



REVISTA ESPAÇO DE DIÁLOGO E DESCONEXÃO

Link: <https://periodicos.fclar.unesp.br/redd/index>

## O ESTADO E A AÇÃO POLÍTICA ENTRE O “ANIMAL POLÍTICO”, O “PRÍNCIPE” E O “HOMEM AUTÊNTICO”: DA ÉTICA INTELLECTUALISTA À ÉTICA CONSEQUENCIALISTA E A CORRELAÇÃO ENTRE A “ÉTICA DAS ÚLTIMAS FINALIDADES” E A “ÉTICA DA RESPONSABILIDADE”

Luiz Carlos Mariano da Rosa<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.32760/1984-1736/REDD/2020.v12i2.14601>

### Palavras-chave

Ética  
Platão  
Aristóteles  
Maquiavel  
Max Weber

### Keywords

Ethic  
Plato  
Aristotle  
Machiavelli  
Max Weber

### Palabras clave

Ética  
Platón  
Aristóteles  
Maquiavelo  
Max Weber

### RESUMO

Baseado na investigação do Estado e da ação política entre o “animal político” de Aristóteles, o “Príncipe” de Maquiavel e o “homem autêntico” de Max Weber, o artigo mostra que, se o intelectualismo socrático-platônico reduz o bem moral às fronteiras de um dado de conhecimento, tornando o conhecimento do bem e da justiça a condição para a ação justa, a definição aristotélica do ser humano como um “animal político” implica que a sua realização guarda correspondência com a comunidade política, haja vista que caracteriza a virtude como um habitus enquanto uma disposição adquirida para uma boa conduta, que tende a um fim superior. Dessa forma, sobrepondo-se à ética intelectualista, o artigo assinala que Maquiavel estabelece a correlação envolvendo virtus e fortuna no utilitarismo da moral imanente da política enquanto ciência empírica, fundamentando a moralidade na prática política em um movimento que converge para a ética consequencialista. Finalizando, estabelecendo a distinção entre a “ética das últimas finalidades”, que implica uma conduta baseada em uma moral incondicional, e a “ética da responsabilidade”, que submete à avaliação os meios dispostos e as suas possibilidades de aplicação, Weber sublinha a condição de complementaridade envolvendo ambas em uma construção que converge para o “homem autêntico”.

### ABSTRACT

**THE STATE AND POLITICAL ACTION BETWEEN THE “POLITICAL ANIMAL”, THE “PRINCE” AND THE “AUTHENTIC MAN”: FROM INTELLECTUALIST ETHICS TO CONSEQUENTIALIST ETHICS AND THE CORRELATION BETWEEN “ETHIC OF ULTIMATE ENDS” AND “ETHIC OF RESPONSIBILITY”**

Based on the investigation of the state and the political action between the “political animal” of Aristotle, the “prince” of Machiavelli and the “authentic man” of Max Weber, the article shows that, if the Socratic-Platonic intellectualism reduces the moral good to the borders of a data of knowledge, making the knowledge of good and justice the condition for just action, the Aristotelian definition of the human being as a “political animal” implies that its realization keeps correspondence with the political community, given that it characterizes virtue in the sense of a habitus as an acquired disposition for good conduct, which tends to a higher end. In this way, overlapping itself to intellectualist ethics, the article points out that Machiavelli establishes the correlation between virtus and fortune in the utilitarianism of the immanent morals of politics as an empirical science, grounding morality in political practice in a movement that converges to consequentialist ethics. Finally, establishing the distinction between the “ethic of ultimate ends”, which implies a conduct based on unconditional morals, and the “ethic of responsibility”, which submits to evaluation the means available and their application possibilities, Weber emphasizes the condition of complementarity involving both in a construction that converges to the “authentic man”.

### RESUMEN

**EL ESTADO Y LA ACCIÓN POLÍTICA ENTRE EL “ANIMAL POLÍTICO”, EL “PRÍNCIPE” Y EL “HOMBRE AUTÉNTICO”: DE LA ÉTICA INTELLECTUALISTA A LA ÉTICA CONSEQUENCIALISTA Y LA CORRELACIÓN ENTRE LA “ÉTICA DE LOS FINES ÚLTIMOS” Y LA “ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD”**

A partir de la investigación del Estado y la acción política entre el “animal político” de Aristóteles, el “Príncipe” de Maquiavelo y el “hombre autêntico” de Max Weber, el artículo muestra que si el intelectualismo socrático-platónico reduce el bien moral a las fronteras de un dato de conocimiento, haciendo del conocimiento del bien y de la justicia condición para la acción justa, la definición aristotélica del ser humano como “animal político” implica que su realización corresponde a la comunidad política, en vista de que caracteriza la virtud en el sentido

<sup>1</sup> Doutorado em andamento em Doctor of Philosophy (Ph.D) in Philosophy and Critical Thinking. Selinus University of Sciences and Literature, UNISELINUS, Grã-Bretanha.. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7649-2804>. E-mail: [marianodarosalettras@outlook.com](mailto:marianodarosalettras@outlook.com)

de un habitus como una disposición adquirida para una buena conducta, que tiende a un fin superior. De esa forma, superando la ética intelectualista, el artículo señala que Maquiavelo establece la correlación entre virtud y fortuna en el utilitarismo de la moral inmanente de la política como ciencia empírica, fundando la moralidad en la práctica política en un movimiento que desemboca en una ética consecuencialista. Finalmente, estableciendo la distinción entre la “ética de los fines últimos”, lo que implica una conducta basada en la moral incondicional, y la “ética de la responsabilidad”, que somete a evaluación los medios disponibles y sus posibilidades de aplicación, Weber enfatiza la condición de complementariedad involucrando a ambos en una construcción que converge hacia el “hombre auténtico”.

## INTRODUÇÃO

Possibilitar aos cidadãos a compreensão do verdadeiro Bem, eis a função do Estado, segundo Platão, que atribui ao conhecimento da Justiça em si a possibilidade de caracterização do poder político como justo em uma construção que, por esse motivo, atrela ao exercício político a necessidade do conteúdo filosófico em um processo que converge para as fronteiras que encerram a justiça como um ideal absoluto, na medida em que consiste na virtude essencial, que guarda capacidade de assegurar às partes constitutivas do corpo social a harmonia que, em seu âmbito, implica o equilíbrio das classes sociais através de um movimento que guarda correspondência com a concepção de alma e dos três elementos que a perfazem, a saber, a *épithumia* (os sentidos, o desejo), o *thumos* (os impulsos generosos da honra e da coragem) e o *logos* (o espírito ou a razão), cabendo ao *logos* o domínio dos elementos em questão e a atribuição a cada um deles da sua finalidade.

Se o intelectualismo socrático-platônico reduz o bem moral às fronteiras de um dado de conhecimento em uma construção que torna o conhecimento do bem e da justiça a condição para a ação justa, o artigo mostra que, acenando com a condição de “ser cosmopolita” que a posse do *logos* [razão e palavra] lhe impõe, a definição aristotélica do homem como um “animal político” por natureza converge para caracterizar que a sua realização guarda correspondência com a comunidade política, não havendo possibilidade de que seja compreendido senão no âmbito das relações com os seus semelhantes, à medida que a felicidade demanda o exercício do pensamento e do ser social, emergindo da prática habitual da reflexão intelectual e do convívio. Dessa forma, emergindo como um *habitus*, a virtude implica a aceção que envolve uma disposição adquirida para o desenvolvimento de uma boa conduta, tendo em vista que o Soberano Bem não se mantém dissociado da efetivação da vida concreta, mas acena com a atualização das qualidades imanentes ao agir, ao sentir, ao pensar, que tende, em suma, a um fim superior, à perfeição.

Afastando-se da política normativa dos gregos e medievais, que procuravam instituir normas para definir o regime adequado, discorrendo sobre as virtudes que deviam caracterizar um bom governante – cuja postura filosófica conduz à elaboração de reinos utópicos –, Maquiavel, examinando a política na sua especificidade própria, como categoria autônoma, descreve a ação do Príncipe em uma construção teórico-analítica que encerra como referencialidades conceituais as expressões italianas *virtú* e *fortuna*, a saber, *virtú* que significa “virtude”, no sentido grego de força, valor, qualidade de lutador e guerreiro viril, e *fortuna*, entendida como “ocasião”, “acaso”.

Nesta perspectiva, homens de *virtú* são homens especiais, capazes de realizar grandes obras e provocar mudanças na História, percebendo o jogo de forças que caracteriza a política para agir com energia a fim de conquistar e manter o poder. Porém, tendo *virtú*, importará também que seja precavido ou ousado, aguardando a ocasião propícia, como observador do curso da História, tornando-se capaz de aproveitar o acaso ou a sorte das circunstâncias.

Como fundar um Estado e quais são os meios para governar – eis a questão que se impõe à teoria política de Maquiavel, cuja construção escapa à proposta envolvendo um modelo ideal, convergindo para as fronteiras que encerram a ordem política e circunscrevem-se a objetivos de caráter pragmático em um processo que tende à busca de uma política positiva, à medida que o seu exercício guarda correspondência com uma realidade concreta, singular, passível de transformação e sobre a qual, com esta finalidade, cabe ao Príncipe ou aos governantes, como detentores do motor da História, agir em um movimento que traz em sua natureza o confronto de forças antagônicas e implica a instauração da ordem.

Dessa forma, atribuindo um caráter laico à política em um processo no qual esvazia a sua ação dos elementos apriorísticos que guardam raízes nas fronteiras da moral natural ou de uma ordem religiosa transcendente,

Maquiavel confere autonomia à atividade política, sobrepondo-se à filosofia política tradicional e às utopias políticas em uma construção teórica positiva que converge para uma ética consequencialista.

Se o caráter historicista da análise de Maquiavel guarda correspondência com uma concepção que atribui a condição de “realidade” à história em um processo que envolve os fatos políticos ocorridos na Itália (especificamente em Florença), os confrontos políticos e as guerras da época e diversos “tipos” de “Príncipes”<sup>2</sup>, além da sua experiência histórica como secretário da Segunda Chancelaria do governo do republicano Pier Soderini<sup>3</sup>, o naturalismo que se impõe a sua abordagem emerge através de uma noção que supõe a existência de uma natureza humana e defende a sua imutabilidade. Assim, Maquiavel identifica em todos os homens paixões semelhantes, tendência à maldade e disposição no sentido de satisfazerem os seus desejos, os quais, basicamente, implicam seja o poder, que explica a capacidade de conquista e exercício, seja a ordem e a segurança, que justifica a submissão e a sujeição, convergindo para uma perspectiva que mantém os homens e a sua “natureza” sob a égide da corrupção em uma construção que circunscreve às leis e ao seu princípio de regulação a possibilidade de vida social, que depende de uma ordem que cabe ao Estado e à sua força coercitiva instaurar.

Finalizando, o artigo assinala que, identificando duas orientações que, determinando a conduta, fundamentalmente se opõem, Weber estabelece a distinção entre a “ética das últimas finalidades”, que consiste em uma conduta baseada em uma moral incondicional e que guarda correspondência com um sentimento de obrigação em relação a um dever que emerge como absoluto em função de um ideal, e a “ética da responsabilidade”, que, submetendo à avaliação os meios dispostos e as suas possibilidades de aplicação, encerra a atitude que examina as consequências e as hipóteses de sucesso. Assim, detendo-se em uma construção que encerra a necessidade de se sobrepor à oposição absoluta da relação envolvendo a ética de fins últimos e a ética de responsabilidade, Weber sublinha a condição de complementaridade envolvendo ambas em uma construção que, dessa forma, converge para o desenvolvimento do “homem autêntico”, cujo modelo emerge como fundamental para o Estado moderno.

#### **DA ÉTICA INTELLECTUALISTA E A JUSTIÇA COMO VIRTUDE ENTRE O EPISTEMOLÓGICO SOCRÁTICO-PLATÔNICO E O SOCIOANTROPOLÓGICO ARISTOTÉLICO**

Encerrando como fundamento o saber, o regime político ideal, segundo Platão, consiste na aristocracia em uma construção que atribui aptidão ao filósofo que, conforme assinala a Alegoria da Caverna<sup>4</sup>, traz o movimento que envolve a prática da dialética ascendente e o conhecimento da Verdade em um processo que implica a orientação através da razão em direção ao princípio absoluto, convergindo para as fronteiras que envolvem a conversão do sensível no inteligível, que compreende a ascensão do sensível às Ideias (fase ascendente) e o retorno ao sensível (fase descendente), que representa o filósofo que em seu exercício intelectual supera as aparências e o conhecimento do sensível ou opinião (*doxa*) em uma disposição de abertura à ciência ou ao conhecimento do mundo inteligível (*épistémè*) que, por tal motivo, detém capacidade de encaminhar a Cidade à condição de bem-aventurança.

Se a alegoria da caverna de Platão [2001] converge para uma interpretação epistemológica, acenando com a explicação envolvendo a sua teoria das ideias, que assinala a transição da opinião à ciência e a responsabilidade daquele que protagoniza o referido fenômeno e contempla a verdadeira “realidade” no tocante à orientação dos homens, a dimensão política emerge da questão da possibilidade dessa influência, à medida que demanda uma ação que, trazendo como fundamento o modelo ideal, guarde a capacidade de promover, em suma, a transformação da sociedade. (MARIANO DA ROSA, 2013a, p. 272)

<sup>2</sup> Convém registrar os principais nomes, entre os quais, Luís XII, Rei da França (entre 1498 e 1515); Maximiliano I, Imperador Romano-Germânico (entre 1508 e 1519), César Bórgia (1475-1507), príncipe, cardeal e nobre italiano da Renascença europeia; Papa Júlio II (Papa entre 1 de novembro de 1503-1513); e Fernando, Rei de Aragão e das Coroas Aragonesas como Fernando II de 1479 até 1516, e também Rei de Castela e Leão como Fernando V entre 1475 e 1504, além de regente de sua filha Joana em Castela e Leão de 1508 até 1516 e imperador titular do Império Bizantino de 1502 a 1516.

<sup>3</sup> Tornando-se secretário da Segunda Chancelaria do governo em 1498, Maquiavel, oriundo de Florença, desempenha durante quatorze anos uma função que envolve atividades relacionadas aos Negócios Estrangeiros, além de assuntos referentes ao âmbito Militar e questões da área Interna, realizando missões diplomáticas que possibilitam o contato com diversas autoridades (entre as quais, reis, papas e nobres), como particularmente com César Bórgia, o condottiere (comandante de um exército que através de um contrato - *condotta* - assume a responsabilidade de conduzi-lo mediante pagamento), cuja figura emerge como objeto de sua reflexão política e à qual atribui a condição de modelo de Príncipe.

<sup>4</sup> Cf. Livro VII (PLATÃO, 514a,d, 2001, p. 315).

Dessa forma, instituindo o paradigma do governo ideal, Platão estabelece uma teoria política baseada em uma construção reflexiva que guarda correspondência com a análise da política de fato por intermédio de um processo de natureza descritiva que encerra caráter normativo e prescritivo, convergindo para a elaboração de formas de governo que, em seu desenvolvimento, tende à degenerescência, à degeneração, que perfaz o resultado do curso fatal dos acontecimentos em um movimento que pressupõe uma concepção cíclica da História.

Convergindo para a bem-aventurança da Cidade ou Estado, cuja função consiste na orientação dos cidadãos em relação ao verdadeiro Bem ou à virtude, ao poder político cabe o exercício do “filósofo-rei”, que implica um homem caracterizado como perfeito, sob a acepção que afirma a união das virtudes humanas em sua totalidade na sua personalidade e que converge para capacitá-lo através do conhecimento da Justiça em si como um ideal absoluto em um movimento que estabelece a distinção entre saber e opinião, sobrepondo, em função disso, o *philosophos* (“amigo do saber”) ao *philodoxos* (“amigo da opinião”) e conferindo ao primeiro o poder de governar e dirigir o Estado.

A organização dos membros do corpo social segundo a sua finalidade, eis a condição que identifica o bom governo em uma construção que, segundo Platão, encerra três classes sociais, a saber, os agricultores, os comerciantes e os artesãos, convergindo para um esquema que guarda correspondência com a divisão hierárquica da alma em três partes ou elementos, o que implica uma constituição que envolve a *épathumia* (a parte apetitiva, concupiscente, que envolve os sentidos e o desejo), o *thumos* (a parte irascível, colérica, que caracteriza os impulsos generosos da honra e da coragem) e o *logos* (a parte racional, cognitiva, que configura o espírito ou razão), que cumpre a função de dominar as outras duas partes ou elementos, assegurando a cada uma delas a sua finalidade<sup>5</sup>. Tal processo impõe à justiça o significado de alcançar o conhecimento da harmonia das forças interiores, tornando-a uma virtude essencial, na medida em que emerge como fundamento das virtudes que perfazem cada uma das referidas partes, como a temperança, a coragem e a sabedoria, as quais consistem, respectivamente, na justiça dos sentidos, na justiça do coração e na justiça do espírito.

Estabelecendo uma analogia envolvendo a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania enquanto tipos de governo da Cidade-Estado em relação ao governo da alma (*psiché*), Platão se detém em uma construção antropológica que identifica como fundamento a razão, o desejo de glória e a ambição de riqueza em um movimento que encerra a felicidade como meta e converge para as fronteiras que atribui ao autocontrole ou autodomínio<sup>6</sup> a condição *sine qua non* para a conduta ética, na medida em que a possibilidade de alcançá-la guarda correspondência com a preeminência da razão e com o papel que cumpre na constituição da natureza humana enquanto capacitação para a decisão e autogoverno.

- Vamos então contratar um arauto, ou proclamo eu mesmo que o filho de Aríston julgou que o melhor e o mais justo é o mais feliz, e que esse homem é o mais adepto da realeza e rei de si mesmo; e que o pior e o mais injusto é o mais desgraçado, e esse, por sinal o mais tirânico, é o que mais tiraniza a si e à cidade? (PLATÃO, 580c, 2001, p. 425)

Se, de acordo com a Alegoria da Caverna, o conhecimento da realidade em sua acepção verdadeira implica a possibilidade de apreensão do sentido que se sobrepõe ao arcabouço de hábitos e preconceitos incorporados ao esquema de interpretação humana e converge para as fronteiras que encerram a compreensão em sua totalidade, a justiça enquanto virtude do indivíduo demanda um processo de transformação baseado na relação epistêmica que envolve a percepção do Bem (*agathós idéan*) enquanto forma suprema e fundamento da ética e da justiça na metáfora do Sol através de uma construção teórico-conceitual que assinala como condição a ruptura com a dimensão das sombras e aparências em função do movimento de transposição para a dimensão da realidade em si do mundo inteligível que, possibilitando o conhecimento da justiça, torna o indivíduo justo, haja vista a concepção que estabelece a correspondência entre conhecer e ser no referido ato.

<sup>5</sup>Eis, portanto, o conceito de justiça ‘segundo a natureza’: ‘cada um faça aquilo que lhe compete fazer’, os cidadãos e as classes de cidadãos na Cidade e as partes da alma na alma. A justiça só existe exteriormente, nas suas manifestações, quando existir interiormente, na sua raiz, ou seja, na alma.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 161)

<sup>6</sup>A mais significativa manifestação da excelência da *psyché* ou razão humana se dá naquilo que Sócrates denominou de ‘autodomínio’ (*enkráteia*), ou seja, no domínio de si mesmo nos estados de prazer, dor e cansaço, no urgir das paixões e dos impulsos: ‘Considerando o autodomínio como a base da virtude, cada homem deveria procurar tê-lo.’ Substancialmente, o autodomínio significa *domínio da própria racionalidade sobre a própria animalidade*, significa tornar a alma senhora do corpo e dos instintos ligados ao corpo.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 96, grifos do autor)

Contra-pondo-se ao comportamento que não guarda correspondência com a orientação da razão, Platão estabelece uma relação envolvendo a educação que escapa ao referido âmbito e a tendência de obedecer aos seus afetos e paixões, aos interesses pessoais, em suma, à medida que os sentimentos se caracterizam como voláteis e transitórios, não havendo possibilidade de alcançarem os fundamentos da verdade, que converge para as fronteiras que acenam com a permanência e perenidade.

Dessa forma, trazendo como fundamento a razão, não uma paixão, como o medo da punição, conforme assinala o mito do Anel de Gíges<sup>7</sup>, a cuja perspectiva se contrapõe, a noção de justiça, segundo a visão de Platão, não se detém na questão que envolve a moralidade pessoal mas converge para os problemas da construção sociopolítica, não perfazendo senão uma relação entre indivíduos, que depende da organização social, em suma, caracterizando-se menos como uma qualidade de conduta pessoal do que como parte da estrutura de uma comunidade, convergindo para a conclusão de que, no tocante à correlação que envolve educação (*paidéia*) e política, a formação e a educação humana deve culminar na construção do cidadão, tornando-se a política, em suma, como a verdadeira *paidéia*, a real definidora de *areté*.

Nesta perspectiva, estabelecendo uma construção que transcende a realidade concreta do mundo e a existência histórico-cultural dos homens, Platão institui um paradigma que, em virtude de sua natureza, demanda uma relação cognitiva que possibilite um movimento teórico-analítico capaz de suscitar a emergência de uma vontade moral que, guardando correspondência com os seus pressupostos, instaure o processo de constituição do governo ideal através da obediência ao arcabouço de normas, valores e práticas proposto como fundamento da referida utopia.

Se a ação moral carrega fins que guardam correspondência com a felicidade humana, à política se impõe a organização da cidade feliz, cuja unidade emerge da inter-relação que envolve a amizade e a justiça, virtudes que se complementam, acenando para um horizonte que assinala a importância do processo educacional na formação da estruturalidade ética dos indivíduos à medida que os prepara para a construção da vida em comunidade, tendo em vista a função que carrega de promover a adaptabilidade do cidadão à forma de governo vigente, como defende a leitura aristotélica, que enfatiza o papel da educação diante da heterogeneidade étnica que, em suma, converge para as fronteiras do Estado, perfazendo-o, posto que caracterizado pela pluralidade, afinal. (MARIANO DA ROSA, 2013a, p. 281)

Carregando a equidade como um elemento que se caracteriza como moderador à medida que se torna capaz de adaptá-la às questões particulares, segundo a construção teórico-conceitual de Aristóteles, a justiça estabelece a articulação entre o individual e o universal, representando a virtude das relações humanas, tendo em vista que, em função do bem comum, harmoniza todas as outras, impelindo o seu emprego no bom sentido, assegurando, dessa maneira, a transição para o âmbito das virtudes intelectuais [*dianoéticas*], que demandam o exercício do pensamento enquanto tal e trazem como horizonte no domínio prático a prudência [*phronésis*], que configura a aptidão de analisar as contingências e, diante delas, obter a conclusão acerca do que melhor convém.

Guardando correspondência com um processo que envolve observação e classificação, Aristóteles empreende uma construção teórico-reflexiva baseada nos pressupostos da investigação da biologia, na medida em que o seu estudo acerca das questões relacionadas à moralidade humana caracteriza-se pela simplicidade realística, convergindo para as fronteiras que encerram a determinação da natureza e dos fins da ação virtuosa.

Forma suprema em cuja totalidade o bem se dispõe sob a égide que envolve a sua máxima proporção e implica o ápice da excelência, ao Estado como comunidade política a leitura aristotélica atribui a condição de uma criação da natureza em uma construção que converge para as fronteiras que encerram uma boa finalidade, na medida em que pressupõe que a ação humana guarda correspondência com um processo que implica uma tendência no sentido de obter tudo aquilo que se designa como bom, haja vista que “que o objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações” (ARISTÓTELES, 1991, 1094 a 27).

---

<sup>7</sup>Registrada na narração de Heródoto (I. 8-12), a história envolve Gíges, que se tornou rei da Lídia (c. 687-651 a.C.) depois assassinar Candaules e desposar a viúva deste monarca. Cabe observar que o conteúdo relativo ao anel se caracteriza como exclusividade de Platão (359c-d-e; 360a-b-c-d), que em sua elaboração discute a tese de que é o castigo e o temor que implica que motivam os seres humanos à prática de atos justos e ao exercício da justiça, visto que a certeza da impunidade e o poder de agir segundo a sua vontade acarretaria uma condição na qual os indivíduos seriam capazes de agir de maneira injusta, cometendo toda sorte de atos condenáveis em consonância com os seus interesses particulares.

Dessa forma, longe de consistir em um movimento que se esgota em si em uma relação que traz como objetivo a bondade pela bondade, é a felicidade que emerge como alvo, consistindo em “algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação” (ARISTÓTELES, 1991, I, 10-11), mantendo raízes no exercício do pensamento e do seu ser social, que perfazem a vida da razão em sua manifestação como distinção específica.

Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade. (ARISTÓTELES, 1985, I, 1253a)

Convergindo para caracterizar que a sua realização guarda correspondência com a comunidade política, a definição aristotélica do homem como um “animal político” por natureza converge para as fronteiras que encerram a condição de “ser cosmopolita” determinada pela posse do logos [razão e palavra], o que implica uma construção teórico-conceitual que atrela a possibilidade de sua compreensão como tal à esfera das relações sociais em um processo que assinala que a felicidade requer o exercício do pensamento e do ser social, guardando correspondência com a prática habitual da reflexão intelectual e do convívio.

“A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (ARISTÓTELES, 1991, 1104 a 11-27). Atribuindo à virtude a condição de excelência, sob a acepção que envolve competência, habilidade ou capacidade, e que guarda correspondência com o termo *areté*, Aristóteles a identifica na atitude que implica o caminho do meio, o meio-termo justo que, longe de se circunscrever a uma média exata de dois extremos em um cálculo aplicável a qualquer situação, consiste em um nível ou posição que escapa aos pontos terminais ou limites e cuja definição depende das circunstâncias, convergindo para uma construção que mantém raízes em uma disposição de agir constantemente de certo modo através de uma construção que encerra uma frequente repetição ou forma habitual que produz uma determinada prática, haja vista a concepção de que a formação da virtude se impõe ao movimento da ação.

Consistindo na “atualização” ou “perfeição” das características, atributos ou propriedades imanentes à ação, ao sentimento e ao pensamento, o *Soberano Bem* é indivisível em relação à vida em sua concreticidade histórico-cultural em uma construção que encerra a ação como a realização de uma natureza que tende para um fim superior na esfera de uma organização em cujas fronteiras a justiça consiste na articulação entre o individual e o universal em um processo que converge para instituir a harmonização de todas as demais virtudes em função do bem comum e que atribui à virtude a condição de uma disposição incorporada capaz de produzir uma boa conduta, a saber, *habitus*.

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino — por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome por uma pequena modificação da palavra (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. (ARISTÓTELES, 1991, II, 1)

Se a justiça demanda a adaptação do seu princípio aos casos em sua particularidade através da equidade, o seu elemento moderador, determinando a natureza e a finalidade da ação virtuosa em um processo que encerra a prudência como o seu ápice no domínio prático, guarda correspondência com a *philia* e às suas implicações em relação à cidade, a saber, a concordância entre aqueles que detêm interesses comuns e converge para as fronteiras que envolvem a camaradagem e o companheirismo.

## DA CORRELAÇÃO ENVOLVENDO VIRTUS E FORTUNA NO UTILITARISMO DA MORAL IMANENTE DA

## **POLÍTICA ENQUANTO CIÊNCIA EMPÍRICA SEGUNDO MAQUIAVEL**

Baseado no confronto de forças antagônicas e no ininterrupto jogo de interesses, a política demanda uma investigação de caráter realista e objetivo, implicando um procedimento científico capaz de descobrir leis universalmente válidas que guardem correspondência com a experiência das exemplificações da historialidade em um processo que consiste na necessidade acerca da construção de uma política positiva, possibilitando a conquista e o exercício do poder que, a cargo do Príncipe, requer deste, na sua condição de soberano, a correlação envolvendo *virtus* e *fortuna*.

Se *virtus*, sobrepondo-se à concepção de uma virtude moral, consiste em um conjunto de qualidades ou atributos que abrangem audácia, astúcia, sagacidade, capacidade de discernimento e diligência, cujas características convergem para perfazer o gênio político, a *fortuna* implica as circunstâncias que supõem uma ocasião propícia que, guardando independência em relação à vontade, encerra a possibilidade de uma iniciativa destemida, corajosa, ousada, segundo Maquiavel que, correlacionando *virtus* e *fortuna*, sublinha que se a *virtus*, como uma espécie de capacidade ou valor pessoal, depende de uma oportunidade favorável à realização de algo para a sua manifestação, é a *fortuna*, no sentido de momento conveniente e apropriado para a concretização de alguma coisa, que proporciona condições para a adaptação da realidade a um determinado objetivo em um movimento de transformação que guarda raízes nas fronteiras da *virtus*, cuja inexistência torna vão, inútil, a emergência do instante em questão.

Nesta perspectiva, Maquiavel atribui à ação política a condição de arte que envolve a escolha dos meios em função das circunstâncias em um processo que traz como finalidade a administração e o controle do curso dos acontecimentos, convergindo para uma lógica que, baseada em uma liberdade que emerge da desagregação do mundo transcendente e dos seus valores, impõe à atividade humana a criação das normas em uma construção que relativiza as noções de bem e mal e defende a imutabilidade do mundo, negando a possibilidade de progresso da civilização, tendo em vista uma concepção “negativa” da natureza humana e uma teoria imobilista da História, que não consiste senão no *locus* interminável das paixões em um processo cíclico que se impõe através de várias formas.

Detendo-se na questão que envolve o poder e a relação que o implica, resultante da obrigação política que pressupõe em um processo que atribui à experiência do seu exercício uma condição *sine qua non*, a teoria de Maquiavel encerra a definição de critérios e normas de comportamento de caráter político cuja avaliação não guarda correspondência senão com os fins que se lhe estão atrelados, convergindo para uma construção que emerge da concreticidade da existência histórica e se sobrepõe à perspectiva que pretende submetê-lo aos esquemas que tendem a estabelecer um liame envolvendo os princípios de sua doutrina e o poder ilimitado da tirania que determina o Absolutismo, haja vista que se contrapõe ao recurso à moral natural ou a uma ordem religiosa transcendente para o estabelecimento da atividade política, instaurando uma interpretação que julga uma ação pelo seu resultado, que, em última instância, consiste na manutenção do poder.

Não há moral onde não há Estado, eis o que se impõe à teoria política de Maquiavel, cujo realismo destitui a justiça do fundamento natural ou sobre-humano que determina a construção utópica da tradição, contrapondo-se aos princípios detentores de aparência de estabilidade utilizados para a regulação das relações entre os homens organizados em sociedade, à medida que defende que uma conduta, sobrepondo-se ao propósito moral, não guarda correspondência senão com a necessidade e a lógica que a implica em um processo que converge para a conservação de uma condição que, no caso da atividade política, envolve aquilo que consiste na sua razão de ser, a saber, o poder, segundo uma perspectiva baseada em uma concepção de caráter anti-idealista abrangendo o gênero humano e a sociedade, tendo em vista que, conforme explica Strauss, “toda a legitimidade tem as suas raízes na ilegitimidade; todas as ordens sociais ou morais foram estabelecidas com o auxílio de meios moralmente questionáveis; a sociedade civil tem as suas raízes, não na justiça, mas na injustiça” (STRAUSS, 2009, p. 154-155).

Sobrepondo-se à questão envolvendo o *melhor regime*, Maquiavel instaura uma teoria positiva baseada na análise das condições reais do exercício do poder que converge para a identificação do *governo eficiente* em um processo que encerra o jogo implicando as paixões e as vicissitudes da história através de uma construção que estabelece uma ruptura com a filosofia política tradicional, tendo em vista a autonomia que atribui à atividade política, instituindo a separação entre ética e política em uma relação que assinala que não há valor na ação em si mesma senão em um contexto no qual o que se impõe é o resultado, o fim.

Nesta perspectiva, alcança relevância a relação envolvendo o *particular* e o *universal* que emerge da teoria de Maquiavel, que tende a atribuir ao Príncipe (soberano) a condição de encarnação da universalidade (*universalidade concreta*) em uma dialética que implica *virtus* e *fortuna* e converge para um processo que impõe à matéria (sociedade) uma determinada forma (Estado).

Como Maquiavel afirma repetidas vezes, o objetivo do governante deveria ser o de “manter seu estado”, de “realizar grandes feitos” e de perseguir as elevadas metas da honra, glória e fama (pp. 99, 101). A diferença crucial entre ele e seus contemporâneos está na natureza dos métodos que um e outros consideraram adequados para realizar aqueles fins. O ponto de partida dos teóricos mais convencionais era que, para o príncipe alcançar tais metas, deve estar certo de seguir os ditames da moralidade cristã, sob qualquer circunstância. Já o ponto do qual parte Maquiavel é que um príncipe “que agir virtuosamente em todos os casos” logo descobrirá o quanto “há de padecer, em meio a tantos que não são virtuosos” (p. 91). (SKINNER, 1996, p. 155)

Convergindo para uma mudança radical na concepção do Estado, a teoria de Maquiavel subtrai o fundamento de uma ordem religiosa transcendente, instituindo uma ruptura em relação à Igreja e a sua ética em um processo que implica a sua inserção nas fronteiras da temporalidade e da história, sobrepondo-se à questão que na Idade Média alcança relevância e que tem como objeto a primazia do Estado no que concerne à Igreja ou a preeminência desta no que tange àquele, tendo em vista a laicização que impõe à atividade política através de uma construção que a distingue de outros fenômenos sociais, detendo-se na identificação das suas características e das leis que a regem, à medida que a sua prática não pode permanecer atrelada aos princípios que regulam outras esferas da existência humana, nem se manter subordinada a uma hierarquia de valores dada *a priori*.

Nesta perspectiva, contrapondo-se à concepção que atribui às noções envolvendo bem e mal, justo e injusto uma condição de preexistência em relação ao Estado, a cujo poder transcende, Maquiavel defende que aos critérios de avaliação de uma ação impõe-se o caráter da utilidade concernente a uma determinada sociedade em um processo que encerra uma análise baseada nas consequências da atividade política, o que implica uma moral imanente que, dessa forma, confere legitimidade ao recurso de práticas que abrangem coerção, violência, guerra, espionagem, entre outras que, em face da necessidade, emergem como meios destinados à construção do bem coletivo e à manutenção do poder.

Emergindo do âmbito que envolve Política e não-Política o que se impõe não é senão uma questão fundamental da filosofia política, a relação entre Política e moral, ambas acenando com um domínio comum, que encerra a ação ou a práxis humana, e convergem para uma distinção entre si que dialoga com um princípio ou critério diverso que se caracteriza como fundamento de justificação e avaliação das respectivas ações, segundo a leitura que conseqüentemente defende que as referências que determinam a obrigatoriedade em moral e a licitude em Política guardam a possibilidade de contraposição, à medida que aquelas não se lhe aplicam absolutamente à Política, como estas últimas não se lhe cabem exatamente à moral, tendo em vista a existência de ações morais que são impolíticas (ou apolíticas) e ações políticas que são imorais (ou amorais), o que implica a ruptura da Política da moral, ou antes, melhor dizendo, a distinção entre a moral privada, predominantemente cristã, e a moral pública (...) (MARIANO DA ROSA, 2013b, p. 190)

Sobrepondo-se à condição que encerra a negação das obrigações propostas pelas leis morais, qual seja, à ausência de princípios morais, a saber, ao amoralismo, em suma, e ao caráter de uma moral que, circunscrevendo-se ao indivíduo e aos seus interesses, implica a sua consciência e o seu destino particular, a teoria de Maquiavel instaura uma moral que guarda raízes na especificidade da atividade política que, longe de corresponder ao conteúdo de regras gerais e abstratas, demanda uma avaliação baseada nos seus resultados, à medida que o critério que determina a sua moralidade não é senão o bem geral da comunidade, o interesse coletivo.

Transpondo as fronteiras da ordem subjetiva, ao Príncipe cabe uma condição que o mantém para além do bem e do mal, à medida que como autoridade máxima do Estado o que lhe compete é o exercício do poder diante da oposição interna e externa através de um governo que em virtude do bem geral da comunidade e do interesse coletivo deve empregar os meios necessários para a conservação e a estabilidade do poder.

Do Estado e a ética consequencialista em Maquiavel: da conquista e manutenção do poder como objetivos da ação política e a força como fundamento do poder

Guardando correspondência com o imperativo da eficácia, a ação política, que implica um movimento de caráter antagônico, tem como objetivo se sobrepor à desorganização que emerge do embate de forças opostas e cuja estabilidade é fundamental para o funcionamento do Estado e para o desenvolvimento da vida social em uma conjuntura na qual a honestidade depende da lei e da sua capacidade de regular as relações entre os homens, constituindo-se o conhecimento do homem enquanto tal e da sua psicologia um instrumento que possibilita o seu domínio, de acordo com Maquiavel, que encerra a pretensão de reunir em um arcabouço técnicas extraídas da análise da História e dos seus fatos a fim de elaborar um conjunto de princípios que assegurem a conquista e o exercício do poder, independentemente de qualquer regra moral<sup>8</sup>.

Descartando a fidelidade e o amor sem interesse como capazes de instituir a dependência dos súditos no que tange ao Príncipe, Maquiavel atribui tal condição ao medo, que converge para assegurar a estabilidade do poder em uma relação que se sobrepõe às fronteiras que encerram qualquer consideração envolvendo justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, modéstia ou glória, haja vista que o que alcança relevância não é senão o Estado, cuja existência ou sobrevivência tem prioridade, o que implica a autorização quanto à utilização de quaisquer meios ou recursos compatíveis com a sua manutenção.

Assim, a qualidade exigida do príncipe que deseja se manter no poder é sobretudo a sabedoria de agir conforme as circunstâncias. Devendo, contudo, *aparentar* possuir as qualidades valorizadas pelos governados. O jogo entre a aparência e a essência sobrepõe-se à distinção tradicional entre virtudes e vícios. A *virtù* política exige também os vícios, assim como exige o reenquadramento da força. O agir virtuoso é um agir como homem e como animal. Resulta de uma astuciosa combinação da virilidade e da natureza animal. (SADEK, 2002, p. 23, grifo do autor)

Caracterizado pela posse da *virtus*, o que cabe ao Príncipe diante do conjunto de circunstâncias que escapam a sua vontade e que perfaz o “acaso” é, se for factível, usar tal oportunidade em função de seus objetivos, servindo-se da referida situação, ou empreender a devida “resistência” em um exercício que encerra uma demonstração de astúcia e habilidade.

Caracterizando-se como princípios que encerram simultaneamente antagonismo e complementariedade, *virtus* e *fortuna* representam respectivamente virtude e ocasião em uma relação que implica um jogo de forças que demanda o exercício da capacidade que guarda raízes nas fronteiras da noção de um valor que possibilita a instauração de uma ação que traz como objetivo a conquista e a manutenção do poder e resulta na transformação da história em um processo que abrange as condições concretas que escapam ao arbítrio e que, sob a égide de “sorte” ou “acaso”, perfazem as suas limitações externas e intrínsecas.

Sendo, portanto, um príncipe obrigado a bem servir-se da natureza da besta deve dela tirar as qualidades da raposa e do leão, pois este não tem defesa alguma contra os laços, e a raposa, contra os lobos. Precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos. Os que se fizerem unicamente de leões não serão bem sucedidos. (MACHIAVELLI, XVIII, 2000, p. 99-100)

Remetendo às ideias de astúcia, ardileza, sagacidade, agilidade e destreza, a figura da raposa implica a habilidade de enganar ou iludir e a capacidade de não se permitir enganar em uma metáfora que assinala a impossibilidade de que o leão escape aos laços e armadilhas, a despeito da sua força, coragem e tenacidade, características que lhe conferem primazia em relação aos lobos, cuja natureza, caracterizada pela crueldade, ferocidade, voracidade, tende a se sobrepor à natureza da raposa. Assim, a teoria de Maquiavel converge para a necessidade de que o Príncipe concilie em si tais atributos, utilizando, de acordo com a situação, os aspectos que perfazem ambos em uma construção identitária que atribui preeminência às qualidades da raposa e que

<sup>8</sup>A chamada imoralidade da Política assenta, bem vistas as coisas, numa moral diferente da do dever pelo dever: é a moral pela qual devemos fazer tudo o que está ao nosso alcance para realizar o fim que nos propusemos, pois sabemos, desde início, que seremos julgados com base no sucesso. Entram aqui dois conceitos de virtude, o clássico, para o qual ‘virtude’ significa disposição para o bem moral (contraposto ao útil), e o maquiavélico, para o qual a virtude é a capacidade do príncipe forte e sagaz que, usando conjuntamente das artes da raposa e do leão, triunfa no intento de manter e consolidar o próprio domínio.” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 961)

exige do seu detentor a sua ocultação através de um comportamento apto à simulação e à dissimulação<sup>9</sup>.

Contrapondo-se aos princípios de um moralismo que se impõe para além do mundo concreto e da existência histórica e que, dessa forma, condena a utilização da astúcia ou do engano, da força ou da violência, Maquiavel assinala que a atividade política não pode ter outro fim senão a obtenção e a conservação do poder em um sistema que encerra forças antagônicas e oposições inconciliáveis. Dessa forma, Maquiavel atribui à correlação envolvendo *virtus* e *fortuna* na constituição identitária do Príncipe a possibilidade de transformação da história, o que implica um exercício que se sobrepõe à qualquer reflexão ou juízo acerca da justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, modéstia ou glória<sup>10</sup>, à medida que a sua teoria traz como pressuposto a maldade humana, além de uma tendência no sentido de priorizar a eficácia e o caráter imediato da ação no âmbito de circunstâncias que não se circunscrevem a si próprias, mas que converge para um processo que confere primazia aos efeitos de uma prática que, em face da sua natureza, permanece sob a égide de uma avaliação baseada em seus resultados e em sua correspondência ao bem coletivo.

A força explica o fundamento do poder, porém é a posse de *virtù* a chave por excelência do sucesso do príncipe. Sucesso este que tem uma medida política: a manutenção da conquista. O governante tem que se mostrar capaz de resistir aos inimigos e aos golpes da sorte, “construindo diques para que o rio não inunde a planície, arrasando tudo o que encontra em seu caminho”. O homem de *virtù* deve atrair os favores da cornucópia, conseguindo, assim, a fama, a honra e a glória para si e a segurança para seus governados. (SADEK, 2002, p. 23)

A “força” como elemento constitutivo do Estado e como base da sua legitimação, eis o que se impõe à teoria de Maquiavel, que se contrapõe ao uso da força como exercício da tirania, atrelando-a à instauração do poder político tanto no interior do Estado como em suas relações externas em um processo que envolve a luta contra a *fortuna*, à medida que em sua relação com a *virtus* converge para uma noção de liberdade que não se coaduna com o caráter absoluto e que pressupõe um confronto que demanda o controle das circunstâncias, seja pelo seu domínio objetivo (efetivo), seja pelo seu domínio subjetivo (resistência).

Nesta perspectiva, tal construção teórico-conceitual implica, em suma, a atribuição de um novo sentido à ação que, dessa forma, não pode prescindir da responsabilidade de criação das normas e regras que hão de governá-la em uma determinada situação, normas e regras jamais imutáveis que perfazem uma regulação passível de superação se um contexto específico assim o exigir, tendo em vista que a autonomia da prática política desobriga inclusive o seu agente de proceder em consonância com a própria orientação até então prevalecente em sua conduta.

#### **DO ESTADO E A AÇÃO POLÍTICA NA SOCIOLOGIA DO DOMÍNIO DE WEBER ENTRE A “ÉTICA DAS ÚLTIMAS FINALIDADES” E A “ÉTICA DA RESPONSABILIDADE”**

Resultante do processo de racionalização da civilização moderna, o Estado emerge como uma construção que, convergindo para as fronteiras que encerram a perspectiva sociológica, se sobrepõe à redução da política e do seu exercício à atividade estatal, na medida em que a ação política guarda anterioridade em relação à instituição estatal, não se circunscrevendo o seu movimento aos aspectos que perfazem a estrutura estatal como tal. Dessa forma, o Estado implica a reivindicação do monopólio da força, assim como a especialização do poder legislativo e do poder judiciário, além do estabelecimento de um sistema de proteção aos indivíduos em face da sua segurança pessoal e da ordem pública tendo em vista o bem da coletividade, que demanda a instituição do poder de polícia e do aparato militar permanente, constituindo-se a administração racional o fundamento lógico-jurídico que possibilita o controle estatal dos domínios que abrangem as áreas de funcionamento da organização social e que envolvem a educação, a saúde, a economia e a cultura, na medida em que,

<sup>9</sup> Nesta perspectiva, cabe salientar que, diferentemente de Maquiavel, Marco Túlio Cícero (106 a.C./43 a.C.), estadista, orador e filósofo romano, estabelece uma relação entre a injustiça e as práticas envolvendo violência e fraude que, respectivamente, guardam correspondência com a natureza do leão e com a natureza da raposa, caracterizando-se como incompatíveis com a dignidade do homem.

<sup>10</sup> Nesta perspectiva, cabe sublinhar que “a crítica fundamental que assim dirige aos pensadores de sua época é o fato de não perceberem aquilo que, a seu ver, define o dilema que caracteriza o príncipe. Como observa, com não pouca aspereza, eles querem ter o direito de expressar sua admiração por um grande condutor de homens como foi Aníbal, mas ao mesmo tempo pretendem ‘condenar o que tomou possíveis suas façanhas’, em especial a ‘crueldade desumana’ na qual Maquiavel, com muita franqueza, vê a chave para o sucesso e a glória de Aníbal (pp. 97-8).” (SKINNER, 1996, p. 155)

[...] o Estado Moderno é um agrupamento de dominação que apresenta caráter institucional e que procurou (com êxito) monopolizar, nos limites de um território, a violência física legítima como instrumento de domínio e que, tendo esse objetivo, reuniu nas mãos dos dirigentes os meios materiais de gestão. (WEBER, 1993, p. 62)

Sobrepondo-se à instituição estatal enquanto tal, a organização política converge para as fronteiras que encerram uma unidade que guarda correspondência com o sentido de um agrupamento (*Verband*) em um processo que emerge desde uma estrutura amorfa até uma socialização ocasional e efêmera, o que implica um movimento que tende a assumir o caráter moderno, na medida em que envolve um fenômeno cuja atividade demanda, em suma, uma delimitação territorial, constitutiva da particularidade de um exercício que pressupõe o condicionamento imbricado na relação instaurada na esfera de uma determinada comunidade em uma construção baseada na hierarquia e que, em função da necessidade de manutenção da ordem, dispõe de meios e recursos atribuídos pelo próprio sistema no sentido de afirmá-la, tanto pela força como pela violência, que detém de modo exclusivo e legítimo.

Consistindo na sua *ultima ratio*, a força constitui-se como um instrumento que possibilita a concretização dos empreendimentos de um agrupamento político que, sob a condição de uma autoridade em vigor em um determinado território, possui o direito de domínio, que implica o recurso eventual à violência em um processo que demanda a preservação da instituição estatal como tal, seja através da instauração da ordem interna, seja através da organização de um sistema de defesa capaz de protegê-la diante do perigo que advém da exterioridade e que tende a desagregar o corpo político-social.

“O domínio é a manifestação concreta e empírica do poderio (*Macht*)” (FREUND, 2003, p. 161). Se a imposição da própria vontade no âmbito de uma relação social em um movimento que encerra um conjunto de resistências e implica o triunfo individual consiste no poderio, segundo Weber, o domínio guarda correspondência com a disposição dos demais sujeitos no sentido de obedecerem a orientação, a ordem imbricada no processo que encerra a ação de um agrupamento territorial e converge para a concretização de um fim que emerge da própria existência deste como autoridade vigente.

Se todo domínio político implica a relação fundamental envolvendo mando e obediência, a sua atividade converge para as fronteiras que encerram um jogo que guarda diversas possibilidades de influenciar as relações de domínio em um movimento caracterizado pela oposição incessante entre uma determinada vontade, que se sobrepõe as demais vontades e triunfa e incorpora a autoridade legítima na relação social e a prerrogativa de utilizar a força e exercer o monopólio da violência, e as vontades individuais dos sujeitos aos quais competem compor a resistência.

Detendo-se na legitimidade do domínio, Weber identifica três tipos ideais através de uma construção que implica formas que em seu estado puro escapam à realidade histórica, a saber, o domínio legal, o domínio tradicional e o domínio carismático. Se o domínio legal caracteriza-se como impessoal e traz como base a validade dos regulamentos instituídos de modo racional em um processo que atribui aos líderes a condição determinada pela lei, o domínio tradicional, que guarda correspondência com a piedade, implica adesão às tradições em vigor e na sua santidade em um movimento que confere o exercício do poder aos líderes dispostos em virtude de costume, perfazendo o domínio carismático a ordem da excepcionalidade, que estabelece a distinção de um homem em face de prerrogativas como santidade, heroísmo ou exemplos morais (ou ético-religiosos), mantendo sob a égide do seu valor pessoal os demais sujeitos, membros da comunidade.

Detendo-se nas fronteiras que encerram a lógica do poder e converge para a Razão de Estado, implicando uma interpretação da relação envolvendo ética e política que estabelece a distinção entre a moral privada e a moral pública, restringindo-se aquela ao âmbito das ações individuais e esta última à esfera das ações de grupo (o povo, a nação, a Igreja, a classe, o partido, etc.), ao realismo que caracteriza o pensamento político maquiaveliano se impõe a perspectiva weberiana, que caracteriza a política como uma relação de dominação, atribuindo ao Estado a condição de detentor do monopólio da violência que em função da sua manutenção como tal encerra legitimidade, acenando a sua teoria com uma proposta que identifica uma ética que traz como fundamento um arcabouço de valores que guardam anterioridade em face das ações, estabelecendo um julgamento acerca do comportamento e da conduta que tem como paradigma as prescrições em questão (“ética das últimas finalidades”, “ética da convicção”), e outra ética que por sua

vez não se sujeita àquele fundamento, à medida que o seu julgamento é exercido segundo os resultados das ações, que não demandam senão a máxima eficácia (“ética da responsabilidade”). (MARIANO DA ROSA, 2013b, p. 183-184)

Consistindo em uma conduta baseada em uma moral incondicional, a “ética das últimas finalidades” (“ética de convicção”) guarda correspondência com um sentimento de obrigação em relação a um dever que emerge como absoluto em função de um ideal cuja verdade instaura uma atitude que escapa às fronteiras que encerram a análise das hipóteses de êxito ou os eventuais efeitos negativos e converge para o extremismo corporificado pelo utopismo e pelo fanatismo em um movimento que, baseado no poder da convicção, tende a uma ação que não se adequa nem se adapta à realidade, sobrepujando à necessidade de estabelecer o ajuste dos meios aos fins em uma construção comportamental que em face da oposição em sua radicalidade tende a perder a sua condição originária, o que implica uma ética que acena com a “irracionalidade”, ou melhor, uma ética que se impõe como uma ética racional por valor.

A antinomia fundamental da ação, de acordo com Max Weber, é a da *moral da responsabilidade* e da *moral da convicção*; Maquiavel de um lado, Kant de outro. A ética da responsabilidade (*Verantwortungsethik*) é aquela que o homem não pode deixar de adotar; ela ordena a se situar numa situação, a prever as consequências das suas possíveis decisões e a procurar introduzir na trama dos acontecimentos um ato que atingirá certos resultados ou determinará certas consequências que desejamos. A ética da responsabilidade interpreta a ação em termos de meios-fins. (ARON, 1999, p. 470)

Submetendo à avaliação os meios dispostos e as suas possibilidades de aplicação, a atitude que caracteriza a “ética da responsabilidade” examina as consequências e as hipóteses de sucesso em um movimento que implica a escolha de uma ação cuja previsão de resultado seja capaz de alcançar a máxima eficiência, convergindo para uma construção comportamental que, diante do risco envolvendo o objetivo proposto em sua condição originária, mantém, independentemente da causa, o poder de renunciar e abdicar da conduta, tendo em vista uma perspectiva que encerra as variáveis em jogo através de uma correlação que reúne o mundo e a sua irracionalidade, os meios e a sua disponibilidade e as consequências e a sua previsibilidade no sentido de levar a efeito ou não a sua ação, o que implica uma ética racional, uma ética racional por finalidade.

A “irracionalidade” do mundo, eis o que se impõe à “ética das últimas finalidades”, que converge para as fronteiras que encerram a perspectiva de que um fim caracterizado como “bom” não depende da pureza ou integridade de princípios ou convicção, na medida em que tal possibilidade, envolvendo o referido fim, não guarda necessariamente correspondência com meios equivalentes neste sentido, a saber, meios “bons”, haja vista que a disposição destes no conjunto da realidade escapa ao agente que, dessa forma, não consegue prescindir dos meios que, embora considerados impróprios, segundo a égide do seu comportamento, possibilitam um movimento na direção proposta em uma construção que não deixa de acarretar consequências perigosas.

Nenhuma ética do mundo pode fugir ao fato de que em numerosos casos a consecução de fins “bons” está limitada ao fato de que devemos estar dispostos a pagar o preço de usar meios moralmente dúbios, ou pelo menos perigosos – e enfrentar a possibilidade, ou mesmo a probabilidade, de ramificações daninhas. Nenhuma ética no mundo nos proporciona uma base para concluir quando, e em que proporções, a finalidade eticamente boa “justifica” os meios eticamente perigosos e suas ramificações. (WEBER, 1982, p. 145)

Nesta perspectiva, sobrepondo-se à pureza ingênua que caracteriza a conduta baseada na “ética das últimas finalidades”, a experiência da irracionalidade do mundo, segundo Weber, guarda correspondência com o paradoxo das consequências imprevisíveis de uma ação que em sua condição originária mantém-se sob a égide de uma intenção diante da qual o resultado radicalmente se opõe, negando o objetivo da convicção.

Dessa forma, haja vista o alto grau de complexidade em uma construção que em sua totalidade escapa à apreensão humana em sua concretude, a realidade se torna irreduzível ao maniqueísmo do racionalismo intelectualista e a sua concepção idealista que distingue bem e mal e identifica como a sua produção, respectivamente, bem e mal, convergindo para um comportamento que permanece em relação de contradição concernente à vida em sua efetividade, na medida em que a atividade política encerra consequências ininterruptas, consequências estas que em sua sucessão transpõem a previsibilidade da iniciativa e não se

circunscrevem aos fatos provocados nem constituem um empreendimento que tende à concretização absoluta ou à síntese completa, passível de análise e conclusão.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se à alma, segundo a concepção de Platão, se impõe uma divisão hierárquica que compreende três partes, a saber, a *épithumia* (a parte apetitiva, concupiscente, que envolve os sentidos e o desejo), o *thumos* (a parte irascível, colérica, que caracteriza os impulsos generosos da honra e da coragem) e o *logos* (a parte racional, cognitiva, que configura o espírito ou razão), cabendo a esta última o papel de dominar as outras duas, não as anulando, mas estabelecendo a sua harmonização, atribuindo-lhes a sua finalidade, a justiça não se caracteriza senão como a virtude essencial, o fundamento que assegura a cada uma das partes a sua função em consonância com o fim da parte superior (o *logos*).

Nesta perspectiva, assinalando a temperança como a justiça dos sentidos, a coragem como a justiça do coração e a sabedoria como a justiça do espírito, o justo se caracteriza como aquele que acede ao conhecimento da harmonia das forças interiores, de acordo com a leitura de Platão, que sublinha, no tocante à alma, a sua impossibilidade de querer o mal enquanto tal, tendo em vista a vocação divina que carrega, a sua tendência em relação ao bem, ao qual somente escapa em virtude da falta de discernimento ou ignorância.

Se, guardando correspondência com a ética intelectualista, o conhecimento da virtude se impõe como a condição primária para o seu exercício, o que se impõe não é a questão que envolve a possibilidade ou não em relação ao seu ensino mas a sua delimitação, que converge para a questão fundamental da ética e torna relevante o problema da teoria da conduta moral, que oscila, em suma, entre a integridade e o poder, tendo em vista que, de acordo com a perspectiva platônica, a efetivação da cidadania na *Pólis* guarda correspondência com o referido saber, que adquire caráter essencial na educação das crianças e dos jovens, que poderão agir bem em função da formação em questão, sobrepondo-se ao relativismo da proposta dos sofistas à medida que acena com os fundamentos da verdade, cujo critério, para estes últimos, não se detém senão no próprio homem, circunscrita à sua perspectiva, destituída de valor absoluto.

Detendo-se na análise objetiva de situações fatuais em um processo que implica a descoberta de leis que, regulando o seu desenvolvimento, sejam universalmente válidas, a ciência empírica da política instaurada pelo pensamento de Maquiavel traz como fundamento a objetividade historiográfica e o realismo político, convergindo para o estudo das regras da arte de governar através de uma abordagem científica que circunscreve-se à eficácia das normas e preceitos que regem a sua prática e que não se mantêm senão sob a égide da necessidade, tendo em vista uma realidade caracterizada tanto pela ameaça representada pela oposição interna e externa como pela discrepância envolvendo o modo pelo qual se vive e o modo pelo qual se deveria viver em um mundo que em virtude da sua maldade induz à ilusão todo aquele que tenta concretizar tal ideal.

A maldade dos homens é o princípio que deve orientar a fundação de um Estado e a sua legislação, segundo Maquiavel, cuja teoria traz como fundamento uma antropologia pessimista, que pressupõe a ingratidão, a inconstância e a falsidade como características dos homens, diante dos quais torna-se necessário que o Príncipe recorra à astúcia, à duplicidade e à violência a fim de exercer uma política eficiente em um processo que atrela a sua ação à duas condições contraditórias, à medida que ao mesmo tempo que não cabe ao Príncipe a obrigação de se submeter à moral, seja qual for o esforço ou o sacrifício envolvidos, ou a possível consequência, o Príncipe não pode subestimar toda e qualquer referência ética, tendo em vista que se lhe impõe corresponder a expectativa dos governados no que concerne ao respeito aos seus bens, famílias e honras.

Atribuindo à *fortuna* a condição que envolve um conjunto de condições que mantém exterioridade em relação à ação humana em um movimento que converge para o seu predomínio no que concerne à vontade, à força que guarda capacidade de limitar o seu exercício impõe-se a *virtus* e a oposição que cabe instaurar em uma relação que demanda a adequação da sua conduta às circunstâncias e ao contexto histórico, convergindo para uma espécie de habilidade no sentido de tornar a *fortuna* uma aliada no processo de obtenção de bens como honra e glória em um processo que encerra uma disposição moral que transpõe as fronteiras do bem e do mal institucionalizadas em função de princípios transcendentais à situação concreta, uma vez que esta comporta uma ação que torna contraproducente qualquer recurso a um fundamento incompatível com a lógica implicada na própria atividade política, que tem em vista a conservação da comunidade e exige a instauração de uma prática cujo critério de avaliação não é senão o bem coletivo, que demanda, em suma, uma valoração

que não se circunscreva à ação em si mas que se detenha nos resultados produzidos, nas suas consequências.

Se a *realidade moral objetiva* inexistente *a priori* como fundamento da ação política, é a sua prática que converge para instituí-la em um movimento que se circunscreve às fronteiras que encerram a concreticidade de um contexto histórico através de um processo cuja condição de justeza guarda correspondência com o julgamento das suas consequências, tornando-se imprópria enquanto tal para funcionar como paradigma concernente a uma atividade que não pode se manter sob a égide de um arcabouço de pressupostos ou princípios morais fundamentais, tendo em vista que ao caráter correto ou bom de particulares concretos impõe-se uma moral que emerge da necessidade que implica a manutenção do poder e a conservação do Estado em uma específica correlação envolvendo circunstâncias e fins coletivos.

Dessa forma, fundamentando a moralidade na prática política, a teoria de Maquiavel converge para as fronteiras da imanência, sobrepondo-se aos valores transcendentais e ao seu caráter absoluto em um processo que atribui à ação o encargo de estabelecer as normas, à medida que é nesta relação que emerge a sua força lógica em um movimento circunscrito à concreticidade de um contexto histórico e que torna imprópria a sua transposição para circunstâncias outras que, em virtude de uma conjugação de fatores diversos e condições específicas, demandam práticas que, longe do apoio de princípios anteriormente utilizados, carregam em sua instauração a necessidade de recriação e reinvenção dos códigos de sua regulação, nos trâmites que a implica e para os fins que lhe estão circunscritos.

Identificando duas orientações que, determinando a conduta, fundamentalmente se opõem, Weber estabelece a distinção entre a “ética das últimas finalidades” (ética absoluta) e a “ética da responsabilidade”, assinalando a diferenciação envolvendo a ética dos objetivos finais em relação à irresponsabilidade e a responsabilidade ética em relação ao oportunismo destituído de princípios, convergindo para uma construção teórico-conceitual que encerra a impossibilidade de que o agente sob a égide da ética absoluta seja capaz de se deter nos resultados que a sua ação pode acarretar, na medida em que o que se impõe como relevante é a sua boa intenção, independentemente das consequências, pois o mal que porventura advém não lhe pode ser imputado, segundo a sua perspectiva, haja vista a inter-relação de fatores que concorrem para a sua produção, tais como o mundo, os seres humanos e Deus. Tais fatores, porém, consistem em objetos da preocupação do agente que, sob a égide da ética da responsabilidade, carrega a possibilidade de prever as consequências, na medida em que a ação que planeja traz o questionamento sobre as consequências em um movimento que escapa às fronteiras da ética de objetivos finais cuja conduta se esgota como conduta exemplar, haja vista que a sua capacidade se restringe a exercer influência no sentido de manter um ideal.

Se os fins “bons” de uma ação exige uma disposição no sentido de recorrer a meios de caráter ambíguo e cuja utilização implica riscos, o que se impõe ao agente é a necessidade de enfrentar os efeitos perversos implicados como possibilidade ou probabilidade em seu movimento em uma construção que converge para as fronteiras que encerram a incapacidade de qualquer ética existente de proporcionar condições envolvendo uma previsão acerca do contexto ideal na qual um fim eticamente bom possa “justificar” os meios eticamente perigosos e seus efeitos.

Rendendo-se ao peso da questão que envolve a justificação dos meios pelos fins, a ética dos fins últimos se contrapõe ao recurso a meios de caráter ambíguo e cuja utilização implica riscos, constituindo-se como moralmente perigosos, convergindo para uma construção teórico-conceitual que, geralmente, não se impõe à realidade prático-objetiva, na medida em que não guarda capacidade de resistir à irracionalidade ética do mundo em um movimento que atribui ao seu agente a condição de “um ‘racionalista’ cósmico-ético” (WEBER, 1982, p. 146).

Se a violência se caracteriza como o recurso competente e definitivo para a política, segundo Weber, a sua atividade, que traz a correlação envolvendo poder e força como instrumento para a consecução de objetivos, encerra uma condição que não possibilita a correspondência entre bem enquanto causa e bem enquanto consequência e mal enquanto causa e mal enquanto consequência, haja vista que, sobrepondo-se à puerilidade da percepção que reduz a complexidade da realidade às tais relações, o governo do mundo está para além do controle absoluto dos seres humanos em um movimento que reúne variáveis que escapam ao seu conhecimento, convergindo para uma experiência que pressupõe várias esferas - cada uma das quais funcionando através de leis diferentes - e implica a irracionalidade no mundo.

A compreensão dos paradoxos éticos, eis o que se impõe ao indivíduo cujo objetivo envolve o exercício

da atividade política como vocação, segundo Weber, na medida em que o que se tornar ou vier a ser sob o impacto dos referidos paradoxos se mantém na esfera de sua responsabilidade em um movimento que implica a violência e o desencadeamento de forças que escapam ao domínio humano e acarretam consequências específicas em uma construção que encerra a necessidade de se sobrepor à oposição absoluta da relação envolvendo a ética de fins últimos e a ética de responsabilidade, haja vista a condição de complementaridade que cada ética uma destas duas éticas guarda diante da outra em um processo que assinala que o princípio da ética de fins últimos supre o que falta à ética de responsabilidade, cujo princípio, por sua vez, uma vez em diálogo com a ética de fins últimos, tende a aperfeiçoá-la, complementando-a. Tal noção, a saber, a relação de complementaridade envolvendo a ética de fins últimos e a ética de responsabilidade, converge, de acordo com Weber, para constituir o “homem autêntico”, qual seja, “um homem que *pode* ter a ‘vocação para a política’” (WEBER, 1982, p. 151).

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: **Os Pensadores**. Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

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

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Tradução de Sérgio Bath. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Vol. 1. Tradução de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. 11. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998.

FREUND, Julian. **Sociologia de Max Weber**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tradução de Luís Claudio de Castro e Costa. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

MACHIAVELLI, Niccolò. **O príncipe**. Tradução, prefácio e notas de Lívio Xavier. 33. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Do bem comum da visão platônico aristotélica à lógica hobbesiana do contrato social (da ordem mecânica da matéria à ordem final da vontade). **Revista Opinião Filosófica**, v. 4, n. 1, p. 267-298, jan./jun. 2013a.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Maquiavel e Weber: a lógica do poder e a ética da ação – o “príncipe-centauro” e o “homem autêntico”. **OP SIS (UFG)**, v. 13, n. 1, p. 180-199, jan./jun. 2013b.

PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Volume 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

SADEK, Maria Tereza. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtú. In: WEFFORT, Francisco C. **Os clássicos da política 1**. (Org.). 13 ed. São Paulo: Ática, 2002. p. 11-24.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Introdução e tradução de Miguel Morgado. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2009.

WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Costa. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Organização e Introdução: H. H. Gerth e C. Wright Mills. Tradução de Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora S.A., 1982.

WEFFORT, Francisco C. **Os clássicos da política 1**. (Org.). 13 ed. São Paulo: Ática, 2002.