

CINEMA, POLÍTICA E MORAL: O HOMEM QUE NÃO VENDEU SUA ALMA*

*Fabício Teixeira Neves***

Obras de arte têm, entre suas características, a atemporalidade, ou seja, a permanência das questões humanas postas em representação. Instigam constantes atualizações em função mesmo da variabilidade das circunstâncias históricas, mas sempre ao sabor, é claro, do ponto de vista em que se situa o analista.

Exatamente 40 anos separam a data de estréia do filme *A Man For All Seasons* ("O Homem Que Não Vendeu Sua Alma") – ganhador de seis óscares, incluindo o de melhor filme – e as eleições de 2006 no Brasil. Todavia, nada mais atual do que a problemática colocada pela fita do cineasta vienense Fred Zinnermann, baseada na peça teatral de Robert Bolt.

A história, de base verídica, está centrada na figura de Thomas More (c.1477-1535), chanceler, jurista e filósofo moral inglês, autor do clássico *Utopia*. Passa-se na Inglaterra do século XVI: o rei Henrique VIII, convencido de que sua esposa espanhola Catarina de Aragão não lhe daria herdeiros homens, tenta junto ao Vaticano a dissolução de seu matrimônio para se casar com a amante, Ana Bolena. Temendo perder a amizade do rei espanhol Carlos V, sobrinho de Catarina, o papa Clemente VIII recusa o pedido de divórcio. Em face disso, Henrique VIII extingue por completo a autoridade do papado na Inglaterra com o Ato de Supremacia, de 1534, tornando-se chefe supremo da Igreja Anglicana. Quando aí pressionado a jurar fidelidade ao monarca, Thomas More, católico radical, prefere manter o silêncio diante da questão. Inicia-se então uma perseguição política contra More que, acusado de traição, é encarcerado na Torre de Londres e levado a julgamento. Motivado por uma forte convicção religiosa, More permanece inabalável frente às pressões do soberano. A seus juízes afirma: "*não faço mal a ninguém; não falo mal de ninguém; não penso mal de ninguém. E se isso não é suficiente para que um homem possa viver, de boa-fé eu não desejo viver.*" Finalmente, em 1535, o chanceler-filósofo é condenado à morte por decapitação.

O filme de Zinnermann ilumina uma das problemáticas centrais da filosofia política moderna, qual seja, o conflito entre moral e política: More de um lado; Henrique VIII do outro. Para o primeiro, o que contava era a fidelidade a suas idéias; para o segundo, os interesses do Estado.

Moral e política vieram a conformar espaços sociais distintos a partir do pensamento de Nicolau Maquiavel (1469-1527). Os filósofos políticos anteriores pretendiam encontrar as bases do bom governo e da virtude pública, quer pela via dedutiva ou abstrata (Platão e Santo Agostinho), quer pela via analítica ou empírica (Aristóteles e São Thomas de Aquino).

Maquiavel reformulou a questão da política ao propor uma ruptura com os esquemas teóricos do passado. Quebrou todo o sistema hierárquico e teocrático do medievo¹ e transferiu o foco da observação filosófica das “repúblicas e principados nunca vistos ou reconhecidos como reais”² para a realidade efetiva. O que lhe interessava não era a “melhor forma” de governo, aquela capaz de assegurar o bem comum ou conduzir o homem ao encontro com Deus, fim último da ação política para os pensadores cristãos. Preocupava-se, centralmente, com o problema da ordem dentro do Estado.

O pensamento de Maquiavel está diretamente relacionado ao contexto de formação dos modernos Estados soberanos na Europa ocidental. Essa nova estrutura política enfeixava nas mãos de uma autoridade única e independente o poder de empregar a força dentro do seu território.

Em *O príncipe* (1513), sua obra mais conhecida, Maquiavel analisou a maneira como se deveria fundar um Estado moderno na Itália. Para ele, tendo em vista a realidade italiana³, a criação de um governo central no país realizar-se-ia somente através da iniciativa individual de um príncipe virtuoso. Por virtude (ou *virtù*) entendeu a capacidade excepcional de conhecer e controlar os eventos que escapam às determinações humanas.

¹ Os teóricos medievais concebiam a existência de dois mundos: o terreno e o celestial. O primeiro, fundado e administrado pelos homens, era perecível e sujeito à decadência; o segundo, governado por Deus, era imperecível e incorruptível. Conforme essa formulação, a origem do poder mundano, sua autoridade e atribuições decorriam da vontade divina, na fórmula célebre de São Paulo: “Todo o poder emana de Deus”. Esse ditame justificava tanto a preeminência da Igreja sobre os domínios seculares, como a existência de uma monarquia pontifícia. Para um maior esclarecimento sobre o assunto, ver Cassirer, Ernest. *O mito do Estado*. São Paulo: Codéx, 2003, Cap. IX, pp. 134-144.

² Maquiavel, 1999, p. 99.

³ A Itália no tempo de Maquiavel era um país dividido em pequenos estados e assolado por graves disputas internas, que a tornava vulnerável às investidas das potências européias.

Dentro dessa perspectiva, o príncipe de *virtù* não é o príncipe bom, justo, cumpridor da palavra dada, mas aquele que sabe agir em conformidade com as circunstâncias e combinar com eficácia os meios aos fins que pretende alcançar. Isso quer dizer que o príncipe não deve hesitar em fazer uso daquelas qualidades desprestigiadas pelos governados, como a mentira e o assassinato, quando for útil aos interesses do Estado.

Antecipando em mais de dois séculos a famosa fórmula mandevilliana⁴, o pensador italiano mostrou que na arena do político há vícios que são virtudes, e vice-versa. Nesse sentido, as ações do príncipe não devem ser julgadas com base nos princípios morais que orientam a vida do homem comum, mas segundo critérios próprios da atividade política, que está voltada para a conquista e a manutenção do poder.

No capítulo VIII de *O príncipe*, quando tratou dos principados conquistados pelo crime, Maquiavel estabeleceu a distinção entre o bom e o mau governante, tomando como base sua capacidade de preservar o Estado. Cita dois exemplos de príncipes celerados: Oliverotto di Fermo e Agátocles Siciliano. Este, tendo chegado ao poder por meios criminosos, conseguiu depois mantê-lo. Aquele, embora tendo empregado os mesmos meios, não sustentou o governo por mais de um ano. Daí conclui Maquiavel que tudo depende do modo como os atos de crueldade são empregados. Nos seus dizeres:

Pode-se chamar de bem empregados (se for possível falar bem do mal) os que são executados de uma só vez, por causa da necessidade de cuidar da própria segurança, e que depois são colocados de lado, tornando-se tanto quanto possível, benefícios para os súditos. Mal empregados são aqueles que, embora de início poucos, aumentam em vez de extinguir-se com o tempo. Quem segue a primeira destas linhas de conduta pode, com a

⁴ O médico e filósofo holandês Bernard de Mandeville (c.1679-1733) ficou conhecido por sua obra *Fábula das abelhas; ou vícios privados e virtudes públicas*, na qual sustenta a idéia de que os vícios privados de cada um, como o egoísmo, a ambição e a luxúria, produzem o bem-estar público quando combinados uns aos outros na sociedade. Ele dá dois exemplos. Primeiro, o da livre concorrência. Indivíduos ávidos em maximizar seus ganhos pessoais, enfrentando-se no mercado, acabam melhorando a qualidade de seus produtos e abaixando os preços, de tal modo que todos saem beneficiados. O segundo exemplo é o das prostitutas do porto de Amsterdã que, interessadas em ganhar dinheiro, satisfazem o apetite sexual dos marinheiros que lá desembarcam, deixando as "mulheres de bem" livres das suas investidas.

*ajuda de Deus e dos homens, achar remédio para suas conseqüências, como sucedeu com Agátocles. Aos demais é impossível conservar-se. É preciso ressaltar que, ao se assenhorear de um Estado, aquele que o conquista deve definir as ofensas a executar e fazê-lo de uma só vez, a fim de não ter de as renovar a cada dia (...) Aquele que age de outra maneira, seja por timidez, seja por causa de conselhos errados, terá necessidade contínua de manter na mão a faca, e jamais poderá fiar-se nos súditos, uma vez que estes, por seu turno, não se podem fiar nele, diante das ofensas e com freqüência praticadas.*⁵

Nesta famosa passagem fica perfeitamente claro que Maquiavel recrimina no príncipe não seus atos de violência, mas a falta de sabedoria no emprego dos mesmos. A violência é, a seu juízo, a fonte geradora e a viga-mestra da ordem civil e política. Mas, antes de tudo, é preciso saber fazer bom uso dela, por isso, como dirá mais adiante na mesma obra, o príncipe deve procurar combinar a força do leão (para amedrontar os lobos) com a astúcia da raposa (para escapar das armadilhas).⁶

Esse novo enfoque do poder valeu ao autor de *O príncipe* a fama de pensador maldito, responsável por atrocidades de toda ordem e identificado muitas das vezes com o próprio demônio. Na verdade, Maquiavel foi apenas porta-voz dos crimes e das vilanias que vinham sendo praticados ao largo pelas monarquias européias no limiar do mundo moderno. Dois séculos e meio depois, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), saindo em defesa do florentino, afirmou no *Contrato Social* (1762) que "*Maquiavel, fingindo aconselhar os Príncipes, deu grandes lições ao povo*"⁷, por ter chamado sua atenção para a malignidade dos governantes.

Nas considerações do jurista italiano Norberto Bobbio (1909-2004), tendo alçado o príncipe acima da religião e da moral, ou acima mesmo do bem e do mal, Maquiavel foi o primeiro a pensar a política como uma esfera autônoma da vida social, investida de uma racionalidade própria.⁸ Assim compreendida, a doutrina do conselheiro de príncipes expressou o movimento de fundação e

⁵ Maquiavel, 1999, pp. 70-71.

⁶ Id., p. 109-110.

⁷ Rousseau *apud* Sadeck, 1989, p. 14.

⁸ Bobbio, 1997, p. 14

consolidação do Estado absoluto, que não reconhece limites ao exercício do poder, e foi chamada pejorativamente de *maquiavelismo* por seus opositores.⁹

Se por um lado Maquiavel reduziu o poder da Igreja romana no Estado, por outro fortaleceu o poder do soberano, ficando assim sob o fogo cerrado da filosofia iluminista, desenvolvida no século XVIII, e que tinha por meta principal emancipar a humanidade de todas as formas de opressão, tanto religiosa quanto política. Os filósofos das Luzes combateram a doutrina do maquiavelismo apoiados na teoria do direito natural (ou jusnaturalismo), herdeira do estoicismo¹⁰.

Os iluministas partiram do pressuposto racional de que os homens vivem originariamente num estado pré-político ou natural, sem outras leis, senão as leis da natureza, e onde todos gozam da mais absoluta liberdade e igualdade. A simulação desse estado originário permitiu aos pensadores setecentistas conceber (embora hipoteticamente) uma esfera de direitos anterior e superior ao conjunto de normas fixado pelo Estado (direito positivo), e pertencente ao indivíduo pela sua própria condição natural. Desse modo, os direitos naturais obstaculizavam e esvaziavam o poder estatal, cuja finalidade essencial era garantir a conservação desses direitos.¹¹ Entre os direitos naturais comuns aos indivíduos estavam o direito à vida, à liberdade, à propriedade e à resistência à opressão.

Tal concepção formou os alicerces teóricos do Estado de direito. Por este entende-se, nas palavras Bobbio:

*... um Estado em que os poderes públicos são regulados por normas gerais (as leis fundamentais ou constitucionais) e devem ser exercidos no âmbito das leis que os regulam, salvo o direito do cidadão de recorrer a um juiz independente para fazer com que seja reconhecido e refutado o abuso ou o excesso de poder.*¹²

Isso quer dizer que, de acordo com o modelo liberal, os direitos naturais do homem são positivados ou constitucionalizados nos Estados que reconhecem esses direitos.

⁹ Id., p. 13-14.

¹⁰ A escola estóica, fundada em Atenas em 300 a.C. por Zenão de Cítio (332-226 a.C.), sustentava a tese de que o homem faz parte da natureza e deve agir de acordo com os seus preceitos éticos a fim de alcançar a felicidade (Marcondes, 2001, p. 91).

¹¹ Bobbio, 1997, p. 16.

Pertencente à segunda fase da história dos direitos naturais, que se inicia com sua concretização em normas jurídicas¹³, o filósofo alemão Emmanuel Kant (1724-1804) foi um dos mais notáveis expoentes do Iluminismo, que na Alemanha recebeu o nome de Esclarecimento (*Aufklärung*).

Kant condensou os direitos do homem no tocante à natureza em apenas um: a liberdade¹⁴. Liberdade consiste aqui em seguir as leis ditadas pela própria razão. Esse é o conceito positivo de liberdade: liberdade como autonomia. A sociedade justa é, pois, aquela em que cada um tem a liberdade de fazer o que quiser, contanto que não interfira na liberdade dos demais.

A chave para o entendimento da filosofia kantiana reside na formulação do que ele denominou de *imperativo categórico*. Este consiste num conjunto de princípios morais que devem orientar a conduta dos indivíduos em suas relações uns com os outros. O dever moral, segundo ele, deve valer para todos os homens enquanto seres racionais.¹⁵ A conduta moral, portanto, está vinculada a uma lei universal.

A lei universal que deve pautar a vida dos homens em sociedade é a seguinte: "age de tal maneira que o teu arbítrio possa coexistir com o arbítrio do outro". Desse modo, o *imperativo categórico* procura tornar a ação de cada homem coerente com a do outro.

Na *Metafísica dos costumes* (1797), o filósofo de Königsberg sustentou que a maneira como se deve agir, longe de se apoiar na observação do mundo, é prescrita por princípios racionais *a priori* (Kant, 1993, p. 27). Como observa um estudioso do kantismo, o conceito de dever moral não é extraído do mundo empírico. Este nada informa à moralidade. Seu verdadeiro objeto é o ideal; aquilo

¹² Bobbio, 2005, p. 18.

¹³ Esses direitos foram defendidos de maneira explícita e contundente pelos franceses na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789). Assim, como destaca Bobbio, no artigo 10 da Declaração está escrito: "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direito." O mesmo texto, assinala o autor, declara também, no artigo 2, que "o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem" (Bobbio, 2004, p. 107).

¹⁴ Bobbio, 2004, p. 37.

¹⁵ Andrade, 1999, p. 52.

que *deve ser*, e não o *que é*.¹⁶ Assim diz Kant no que respeita à lealdade da amizade:

*... a pura lealdade da amizade, embora até o presente não tenha existido nenhum amigo leal, é imposta a todo homem essencialmente pelo fato de tal dever estar implicado como dever em geral, anteriormente a toda experiência, na idéia de uma razão que determina a vontade segundo princípios a priori.*¹⁷

Da mesma forma, compreende Bobbio, quando Kant define o direito como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio de outro” não está se referindo ao direito real, verificável historicamente¹⁸, mas ao direito como devir, isto é, como ideal de justiça, entendido pelo pensador em termos de liberdade.¹⁹ Assim, Kant ignora o plano concreto da história, visto por Maquiavel como o único guia seguro de ação do príncipe, e se volta exclusivamente para os princípios racionais *a priori*.

Enquanto Maquiavel toma o êxito (que a seu ver consiste na capacidade de atender aos interesses do Estado) como medida de julgamento das ações do príncipe, Kant julga a conduta humana segundo um ideal racional universal. A moralidade kantiana orienta a todos os homens no sentido de agir sempre conforme o dever, qualquer que seja o resultado da ação. Segundo essa ótica, o imperativo “não mentirá”, por exemplo, não deve ser observado em função das possíveis vantagens do seu cumprimento, mas porque a razão recomenda a verdade, e não a mentira, como regra geral de conduta.²⁰

Em suma: o que diferencia a ação moral da ação política, nos termos aqui empregados, é que a primeira se baseia no respeito a uma norma imposta internamente pela razão, independente de qualquer outro fim que não seja o

¹⁶ Pascal, 2005, p. 125.

¹⁷ Kant *apud* Pascal, *op. cit.*, p. 126.

¹⁸ No tempo de Kant, os regimes políticos da Europa ocidental eram, na sua quase totalidade, monarquias absolutas, em que estavam os reis livres dos vínculos jurídicos que delimitavam a liberdade dos súditos. Nos termos da definição kantiana do direito, não havia igualdade jurídica nesses Estados, posto que na relação entre soberano e súdito, o arbítrio de um não correspondia ao arbítrio do outro (Bobbio, 1997, p. 69).

¹⁹ Bobbio, *op. cit.*, p. 71.

²⁰ Andrade, *op.cit.*, p. 52.

cumprimento do próprio dever, ao passo que a segunda se fundamenta exclusivamente nas conseqüências da ação.

Foi o sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) quem melhor interpretou a contraposição entre moral e política nos termos do que definiu como ética da convicção (ou dos fins últimos) e ética da responsabilidade.

A ética da convicção toma a forma da atitude religiosa. Quem a proclama age estritamente de acordo com a própria consciência e não considera os resultados prováveis da ação. Um dos exemplos que Weber forneceu desse tipo de postura é o do pacifista absoluto, que se recusa a pegar em armas e a matar o seu semelhante, mesmo quando sua vida está sob grave ameaça. Uma ética da responsabilidade, por sua vez, preocupa-se com a eficácia da ação e procura combinar os meios aos fins a que se pretende alcançar. É a ética do homem político.²¹ Está associada a Maquiavel que, apesar de republicano de coração, recomendava uma monarquia absoluta face às condições históricas e sociais da Itália quinhentista.

Weber observou, entretanto, que mesmo os partidários dos fins últimos, quando confrontados com o mundo da realidade, são muitas das vezes obrigados a empregar meios que não apreciam a fim de alcançar seus objetivos. E advertiu: “quem busca a salvação da alma, sua e dos outros, não deve buscá-la no caminho da política, pois as tarefas totalmente diferentes da política só podem ser resolvidas por meio da violência”.²²

Durante seu governo (1995-2002), Fernando Henrique Cardoso recorreu por vezes à antinomia weberiana a fim de rebater as críticas dos partidos e movimentos sociais de oposição. Segundo o ex-presidente, seu governo, comprometido com uma ética da responsabilidade, procurava implantar reformas econômicas que, embora implicassem grandes sacrifícios sociais, estavam em consonância com as exigências da nova ordem mundial globalizada. Já a oposição, notadamente o Partido dos Trabalhadores (PT), afeita a uma lógica dos fins últimos, portava-se de forma irresponsável ao atacar as mudanças propostas em nome de idéias políticas ineficazes e anacrônicas.

²¹ Weber, 1974, pp. 144-148.

²² Id., p. 150.

O debate sobre a questão da ética na política brasileira foi retomado no atual governo, com parte da oposição, dentro e fora do PT, acusando o presidente Lula e o núcleo duro do partido de terem renunciado aos seus ideais históricos em nome do modelo neoliberal anterior, que tanto combateram quando do lado de fora do Poder, com base num discurso ético e moralizante.

Além do PT, outras grandes legendas no país vêm deixando de lado seus programas partidários e fazendo acordos com antigos adversários na desenfreada, e nem sempre honesta, luta pelo poder.

Não cabe aqui descortinar as razões explicativas desse fenômeno, mas tão somente sublinhar a (quase sempre esquecida) tradição da filosofia política. Esta se caracteriza, desde suas origens na Grécia antiga, por sua extraordinária capacidade em propor novos modelos de representação da vida social. Mesmo Maquiavel, pai da concepção realista sobre o poder, via na política um instrumento de fabricação de mundos sociais alternativos – basta lembrar que, para o pensador, o ideal da unificação italiana só se realizaria através da ação virtuosa do príncipe.

Se não é o caso de se cair no radicalismo de Thomas More, que preferiu o cadafalso a atender aos reclames de Sua Majestade, tampouco é o caso de faltar com ousadia e criatividade na direção do Estado. Evidente que na vida pública não bastam boas intenções para produzir resultados, por isso é preciso afrouxar um pouco o radicalismo dos princípios e fazer concessões para governar. E esse é o lado trágico da política para o qual Weber chamou a atenção.

Em outras palavras: se por um lado o estadista deve sempre levar em conta a realidade, por outro não deve nunca perder de vista seus ideais. A política não é feita só com a cabeça, mas também com o coração, ensinou Weber. E também foi ele quem disse: “uma ética dos fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastantes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem – um homem que pode ter a ‘vocaçãõ para a política’”.²³

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Regis de Castro. “Kant: a liberdade, o indivíduo e a república”, *in*: WEFFORT, Francisco C. *Os clássicos da política 2*. São Paulo: Editora Ática, 1989, pp. 47-99.

- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. *Direito e estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- _____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CASSIRER, Ernest. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003.
- KANT, Emmanuel. *Doutrina do direito*. São Paulo: Ícone, 1993.
- MAQUIAVEL, Nicolau. "O príncipe", in: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Abril Cultural Ltda., 1999, pp. 33-157.
- MANDEVILLE, Bernard. *La fabula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- PASCAL, Geroges. *Compreender Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- SADEK, Maria Tereza. "Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtú", in: WEFFORT, Francisco C. *Os clássicos da política 1*. São Paulo: Editora Ática, 1989, pp. 12-50.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1974.

RESUMO: Este artigo procura refletir sobre o conflito entre política e moral, a partir do filme *O homem que não vendeu sua alma*. Examina, nas suas linhas gerais, o pensamento de Nicolau Maquiavel e de Emanuel Kant no que concerne ao tema proposto.

PALAVRAS-CHAVE: cinema, política e moral.

* Com pequenas mudanças, este texto foi apresentado no II Seminário Pro Arte, realizado na Feso (Fundação Educacional da Serra dos Órgãos) em agosto do presente ano.

** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense.

²³ Id., p. 153.