigo”, “inimigo” e “luta”) têm validade em si mesmas, independentemente das categorias morais, econômicas ou outras. Como nos diz o próprio Schmitt:

O inimigo político não precisa ser moralmente mau; não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico, podendo talvez até mostrar-se proveitoso fazer negócios com ele (...) A natureza objetiva e a autonomia intrínseca do político já se mostram nesta possibilidade de separar uma tal contraposição específica como a de amigo-inimigo de outras diferenciações e de compreendê-la como algo independente¹³.

Ao enfatizar o caráter autônomo da política, Carl Schmitt a define como um campo de lutas, pois é apenas em uma luta real que as consequências finais da distinção amigo-inimigo se manifestam. Segundo ele, um mundo sem essa luta entre amigo e inimigo seria, rigorosamente falando, um mundo sem política. Assim como Weber, Carl Schmitt também segue a trilha iniciada por Maquiavel e considera a política como uma batalha para conquistar e manter o poder, independentemente de constrangimentos de ordem moral. Na sua opinião, Maquiavel e Hobbes são os dois maiores pensadores genuinamente políticos, devido ao extremo realismo com o qual ambos desenvolvem suas reflexões políticas.

Para se atingir a realidade da política, Schmitt diz ser necessário derrubar as ficções do liberalismo político (que, para ele, na verdade, é apolítico), assim como o normativismo abstrato do positivismo jurídico. Em contrapartida, irá propor o decisionismo político, segundo o qual a validade de uma decisão política é estabelecida independentemente de seu conteúdo uma vez que a decisão é fruto de uma vontade soberana. O mundo político repousa sobre o conflito entre posições radicalmente antagônicas e a necessidade inadiável de que decisões sejam tomadas. Assim sendo, o

²⁷Ibid.

fundamento da decisão política reside no poder de arbítrio, e não na evidência racional ou na impessoalidade jurídica.

Uma decisão política é o resultado de uma luta entre alternativas que não podem ser sustentadas pela argumentação racional. Enquanto, sob a ótica da filosofia política clássica, o *logos* é o que permite a preservação da harmonia da *polis*, para Carl Schmitt, a política real, que nada mais é senão luta pelo poder, começa exatamente onde a argumentação cessa. Na política, o importante é que decisões sejam tomadas, e não como elas são tomadas. De acordo com a teoria do decisionismo de Schmitt, aqueles a quem cabe tomar as decisões políticas não devem ser limitados por um ordenamento normativo racional e abstrato.

Assim, chegamos ao conceito de soberania estatal de Carl Schmitt. Segundo ele, soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção, o qual não pode ser visto como um estado de caos ou anarquia, mas, antes, como uma ordem fundada sobre um poder absoluto. Schmitt define a soberania como o monopólio sobre a tomada de decisão política, e não como a validade incondicional de um ordenamento jurídico, ressaltando, assim, o fato de que a tomada de decisão por parte do soberano não está circunscrita a quaisquer limites, sejam eles legais ou morais.

O estabelecimento da ordem é a finalidade última da ação soberana estatal, que executa uma vontade concreta e incondicional, semelhante à vontade divina. A propósito, segundo Carl Schmitt, os conceitos da moderna teoria do Estado são, em verdade, conceitos teológicos secularizados. Nesse sentido, na origem do conceito político de soberania, encontra-se a ideia religiosa da soberania divina, a qual supõe a existência de um Deus onipotente, criador do mundo por força de sua própria vontade¹⁴. Baseando-se na imagem do Deus do Antigo Testamento, mais do que naquela que aparece nos Evangelhos, Schmitt, em sua concepção teológico-política da soberania, enfatiza o caráter onipotente e incondicional da vontade soberana, independentemente de seu conteúdo ou propósito.

De acordo com Carl Schmitt, o poder soberano deve ser atributo exclusivo do Estado, o qual deve, por isso, constituir-se como um poder total, capaz de garantir a autenticidade do político diante das tendências neutralizadoras do liberalismo e de assegurar a unidade social diante das tendências fragmentadoras do pluralismo. As condições políticas, econômicas e culturais das sociedades contemporâneas teriam

¹⁴ Schmitt, C. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

tornado o Estado de Direito, criação do século XIX, completamente ultrapassado, sendo, portanto, necessária a metamorfose do Estado liberal em um Estado total, no qual seria abolida a tradicional separação entre Estado e sociedade civil.

Concluimos, assim, que a concepção schmittiana da soberania implica, de um lado, o reconhecimento da irreducibilidade do político (o qual, como vimos, é retratado como um domínio de lutas) e, de outro lado, o reconhecimento da necessidade da ordem, a qual só pode ser instaurada por um Estado que concentra totalmente o poder de decisão, poder que consiste fundamentalmente na capacidade de identificar e aniquilar o inimigo do próprio Estado.

A Necessidade de um Novo Renascimento

A vocação original da filosofia política, decorrente das circunstâncias mesmas de seu nascimento, é pronunciar-se sobre o dever ser e, ao longo dos séculos de sua história, a filosofia política tem consolidado tal vocação, constituindo-se em uma fonte aparentemente inesgotável de produção de mundos possíveis. Sendo assim, cabe à reflexão política, enquanto atividade do pensamento, não apenas a tarefa de descrever o mundo político tal como ele é (ou, melhor dizendo, tal como ele se manifesta à observação), mas também uma outra tarefa (mais ousada e, ao mesmo tempo, mais imperiosa): a de imaginar como o mundo político poderia ser.

Partindo de tais premissas, julgamos pertinente, e mesmo necessário, cultivar essa dimensão propositiva da filosofia política a fim de trazer à tona concepções alternativas à representação dita realista da política, representação essa que, nos dias de hoje, tende a apresentar o domínio da política como ditado por determinações econômicas incontornáveis. De fato, faz-se necessário um “retorno do político”. Mas isto não deve ser entendido em uma chave de leitura exclusivamente schmittiana, segundo a qual a política é luta, o outro é inimigo e a diferença, antagonismo. Devemos evocar outros paradigmas produzidos ao longo da história do pensamento político e, com eles, fertilizar nossa compreensão do presente com um estoque o mais amplo possível de perspectivas e possibilidades. Nesse sentido, devemos continuamente revisitar os paradigmas que marcaram o momento inaugural da reflexão política. Muitas vezes, o retorno ao passado é fonte de novidades que estão em germe no presente, mas que não podem ser facilmente

discernidas. Assim foi com o Renascimento da cultura clássica em um período de crise do mundo cristão medieval, que, como sabemos, abriu as portas para o mundo moderno. Assim também poderá acontecer na contemporaneidade, sem dúvida, também marcada por uma crise e à espera de um novo Renascimento.

Por essa razão, recordamos aqui a filosofia inaugurada por Sócrates no século V a.C. Ela parte do mundo da opinião rumo ao conhecimento da verdade em um movimento de ascensão orientado pelo diálogo a respeito das diversas opiniões. Em Sócrates, a arte de filosofar é a arte da conversação ou do debate amigável. É importante ressaltar que esse paradigma filosófico é aplicado à reflexão política na época clássica. A política é pensada como debate e, assim como o debate filosófico, o debate político é regido por uma ética: a ética inerente a um debate entre amigos, ao invés do enfrentamento eticamente neutro entre amigo e inimigo de que fala Carl Schmitt.

A ética do diálogo filosófico, iniciada por Sócrates e perpetuada nos escritos de Platão, exclui a possibilidade do uso da força. Se a política não pode realizar uma tal exclusão, isso não faz, todavia, com que ela perca o seu caráter essencialmente dialógico, no qual a diferença, e mesmo a divergência, não são vistas como expressões da inimizade, da impossibilidade de coexistência entre aqueles que discordam entre si. A propósito, cabe aqui destacar que o comportamento nada amistoso de Trasímaco, descrito por Platão no livro I da *República*, não só é antifilosófico como também antipolítico. Por outro lado, os procedimentos da democracia parlamentar, duramente criticados por Carl Schmitt, parecem guardar certa afinidade com a concepção clássica da política e seu parentesco original com as regras do debate filosófico, um debate que pressupõe a amizade, e não a inimizade.

Ainda no contexto do pensamento de Platão, devemos sublinhar que ele considera, inicialmente, o mundo do *ethos* a partir de uma arte (a arte política), que deve evoluir de modo a originar a verdadeira ciência da política, que se confunde com a ciência da justiça e do bem. A distinção platônica entre arte política e ciência política é, portanto, paralela à distinção entre *poiesis* e *praxis*. A racionalidade instrumental moderna, por sua vez, reduziu a *praxis* à *poiesis* na medida mesma em que esvaziou a política de seu conteúdo ético. Em Platão, ao contrário, a política nunca se reduz à administração das coisas, mas tem a ver com a organização da vida humana a partir de normas com vistas ao melhoramento dos homens. Sem essa dimensão ética, a política, para Platão, transformar-se-ia em pura repressão.

Curiosamente, a reflexão política de Carl Schmitt também contém uma crítica à redução da política à mera administração de coisas. Todavia, o resgate da autenticidade da política, em Schmitt, assume um caráter radicalmente distinto do de Platão. Schmitt supõe residir a essência da política em uma espécie de conflito irreconciliável, enquanto Platão a vê assentada em uma ética. A ética política, assim como a ética que preserva a amizade entre aqueles que sinceramente buscam se tornar melhores pela sabedoria, é o que garante a *polis* como um espaço para a realização da perfeição humana, mais do que um palco para uma luta inevitável. Por isso, a atividade política não tem de ser necessariamente uma busca pelo poder (quer movida pelo instinto quer pelo cálculo). Ela é, antes de tudo, atividade racional, autorreflexiva, ética. Isso faz da justiça a categoria central do pensamento político de Platão. Ela é a fundamentação interna e racional da ordem externa, que é o Estado. A constituição (*politeia*) é a forma de os homens viverem na *polis*. Se a principal questão da ciência política é a questão acerca da melhor constituição, tal ciência precisa levar em conta o que é o homem e, de acordo com o livro I da *República*, a justiça é a virtude própria da natureza do homem.

Com o intuito de confrontar as premissas fundamentais do pensamento político moderno com aquelas que marcaram o alvorecer na reflexão política no Ocidente, também consideramos imensamente oportuno trazer para a ordem do dia a filosofia prática de Aristóteles.

Enquanto o pensamento moderno fundou-se sobre o princípio da liberdade individual e tendeu a ver a sociedade política como o resultado de desejos e interesses individuais, Aristóteles partiu da ideia de uma liberdade mediada pelas instituições e da sociedade política como uma comunidade de cidadãos livres. Só no contexto de uma *polis* bem organizada é que pode haver indivíduos humanos realmente livres. Para Aristóteles, a liberdade é produto da *polis*, enquanto, para Locke, ela é, lógica e existencialmente, anterior. Em Aristóteles, a *polis* revela-se como algo pertencente à própria natureza do homem e a *práxis* política é o modo pelo qual o homem atualiza as possibilidades de sua natureza por meio de sua própria atividade. Daí a conclusão de que somente a *polis* propicia a vida feliz, o bem humano supremo.

Numa perspectiva absolutamente estranha à moderna identificação da felicidade com o prazer, Aristóteles entrelaça a felicidade individual à felicidade da sociedade política, e esta última é um projeto coletivo em aberto. Na exata medida em que a realização plena das potencialidades naturais humanas exige esforço deliberado, a perfeição do Estado é um alvo a ser mirado, mas só pode vir a efetivar-se como construção

racional e livre. Tal construção é a tarefa própria da política.

O mundo atual, repleto de incertezas e perplexidades, está a clamar pela filosofia política e, por mais paradoxal que pareça, o retorno ao pensamento do pai-fundador de nossa disciplina afigura-se como um caminho extremamente fecundo para a necessária renovação de nossas ideias e práticas políticas uma vez que nos convida a tomar a sério visões do mundo, do homem e da política que o pensamento moderno tendeu a considerar irrealistas ou superadas. Como dissemos no início desta seção, o mundo atual clama por um novo Renascimento.

A Amizade como Fundamento da Política

Talvez esse novo Renascimento possa começar pelo resgate de uma daquelas visões que a vertente realista do pensamento político moderno, fortemente presente nas abordagens contemporâneas, considerou necessário suplantar. Trata-se da visão do mundo político como fundado em uma virtude prática e relacional que Aristóteles chamou de “amizade”. De Maquiavel a Carl Schmitt, passando por Hobbes e Max Weber, o antagonismo e a inimizade foram vistos como o solo comum de onde nascem a política e a guerra, que nada mais são do que intensidades e arranjos diversos do insuperável conflito que naturalmente se inscreve nas interações humanas. Aristóteles, por sua vez, postulou uma necessária relação entre a vida política e as virtudes, incluindo nestas não só a justiça e a felicidade, mas também a amizade. Afinal: “Poder-se-ia mesmo supor a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política”¹⁵. E, mais adiante, o fundador das ciências do *ethos* e da *polis* nos diz: “O homem verdadeiramente político também goza da reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois que ele deseja fazer com que os seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis”¹⁶.

A importância da virtude da amizade para a vida política assenta-se já no fato de que ela é “sumamente necessária à vida porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens”¹⁷. Todavia, o vínculo entre amizade e política vai bem além dessa genérica necessidade vital, pois:

¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro I, Cap. V, 1095 b.

¹⁶ *Ibidem*, Livro I, Cap. XIII, 1102 a.

¹⁷ *Ibidem*, Livro VIII, Cap. I, 1155 a.

A amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é a unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o facciosismo como se fosse o seu maior inimigo. E quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade¹⁸.

Uma ideia de justiça está na base de cada constituição, fazendo desta uma forma institucionalizada da amizade que vigora entre concidadãos. A amizade política é, pois, uma força de associação que impele à vantagem comum. Assim, as formas corrompidas de constuição são formas corrompidas de amizade, que não podem durar, já que são forças de dissociação, e não de associação, e visam a vantagens particulares, e não à vantagem comum. Não é por outra razão que Aristóteles inclui a tirania entre as formas de governo menos duradouras. Na tirania, não existe a amizade e, por isso, não existe a genuína justiça, ao passo que, nos governos constitucionais, a amizade vigora entre os que são iguais e também, pela proporção ao mérito, entre os que são desiguais, originando e mantendo uma concepção de justiça, fundamental para a preservação da comunidade política.

Identificamos, nessas considerações de Aristóteles, uma perspectiva nididamente contrária à de Maquiavel, segundo o qual o que mantém os Estados é a obediência dos governados devido ao temor infundido pelo governante. À perspectiva aristotélica pode juntar-se a perspectiva platônica, segundo a qual a cidade mais feliz é a cidade justa uma vez que a justiça, se generalizada, não traz danos a ninguém, enquanto a injustiça produz o bem de uns às custas do mal de outros. O que Platão e Aristóteles têm em comum é a convicção de que o comando da sociedade política não pode estar dissociado da atividade racional de discernimento do bem comum; o exercício do poder não pode ser conduzido pelo puro autointeresse dos governantes; enfim, a vida política como tal não pode preservar-se quando, em sua raiz, há uma inimidade apenas contida pelo uso ou ameaça de uso da força. Ao contrário, só a amizade, sendo uma virtude (e, portanto, uma forma de perfeição), poderá permitir que a *polis* seja aquilo que ela deve ser, isto é, uma comunidade propiciadora da felicidade humana. Para concluirmos com as palavras de Aristóteles:

¹⁸ Ibid.

A unanimidade parece, pois, ser a amizade política. Ora, uma tal unanimidade é encontrada entre os homens bons, pois estes são unânimes tanto consigo mesmos como uns com os outros e têm, por assim dizer, um só pensamento (já que os desejos de tais homens são constantes e não estão à mercê de correntes contrárias como um estreito de mar); e desejam o que é justo e vantajoso, e esses são os objetos de seus esforços comuns. Mas os homens maus não podem ser unânimes a não ser dentro de limites muito reduzidos, como tampouco podem ser amigos, visto que ambicionam mais do que o seu quinhão justo de vantagens, enquanto no trabalho e no serviço público, ficam muito aquém da parte que lhes compete (...) Daí resulta encontrarem-se em estado de luta, procurando coagir uns aos outros sem que ninguém se disponha a fazer o que é justo¹⁹.

Consideramos bastante necessário, e até mesmo premente, recuperarmos essas ideias produzidas pela reflexão política clássica. Elas nos recordam que, em certo momento, o engenho humano não considerou devaneio a suposição de que há fortes vínculos entre ética e política, entre amizade e exercício do poder. Com elas, queremos revigorar a crença, que hoje parece desfalecer, de que o Estado pode e deve contribuir para a promoção da virtude por meio da educação e das leis. Talvez esse seja, ainda, um ideal pelo qual valha a pena lutar.

¹⁹ Ibidem, Livro IX, Cap. VI, 1167 b.

Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

MOUFFE, C. *O Retorno do Político*. Tradução de Ana Cecília Simões. Lisboa: Editora Gradiva, 1996.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

POPKIN, R. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1979.

SCHMITT, C. *O Conceito do Político*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.