

MAX WEBER

CIÊNCIA E POLÍTICA

Duas Vocações

Prefácio de

MANOEL T. BERLINCK

(Professor-Adjunto de Sociologia da Escola de Administração
de Empresas de S. Paulo, da Fundação Getúlio Vargas)

Tradução de

LEONIDAS HEGENBERG e OCTANY SILVEIRA DA MOTA



EDITORA CULTRIX

SÃO PAULO

Essa a razão por que, hoje em dia, não é absolutamente possível prever qual o contôrno exterior que virá a assumir a

atividade política entendida como “vocação”, tanto mais que não se vê meio de oferecer aos bem-dotados para a política oportunidade de se devotarem a uma tarefa satisfatória. Aquêles que, em razão de sua situação econômica, se vir obrigado a viver “da” política, não escapará à alternativa seguinte: ou se voltará para o jornalismo e para os encargos burocráticos nos partidos ou tentará conseguir um pôsto numa associação que se encarregue da defesa de certos interesses, como é o caso dos sindicatos, das câmaras de comércio, das associações rurais, das agências de colocação etc. ou, ainda, buscará posição conveniente junto a uma municipalidade. Nada mais se pode dizer a respeito dêsse aspecto exterior da profissão política, a não ser que o funcionário de um partido político partilha com o jornalista do *odium* que se levanta contra o *déclassé*. Êles se verão sempre chamados, embora apenas pelas costas, de “escriba salariado” e de “orador salariado”. Quem seja incapaz de, em seu foro interior, enfrentar essas injúrias e dar-lhes resposta, agiria melhor se não se orientasse para aquelas carreiras que, além de tentações penosas, só lhe poderão oferecer decepções contínuas.

Quais são, agora, as alegrias íntimas que a carreira política pode proporcionar a quem a ela se entrega e que prévias condições seria preciso supor?



Bem, ela concede, antes de tudo, o sentimento de poder. A consciência de influir sobre outros seres humanos, o sentimento de participar do poder e, sobretudo, a consciência de figurar entre os que detêm nas mãos um elemento importante da história que se constrói podem elevar o político profissional, mesmo o que só ocupa modesta posição, acima da banalidade da vida cotidiana. Coloca-se, porém, a êsse propósito, a seguinte pergunta: quais são as qualidades que lhe permitem esperar situar-se à altura do poder que exerce (por pequeno que seja) e, conseqüentemente, à altura da responsabilidade que êsse poder lhe impõe? Essa indagação nos conduz à esfera dos problemas éticos. É, com efeito, dentro dêsse plano de idéias que se coloca a questão: que homem é preciso ser para adquirir o direito de introduzir os dedos entre os raios da roda da História?

Pode-se dizer que há três qualidades determinantes do homem político: paixão, sentimento de responsabilidade e senso de proporção. Paixão no sentido de “propósito a realizar”, isto é, devoção apaixonada a uma “causa”, ao deus ou ao demônio que a inspira. Isso nada tem a ver com a conduta puramente interior que meu pranteado amigo George Simmel tinha o costume de denominar “excitação estéril”, forma de agir própria de uma certa casta de intelectuais, particularmente russos (nem todos, é claro) e que, atualmente causa furor em nossos meios intelectuais obnubilados por êsse carnaval a que se concede o nome pomposo de “revolução”. Tudo isso não passa de “romantismo do que é intelectualmente interessante”, de que está ausente o sentimento objetivo de responsabilidade e que gira no vazio. Com efeito, a paixão apenas, por sincera que seja, não basta. Quando se põe a serviço de uma causa, sem que o correspondente sentimento de responsabilidade se torne a estrêla polar determinante da atividade, ela não transforma um homem em chefe político. Faz-se necessário, enfim o senso de proporção, que é a qualidade psicológica fundamental do homem político. Quer isso dizer que êle deve possuir a faculdade de permitir que os fatos ajam sobre si no recolhimento e na calma interior do espírito, sabendo, por conseqüência, *manter* à distância os homens e as coisas. A “ausência de distância”, como tal, é um dos pecados capitais do homem político. Se inculcássemos na jovem geração de intelectuais o desprezo pelo recolhimento indispensável, nós a condenaríamos à impotência política. Surge, a essa altura, o problema seguinte: como é possível fazer conviverem, no mesmo indivíduo, a paixão ardente e o frio senso de proporção? Faz-se política usando a cabeça e não as demais partes do corpo. Contudo, se a devoção a uma causa política é algo diverso de um frívolo jôgo de intelectual, constituindo-se em atividade sinceramente desenvolvida, essa devoção há de ter a paixão como fonte necessária e deverá nutrir-se de paixão. Todavia, o poder de subjugar enêrgicamente a alma, poder que caracteriza o homem político apaixonado e o distingue do simples diletante inchado de excitação estéril, só tem sentido sob a condição de êle adquirir o hábito do recolhimento — em todos os sentidos da palavra. O que se chama “fôrça” de uma personalidade política indica, antes de tudo, que ela possui essa qualidade.

Há um inimigo vulgar, muito humano, que o homem político deve dominar a cada dia e cada hora: a muito comum *vaidade*. Ela é inimiga mortal de qualquer devoção a uma causa, inimiga do recolhimento e, no caso, do atastamento de si mesmo.

A vaidade é um traço comum e, talvez, não haja pessoa alguma que dela esteja inteiramente isenta. Nos meios científicos e universitários, ela chega a constituir-se numa espécie de moléstia profissional. Contudo, quando se manifesta no cientista, por mais antipatia que provoque, mostra-se relativamente inotensiva, no sentido de que, via de regra, não lhe perturba a atividade científica. Coisa inteiramente diversa ocorre, quando se trata do político. O desejo do poder é algo que o move inevitavelmente. O “instinto de poder” — como habitualmente se diz — é, com efeito, uma de suas qualidades normais. O pecado contra o Espírito Santo de sua vocação consiste num desejo de poder, que, sem qualquer objetivo, em vez de se colocar exclusivamente ao serviço de uma “causa”, não consegue passar de pretexto de exaltação pessoal. Em verdade e em última análise, existem apenas duas espécies de pecado mortal em política: não defender causa alguma e não ter sentimento de responsabilidade — duas coisas que, repetidamente, embora não necessariamente, são idênticas. A vaidade ou, em outras palavras, a necessidade de se colocar pessoalmente, da maneira a mais clara possível, em primeiro plano, induz freqüentemente o homem político à tentação de cometer um ou outro desses pecados ou os dois simultaneamente. O demagogo é obrigado a contar com o “o efeito que faz” — razão por que sempre corre o perigo de desempenhar o papel de um histrião ou de assumir, com demasiada levandade, a responsabilidade pelas conseqüências de seus atos, pois que está preocupado continuamente com a impressão que pode causar sobre os outros. De uma parte, a recusa de se colocar a serviço de uma causa o conduz a buscar a aparência e o brilho do poder, em vez do poder real; de outra parte, a ausência do senso de responsabilidade o leva a só gozar do poder pelo poder, sem deixar-se animar por qualquer propósito positivo. Com efeito, uma vez que, ou melhor, porque o poder é o instrumento inevitável da política, sendo o desejo do poder, conseqüentemente, uma de suas fôrças motrizes, a mais ridícula caricatura da política é o mata-mouros que se di-

verte com o poder como um nôvo-rico ou como um Narciso vaidoso de seu poder, em suma, como adorador do poder pelo poder. Por certo que o simples politiqueiro do poder, objeto, também entre nós, de um culto cheio de fervor, pode alcançar grandes efeitos, mas tudo se perde no vazio e no absurdo. Os que criticam a "política do poder" têm, nesse ponto, inteira razão. A súbita derrocada moral de certos representantes típicos dessa atitude permitiu que fôssemos testemunhas da fraqueza e da impotência que se dissimulam por detrás de certos gestos cheios de arrogância, mas inteiramente inúteis. Política dessa ordem não passa jamais de produto de um espírito embotado, soberanamente superficial e medíocre, incapaz de apreender qualquer significação da atividade humana. Nada, aliás, está mais afastado da consciência do trágico, de que se penetra tôda ação, e, em especial, tôda ação política do que essa mentalidade.

Incontestável e constituindo elemento essencial da História, ao qual não fazemos justiça em nossos dias, é o fato seguinte: o resultado final da atividade política raramente corresponde à intenção original do agente. Cabe mesmo afirmar que muito raramente corresponde e que, freqüentemente, a relação entre o resultado final e a intenção primeira é simplesmente paradoxal. Essa constatação não pode, contudo, servir de pretexto para que se fuja à dedicação ao serviço de uma causa, pois que, se assim ocorresse, a ação perderia tôda a coerência interna. Quanto à natureza da causa em nome da qual o homem político procura e utiliza o poder, nada podemos adiantar: ela depende das convicções pessoais de cada um. O homem político pode dedicar-se ao serviço de fins nacionais ou humanitários, sociais, éticos ou culturais, profanos ou religiosos. Pode também estar apoiado em sólida crença no "progresso" — nos diferentes sentidos dessa palavra — ou afastar totalmente essa crença; pode pretender servir uma "idéia" ou, por princípio, recusar valor a quaisquer idéias, para apenas cultivar fins materiais da vida cotidiana. Seja qual fôr o caso, uma crença qualquer é sempre necessária, pois, caso contrário — e ninguém pode negá-lo — a inanidade da criatura eclipsará até mesmo o êxito político aparentemente mais sólido.

★

O que ficou exposto já nos orienta para a discussão do último problema de que nos ocuparemos esta noite, o problema do *ethos* da política, enquanto "causa" a defender. Qual é, independentemente de seus fins próprios, a missão que a política pode desempenhar na economia global da conduta na vida? Qual é, por assim dizer, o lugar ético em que ela reside? Nesse ponto, as mais opostas concepções do mundo chocam-se umas com as outras, impondo-se *escolher* entre elas. Ataquemos, pois, resolutamente, êsse problema, que recentemente se pôs em foco, mas, segundo creio, de maneira infeliz.

Livremo-nos, antes de tudo, de uma contrafacção vulgar. A ética pode, por vezes, desempenhar um papel extremamente desagradável. Alguns exemplos. Não raro é que o homem que abandona sua espôsa por outra mulher experimente a necessidade de justificar-se perante a própria consciência, usando o pretexto de que ela não era digna de seu amor, de que o havia enganado ou invocando outras razões dêsse gênero, que nunca deixam de existir. Trata-se, da parte dêsse homem, de uma falta de cortesia, que, não querendo limitar-se à simples constatação de que não mais ama sua espôsa, procura — no momento em que ela se encontra na posição de vítima — fabricar uma desculpa com o propósito de "justificar" a atitude tomada: arrogasse, dessa maneira, um direito que se baseia em lançar à espôsa tôdas as culpas, além da infidelidade de que êle se queixa. O vencedor dessa rivalidade erótica procede nesses termos: entende que seu infeliz adversário deve ser o menos digno, pois que foi derrotado. Não há nenhuma diferença entre essa atitude e a do vencedor que, após triunfar no campo de batalha, proclama com pretensão desprezível: "Venci porque a razão estava comigo". O mesmo ocorre com o homem que, à vista das atrocidades da guerra, entra em derrocada moral e que — em vez de dizer simplesmente "era demasiado, não pude suportar mais" — experimenta a necessidade de justificar-se perante a própria consciência, substituindo aquêlê sentimento de cansaço diante da guerra por um outro e dizendo: "Eu não podia mais suportar aquilo, porque me obrigavam a combater por uma causa moralmente injusta". Coisa semelhante pode ser dita a respeito daquele que é vencido; em vez de se comprazer na atitude de velha comadre à procura de um "responsável" — pois que é sempre a estrutura mesma da sociedade que engendra os con-

flitos —, melhor faria êle se adotasse uma atitude viril e digna, dizendo ao inimigo: “Perdemos a guerra e vocês triunfaram. Esqueçamos o passado e discutamos as conseqüências que se impõe retirar da nova situação, tendo em conta os *interesses materiais* que estavam em jôgo e — ponto essencial — considerando a *responsabilidade perante o futuro*, que pesa, em primeiro lugar, sôbre o vencedor”. Tôda outra maneira de reagir denota simplesmente ausência de dignidade e terá de ser paga mais cedo ou mais tarde. Uma nação sempre perdoa os prejuízos materiais que lhe são impostos, mas não perdoa uma afronta à sua honra, sobretudo quando se age à maneira de um predicador, que pretende ter razão a qualquer preço. Documentos novos trazidos a conhecimento público dezenas de anos após o término de um conflito só podem ter como resultado o despertar clamores injustificados, cólera e ódio, quando melhor seria esquecer a guerra, moralmente ao menos, depois de ela terminada. Tal atitude só é possível, entretanto, quando se tem o senso da realidade, o senso cavalheiresco e, acima de tudo, o senso da dignidade. E essa atitude impede que se adote uma “ética” que, em verdade, sempre é testemunho de uma falta de dignidade de ambos os lados. Esta última espécie de ética só se preocupa com a culpabilidade no passado, questão estéril do ponto de vista político, porque insolúvel; e não chega a preocupar-se com o que se constitui no interesse próprio do homem político, ou seja, o futuro e a responsabilidade diante do futuro. Se existem crimes políticos, um dêles é essa maneira de proceder. Além disso, uma tal atitude tem o inconveniente adicional de nos impedir de perceber até que ponto o problema todo é inevitavelmente falseado por interesses materiais: interesse do vencedor de tirar o maior proveito possível da vitória alcançada — trate-se de interesse material ou moral —, esperança do vencido de trocar o reconhecimento de culpabilidade por certas vantagens. Se há no mundo alguma coisa de “abjeto”, é exatamente isso. Eis o que resulta, quando se pretende utilizar a ética *para* ter sempre razão.

Como se coloca, então, o problema das verdadeiras relações entre a ética e a política? Será certo, como já se afirmou, que não há qualquer relação entre essas duas esferas? Ou seria mais acertado afirmar, pelo contrário, que a mesma ética é válida para a ação política e para qualquer outro gênero de ação?

Já se acreditou que exista oposição absoluta entre as duas teses: seria exata uma ou a outra. Cabe, entretanto, indagar se existe uma ética que possa impor, no que se refere ao conteúdo, obrigações idênticas aplicáveis às relações sexuais, comerciais, privadas e públicas, às relações de um homem com sua esposa, sua quitandeira, seu filho, seu concorrente, seu amigo e seu inimigo. Pode-se, realmente, acreditar que as exigências éticas permaneçam indiferentes ao fato de que tôda política utiliza como instrumento específico a força, por trás da qual se perfilha a *violência*? Não nos é dado constatar que, exatamente por haverem recorrido à violência, os teóricos do bolchevismo e do espartaquismo chegam ao mesmo resultado a que chegam todos os outros ditadores militares? Em que se distingue o domínio dos “Conselhos de trabalhadores e soldados” do domínio de não importa que organismo detentor do poder no antigo regime imperial — senão pelo fato de que os atuais manipuladores do poder são simples diletantes? Em que a arenga da maioria dos defensores da pretensa ética nova — mesmo quando êles criticam a dos adversários — difere da de um outro demagogo qualquer? Dir-se-á que pela nobreza da intenção. Muito bem. Contudo, o que, no caso, se discute é *o meio*, pois os adversários reiveindicam exatamente da mesma forma, com a mesma e completa sinceridade subjetiva, a nobreza de suas próprias intenções últimas. “Quem recorre à espada, morrerá pela espada” e, por tôda a parte, a luta é a luta. E então?

A ética do *Sermão da Montanha*? O *Sermão da Montanha* — onde se traduz, segundo entendo, a ética absoluta do Evangelho — é algo muito mais sério do que imaginam os que, em nossos dias, citam, com leveza, seus mandamentos. A leveza não cabe. O que se disse a propósito de causalidade em ciência aplica-se também à ética: não se trata de um veículo que se possa deter à vontade, para descer ou subir. A menos que ali só se enxergue um repositório de trivialidades, a ética do Evangelho é uma ética do “tudo ou nada”. A parábola do jovem rico nos diz, por exemplo: “E êle se foi de coração triste, porque possuía muitos bens”. O mandamento do Evangelho é incondicional e unívoco: dá tudo o que possuas — absolutamente tudo, sem reservas. O político dirá que êsse mandamento não passa de uma exigência social irrealizável e absurda, que não se aplica a todos. Em conseqüência, o político proporá a supres-

são da propriedade por taxaço, imposição, confisco — em suma, coação e a regulamentação dirigida contra todos. O mandamento ético não se preocupa, entretanto, com isso e essa despreocupação é sua essência. Ele ordena ainda: “Ofereça a outra face!” Imediatamente e sem indagar por que o outro se acha com direito de ferir. Dir-se-á que é uma ética sem dignidade. Sim — exceto para o santo. É exatamente isso: é preciso ser um santo ou, pelo menos desejar sê-lo e viver como Jesus, como os Apóstolos, como São Francisco de Assis e seus companheiros, para que a ética adquira sentido e exprima uma dignidade. Caso contrário, não a terá. Conseqüentemente, se a ética a-cósmica do amor nos diz: “Não resistas ao mal pela força”, o político, ao contrário, dirá: “Deves opor-te ao mal pela força ou serás responsável pelo triunfo que ele alcance.” Aquêlê que deseja agir de acôrdo com a ética do Evangelho deve renunciar a fazer greve — a greve é uma coação — e não lhe restará solução outra que não a de filiar-se a um sindicato amarelo *. E deve, acima de tudo, abster-se de falar de “revolução”. Com efeito, a ética do Evangelho não deseja ensinar que só a guerra civil seria uma guerra legítima. O pacifista que age de conformidade com as regras do Evangelho deporá as armas ou as lançará longe em respeito ao dever ético, tal como se recomendou na Alemanha, para pôr fim não só à guerra como a tôdas as guerras. O político, ao contrário, dirá: “O único meio seguro de desacreditar a guerra para todo o futuro previsível teria sido uma paz imediata, fundada sobre o *status quo*. Com efeito, nessa hipótese, os povos ter-se-iam perguntado: de que nos serviu a guerra? E o absurdo da guerra ter-se-ia pôsto em evidência — solução que já não é mais possível adotar. A guerra será, com efeito, politicamente vantajosa para os vencedores ou, pelo menos, para uma parte dêles. A responsabilidade por tal situação cabe à atitude que nos privou de tôda a possibilidade dessa resistência. Dentro em pouco, entretanto — quando ultrapassado o período de cansaço — *estará desacreditada a paz e não a guerra*: conseqüência da ética absoluta.

Há, por fim, o dever da verdade. É também ele incondicional, do ponto de vista da ética absoluta. Daí se retirou a

* Sindicato desvirtuado de suas finalidades de defesa de classe. NT.

conclusão de que se impunha publicar todos os documentos, principalmente os que humilham o próprio país, para pôr em evidência, à luz dessas testemunhas insubornáveis, o reconhecimento de uma culpabilidade unilateral, incondicional e que se despreocupa das conseqüências. O político entenderá que essa maneira de agir, a julgar pelos resultados, longe de lançar luz sobre a verdade, irá obscurecê-la, pelos abusos e pelo desencadeamento de paixões que provocará. Sabe o político que só a elaboração metódica dos fatos, procedida imparcialmente, poderá produzir frutos, ao passo que qualquer outro método acarretará, para a nação que o empregue, conseqüências que, talvez, exijam anos para deixarem de manifestar-se. Para dizer a verdade, se existe um problema de que a ética absoluta não se ocupa, êsse é o problema das conseqüências.

Desembocamos, assim, na questão decisiva. Impõe-se que nos dêmos claramente conta do fato seguinte: tôda a atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diversas e irredutivelmente opostas. Pode orientar-se segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção. Isso não quer dizer que a ética da convicção equivalha a ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, a ausência de convicção. Não se trata disso, evidentemente. Não obstante, há oposição profunda entre a atitude de quem se conforma às máximas da ética da convicção — diríamos, em linguagem religiosa, “O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus” — e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: “Devemos responder pelas previsíveis conseqüências de nossos atos”. Perderá tempo quem busque mostrar, da maneira a mais persuasiva possível, a um sindicalista apegado à verdade da ética da convicção, que sua atitude não terá outro efeito senão o de fazer aumentarem as possibilidades de reação, de retardar a ascensão de sua classe e de rebaixá-la ainda mais — o sindicalista não acreditará. Quando as conseqüências de um ato praticado por pura convicção se revelam desagradáveis, o partidário de tal ética não atribuirá responsabilidade ao agente, mas ao mundo, à tolice dos homens ou à vontade de Deus, que assim criou os homens. O partidário da ética da responsabilidade, ao contrário, contará com as fraquezas comuns do homem (pois, como dizia muito procedentemente Fichte, não temos o

direito de pressupor a bondade e a perfeição do homem) e entenderá que não pode lançar a ombros alheios as consequências previsíveis de sua própria ação. Dirá, portanto: “Essas consequências são imputáveis à minha própria ação”. O partidário da ética da convicção só se sentirá “responsável” pela necessidade de velar em favor da chama da doutrina pura, a fim de que ela não se extinga, de velar, por exemplo, para que se mantenha a chama que anima o protesto contra a injustiça social. Seus atos, que só podem e só devem ter valor exemplar, mas que, considerados do ponto de vista do objetivo essencial, aparecem como totalmente irracionais, visam apenas àquele fim: estimular perpétuamente a chama da própria convicção.

Esta análise não esgota, entretanto, a matéria. A nenhuma ética é dado ignorar o seguinte ponto: para alcançar fins “bons”, vemo-nos, com frequência, compelidos a recorrer, de uma parte, a meios desonestos ou, pelo menos, perigosos, e compelidos, de outra parte, a contar com a possibilidade e mesmo a eventualidade de consequências desagradáveis. E nenhuma ética pode dizer-nos a que momento e em que medida um fim moralmente bom justifica os meios e as consequências moralmente perigosos.

O instrumento decisivo da política é a violência. Pode-se ter idéia de até onde estender, do ponto de vista ético, a tensão entre meios e fim, quando se considera a bem conhecida atitude dos socialistas revolucionários da corrente Zimmerwald. Já durante a guerra, eles se haviam declarado favoráveis a um princípio que se pode exprimir, de maneira contundente, nos termos seguintes: “Postos a escolher entre mais alguns anos de guerra seguidos de uma revolução e a paz imediata não seguida de uma revolução, escolhamos a primeira alternativa: mais alguns anos de guerra! A pergunta — que pode proporcionar essa revolução?, todo socialista que raciocine cientificamente, conformando-se aos princípios de sua doutrina só pode oferecer uma resposta: no momento, não se pode falar de passagem para uma economia que se poderia chamar socialista, no sentido próprio do termo; uma economia de tipo burguês ressurgiria, apenas despida de vestígios de feudalismo e de elementos dinásticos. É, portanto, para alcançar esse modesto resultado que se aceitariam “mais alguns anos de guerra”. Seria desejável poder

acreditar que mesmo uma robusta convicção socialista rejeitasse um objetivo que requer tais meios. O problema não assume feição diversa no caso do bolchevismo, do espartaquismo e, de modo geral, no caso de qualquer outra espécie de socialismo revolucionário, pois é perfeitamente ridículo, da parte dos revolucionários, *condenar em nome da moral* a “política de força” praticada pelos homens do antigo regime, quando, afinal de contas, eles se utilizam exatamente desse meio — por mais justificada que seja a posição que adotam quando repelem os objetivos de seus adversários.

Parece, portanto, que é o problema da justificação dos meios pelo fim que, em geral, coloca em cheque a ética da convicção. De fato, não lhe resta, logicamente, outra possibilidade senão a de condenar qualquer ação que faça apêlo a meios moralmente perigosos. E importa acentuar: logicamente. Com efeito, no mundo das realidades, constatamos, por experiência incessante, que o partidário da ética da convicção torna-se, bruscamente, um profeta milenarista e que os mesmos indivíduos que, alguns minutos antes, haviam pregado a doutrina do “amor oposto à violência” fazem, alguns instantes depois, apêlo a essa mesma força — à força última que levará à destruição de toda violência —, à semelhança dos chefes militares alemães que, por ocasião de cada ofensiva, proclamavam: é a última, a que nos conduzirá à vitória e nos trará a paz. O partidário da ética da convicção não pode suportar a irracionalidade ética do mundo. Ele é um racionalista “cosmo-ético”. Aquêles que, dentre os senhores, conhecem Dostoiévski poderão, a esta altura, evocar a cena do Grande Inquisidor onde esse problema é exposto de maneira adequada. Não é possível conciliar a ética da convicção e a ética da responsabilidade, assim como não é possível, se jamais se fizer qualquer concessão ao princípio segundo o qual o fim justifica os meios, decretar, em nome da moral, qual o fim que justifica um meio determinado.

Meu colega, F. W. Foerster, por quem tenho alta estima, em razão da incontestável sinceridade de suas convicções, mas a quem recuso inteiramente a qualidade de homem político, acredita poder contornar essa dificuldade preconizando, num dos livros que escreveu, a tese seguinte: o bem só pode engendrar o bem e o mal só pode engendrar o mal. Se assim fôsse, o pro-

blema deixaria de existir. É verdadeiramente espantoso que tese semelhante haja podido merecer publicidade, dois mil anos depois dos Upanishades. O contrário nos é dito não só por toda a História universal, mas também pelo imparcial exame da experiência cotidiana. O desenvolvimento de todas as religiões do mundo se fez a partir da verdade da opinião oposta. O antiquíssimo problema da teodicéia enfrenta exatamente a questão de saber como pode dar-se que um poder, apresentado, ao mesmo tempo, como onipotente e bom, haja criado este mundo irracional, povoado de sofrimentos imerecidos, de injustiças não castigadas e de incorrigível estupidez. Ou esse poder é onipotente e bom, ou não o é, ou nossa vida é governada por princípios inteiramente diversos de recompensa e de sanção, princípios que só é possível interpretar por via metafísica, se é que não escapam inteiramente à nossa capacidade de compreensão. Esse problema, a experiência da irracionalidade do mundo, foi a força motriz do desenvolvimento de todas as religiões. A doutrina hindu do *karma*, a do dualismo persa, a do pecado original, a da predestinação e do *Deus absconditus* nasceram todas dessa experiência. Também os primeiros cristãos sabiam perfeitamente que o mundo estava dominado por demônios e que o indivíduo que se comprometesse com a política, isto é, com os instrumentos do poder e da violência estava concluindo um pacto com potências diabólicas; sabiam aqueles cristãos não ser verdade que o bem gerasse unicamente o bem, e o mal unicamente o mal: constata-se, antes e com muita frequência, o fenômeno inverso. Quem não o veja é, politicamente falando, uma criança.

A ética religiosa acomodou-se de diversas maneiras a esse fundamental estado de coisas, que nos leva a situar-nos em diferentes regimes de vida, subordinados, por sua vez, a leis igualmente diversas. O politeísmo helênico sacrificava, ao mesmo tempo a Afrodite e a Hera, a Apolo e a Dioniso, sabendo que esses deuses freqüentemente se combatem. O sistema hindu fazia de cada uma das profissões o objeto de uma lei ética particular, de um *dharma*, estabelecendo entre elas uma separação definitiva, por castas que, em seguida, integrava numa hierarquia imutável. O indivíduo nascido numa casta não tinha possibilidade alguma de libertar-se dela, a não ser por reencarnação, em vida futura. Cada profissão encontrava-se, conseqüentemente, a uma distância diferente da salvação suprema. Estabeleceu-se,

dessa forma, o *dharma* de cada uma das castas, desde os ascetas e brâmanes até os vis e os párias, no interior de uma hierarquia que se conformava às leis imanentes, próprias de cada profissão. Guerra e política encontraram, nesse esquema, o seu lugar. Que a guerra faça parte integrante da vida é coisa que se verifica lendo na *Bhagavad Gita* a conversa que mantêm Krishna e Arjuna. “Age como necessário”, isto é o dever que te é imposto pelo *dharma* da casta dos guerreiros e observa as prescrições que a regem ou, em suma, realiza a “obra” objetivamente necessária que corresponde à finalidade de tua casta, ou seja, guerrear. Nos termos dessa crença, cumprir o destino de guerreiro estava longe de constituir ameaça para a salvação da alma, constituindo-se, ao contrário, em seu sustentáculo. O guerreiro hindu estava sempre tão certo de que, após morte heróica, alcançaria o céu do Indra quanto o guerreiro germânico de ser recebido no Walhalla; sem dúvida, o guerreiro hindu desdenharia o nirvana tanto quanto o guerreiro germânico desdenharia o paraíso cristão com seus coros de anjos. Essa especialização da ética permitiu que a moral hindu fizesse da arte real da política uma atividade perfeitamente conseqüente, subordinada a suas próprias leis e sempre mais consciente de si mesma. A literatura hindu chega a oferecer-nos uma exposição clássica do “maquiavelismo” radical, no sentido popular de maquiavelismo; basta ler o *Arthaśastra*, de Kautilya, escrito muito antes da era cristã, provavelmente quando governava Chandragupta. Comparado a esse documento, *O Príncipe* de Maquiavel, é um livro inofensivo. Sabe-se que na ética do catolicismo, da qual, aliás, o professor Foerster tanto se aproxima, os *consilia evangelica* constituem uma moral especial, reservada para aqueles que possuem o privilégio do carisma da santidade. Ali se encontra, ao lado do monge, a quem é defeso derramar sangue ou buscar vantagens econômicas, o cavaleiro e o burguês piedosos que têm o direito, o primeiro de derramar sangue e o segundo de enriquecer-se. Não há dúvida de que a diferenciação da ética e sua integração num sistema de salvação apresentam-se, aí, menos conseqüentes do que na Índia; não obstante, em razão dos pressupostos da fé cristã, assim podia e mesmo devia ser. O doutrina da corrupção do mundo pelo pecado original permitia, com relativa facilidade, integrar a violência na ética, enquanto meio, para combater o pecado e as heresias que se erigem, precisamente, em perigos para a alma. Não

obstante, as exigências a-cósmicas do *Sermão da Montanha*, sob forma de uma pura ética de convicção, e o direito natural cristão, compreendido como exigência absoluta fundada naquela doutrina, conservaram seu poder revolucionário e vieram à tona, com todo o furor, em quase todos os períodos de perturbação social. Deram, em particular, nascimento a seitas que professam um pacitismo radical; uma delas tentou erigir, na Pensilvânia, um Estado que se propunha a não utilizar a força em suas relações exteriores — experiência que se revelou, aliás, trágica, na medida em que, quando da Guerra da Independência norte-americana, impediu os Quakers de intervirem, de armas na mão, num conflito cujo objetivo era, entretanto, a defesa de ideais idênticos aos por eles cultivados. Em posição oposta, o protestantismo comum reconhece, em geral, o Estado como válido e, conseqüentemente, o recurso à violência como uma instituição divina; justifica, muito particularmente, o Estado autoritário legítimo. Lutero retirou do indivíduo a responsabilidade ética pela guerra e a atribuiu à autoridade política, de sorte que obedecer às autoridades em matérias outras que não as de fé jamais poderia implicar culpa. O calvinismo também admitia a força como um dos meios para a defesa da fé e legitimava, conseqüentemente, as guerras de religião. Sabe-se que essas guerras santas sempre foram elemento vital para o islamismo. Vê-se, portanto, que não foi, de modo algum, a descrença moderna, brotada do culto que a Renascença dedicou aos heróis, que levantou o problema da ética política. Todas as religiões, com maior ou menor êxito, enfrentaram esse problema e a exposição feita deve ter bastado para mostrar que não poderia ter sido de outro modo. A originalidade própria dos problemas éticos no campo da política reside, pois, em sua relação com o instrumento específico da *violência legítima*, instrumento de que dispõem os agrupamentos humanos.

Seja qual fôr o objetivo das ações que pratica, todo homem que pactua com aquele instrumento — e o homem político o faz necessariamente — se expõe às conseqüências que ele acarreta. E isso é particularmente verdadeiro para o indivíduo que combate por suas convicções, trate-se de militante religioso ou de militante revolucionário. Atrevidamente, tomemos como exemplo a época atual. Quem quer que, utilizando a força, de-seje instaurar a justiça social sobre a Terra sentirá a necessidade

de contar com seguidores, isto é, com uma organização humana. Ora, essa organização não atua, a menos que se lhe faça entrever indispensáveis recompensas psicológicas ou materiais, sejam terrestres ou celestes. Acima de tudo, as recompensas psicológicas: nas modernas condições de luta de classes, tais recompensas se traduzem pela satisfação dos ódios, dos desejos de vingança, dos ressentimentos e, principalmente, da tendência pseudo-ética de ter razão a qualquer preço, saciando, por conseqüência, a necessidade de difamar o adversário e de acusá-lo de heresia. Aparecem, em seguida, as recompensas de caráter material: aventura, vitória, presa, poder e vantagens. O êxito do chefe depende, por completo, do funcionamento da organização com que ele conta. Por esse motivo, ele depende também dos sentimentos que inspirem seus partidários e não apenas dos sentimentos que pessoalmente o inspirem. Seu futuro depende, portanto, da possibilidade de assegurar, de maneira durável, todas essas recompensas aos partidários de que não pode prescindir, trate-se da guarda vermelha, de espíões ou de agitadores. O chefe não é senhor absoluto dos resultados de sua atividade, devendo curvar-se também às exigências de seus partidários, exigências que podem ser moralmente baixas. Ele terá seus partidários sob domínio enquanto fé sincera em sua pessoa e na causa que defende seja depositada pelo menos por uma fração desses partidários, pois jamais ocorreu que sentimentos idênticos inspirem sequer a maioria de um grupo humano. Aquelas convicções, mesmo quando subjetivamente as mais sinceras, não servem, em realidade e na maioria das vezes, senão para “justificar” moralmente os desejos de vingança, de poder, de lucros e de vantagens. A este respeito, não permitiremos que nos contem fábulas, pois a interpretação materialista da História não é veículo em que possamos subir à nossa vontade e que se detenha diante dos promotores da revolução. E importa, sobretudo, não esquecer que à revolução animada de entusiasmo sucederá sempre a rotina cotidiana de uma tradição e que, nesse momento, o herói da fé abdicará e a própria fé perderá em vigor ou se transformará — esse o mais cruel destino que pode ter — em elemento da fraseologia convencional dos pedantes e dos técnicos da política. Essa evolução ocorre de maneira particularmente rápida quando se trata de lutas ideológicas, simplesmente porque esse gênero de lutas é, via de regra, dirigido ou inspirado por chefes

autênticos, os profetas da revolução. Nesse caso, com efeito, como, em geral, em toda atividade que reclama uma organização devotada ao chefe, uma das condições para que se alcance êxito é a despersonalização e o estabelecimento de uma rotina, em suma, a proletarização espiritual, no interesse da disciplina. Essa a razão por que os partidários vitoriosos de um chefe que luta por suas convicções entram — e, de ordinário, rapidamente — em processo de degeneração, transformando-se em massa de vulgares aproveitadores.



Quem deseje dedicar-se à política e, principalmente, quem deseje dedicar-se à política em termos de vocação deve tomar consciência desses paradoxos éticos e da responsabilidade quanto àquilo em que ele próprio poderá transformar-se sob pressão daqueles paradoxos. Repito que ele se compromete com potências diabólicas que atuam com toda a violência. Os grandes virtuosos do amor e da bondade a-cósmica do homem, venham eles de Nazaré, de Assis ou de reais castelos indianos não operaram com o instrumento político da violência. O reino que pregavam não era “dêste mundo” e, entretanto, eles tiveram e continuam a exercer influência neste mundo. As figuras de Platão, Karatajev e dos santos de Dostoiewski são, por certo, as mais fiéis reconstituições desse gênero de homens. Quem deseja a salvação da própria alma ou de almas alheias deve, portanto, evitar os caminhos da política que, por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes, que não podem ser concretizadas sem violência. O gênio, ou demônio da política vive em estado de tensão extrema com o Deus do amor e também com o Deus dos cristãos, tal como este se manifesta nas instituições da Igreja. Essa tensão pode, a qualquer tempo, explodir em conflito insolúvel. Isso os homens já sabiam, mesmo ao tempo em que a Igreja dominava. Repetidamente o interdito papal atingia Florença — e, naquela época pressão tal pesava muito mais fortemente sobre os homens e muito mais lhes ameaçava a salvação da alma do que a “fria aprovação” (como diz Fichte) do juízo moral kantiano — e, entretanto, os habitantes da cidade continuavam a mover guerra aos Estados papais. Em bela passagem de suas *Histórias Florentinas*, se exata minha lembrança,

Maquiavel alude a tal situação e põe na boca de um dos heróis de Florença, que rende homenagem a seus concidadãos, as seguintes palavras: “Eles preferiram a grandeza da cidade à salvação de suas almas”.

Se, em vez de cidade natal ou de “pátria”, palavras que, em nossos dias, já não têm uma significação unívoca, falarmos em “futuro do socialismo” ou em “paz internacional” estaremos empregando expressões que correspondem à maneira moderna de colocar o problema. Com efeito, todos esses objetivos que não é possível atingir a não ser através da atividade política — onde necessariamente se faz apêlo a meios violentos e se acolhem os caminhos da ética da responsabilidade — colocam em perigo a “salvação da alma”. E caso se procure atingir esses objetivos ao longo de um combate ideológico orientado por uma ética da convicção, há risco de provocar danos grandes e descrédito, cujas repercussões se farão sentir durante gerações várias, porque não existe responsabilidade pelas consequências. Nesse caso, em verdade, o agente não tem consciência dos diabólicos poderes que entram em jogo. Ora, esses poderes são inexoráveis e, se o indivíduo não os percebe, será arrastado a uma série de consequências e a elas, sem mercê, entregue; e as repercussões se farão sentir não apenas em sua forma de atuar, mas também no fundo de sua alma. “O diabo é velho”. E quando o poeta acrescenta “envelheci para entendê-lo”, por certo que não se está referindo a idade em termos cronológicos. Pessoalmente, jamais admiti que, ao longo de uma discussão, se procurasse garantir vantagem exibindo a certidão de nascimento. O simples fato de que um de meus interlocutores tem vinte anos, quando eu já passo dos cinquenta, não pode, afinal de contas, autorizar-me a pensar que isso constitua uma conquista diante da qual se imponha uma respeitosa inclinação. Não importa a idade, mas sim a soberana competência do olhar, que sabe ver as realidades da vida, e a força de alma que é capaz de suportá-las e de elevar-se à altura delas.

Certo que a política se faz com o cérebro, mas indiscutível, também, que ela não se faz exclusivamente com o cérebro. Quanto a esse ponto, razão cabe aos partidários da ética da convicção. Não cabe recomendar a ninguém que atue segundo a ética da convicção ou segundo a ética da responsabilidade, assim como não cabe dizer-lhe quando observar uma e quando observar outra.

Só cabe dizer-lhe uma coisa: quando, hoje em dia, num tempo de excitação que, a seu ver, não é estéril — saiba, entretanto, que a excitação não é sempre e nem mesmo genuinamente uma paixão autêntica — vemos subitamente surgir, de toda parte, homens políticos animados pelo espírito da ética da convicção e proclamando: “Não eu, mas o mundo é que é estúpido e vulgar; a responsabilidade pelas conseqüências não cabe a mim, porém àqueles a cujo serviço estou; não obstante, esperem um pouco e eu saberei destruir essa estupidez e essa vulgaridade” — diante de tal situação, confesso que, antes do mais, procuro informar-me acerca do equilíbrio interior desses partidários da ética da convicção. Tenho a impressão de que, nove vezes em dez, estarei diante de balões cheios de vento, sem consciência das responsabilidades que assumem e embriagados de sensações românticas. De um ponto de vista humano, isso não me interessa muito, nem me comove absolutamente. Perturbo-me, ao contrário, muito profundamente, diante da atitude de um homem maduro — seja velho ou jovem — que se sente, de fato e com toda a alma, responsável pelas conseqüências de seus atos e que, praticando a ética da responsabilidade, chega, em certo momento, a declarar: “Não posso agir de outro modo; detenho-me aqui”. Tal atitude é autenticamente humana e é comovedora. Cada um de nós, que não tenha ainda a alma completamente morta, poderá vir a encontrar-se em tal situação. Vemos assim que a ética da convicção e a ética da responsabilidade não se contrapõem, mas se completam e, em conjunto, formam o homem autêntico, isto é, um homem que pode aspirar à “vocaçã política”.

Meus caros ouvintes, dentro de dez anos, teremos, talvez, oportunidade de voltar a falar deste assunto. Naquela ocasião, receio que, infelizmente e por múltiplas razões, a Reação já nos terá, de há muito, dominado. É provável que pouco do que os senhores almejavam e esperaram e do que também esperei se haja realizado. Muito pouco, segundo tudo leva a acreditar — para não dizer que absolutamente nada. Isso não me abaterá, mas confesso-lhes que pesa como um fardo íntimo sobre quem tem consciência da situação. Eu gostaria de saber em que se terão transformado, dentro de dez anos, aqueles dentre os senhores que, presentemente, guardam o sentimento de serem verdadeiros “políticos por convicção” e que participam do entu-

siasmo despertado pela atual revolução — eu gostaria de saber em que se terão transformado interiormente. Muito agradável seria, sem dúvida, que as coisas pudessem passar-se como em Shakespeare, soneto 102:

Nosso jovem amor atravessava a primavera
Quando, em seu louvor, cantos eu erguia;
Também Filomel, sendo verão, cantava
E detinha o canto em oportuno dia.

Tal não é, porém, o caso. Pouco importa quais sejam os grupos políticos a quem a vitória tocará: não nos espera a floração do estio, mas, antes, uma noite polar, glacial, sombria e rude. Com efeito, quando nada existe, não somente o imperador, mas também o proletário tem perdidos os seus direitos. E quando essa noite se houver lentamente dissipado, quantos, daqueles que viveram a atual e opulenta primavera, estarão ainda vivos? Em que se terão transformado no seu foro interior? Não lhes restará mais que amargor e grandiloquência? Ou simples aceitação resignada do mundo e da profissão? Ou terão adotado uma última solução que não é a menos comum: renúncia mística ao mundo por todos quantos dotados para isso ou — como, infelizmente, acontece com freqüência — por todos quantos a tanto se sentem compelidos pela moda. Em qualquer desses casos, eu tirarei a seguinte conclusão: não estavam à altura da tarefa que lhes incumbia, não tinham dimensão para se medir com o mundo tal como ele é e tal como ordinariamente se apresenta; em nenhum caso possuíam, nem objetiva, nem positivamente, no sentido profundo do termo, a vocação para a política que, entretanto, julgavam possuir. Melhor teriam feito, se cultivassem modestamente a fraternidade de homem para homem e, quanto ao resto, se entregassem, com simplicidade, ao trabalho cotidiano.

A política é um esforço tenaz e enérgico para atravessar grossas vigas de madeira. Tal esforço exige, a um tempo, paixão e senso de proporções. É perfeitamente exato dizer — e toda a experiência histórica o confirma — que não se teria jamais atingido o possível, se não se houvesse tentado o impossível. Contudo, o homem capaz de semelhante esforço deve ser um chefe e não apenas um chefe, mas um herói, no mais sim-

ples sentido da palavra. E mesmo os que não sejam uma coisa nem outra devem armar-se da força de alma que lhes permita vencer o naufrágio de tôdas as suas esperanças. Importa, entretanto, que se armem desde o presente momento, pois de outra forma não virão a alcançar nem mesmo o que hoje é possível. Aquêles que esteja convencido de que não se abaterá nem mesmo que o mundo, julgado de seu ponto de vista, se revele demasiado estúpido ou demasiado mesquinho para merecer o que êle pretende oferecer-lhe, aquêles que permaneça capaz de dizer “a despeito de tudo!”, aquêles e só aquêles tem a “vocação” da política.



Este livro foi composto e impresso pela

EDIPE

Artes Gráficas

Rua Domingos Paiva, 60

SÃO PAULO