

Guerra e doutrina: a historiografia brasileira e o problema da autoridade colonial*

Readings of the colonial past and historical narratives about Brazil in
the early XIXth century: the French contribution

Marco Antonio Silveira

Professor Adjunto
Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
mas@ichs.ufop.br
Rua do Seminário, s/n - Centro
Mariana - MG
35420-000
Brasil

Resumo

Este artigo tem como objetivo avaliar alguns dos pressupostos que vêm norteando o debate historiográfico no Brasil a respeito do problema da autoridade colonial. Para isso, procura-se retomar a discussão mais ampla sobre os conflitos e as formas de governo realizada desde a Antiguidade com o intuito de se sugerir que, estando a guerra no cerne do modelo escolástico, seria inadequado ignorá-la como elemento crucial nas análises sobre a colonização da América portuguesa. Discutindo certas concepções de natureza humana presentes na apropriação da *paideia* grega pelo pensamento católico, o artigo almeja salientar a diversidade do vocabulário político que perpassou a atuação de magistrados e governadores coloniais.

Palavras-chave

Guerra; América portuguesa; Autoridade.

Abstract

This paper aims to evaluate some assumptions that have been guiding the historiographical debate in Brazil about the matter of the colonial authority. For that, one seeks both to take back the wider discussion, made since the Antiquity, on the conflicts and the forms of government, and to suggest that, being the war in the heart of Scholastic paradigm, it would be inappropriate to ignore it as a crucial element in the analysis about colonization in Portuguese America. Discussing some conceptions about human nature present in the appropriation of Greek *paideia* by the catholic thought, the paper intends to point out the diversity of the political vocabulary that went through the performance of the colonial magistrates and governors.

Keyword

War; Portuguese America; Authority.

178

Enviado em: 30/01/2010
Autor convidado

* Agradeço a criteriosa leitura, as críticas e sugestões feitas pelo colega Mateus Henrique de Faria Pereira, docente do Departamento de História da UFOP.

Viajavam um dia um leão e um homem. Cada um contava mais vantagens que o outro. E então, no caminho, encontram uma estela de pedra com um homem estrangulando um leão. O homem, mostrando-a, disse ao leão: "Vês como nós somos mais fortes do que vocês?" E este, sorrindo, disse: "Se os leões soubessem esculpir, verias muitos homens sob a pata do leão".
Esopo. *O homem e o leão*.

Introdução

Na última década, a historiografia dedicada ao estudo da América portuguesa tem se debruçado com vigor sobre temas relativos à história política e das instituições administrativas. A importância dos debates que daí resultaram se expressa na grande quantidade de projetos, artigos e livros sobre assuntos correlatos recentemente empreendidos e divulgados. O objetivo deste artigo não é o de realizar um balanço dessa produção e de seu papel na história da historiografia sobre o Brasil. Um bom exemplo de esforços dessa natureza foi efetuado recentemente, em especial no que diz respeito às análises sobre Minas Gerais, por Júnia Ferreira Furtado (FURTADO 2009). O que se deseja aqui é abordar duas questões mais amplas.

A primeira se refere à apropriação e ao uso do *vocabulário político*. Em grande medida, as preocupações historiográficas atuais resultam do entendimento de que as relações políticas e institucionais na América portuguesa devem remeter, em detrimento do anacronismo, a linguagens específicas fundadas no pensamento da Segunda Escolástica. As discussões teóricas acerca da leitura e do discurso, porém, nos convidam a refletir sobre as condições que presidiram à sua produção e consumo. Não haveria, sob as aparentes homogeneidade e coerência dos pressupostos escolásticos, uma pluralidade de falas e apropriações? Estariam as palavras de São Tomás de Aquino sempre tão distantes das de Maquiavel ou de Hobbes?

A segunda questão implica o tema da *autoridade*. Chamar a atenção para a eficácia da economia do dom e do modelo escolástico como meios de ordenar os conflitos sociais significa, em última análise, investigar a implementação de estratégias autoritárias.¹ Contudo, com que conceito de autoridade têm os historiadores trabalhado? Um objetivo central deste artigo consiste em sugerir que certa concepção de natureza humana herdada da Antiguidade clássica conferiu ao debate sobre as relações políticas no Antigo Regime uma ambiguidade que atravessou inclusive concepções autoritárias como as propostas pela Segunda Escolástica.

A análise de ambas as questões demanda que se retomem as apropriações do trabalho de António Manuel Hespanha efetuadas pela historiografia brasileira. Sem se debruçar especificamente sobre este ou aquele autor, o artigo visa e

¹ O adjetivo *autoritário* aparecerá em todo este artigo como desdobramento do substantivo *autoridade*: é autoritário aquilo que possui autoridade. O adjetivo, portanto, não deve ser tomado na acepção corrente de *autocrata* – como, por exemplo, quando se designa o "entulho autoritário" ou quando se diz corriqueiramente que alguém é "autoritário". Cf., a esse respeito, as reflexões de Hannah Arendt (1972) no capítulo "Que é autoridade?"

explorar alguns riscos interpretativos. Dois deles merecem destaque especial: de uma parte, o isolamento do pensamento escolástico luso em relação aos debates que conduziram aos seus pressupostos – daí a retomada de diferentes autores da tradição política e filosófica europeia; de outra, as tensões resultantes da própria obra de Hespanha, na qual se procura articular perspectivas teóricas tão antagônicas quanto as de Tomás de Aquino e Michel Foucault.

O artigo está estruturado em onze seções: “espécies de governo”, “amizade”, “*paidéia*”, “dualismo”, “direito natural”, “soberania”, “prudência e crítica”, “ser e dever ser”, “utilidade”, “vontade de distinção” e “*polémos*”. Em linhas gerais, pretende-se inserir as reflexões escolásticas no interior do debate mais amplo sobre guerra e política, cuja gênese está na *paidéia* grega. Essa ampliação do foco permitirá que duas linhas de argumentos sejam desenvolvidas: por um lado, a afirmação de que a reflexão sobre a idéia de homem e de comportamento virtuoso não pode ser dissociada do diagnóstico referente à imperfeição da natureza humana presente na tradição filosófica e política de matriz grega; por outro, a constatação de que o tema da guerra, externa e interna, não era de forma alguma alheio às doutrinas do Antigo Regime. Através da recuperação de alguns dos debates teóricos apropriados na Idade Moderna, desejamos ratificar a idéia de que a própria perspectiva escolástica demandava um conhecimento sobre a guerra e a luta social.

Espécies de governo

As reflexões de Tomás de Aquino sobre a origem e a natureza da sociedade civil se inserem num quadro mais amplo de debate doutrinário, político e historiográfico. A Escolástica, em certa medida, procurou resolver problemas que já estavam colocados desde a Antiguidade. Diversos autores, antes e depois de Aquino, pensaram sobre a melhor maneira de governar os homens tomando como base a distinção entre a monarquia, a aristocracia e a democracia – espécies que poderiam degenerar, respectivamente, no despotismo, na oligarquia e na anarquia. Maquiavel (1469-1527), nos *Discorsi* sobre Tito Lívio, traçou as vicissitudes históricas dos governos: saindo da condição de animais, distinguindo os princípios básicos da justiça, os homens elegeram o mais sábio como chefe; o direito de sucessão, contudo, tornou esses príncipes vaidosos e despóticos; os grandes, incapazes de sofrer tal violência, lideraram a multidão contra os soberanos; a ambição aristocrática, por sua vez, degenerando em domínio oligárquico, levou à insurgência da multidão e à adoção da democracia; com o passar do tempo, a anarquia, gerada pelo comportamento caprichoso de todos, redundou novamente na monarquia (MAQUIAVEL 1994, p. 24-5).

Segundo Maquiavel - geralmente conhecido pela imagem estereotipada do maquiavelismo -, nessas condições, em que os povos estavam sujeitos a sofrer “revoluções” constantes, a experiência da república romana deveria ser valorizada: “(...) se os príncipes, os aristocratas e o povo governarem em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente (MAQUIAVEL 1994, p. 25). E completou: O equilíbrio dos três poderes fez assim com que

nascesse uma república perfeita. A fonte desta perfeição, todavia, foi a desunião do povo e do Senado (MAQUIAVEL 1994, p. 27).

Em outras palavras, Maquiavel concebeu o conflito como algo positivo para o desenvolvimento dos povos, destacando o decisivo papel de formas institucionais na produção de um equilíbrio que impedisse a sujeição dos governos aos caprichos humanos. Certamente, a obra do pensador florentino foi execrada por adversários católicos tanto por pretensamente dissociar moral e política, quanto por questionar a escolha da monarquia como a melhor espécie de governo. Todavia, o problema moral estava no cerne de suas preocupações: como desenvolver capacidades éticas na ausência de um governo equilibrado e apto a controlar os excessos da natureza humana? A mesma questão reapareceu mais tarde, por exemplo, para Montesquieu e para os pais fundadores dos Estados Unidos da América.

Maquiavel mencionou ironicamente a apropriação seletiva que os autores e líderes do período renascentista fizeram da Antiguidade. Remédios, leis, sentenças e diagnósticos dos antigos eram abundantemente citados. Contudo,

quando se trata de ordenar uma república, manter um Estado, governar um reino, comandar exércitos e administrar a guerra, ou de distribuir justiça aos cidadãos, não se viu ainda um só príncipe, uma só república, um só capitão, ou cidadão, apoiar-se no exemplo da Antiguidade (MAQUIAVEL 1994, p. 17).

181

Pela mesma época, embora numa perspectiva bastante distinta, Erasmo de Roterdã (1466-1536) queixou-se também da incapacidade dos príncipes de realizarem a justiça:

Ora, que outra coisa é a guerra, senão um homicídio e um latrocínio generalizados, tanto mais abomináveis quanto mais estendidos se mostram? Mas disto zombam, como se se tratasse de extravagância de escolásticos, os toscos Senhores da nossa época, os quais, ainda que de homens mais não tenham do que a aparência, julgam-se não obstante inteiramente deuses (ERASMO 1999, p. 39-40).

Enquanto Maquiavel, como se viu, recorria à Antiguidade em busca do modo equilibrado de governo, Erasmo exaltava a retomada dos princípios básicos do cristianismo como meio de superação dos males humanos. Ambos, de toda maneira, compunham um contexto mais geral cujas contradições nem sempre são levadas em consideração. Jean Delumeau, perguntando-se acerca das razões do “silêncio prolongado sobre o papel do medo na história”, evocou o peso da tradição centrada na honra e na valentia desde a Antiguidade, lembrando a importância da retórica heróica na legitimação do poder (DELUMEAU 1989, p. 15).² Michel Foucault, por seu turno, ressaltou a “inquietação” do período renascentista,

² “Da Antiguidade até uma data recente, mas com ênfase no tempo da Renascença, o discurso literário apoiado pela iconografia (retratos em pé, estátuas equestres, gestos e drapeados gloriosos) exaltou a valentia – individual – dos heróis que dirigiam a sociedade. Era necessário que fossem assim, ou ao menos apresentados sob esse aspecto, a fim de justificar aos seus próprios olhos e aos do povo o poder de que estavam revestidos. Inversamente, o medo era o quinhão vergonhoso – e comum – e a razão da sujeição dos vilões” (DELUMEAU 1989, p. 15).

bem como o fato de que desde a segunda metade do século XV o medo da morte desdobrou-se em medo da loucura: "A loucura é o já-está-aí da morte" (FOUCAULT 1978, p. 16). Erasmo representaria esse desdobramento ao assinalar que a loucura se encontrava dentro dos homens, fazendo-os viver em constante ilusão.³

Maquiavel e Erasmo, portanto, cada um à sua maneira, assistiram à emergência das monarquias modernas nutrindo-se de um mesmo clima de surpresa e medo diante da capacidade destrutiva do homem. No primeiro parágrafo dos comentários sobre a obra de Tito Lívio, o estudioso florentino ressaltou que os homens, "por natureza invejosos", haviam tornado o descobrimento de novos métodos e sistemas tão perigoso quanto a descoberta de terras e mares desconhecidos (MAQUIAVEL 1994, p. 17).

O filósofo neerlandês, que teve suas obras proibidas pelo *Index* em 1559, denunciou o mau uso da filosofia antiga pela Igreja:

Ao cabo, chegou-se ao extremo de Aristóteles ser plenamente acolhido como parte integrante da teologia, e acolhido de tal guisa, que a sua autoridade é quase mais sagrada que a de Cristo. Com efeito, se este disse alguma coisa pouco ajustada ao nosso teor de vida, é lícito perverter a interpretação, mas repele-se de imediato quem ouse, mesmo levemente, opor-se aos oráculos aristotélicos. Dele aprendemos que não existe felicidade perfeita para o homem a menos que possua os bens do corpo e da fortuna. Dele aprendemos que não pode prosperar uma república na qual tudo seja possuído em comum. Esforçamo-nos por unir os dogmas dele com a doutrina de Cristo, que é o mesmo que juntar a água com o fogo (ERASMO 1999, p. 52).

182

Para Erasmo, o afastamento das lições de Cristo permitia a expansão de atitudes desumanas e cruéis. A crítica erasmiana à precedência do aristotelismo é significativa na medida em que aponta para um problema teórico fundamental, isto é, o choque entre a concepção do homem como *animal político* e a caridade cristã. Se Maquiavel defendia o conflito como decisivo para a civilização, Erasmo pregava uma atitude explicitamente irenista. Não à toa, Jerônimo Osório, um dos autores mais importantes do quinhentismo português, dedicou-se a combater os argumentos que contrapunham guerra e cristianismo.⁴ Eram operações desse tipo que Erasmo entendia como perversão interpretativa. Se adotássemos o seu ponto de vista, não seria propriamente ilícito questionar em que medida a Segunda Escolástica não cedia a certos intentos de Maquiavel.

Este último, referindo-se à incapacidade dos príncipes acima mencionada, evocou o valor da história:

³ Segundo Foucault (1978, p. 23-4), referindo-se ao *Elogio da loucura*, "Erasmo reserva aos homens do saber um bom lugar em sua ronda dos loucos: depois os Gramáticos, os Poetas, os Retóricos e os Escritores; depois os Jurisconsultos; em seguida caminham os 'Filósofos respeitáveis por sua barba e seu manto'; finalmente a tropa apressada e inumerável dos Teólogos. Mas se o saber é tão importante na loucura, não é que esta possa conter os segredos daquele; ela é, pelo contrário, o castigo de uma ciência desregrada e inútil".

⁴ Sobre a oposição entre Maquiavel e Erasmo, vale mencionar as palavras de A. Guimarães Pinto sobre Jerônimo Osório: "Ao publicar, em 1542, com o título de *De nobilitate civili et christiana*, o seu primeiro livro, aquele que viria a consagrar-se como o autor português mais editado no século XVI e a merecer, pela pureza do latim que manejava, o epíteto de *Cícero lusitano*, pretendeu provar, entre

A causa disto, na minha opinião, está menos na fraqueza em que a moderna religião fez mergulhar o mundo, e nos vícios que levaram tantos Estados e cidades da Cristandade a uma forma orgulhosa de preguiça, do que na ignorância do espírito genuíno da história. Ignorância que nos impede de aprender o seu sentido real, e de nutrir nosso espírito com a sua substância (MAQUIAVEL 1994, p. 18).

O "sentido real" da história estava nas constantes revoluções, cujo fundamento, distanciando-se da caridade cristã, achava-se na natureza egoísta do homem. Erasmo era tão consciente da força desse argumento que procurou enfrentá-lo diretamente:

"Mas", dizem, "a lei da natureza ordena algo que foi reconhecido pelas leis e aceito pelo costume, isto é, que devemos repelir a força com a força e que cada um de nós deve salvaguardar a sua vida do mesmo passo que a sua riqueza, visto que esta *desempenha a função da respiração*, como afirma Hesíodo". – Não o nego. Mas, mais poderosa que tudo isto, a graça evangélica ordena que não respondamos com injúrias aos que nos injuriam, que queiramos bem aos que nos querem mal, que demos a totalidade das nossas riquezas àquele que nos tira uma parte, que rezemos também por aqueles que nos ameaçam com a morte. – "Mas", afirmam, "isso apenas toca aos apóstolos!" – Bem pelo contrário!, isso toca à totalidade do povo e corpo de Cristo, como dissemos, corpo que é força que forme um todo, ainda que, quanto aos méritos, um membro seja mais ilustre do que outro. A doutrina de Cristo não tem nada a ver com os que não esperam como prêmios reinar com Cristo (ERASMO 1999, p. 60-1).

183

A referência ao poeta grego Hesíodo, que viveu no século VIII a. C., e em particular ao poema *Os trabalhos e os dias*, não é evidentemente fortuita.⁵ A noção de que o egoísmo estava de algum modo inscrito na natureza humana era amplamente conhecida pelos humanistas. Mesmo Erasmo não a negava, sublinhando, porém, que podia ser superada pela graça evangélica.

Enfim, entre Florença e Roterdã os caminhos ora se apartavam, ora se cruzavam. Por um lado, o reconhecimento de que a guerra travada entre indivíduos e facções era inevitável, podendo os governos tirar disso proveito a través de instituições equilibradas. Por outro, o lamento segundo o qual os ensinamentos de Cristo, se seguidos, poderiam retirar os homens da condição

outras coisas, que Maquiavel não tinha razão, quando dizia que o espírito cristão era culpado pelo entibamento de caráter e pelo desaparecimento de intrepidez militar que estiveram na gênese da decadência do império romano. Na sequência da refutação a que fogosamente se entrega, Osório julga-se obrigado a: 'impugnar o raciocínio daqueles que cobriram de maldições toda a sorte de milícia, apodando-a de atividade ímpia e pecaminosa, em contradição com os preceitos de Cristo'" (ERASMO 1999, p. 16).

⁵ Segundo Werner Jaeger, "O tema exterior do poema de Hesíodo é o processo com o seu irmão Perses, invejoso, briguento e preguiçoso, que, depois de ter malbaratado a herança paterna, insiste constantemente em novos pleitos e reclamações. Da primeira vez conquistou a boa-vontade do juiz por meio de suborno. A luta entre a força e o direito que se manifesta no processo não é, evidentemente, um assunto meramente pessoal do poeta; este torna-se, ao mesmo tempo, porta-voz da opinião dominante entre os camponeses. O seu atrevimento é tão grande, que chega a lançar no rosto dos senhores 'devoradores de presentes' a sua ambição e o abuso brutal do poder. A sua descrição não se pode comparar com a descrição ideal do domínio patriarcal dos nobres em Homero. Este estado de coisas e o descontentamento que ele origina já existiam antes, naturalmente. Mas para Hesíodo o mundo heróico pertence a outra época, diferente e melhor do que a atual, a 'idade do ferro' que descreve com cores tão sombrias nos *Erga*". (JAEGER 1989, p. 60).

degradante imposta pelos caprichos. Para ambos, todavia, uma natureza humana corrompida e insana, captada nos relatos históricos. Ainda que mais tarde a Segunda Escolástica, baseada em Tomás de Aquino, tenha se esforçado para dissolver o conflito mundano na prudência católica, a guerra permaneceu como um dado irrefutável.

Amizade

O contraponto entre belicosidade e paz, auto-preservação e caridade, é retoricamente trabalhado por Erasmo em *A guerra*. O fundamento ciceroniano de sua abordagem aparece com clareza no seguinte trecho:

Primeiramente, que coisa existe na natureza mais doce ou melhor que a amizade? Nenhuma, seguramente. E todavia, que outra coisa é a paz, senão a amizade de muitos entre si? Do mesmo modo que, inversamente, a guerra mais não é do que o rancor de um grande número. Além disso, é tal a natureza das coisas boas, que quanto mais estão à vista, tanto trazem consigo maiores vantagens. Por conseguinte, sendo a amizade de uma só pessoa por outra algo de tão doce e salutar, que imensa felicidade não será, se se ligarem, pelo vínculo da amizade, um reino com outro reino e um povo com outro povo? (ERASMO 1999, p. 42).

As palavras nos remetem ao famoso escrito de Marco Túlio Cícero (106-143) denominado *Da amizade*. Nele, Cícero, numa posição claramente crítica frente aos epicuristas, defendeu que a amizade, entendida como benevolência, embora fosse uma condição natural que aproximava os homens, só estabeleceria laços duradouros caso fosse vivida como virtude. Nesse sentido, ser amigo não significava ser leal em qualquer condição:

Aqui está, então, a primeira lei da amizade a ser sancionada: só pedir aos amigos coisas honestas; para ajudá-los, fazer apenas coisas dignas sem sequer esperar que no-las peçam: mostrar interesse sempre, não hesitar jamais; finalmente, ousar dar francamente sua opinião. Na amizade, convém que os amigos mais prudentes tenham maior autoridade, intervenham para advertir; não apenas com franqueza, mas com severidade quando a situação o exigir, e que se obedeça a essa intervenção (CÍCERO 2001, p. 59-9).

Como ocorreria com Maquiavel muito tempo depois, a fala de Cícero era pautada pela tentativa de pensar as revoluções e as vicissitudes da república romana, das quais participou ativamente. Sua defesa da amizade, assim, tinha um sentido fortemente político, na medida em que se inseria numa preocupação mais ampla com o exercício da virtude como esteio da vida pública.

Para além da busca de estabilidade, Cícero, ao distinguir amizade e responsabilidade, criticou também aqueles que procuravam tornar inimputáveis as ações realizadas em nome da lealdade. Mais ainda, contrapondo as escolas estoica e epicurista, o político romano rejeitou os que atribuíam a origem da amizade ao útil, e não ao honesto:

Quando prestamos um serviço ou nos mostramos generosos, não exigimos recompensas, pois um préstimo não é um investimento. A natureza é que inspira a generosidade, por isso acreditamos que não se deve buscar a amizade com vistas ao prêmio, mas com a convicção de que este prêmio é o próprio amor que ela desperta. Os filósofos que, como os animais, tudo atribuem ao prazer nem de longe partilham semelhantes idéias. Não há aqui o que admirar: nada de nobre, grandioso e divino está ao alcance de quem rebaixa de tal modo os seus pensamentos a um assunto tão vil e desprezível (CÍCERO 2001, p. 43-4).

A ambiguidade entre a violência das lutas de poder em Roma e a defesa ciceroniana da amizade – que, na linguagem erasmiana, apareceria como o choque entre atitude belicosa e preceitos cristãos – se deve, em boa parte, à filiação estóica de Cícero. A ética estóica, fundada na concepção do mundo como um organismo idealmente bom e impregnado pela razão divina, centrada no princípio de que só a virtude é boa e só o vício é mau, propunha uma vida progressivamente adequada à natureza, em direção à felicidade e à justiça.⁶ Com o intuito de reforçar a importância da benevolência para a constituição da sociedade, Cícero fez alusão a Empédocles (495-435):

Houve mesmo, em Agrigento, um sábio que, em poemas escritos em grego, proclamava que tudo o que existe e se move na natureza é unido pela amizade e desagregado pela discórdia (CÍCERO 2001, p. 34).

185

Mais uma vez, o contraponto entre amor e ódio aparece como aspecto decisivo na discussão sobre a organização política. Para Cícero, a força desagregadora da natureza coexistia com a força agregadora capaz de aproximar os homens e de elevar a amizade à condição de virtude. A amizade, ademais, distinguia-se do investimento egoísta. Essa hierarquia entre justiça e força bruta, virtude e utilidade, humano e animal, consistiria numa das bases da crença erasmiana na possibilidade de que os reinos se unissem pela amizade. Ela correspondia, via de regra, à visão presente na *paidéia* grega, e apropriada posteriormente pelo cristianismo, segundo a qual, sendo sempre o homem igual a si mesmo, o desafio estava em subordinar o egoísmo à virtude e, dessa forma, gerar estabilidade política em meio à instabilidade das ações humanas.

Paidéia

Outra referência central no pensamento de Erasmo foi a obra de Santo Agostinho (354-430), conhecido como o “Cícero cristão”. Agostinho, como afirma Sarolta A. Takács, ao articular os ensinamentos cristãos com a *paidéia* grega, contribuiu para a institucionalização da Igreja Católica (TAKÁCS 2009, p. 107-12).

⁶ Para uma síntese do pensamento estóico, cf. o verbete “estoicismo” do *Dicionário de Filosofia de Cambridge* (2006, p. 294): “A ética estóica está baseada no princípio segundo o qual só a virtude é boa, e só o vício é mau. Outras coisas às quais se costuma atribuir um valor são indiferentes’ (*adiaphora*), embora algumas, como por exemplo a saúde, a riqueza e a honra, sejam naturalmente ‘preferidas’ (*proegmena*), enquanto os seus opostos são ‘dispreferidos’ (*apoproegmena*). Ainda que a sua posse seja irrelevante para a felicidade, desde o nascimento estes indiferentes servem como tema apropriado de nossas escolhas, sendo cada escolha correta uma ‘função adequada’ (*kathekon*) – mas ainda não um ato moralmente bom, mas apenas um passo na direção do nosso objetivo final (*telos*) de ‘viver de acordo com a natureza’”.

Werner Jaeger definiu a *paidéia* como a “formação do homem grego”, a “modelagem dos indivíduos” pela ação educadora. O conceito de homem a que se referia a *paidéia* não implicava o eu subjetivo do mundo burguês, mas sim – para se utilizar de um termo que aparece em Cícero – a *humanitas*:

Significou a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser. Tal é a genuína *paidéia* grega, considerada modelo por um homem de Estado romano. Não brota do individual, mas da idéia. Acima do Homem como ser gregário ou como suposto *eu* autônomo, ergue-se o Homem como idéia. A ela aspiram os educadores gregos, bem como os poetas, artistas e filósofos. Ora, o Homem, considerado na sua idéia, significa a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa. Como vimos, a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade (JAEGER 1989, p. 10).

Takács esboçou o perfil de Agostinho sublinhando seus esforços no sentido de conciliar o cristianismo com essa proposta de modelagem do homem ideal:

Ao criar uma estrutura comportamental cristã, Agostinho recuperou o entendimento da república romana acerca da virtude, da glória e da honra. Seu guia foi Cícero, que estabeleceu que a *verdadeira* glória (e honra) resultava primeiramente da virtude e secundariamente do louvor emitido por um juiz competente. Cícero não definiu esse juiz, mas para Agostinho ele era, é claro, Deus. O Estado também se beneficiava das virtudes do homem, pois o cristão ainda tinha de agir dentro, e trabalhar para, uma sociedade composta de companheiros. A fim de avançar rumo à glória da cidade de Deus, Agostinho exorta seus leitores a despertarem suas virtudes. [...] As virtudes antigas, uma vez exercidas a serviço do Estado, e incorporadas nos heróis míticos romanos que se auto-sacrificavam, eram agora apropriadas como exemplo autoritário de comportamento virtuoso que conduzia à vida eterna com Deus, onde a verdadeira glória residia. A vida humana era transitória e toda ação dependia de circunstâncias variadas (TAKÁCS 2009, p. 111).

186

O filósofo de Hipona, dessa maneira, associou a virtude pública ciceroniana, expressa no conceito de amizade, a um modelo imperial cuja transitoriedade apontava para Deus. Apropriando o estoicismo numa chave de leitura cristã, Agostinho chegou a um resultado paradoxal: valeu-se de uma ética vinculada à ação política no mundo – lembremos que Cícero, seguindo a tradição grega, pensava a virtude num sentido marcadamente político – com o intuito de corroborar a mensagem de Cristo, para a qual a salvação achava-se no interior de cada um e no encontro com Deus. A aproximação entre cristianismo e *paidéia* lhe permitiu usar um vocabulário bélico que, remetendo à antiga *areté* grega, adequava-se também à idéia de luta do bem contra o mal, de Deus contra o diabo. Sublinhando a “necessidade da prática da arte oratória”, Santo Agostinho afirmou:

É um fato que pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso. Quem ousaria, pois, afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados? Seria assim? Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o prêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores

da verdade não o conseguiriam? Aqueles apresentariam seus erros sem concisão, clareza, verossimilhança e estes apresentariam a verdade de maneira a torná-la insípida, difícil de compreensão e finalmente desagradável de ser crida? Aqueles, por argumentos falaciosos, atacariam a verdade e sustentariam o erro, e estes seriam incapazes de defender a verdade e refutar a mentira? Aqueles, estimulando e convencendo por suas palavras os ouvintes ao erro, os aterrorizariam, os contristariam, os divertiriam, exortando-os com ardor, e estes estariam adormecidos, insensíveis e frios ao serviço da verdade? Quem seria tão insensato para assim pensar? Visto que a arte da palavra possui duplo efeito (o forte poder de persuadir seja para o mal, seja para o bem) por qual razão as pessoas honestas não poriam seu zelo a adquiri-la em vista de se engajar ao serviço da verdade? Os maus põem-na ao serviço da injustiça e do erro, em vista de fazer triunfar causas perversas e mentirosas (SANTO AGOSTINHO 2002, p. 208-9).⁷

Assim, Agostinho se valeu da retórica greco-romana, profundamente relacionada à luta política das cidades-Estado, para expressar não somente a disputa entre a mentira diabólica e a verdade de Deus, mas também para lidar com uma natureza humana corrompida pelo pecado.

O peso da retórica em Santo Agostinho, porém, teve evoluções ainda mais significativas. Como lembrou Carlo Ginzburg, Cícero, em nome do princípio retórico da *adequação* – cada discurso deve adequar-se estilisticamente às circunstâncias em que é proferido e ao público a que se destina –, chegou a defender a existência de estilos individuais. A noção de adequação foi utilizada mais tarde por Agostinho, que, respondendo à questão sobre por que Deus condenara os sacrifícios antigos e não os novos, distinguiu o *pulchrum* e o *aptum*, isto é, o belo e o adequado. Dessa forma, era possível considerar o Antigo Testamento ao mesmo tempo verdadeiro e superado, dado que, embora a verdade de Deus fosse única, os homens variavam com o tempo. O conceito de adequação retirado de Cícero por Agostinho possibilitou que o último relacionasse imutabilidade divina e variação histórica, a cidade de Deus e a cidade dos homens (GINZBURG 2001, p. 139-75). Tal paradigma, fundamental para a historiografia cristã, teve vida longa, sendo, por exemplo, como o próprio Ginzburg mencionou, indispensável nas estratégias jesuíticas de catequização (GINZBURG 2002, p. 80-99). A noção de *accomodatio*, adaptação, ajustando-se às palavras do Apóstolo Paulo – “Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus”⁸ –, explicava o tipo de atuação esperada de um missionário no combate contra a barbárie. Contudo, para os jesuítas a barbárie significava atitudes contrárias à verdade imutável e uniforme do Evangelho, e por isso podia

187

⁷ Santo Agostinho. *A doutrina cristã*, trad. Nair de Assis Oliveira, São Paulo: Paulus, 2002, p.208-9. Takács, comentando o mesmo parágrafo, afirma: “A lógica de Agostinho era impecável. Em seu *doutrina cristã*, o ‘professor’ tornado bispo argumentou que ‘o poder da fala é aberto a todos’ e, porque é usado por aqueles que ‘servem à falsidade’ (os não-cristãos), os ‘defensores da verdade’ (os cristãos) devem empregá-la também com o fim de servir a verdade. Para defender essa tese Agostinho escolheu termos militares. Os cristãos eram e ainda são, como proclama o hino *Soldado cristão*, os soldados sob a liderança de Cristo e a serviço de Deus”. (TAKÁSC 2009, p. 108).

⁸ A referência completa, retirada da I Epístola aos Coríntios, cap. 9, v. 19s, é a seguinte: “Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei – se bem que não esteja sujeito à Lei –, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Para aqueles que vivem sem

ser encontrada em qualquer lugar, mesmo na Europa (GINZBURG 2002, p. 90-1). A unidade na diversidade da barbárie, como sugeriu Agostinho em *A cidade de Deus*, adviria da natureza humana:

Ora, a sociedade dos mortais, embora espalhada por toda parte sobre a terra e em quantos e variados lugares se queira, ata-se pela comunhão de, em certa medida, uma única e mesma natureza, buscando cada um seus interesses e desejos, enquanto o que é desejado não é suficiente para ninguém ou não o é para todos, porque não se trata do mesmo. Essa sociedade divide-se contra si mesma na maior parte do tempo e a parte que prevalece oprime a outra. Assim, a vencida sucumbe à vitoriosa, preferindo, evidentemente, à dominação ou mesmo à liberdade qualquer tipo de paz ou salvação, tanto que gozaram de grande admiração os que preferiram perecer a servir. Em quase todas as nações, com efeito, de certa forma retumbou este grito da natureza: devem preferir submeter-se aos vitoriosos os que porventura foram vencidos, antes que ser aniquilados com uma devastação guerreira total. Por isso, não sem a Providência de Deus, de cujo poder depende que alguém seja subjugado ou subjuguem na guerra, aconteceu que alguns fossem dotados com um reino e outros sujeitados aos que reinavam (HARTOG 2001, p. 259).

A natureza humana, assim, clamava tanto pelo interesse próprio quanto pela submissão aos vitoriosos – discurso que, a um só tempo, explicava a existência da guerra e legitimava a submissão ao império. Ao articular *paidéia* e cristianismo, Agostinho desenvolveu um discurso sobre a soberania, subordinado a guerra ao império do mesmo modo que o corpo deveria se subordinar à alma, o egoísmo à virtude, e a barbárie à civilização. As consequências dessa operação filosófica e historiográfica são inúmeras. Segundo Jean Delumeau, ela, por um lado, acarretou uma representação complexa de tempo – “interferindo a noção de ciclo na de um vetor dirigido para a consumação dos séculos” (DELUMEAU 1989, p. 230) – e, por outro, alimentou o fluxo de correntes milenaristas, fossem pessimistas ou otimistas:

Porque o mundo era velho, tudo ia mal e logo iria ainda pior. E quando guerras, crimes, pestes e fomes acrescentavam-se à corrupção e às discórdias da Igreja, ao esfriamento da caridade, à multiplicação dos falsos profetas, ao surgimento – já efetivo ou iminente – do Anticristo, podia-se duvidar da morte próxima de um mundo a uma só vez decrépito e pecador? Ou ele ia dar lugar, após dramáticas convulsões, a um paraíso terrestre que duraria mil anos – era a esperança dos quiliastas, ou então – hipótese mais provável – ia desabar aos pés do Grande Justiceiro descido do céu para a suprema prestação de contas (DELUMEAU 1989, p. 232).⁹

a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei – ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo -, para ganhar aqueles que vivem sem a Lei. Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo. E, isto tudo, eu o faço por causa do evangelho, para dele me tornar participante” - trad. Estêvão Bettencourt (*A Bíblia de Jerusalém* 1981, p. 1499).

⁹ Algumas páginas antes, Delumeau (p. 206), referindo-se ao Anticristo e ao fim do mundo, afirma: “Uma e outro sempre foram considerados pelos cristãos como certezas e Santo Agostinho consagrou todo o livro XX de *A cidade de Deus* à demonstração de que esses dois prazos são inelutáveis – pois anunciados por inúmeros textos sagrados – embora não se possa de modo algum prever seu momento”.

Dualismo

O debate sobre as diferentes espécies de governo teve em Platão (428-347) uma referência capital. Embora Heródoto, através do diálogo entre Otanes, Megabises e Dario, houvesse mencionado as vantagens e as desvantagens de três distintas formas, foi Platão quem estabeleceu as bases da classificação sêxtupla que apareceria posteriormente em autores como Aristóteles (387-22), Políbio (c.210-c.120) e Maquiavel (BOBBIO 1985). Como vimos acima, o pensador florentino reforçou a tese de que monarquia, tirania, aristocracia, oligarquia, democracia e anarquia não apenas constituíam as seis formas de governo conhecidas, como também se apresentavam ciclicamente, uma espécie positiva degenerando em outra negativa. Para Platão, aristocracia e monarquia consistiam em duas formas perfeitas, às quais acrescentou, como espécies existentes e corrompidas, a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Se as duas primeiras correspondiam à república ideal, as demais implicavam, pela ordem, modos que iam do menos ao mais imperfeito. A timocracia (de *timé*, honra), identificada pelo filósofo com o Estado espartano, denotava um modelo de transição entre as formas ideais e as corrompidas.

A apropriação da *paidéia* grega pelos pensadores cristãos nos conduz às semelhanças entre Platão e Santo Agostinho. Através das teorias platônicas a filosofia católica pôde transformar determinadas noções judaico-cristãs no dualismo entre espírito imaterial e corpo material. Essa operação permitiu, pelo menos, quatro movimentos: que a ênfase na bondade natural como meio de salvação fosse deslocada para a capacidade intelectual; que o pecado original, entendido como orgulho e abuso da auto-afirmação, pudesse ser tratado em termos sexuais; que o Deus transcendente e interventor do cristianismo se apresentasse como *lógos*; e que a relação com esse Deus, de caráter marcadamente pessoal, fosse também repensada em termos de comunidade política (STEVENSON & HABERMAN 2005, p. 96-123). O dualismo de corpo e alma em Platão, visto como conflito interior e necessidade de busca de harmonia, complexificou-se com sua teoria da alma, segundo a qual esta se comporia de três partes: a razão, o espírito e o apetite – ou, se preferirmos, o intelecto, a emoção e o desejo corporal. Essa análise é de fundamental importância porque levou Platão a indicar não somente a existência de três tipos de pessoas – as filosóficas, as amantes da vitória e as amantes da riqueza, voltadas respectivamente ao conhecimento, à reputação e ao benefício material –, mas ainda a ocorrência das formas diferentes de governo. Assim como a justiça no homem dependeria do equilíbrio daquelas três partes sob o comando da razão, as sociedades deveriam ser governadas pelos indivíduos aptos a dirigir os demais racionalmente e em nome do bem comum. Para isso, uma educação apropriada, a *paidéia*, assumia papel capital tanto para a formação do caráter individual quanto para a estabilidade social (STEVENSON & HABERMAN 2005, p. 127-57). O contraponto aos modelos idealizados de indivíduo e de sociedade apresentados por Platão estava, portanto, na percepção de que ambos eram historicamente imperfeitos.

A concepção platônica de história, como demonstra a hierarquia de suas formas de governo, era, de modo geral, pessimista e associada ao regresso. Para Platão, compreender a sociedade como um organismo semelhante ao corpo humano significava afirmar que as três classes que compunham o Estado correspondiam às três almas individuais: a racional, a passional e a apetitiva. Como lembra Norberto Bebeu:

O tema não foi perfeitamente desenvolvido, mas se não há dúvida de que a constituição ideal é dominada pela alma racional, é indubitável que a constituição teocrática (que exalta o guerreiro, mais do que o sábio) é dominada pela alma passional. As outras três formas são dominadas pela alma apetitiva: o homem oligárquico, o democrático e o tirano são todos eles cúpidos de bens materiais, estão todos voltados para a terra embora apresentem aspectos diversos (BOBBIO 1995, p. 32).

Essas três últimas formas diferenciavam-se ainda pela natureza dos desejos e das necessidades a que se ligavam, isto é, se essenciais (como no homem oligárquico), supérfluos (no democrático) ou ilícitos (no tirano). A hierarquia entre o espiritual e o mundano, bem como a natureza corrupta deste último, ajudam a entender a leitura que Agostinho fez de Platão na defesa do império e na constatação do fim do mundo. Os tipos timocrático, oligárquico, democrático e tirânico formulados por Platão – e que implicavam, respectivamente, o desejo da honra via atividade bélica, o amor pela riqueza, a licenciosidade e o apreço pela violência – explicitavam uma natureza humana corrompida pelo apetite. A descrição platônica do tirano, nesse sentido, não apontava exclusivamente para uma forma extrema de governo, mas também para um modo de se relacionar com os outros. Sobre o tirano, afirmou o filósofo grego em *A República*:

O governante, vendo que a multidão está pronta a obedecer, não sabe evitar o derramamento de sangue dos cidadãos; com falsas acusações, usando os meios preferidos pelos que agem assim, arrasta as pessoas aos tribunais; macula-se com o homicídio, provando com a língua, e os lábios celerados, o sangue do próximo. A outros exila, promove sua morte. De outro lado, prevê a remissão de dívidas e a redistribuição de terras. Por isso não será necessário, inevitável mesmo, que esse homem morra pela mão dos seus inimigos ou se faça um tirano, transformando-se de lobo em homem? (BOBBIO 1995, p. 49)

A metáfora do lobo nos remete quase diretamente a Thomas Hobbes (1588-1679). Ainda que as diferenças entre a Escolástica e o jusnaturalismo moderno não possam ser desconsideradas, a leitura de Platão possibilita que se perceba a presença de elementos “hobbesianos” em Santo Agostinho e nas teorias corporativas do Estado. A esse respeito, comentando o “agostinianismo político”, o antropólogo Marshall Sahlins afirmou:

Agostinho também tinha reservas em relação ao banditismo autorizado do Estado, mas, apesar disso, era a violência institucionalizada exercida pelos poderes estabelecidos que os tornava indispensáveis à humanidade caída. Agostinho podia assim endossar não apenas os poderes do rei, mas a pena de morte do juiz, a foice farpada do carrasco, as armas do soldado e ainda

a severidade do deus-pai. “Enquanto todos eles forem temidos”, concluiu, “os perversos serão mantidos dentro dos limites e o bom viverá pacificamente entre os maus” (SAHLINS 2008, p. 53-4).

Bobbio ressalta que “um dos grandes temas da filosofia política de todos os tempos” é o da discórdia ou, em outras palavras, o tema da manutenção da unidade do Estado em relação à diversidade dos indivíduos:

Da discórdia nascem os males da fragmentação da estrutura social, a cisão em partidos, o choque das facções, por fim, a anarquia – o maior dos males –, que representa o fim do Estado, a situação mais favorável à instituição do pior tipo de governo: a tirania (BOBBIO 1995, p. 51).

A discórdia para Platão, fosse no interior da classe dirigente ou entre esta e a classe dirigida, era comparável à doença do organismo. Uma vez que os critérios de julgamento de um Estado eram, portanto, a violência e o consenso, a ilegalidade e a legalidade, Platão definiu o consentimento e as leis como parâmetros dos melhores governos. Se tais elementos tornaram-se decisivos para Agostinho e Tomás de Aquino, também o foram para Maquiavel. Destaquem-se, de todo modo, três perfis da imperfeição humana e social traçados por Platão. O tirano caracterizava-se por ser ele mesmo tiranizado – isto é, tiranizado pelos apetites. A timocracia e a oligarquia, por seu turno, ao basearem-se no governo de poucos dirigentes voltados, respectivamente, ao amor pela fama e pela riqueza, contrapunham-se à aristocracia, cujo fundamento não consistia no sangue, mas no talento. Nesse sentido, as reflexões platônicas abriam espaço para que seus futuros leitores pudessem criticar os tiranos, o uso apetitoso da economia do dom e a nobreza dirigente incapacitada do ponto de vista meritório (STEVENSON & HABERMAN 2005, p. 144-9).

191

Direito natural

Discutindo os efeitos perniciosos do ceticismo moderno e procurando demonstrar que a prova é parte da retórica, Carlo Ginzburg retoma duas passagens bastante conhecidas referentes à Atenas clássica. A primeira consiste na narrativa tucidideana relativa ao debate entre mélios e atenienses durante a Guerra do Peloponeso. Tendo os últimos vencido os primeiros, o cerne da questão estava em saber se eram justas a destruição dos homens derrotados e a escravização de mulheres e crianças. A segunda é o diálogo entre Cálicles e Sócrates, descrito no *Górgias*, sobre se é pior sofrer uma injustiça do que praticá-la. Segundo Ginzburg, Tucídides (471-c.395) e Platão buscavam compreender o desastre ateniense na Guerra do Peloponeso, culpando a democracia e a retórica pelo fracasso. A defesa da destruição dos mélios apresentava-se sob o argumento de que a imposição do forte sobre o fraco era natural. O pressuposto defendido por Cálicles, por sua vez, era o de que a lei fora criada pela maioria de fracos contra a minoria de fortes. Nos dois casos emergia a noção de direito natural como direito dos mais fortes, uma maneira, segundo o historiador italiano, de articular *nomos* e *physis* (GINZBURG 2002, p. 13-46). O conceito de direito natural, ao transformar a natureza em lei, tornou-se apto a justificar visões

bastante distintas de domínio e soberania. De uma forma ou de outra, o entendimento de que a natureza humana caracterizava-se, pelo menos em parte, por elementos egoístas geradores de luta e anarquia, tendia a legitimar modelos soberanos – fossem pautados pela lei ou pela força – através da constatação do conflito generalizado.

Ginzburg dedicou seu livro *Relações de força* ao historiador Arnaldo Momigliano, certamente pela maneira como este colocou o problema do ponto de vista historiográfico. Comparando as perspectivas judaica e grega de história, Momigliano ressaltou sua principal diferença frente aos relatos persas: a realização de uma “história política” expressando “a vida de sociedades que deliberavam com propósitos claros sob a liderança de homens de visão” (MOMIGLIANO 2004, p. 36). Porém, enquanto a história grega narrava exemplos que servissem de lição “para os desenvolvimentos futuros dos negócios humanos”, a judaica, essencialmente sagrada, consistia numa “narração de eventos a partir do início do mundo” (MOMIGLIANO 2004, p. 38 e 39). Refletindo especificamente sobre Tucídides, Momigliano sintetizou seu trabalho da seguinte maneira:

Tucídides tinha a mesma mente questionadora de seus contemporâneos sofistas, mas concentrava-se somente na vida política. O passado era para ele apenas o início da situação política que existia no presente; e o presente era a base para a compreensão do passado. Se compreendêssemos o presente, compreenderíamos o funcionamento da natureza humana. Experiências presentes poderiam ser postas para trabalhar para o futuro (ainda que os detalhes deste uso tenham ficado um pouco incertos) ou, alternativamente, constituiriam a chave para o passado. Tucídides assume que as diferenças entre épocas diferentes eram mais quantitativas do que qualitativas. A natureza humana permanecia fundamentalmente a mesma. [...] Os homens querem o poder e podem alcançá-lo apenas no interior do Estado. Disto resultam feudos internos e guerras externas. Meras biografias ficam, por definição, excluídas: as ações humanas ou são políticas ou são nada. Mas as ações humanas não são invariavelmente cegas. Em tempos de revolução, as paixões podem alcançar um ponto em que os homens já não são capazes de responder por suas ações. [...] Com efeito, é responsabilidade específica do líder político mostrar seu controle da situação em discursos que convencem a multidão sem fazer concessões às suas paixões cegas (MOMIGLIANO 2004, p. 68-9).

192

A abordagem historiográfica de Tucídides tem sido uma das bases do “realismo” político mesmo em nossos dias, sendo geralmente contraposta à filosofia de raiz platônico-aristotélica. Haveria aqui, em linhas gerais, a distinção entre uma perspectiva determinista de sociedade e um modelo de ordem fundado na submissão do corpo à alma. Embora Tucídides também buscasse um conhecimento da natureza humana que conduzisse à ação justa, sua compreensão das relações políticas como necessidade histórica o levou a considerar a tensão entre força e direito. O historiador grego, tributário das análises médicas, separou as razões da guerra de sua causalidade natural, fundada na dinâmica da força combatida pela força. A avaliação de que a Guerra do Peloponeso fora causada pelo medo espartano diante da expansão ateniense

equivale à definição de uma lei imanente caracterizada pela repetição. Que essa leitura constituiria mais tarde um problema para as doutrinas ancoradas no livre-arbítrio é algo que fica claro através das seguintes palavras de Werner Jaeger:

O conceito de causa [em Tucídides] provém do vocabulário da Medicina [...]. Foi ela que pela primeira vez estabeleceu a distinção científica entre a verdadeira causa de uma enfermidade e o seu sintoma. A transferência deste pensamento naturalista e biológico para o problema do nascimento da guerra não era um ato puramente formal: significava a total objetivação do assunto, separando-o da esfera política e moral. A política é assim delimitada como um campo autônomo da causalidade natural. A luta secreta entre forças opostas conduz finalmente à crise aberta da vida política da Hélade. O conhecimento desta causa tem algo de libertador, pois coloca aquele que o possui acima das odiosas lutas dos partidos e do espinhoso problema da culpa e da inocência. Mas também tem algo de opressivo, pois faz aparecer como resultantes de um longo processo, condicionado por uma mais alta necessidade, acontecimentos que tinham sido considerados como atos livres da consciência moral (JAEGER 1989, p. 312).

Dessa forma, a investigação tucidideana abria-se para uma leitura funcionalista dos conflitos, as ações dos Estados sendo percebidas como funções da dinâmica repetitiva do jogo de forças. As relações entre Estados, marcadas pela predominância do mais forte, constituiriam um reino à parte em relação ao mundo da pólis regulado pelo direito. Se as lutas partidárias internas eram, por isso, consideradas uma moléstia política, nos embates externos vigoraria o direito do mais forte. No diálogo envolvendo os mélios, estes são advertidos, como lembra Jaeger, de que o heroísmo da ética cavaleiresca não cabia diante da força de uma potência (JAEGER 1989, p. 317-8).

193

Apesar dos contrastes entre determinismo natural e livre-arbítrio, funcionalismo e teleologia, a distinção entre as perspectivas tucidideanas e platônico-aristotélicas é somente em parte justificada. Basta citar determinadas palavras de Maquiavel nos *Discorsi*:

Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião [...].

[...] os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar. Por isto se diz que a fome e a miséria despertam a operosidade, e que as leis tornam os homens bons. Quando uma causa qualquer produz boas consequências sem a interveniência da lei, esta é inútil; mas quando tal disposição propícia não existe, a lei é indispensável (MAQUIAVEL 1994, p. 29).

Ainda que Maquiavel não estivesse distante do naturalismo tucidideano, a importância da lei no controle da instabilidade era algo que partilhava com Platão. Desse ponto de vista, a oposição entre história e filosofia, entre Tucídides e Políbio, de um lado, e Platão e Aristóteles, de outro, deve ser relativizada. Duas questões cruciais podem, então, ser levantadas a partir da recuperação de

aspectos concernentes à noção de natureza humana herdada pelo Antigo Regime. A primeira é que não era preciso ler Maquiavel para conhecer a perspectiva maquiavélica; Tucídides, Políbio e outros historiadores permitiam a elaboração de modelos explicativos de matriz diferente da aristotélica. Por isso, não parece inadequado imputar aos letrados lusos, por exemplo, a possibilidade de pensar a política e a autoridade em termos não propriamente escolásticos. A segunda questão é que, embora subjugado por princípios autoritários e legitimadores da soberania, o conflito de todos contra todos também estava presente no pensamento católico, visto que este se constituiu como resultado da fusão entre o cristianismo e a *paideia*. Mesmo Cícero disponibilizava munição ao afirmar que a amizade implicava benevolência, e não utilidade. O conflito se apresentava sob a forma da *areté* aristocrática, da maldade da natureza humana ou da luta de deus contra o diabo. Nesse sentido, para pensar nele bastava ler Tomás de Aquino.

Soberania

Thomas Hobbes tornou-se, assim como Maquiavel, um dos pensadores mais controversos da filosofia política. Ele também é geralmente associado à visão “realista” da natureza humana e da sociedade civil: sendo os homens intrinsecamente maus, o Estado deveria se instituir como um Leviatã. Contudo, ainda que o modelo de Estado proposto por Hobbes não se mostrasse historicamente viável durante boa parte do Antigo Regime, a idéia de que o homem é o lobo do homem não era, como temos visto, propriamente inédita. Hannah Arendt, em *Origens do totalitarismo*, classificando Hobbes como “o único grande filósofo de que a burguesia pode, com direito e exclusividade, se orgulhar”, fixou, porém, uma distinção fundamental de sua teoria:

O *Leviathan* de Hobbes expôs a única teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva – seja divina, seja natural, seja contrato social – que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que “o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa” (ARENDR 1990, p. 168-9).

A crítica da autora indicava a especificidade de Hobbes em relação à filosofia política desenvolvida desde Platão, ou mesmo às experiências vividas na pólis grega. Seja como for, a questão central era que, enquanto autores como Agostinho e Tomás de Aquino haviam incorporado a guerra em suas análises com o intuito de subordiná-la a ideais e a leis soberanas, Hobbes buscara compor um modelo político que transformava o egoísmo em lei:

A profunda suspeita alimentada por Hobbes em relação a toda a tradição ocidental de pensamento político não nos surpreende, se lembrarmos que ele procurava nada menos que justificar a Tirania, que, embora houvesse ocorrido muitas vezes na história do Ocidente, nunca havia sido homenageada com um fundamento filosófico. Hobbes confessa orgulhosamente que o Leviatã é realmente um governo permanente de tirania: “a palavra Tirania significa nem mais nem menos que a palavra

Soberania (...) Acho que tolerar o ódio declarado à Tirania é tolerar o ódio à comunidade em geral" (ARENDDT 1990, p. 174).

A análise arendtiana de Hobbes é importante, dentre outras razões, porque assinala indiretamente um dos cerne do debate em torno do Estado durante o Antigo Regime. Talvez, mais do que referir a distância entre o modelo escolástico de pluralidade de poderes e o absolutismo, H. Arendt contribua para que se entenda como Hobbes e Tomás de Aquino, debruçando-se sobre o mesmo problema crucial da soberania e do controle da natureza humana, formularam saídas diferentes. Mais ainda, a especificidade hobbesiana desempenhava um papel decisivo na diferenciação estabelecida pela filósofa alemã entre império e imperialismo. Segundo Arendt:

Contrariamente às verdadeiras estruturas imperiais, em que as instituições da nação-mãe se integram de várias maneiras às do império que criam, é característico do imperialismo permanecerem as instituições nacionais separadas da administração colonial, embora se lhes permita exercer o controle (ARENDDT 1990, p. 167).

Nesse sentido, os modos diversos pelos quais Aquino e Hobbes, por exemplo, resolveram teoricamente o problema da soberania expressavam-se, para H. Arendt, na distância entre império e imperialismo. Tal distância não consistia, entretanto, numa oposição estereotipada, como se império significasse simplesmente integração e lei, e imperialismo, o uso da força:

195

O novo enfoque dessa filosofia política, já imperialista, não está no destaque que ela dava à violência, nem na descoberta de que a força é uma das realidades políticas básicas. A violência sempre foi a *ultima ratio* na ação política, e a força sempre foi a expressão visível do domínio e do governo. Mas nem uma nem outra constituíram antes o objetivo consciente do corpo político ou o alvo final de qualquer ação política definida. Porque a força sem coibição só pode gerar mais força, e a violência administrativa em benefício da força – e não em benefício da lei – torna-se um princípio destrutivo que só é detido quando nada mais resta a violar (ARENDDT 1990, p. 167).

Certamente, o principal exemplo em que se baseou Hannah Arendt para avaliar o imperialismo com a medida do império foi a Roma antiga. Em parte, a autora remontava criticamente à busca de consenso e legalidade por parte de pensadores tão diversos como Platão, Agostinho e Maquiavel. Arendt abominava os conceitos de natureza humana e soberania, pois era profundamente consciente de suas consequências. Sabia, porém, de sua importância para a diversificada reflexão filosófica que almejava subordinar a violência à autoridade. A percepção de que o uso sem limites da força gerava instabilidade e revoluções não era atributo exclusivo da tradição católica, que, todavia, procurou contrapor-se à idéia de dominação. Michel Senellart indica a coexistência crítica entre os conceitos de governo (governar para o bem comum) e de domínio (conservar o poder). Segundo o autor:

Todo o pensamento medieval, a partir de Santo Agostinho, é atravessado pela oposição entre *regere* (dirigir, governar, comandar) e dominar, que subjaz à antítese do *rex* e do tirano. *Regere*, a atividade de reger, de conduzir um povo, é, portanto, o contrário da dominação (SEHELLART 2006, p. 20).

Mais uma vez, a questão não pode ser tratada em termos de oposição estereotipada. Quando comparamos as análises de Hannah Arendt e de Michel Senellart, percebemos que, a despeito das importantes circunscrições filosóficas, governo e domínio se fundiam na tarefa de controlar a força, e não de eliminá-la. Senellart, discutindo as mudanças ocorridas no interior do pensamento católico, deixa esse aspecto claro:

Como se deu a passagem, em alguns séculos, desse governo doce, paciente e benevolente, à noção de um *regimen* político que recorre à força para assegurar a boa ordem da sociedade cristã? Esse é um dos problemas que coloca o desenvolvimento do Estado durante a primeira metade da Idade Média. Proponho-me mostrar [...] de que maneira a Igreja, não podendo abster-se da coerção, adaptou-a aos poucos às regras éticas do governo. Quase sacerdotalização da espada, na falta de poder desarmar o sacerdócio (SEHELLART 2006, p. 29-30).

Esse seria o paradoxo criticado por Erasmo no século XV: as palavras de Aristóteles se tornavam mais importantes que as de Cristo. Mas Hobbes fez algo distinto da operação que fundiu governo e domínio, pois ele na verdade criou as condições para uma nova separação - a que forjaria a diferença, depois presente em Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), entre constituição e conservação, governo e Estado, administração e soberania. Nas palavras de Hobbes, evocadas por Senellart, sobre a relação entre o rei e seus ministros:

E nessa conjuntura, na qual o *direito* e o *exercício* são coisas separadas, o governo dos Estados muito se parece com o do mundo, em que Deus, primeiro motor, geralmente deixa agir as causas segundas e não altera a ordem dos efeitos da natureza (SEHELLART 2006, p. 41).

Nessas circunstâncias, três questões devem ser retomadas. A primeira é a de que, no fundo, trabalhar com uma oposição categórica entre governar e dominar na análise das sociedades de Antigo Regime dificulta compreender que os pensadores da época tinham bastante clareza do duplo caráter bélico e político da existência dos impérios. A segunda é que constitui um problema histórico capital avaliar se sociedades inteiras estavam dispostas a partilhar a concepção de que, em última instância, a alma podia exercer controle sobre o corpo, a virtude sobre a necessidade, a doutrina sobre a guerra. A descrição que Platão fizera do tirano encaixava-se num sem-número de personagens anônimos do cotidiano, sendo comum o uso da palavra tirania para expressar comportamentos violentos, a usurpação dos fracos e a ação desordenadora dos demônios. A terceira tem a ver com o fato de que, no decorrer no tempo, a soberania assumiu novos significados, conferindo à noção de razão de Estado um sentido explicitamente "maquiavélico". Essa evolução histórica, contudo, não

significa que até o século XVIII, mesmo na Península Ibérica, não fosse possível pensar o problema da dominação como componente de um contexto caracterizado pela correlação de forças.

Prudência e crítica

A obra do filósofo Michel Foucault trouxe contribuições que tornaram o debate sobre o exercício do governo ainda mais complexo. Além da importância de seu pensamento para a compreensão do mundo moderno, Foucault nos interessa aqui em especial pela maneira como foi apropriado por António Manuel Hespanha, o historiador luso que marcou a historiografia brasileira com seus estudos sobre as relações entre a doutrina escolástica e a dinâmica social e institucional do Portugal seiscentista (HESPANHA 1994).¹⁰ Foucault, no livro *Em defesa da sociedade*, parte de um problema teórico e metodológico decisivo. Sublinhando a relação entre direito e verdade, afirma o filósofo:

O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e de suas consequências (FOUCAULT 1999, p. 31).

197

Dessa forma, se a questão da soberania, como indicado anteriormente, implicou para os diversos filósofos da Idade Moderna o esforço de compreensão de como governo e domínio deviam se articular, Foucault propôs que o estudo da dominação precisava ser feito de baixo para cima, desfocando a figura real:

Em suma, é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação (FOUCAULT 1999, p. 40).

O modelo escolhido por Foucault para efetuar a investigação das táticas, das estratégias e dos dispositivos de dominação foi aquilo que na Antiguidade já se apresentara por vezes como contraponto aos discursos sobre o governo, isto

¹⁰ António Manuel Hespanha. *As vésperas do Leviathan*, Coimbra: Almedina, 1994. Conforme se disse no início deste artigo, não se pretende aqui reconstituir o debate historiográfico brasileiro referente à colonização da América portuguesa – o que demandaria destrinchar as especificidades de diversos autores. O objetivo deste texto consiste em discutir determinados pressupostos presentes nas apropriações do trabalho de Hespanha. Sobre o debate historiográfico, cf., a título de exemplo, FRAGOSO, BICALHO & GOUVÊA 2001; BICALHO & FERLINI 2005; SOUZA 2006.

é, a guerra.¹¹ Nesse sentido, o tema das relações de força, que até então abrigavam as diferenças entre governo e domínio, entre governar para o bem comum e conservar o poder, desdobrou-se também na questão das estratégias cotidianas de controle e autocontrole, a microfísica do poder. Foi o que Foucault fez ao estudar a loucura, a sexualidade, o panóptico e a “governamentalidade”. Um exemplo de como esses três aspectos – governo, conservação e microfísica – se associavam intimamente já no século XVII é encontrado no *Breviário dos políticos*, de 1684, atribuído ao cardeal Mazarin, sucessor de Richelieu como primeiro-ministro francês (MAZARIN 1997). As diversas máximas apresentadas nesse pequeno livro têm como ponto de partida a proposição socrática “conhece-te a ti mesmo”. Hannah Arendt conferiu ao método utilizado por Sócrates, a *maiêutica*, um lugar crucial para a compreensão do que deveria ser um espaço público plural fundado no choque de opiniões. Para a filósofa, a condenação de Sócrates aguçou a crítica de Platão à pólis democrática, incentivando a adoção de um modelo no qual as coisas do mundo e da história apareciam subordinadas à filosofia como o corpo à alma (ARENDDT 2008). Foucault, por sua vez, explorou o que o conhecimento de si significou em termos de táticas de poder: a investigação metódica de si mesmo, fosse através da confissão católica, da administração ou da ciência, implicava um outro tipo de soberania, marcadamente ligada à emergência da individualidade moderna. O *Breviário* de Mazarin demonstra esse aspecto de modo interessante ao prescrever cinco preceitos: “simula”; “dissimula”; “não confies em ninguém”; “fala bem de todo o mundo”; “reflete antes de agir” (MAZARIN 1997, p. 203). Bolívar Lamounier, analisando o livro de Mazarin, destaca dois aspectos fundamentais referentes à microfísica do poder. O primeiro diz respeito à historicidade das formas institucionais do período, tópico bastante trabalhado por António Manuel Hespanha:

198

Importante é entender que o termo absolutismo designa a hipertrofia do poder de alguns monarcas individualmente, ou de suas respectivas dinastias, e não a plenitude institucional daquela grande estrutura que fomos aos poucos identificando como o Estado moderno. Na verdade, a importância que Mazarin atribui a pequenos expedientes de manipulação – e a espantosa meticulosidade com que os decifra – são sintomas da debilidade, não da robustez institucional do Estado francês, ou de qualquer Estado europeu, em meados do século XVII. O absolutismo é uma das formas ideais do Estado moderno, não o Estado moderno plenamente configurado (LAMOUNIER 1997, p. 11-2).

Hespanha discordaria do uso que Lamounier faz dos termos absolutismo e Estado, já que os considera anacrônicos se aplicados à realidade institucional e doutrinária vigente no Portugal seiscentista. Entretanto, seu diagnóstico é bastante próximo do descrito acima, como o próprio título de seu livro indica:

¹¹ Yvon Garlan (1991, p. 15), por exemplo, assinalou esse aspecto ao lembrar a presença da metáfora bélica na análise foucauldiana das relações amorosas. Para Garlan, a guerra servia de modelo a todo o campo social: “Mais amplamente, é toda a vida moral dos gregos que assume um caráter ‘militante’: sob a forma de confronto, descrito em termos militares, entre as exigências mais nobres e as paixões mais vis pelo comando da alma”.

A véspera do Leviathan. É nessa véspera que Mazarin escreve. Ainda que Hespanha e Lamounier possam se afastar no que concerne às formas e à extensão, no período, de mecanismos de “acomodação não-beligerante dos conflitos” (LAMOUNIER 1997, p. 13), ambos nos fazem pensar sobre o peso de estratégias de simulação e dissimulação nos Estados do Antigo Regime. A despeito das diferenças entre o paradigma escolástico luso e o providencialismo francês, os conselhos de Mazarin tinham aplicação ampla. Explicando sobre o modo de se alcançarem as honrarias, disse o cardeal:

Não vás imaginar que são tuas qualidades pessoais e teu talento que te farão obter um cargo. Se achas que ele te caberá pela simples razão de seres o mais competente, não passas de um tolo. Conscientiza-se de que preferem sempre confiar uma função importante a um incapaz do que a um homem que a mereça. Age portanto como se teu único desejo fosse dever teus cargos e prerrogativas apenas à benevolência de teu senhor (MAZARIN 1997, p. 137).

As complexas redes patrimonialistas vigentes no Antigo Regime demandavam que súditos e magistrados aplicassem cotidianamente dispositivos beligerantes, sujeitando-se também a eles. A violência fragmentada no dia-a-dia de palácios, tribunais e escritórios multiplicava-se ainda nas variadas instâncias da vida dos súditos. As sugestões de Mazarin sobre como “pôr fim a uma sedição” caberiam, por exemplo, a doutores e militares presentes nas várias partes da América portuguesa:

199

Não aceites receber vários revoltosos ao mesmo tempo para negociar. Exige que designem um deles para falar em nome de todos. As sedições são com frequência causadas pelos filósofos, mas se teus súditos se revoltam porque têm dívidas, decreta uma moratória. Promete uma recompensa aos que contribuírem para restaurar a paz civil suprimindo os mentores ou ajudando-te a detê-los. Se a população é sublevada por uma onda de violência incontrolável, toma por porta-vozes homens de bem que trarão de volta teus súditos à razão e à submissão lembrando-lhes o temor de Deus e o dever de piedade – somente esses sentimentos podem apaziguar um povo insurreto. Faz também correr o boato de que os chefes da insurreição agem apenas em seu interesse pessoal e pretendem reinar como déspotas às custas da infelicidade e do sangue de seus seguidores, e que têm a intenção de nada partilhar (MAZARIN 1997, p. 167-8).

Por certo, a literatura escolástica também teve de lidar incansavelmente com o problema dos diferentes tipos de conflito. Toda uma tradição, por assim dizer, calcada na investigação da natureza humana e na proposição da existência de uma guerra generalizada, evoluiu na análise das maneiras de conservação e dissimulação do poder. Como foi dito anteriormente, não era preciso ler Maquiavel ou Hobbes – e nem mesmo Mazarino – para se pensar a questão, pois, de formas diferentes, ela estava presente na literatura antiga e na própria experiência cotidiana.

O segundo aspecto relativo à microfísica do poder destacado por Bolívar Lamounier refere-se ao fato de que prescrições como as de Mazarin deslocavam

a dinâmica da soberania para a busca individual de poder:

O que ele pretende demonstrar não é apenas que o poder não é fruto de causas transcendentais ou supra-individuais: é que cada indivíduo pode construir algum poder para si, visto que o poder brota direta e continuamente de seus relacionamentos, como algo inerente à multiplicidade de relações interindividuais que constitui a vida de cada um. O tom coloquial conduz o foco do texto para situações e relacionamentos facilmente identificáveis, como se pretendesse demonstrar que essas interações cotidianas contêm dentro de si o combustível de que um indivíduo precisa para se distinguir dos outros como um "poderoso". Distinguir-se como poderoso e preservar essa condição naquele ambiente – o único que Mazarin conhecia – onde a "guerra de todos contra todos" parecia sempre próxima[,] mas sem *chegar ao extremo de exercer ele mesmo diretamente a violência*. [...] Linguagem, como se vê, que soa subjetiva e pessoal, mas que pode ser plausivelmente interpretada como o reverso individual ou microssocial daquele grande processo histórico a que chamamos de "construção do Estado" (LAMOUNIER 1997, p. 17-8).

Numa perspectiva especificamente foucauldiana, a questão é assim colocada:

O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui (FOUCAULT 1999, p. 35).

A análise de Hespanha, ancorando-se na historicidade das formas institucionais, abre-se também para a perspectiva das relações de poder como microfísica e controle de si. Em linhas gerais, é possível afirmar que o quadro de pluralidade de poderes vigente na sociedade corporativa lusa, caracterizado pela incapacidade da Coroa de impor-se como o Leviatã, articulava-se intimamente com o desenvolvimento de mecanismos de autocontrole: onde a soberania do Estado não conseguia realizar-se, a soberania de si desempenhava um papel fundamental. A doutrina corporativa e a prudência como prática política procuravam moldar as relações sociais e individuais através de um discurso capaz de dar sentido à existência da sociedade e de promover uma concorrência que exigia de cada um o domínio sobre si mesmo. Já tivemos a oportunidade de questionar até que ponto estavam os indivíduos dispostos a jogar o jogo imposto pela doutrina escolástica em detrimento, por exemplo, de concepções para as quais a natureza humana seria irremediavelmente egoísta. Em outros termos, é preciso avaliar historicamente se essa concepção de autoridade tornou-se de fato autoritária na América portuguesa. Outro ponto que o trabalho de Hespanha nos estimula a discutir, no entanto, é a diversidade de apropriações por ele suscitadas. Há, pelo menos, dois objetos bastante pertinentes focados pelos historiadores que se dedicam ao estudo da América lusa: de um lado, a fragilidade institucional; de outro, os dispositivos simbólicos de controle e autocontrole. Talvez o maior risco sofrido pela historiografia seja o de exagerar a extensão e a eficácia desses dispositivos a ponto de obliterar os efeitos da fragilidade institucional e a possibilidade de ocorrência de modos alternativos de entendimento do mundo. Seja como for, seria também um equívoco compreender

o paradigma tomista como dissociado da violência. Numa perspectiva fenomenológica e, portanto, distinta da de Foucault, Hannah Arendt, referindo-se ao livre arbítrio, colocou esse problema de maneira expressiva:

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania. Dentro do quadro conceitual da Filosofia tradicional, é de fato muito difícil entender como podem coexistir liberdade e não-soberania, ou, para expressá-lo de outro modo, como a liberdade poderia ter sido dada a homens em estado de não-soberania. Na verdade, é tão pouco realista negar a liberdade pelo fato da não-soberania humana como é perigoso crer que somente se pode ser livre – como indivíduo ou como grupo – sendo soberano. A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar (ARENDR 1972, p. 212-3).

201

Arendt, tomando a isonomia ateniense e a república romana como práticas potencialmente críticas frente à filosofia política de matriz platônica, identifica a pluralidade da ação, ao lado do labor e do trabalho, como componentes da condição humana – e não da natureza humana. Se bem que se possa questionar o tipo de apropriação feita pela autora da experiência política greco-romana, bem como as consequências de sua persistente vinculação ao pensamento aristotélico, o fato é que a problematização de Hannah Arendt exige que os historiadores estejam atentos as suas próprias opções teóricas (ARENDR 1981).¹² Na apropriação do trabalho de Hespanha, pensando numa dimensão propriamente epistemológica, o mais problemático seria, afastando-nos das questões fundamentais da historicidade institucional e da atuação de dispositivos simbólicos, acreditar implicitamente na maldade da natureza humana e na inevitabilidade da soberania. Nessas condições, paradoxalmente, o tema da guerra seria constantemente repostado como fato natural, e não cultural. Estudar, portanto, a guerra como um modelo cultural que atravessa as sociedades coloniais, longe de ser anacrônico, implica a possibilidade de desnaturalizar o próprio discurso soberano e de compreender como ele foi engendrado historicamente.

¹² Sobre a crítica às consequências da persistência do modelo aristotélico no pensamento de Arendt, feita na perspectiva da filosofia pragmática, cf. SENNETT 2009.

Ser e dever ser

Paulo César de Souza, em posfácio à tradução do livro *Além do bem e do mal*, chama a atenção para a crítica que Sigmund Freud fez a Friedrich Nietzsche: "O que nos perturba é ele ter transformado o 'é' em um 'deve'" (SOUZA 1999, p. 256). A observação relaciona-se ao fato de a filosofia nietzscheana ser considerada uma espécie de inversão da perspectiva platônica – caminho bastante explorado posteriormente por Foucault. Falando de modo esquemático, se autores como Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Tomás de Aquino identificaram o que é marcadamente conflituoso, procurando subordiná-lo a modelos morais aptos a fixar o que *deve ser*, Nietzsche e Foucault denunciaram essa operação de poder focando, cada um à sua maneira, a multiplicidade das correlações de força. A crítica de Freud adverte sobre a possibilidade de que do pensamento de Nietzsche resulte aquela associação entre *nomos e physis* mencionada por Ginzburg, bem como a emergência de um direito natural dos mais fortes. Quanto aos historiadores, são inúmeras as armadilhas que nos levam a reificar tanto o *é* quanto o *deve*.

Partindo do pressuposto de que o século XIX teve de se haver com a corrosão da autoridade fundada na filosofia tradicional, Hannah Arendt enxergou em obras como as de Nietzsche, Marx e Kierkegaard tentativas de articular um novo pensamento capaz de dar conta da dinâmica do mundo moderno, mas dentro de certos limites:

Kierkegaard, Marx e Nietzsche são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade. Foram eles os primeiros a ousar pensar sem a orientação de nenhuma autoridade, de qualquer espécie que fosse; não obstante, bem ou mal, foram ainda influenciados pelo quadro de referência categórico da grande tradição (ARENDR 1972, p. 56).

Para a autora, tais limites resultaram de certa inversão conceitual frente ao legado de matriz platônica:

O salto de Kierkegaard da dúvida para a crença consistiu em uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé. Foi a resposta à moderna falta de fé, inerente no *omnibus dubitendum est* de Descartes, com sua subjacente desconfiança de que as coisas poderiam não ser como parecem e de que um espírito maligno poderia conscientemente e para sempre ocultar a verdade das faculdades humanas. O salto de Marx da teoria para a ação, e da contemplação para o trabalho, veio depois de Hegel haver feito da Metafísica uma Filosofia da História e transformado o filósofo no historiador a cuja visada retrospectiva o significado do devir e do movimento – não do ser e da verdade – revelar-se-ia afinal. O salto de Nietzsche do não-sensível das idéias e da medida para a sensualidade da vida, seu "Platonismo invertido" ou "transvaloração dos valores", como diria ele próprio, foi a derradeira tentativa de se libertar da tradição, e teve êxito unicamente ao pôr a tradição de cabeça para baixo (ARENDR 1972, p. 57).

As observações de Arendt são decisivas, dentre outros motivos, porque nos alertam para a possibilidade de, mesmo escapando a reificações, permanecermos presos à armadilha da última instância derivada da distinção tradicional entre alma e corpo, lei e violência. Por um lado, a guerra seria, em última instância, o motor da sociedade; por outro, seria a doutrina. Podemos encarar as sociedades coloniais ora afirmando que as normas jurídico-políticas eram capazes de subordinar e integrar as discórdias, ora asseverando que as últimas desagregavam qualquer possibilidade de ordem. Mais uma vez, o substrato de tais análises consistiria em determinadas concepções da natureza humana, disputando-se se o homem seria mais afeito ao egoísmo ou à modelagem social. De uma forma ou de outra, ambas as tendências resultam de apropriações de temas já colocados na Antiguidade. A noção de luta de classes deveu muito ao conhecimento que Marx tinha da experiência e do pensamento greco-romanos. Esse é um ponto crucial, pois sugere que o entendimento da sociedade como luta faccional era amplamente possível durante o Antigo Regime – o debate sobre as formas de governo é paradigmático nesse sentido. Em outras palavras, não era preciso ser marxista para se pensar a idéia de que a guerra podia explicar a sociedade. No que diz respeito a Marx, Hannah Arendt, numa abordagem próxima da adotada em *Origens do totalitarismo*, afirma:

203

Ser a violência a parceira da História significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções. Unicamente nestes períodos violentos a História mostra sua autêntica face e dissipa a névoa de mera conversa ideológica e hipócrita. Novamente, o desafio à tradição é evidente. A violência é, tradicionalmente, a *ultima ratio* nas relações entre nações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania. (As poucas tentativas de salvar a violência do opróbrio, principalmente por parte de Maquiavel e de Hobbes, são de grande relevância para o problema do poder e extremamente esclarecedoras para a antiga confusão de poder com violência, mas exerceram influência notavelmente diminuta sobre a tradição de pensamento político anterior à nossa época) Para Marx, pelo contrário, a violência, ou antes a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo; o Estado é o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência (ARENDR 1972, p. 49).

A historiografia dedicada ao estudo da América portuguesa, uma vez que se encontra profundamente mergulhada nos pressupostos desse debate filosófico, gira em torno de si mesma, ora destacando a ordem, ora evocando a desordem. As leituras de Hannah Arendt contribuem para que se percebam as consequências advindas da transformação da guerra e da doutrina em filosofias da política e da história. Se o objetivo do historiador não é o de desvendar os supostos meandros da natureza humana, é sempre pertinente tratar guerra e doutrina como modelos de compreensão e de ação social, e não como essências ou instâncias últimas: a guerra está na doutrina e a doutrina está na guerra. Acima de tudo, como ensinam alguns antropólogos culturais, relações desse

tipo não podem ser generalizadas como um problema da “humanidade”, visto que parte expressiva das sociedades do passado e do presente não se estruturaram em torno da noção de *polémos* (SAHLINS 2008). Nossas próprias polêmicas historiográficas não fariam sentido em grande parte do mundo.

Maquiavel nos dá um outro exemplo das condições que estruturam essa tradição polêmica em *A arte da guerra*. O texto apresenta um diálogo em que Cosme Rucellai e Fabricio Colonna discutem sobre a importância de seguir os exemplos dos antigos. O argumento de Fabricio é que os príncipes deveriam aprender com a Antiguidade que a guerra não deve ser feita por soldados mercenários ou profissionais, mas por cidadãos. Para ele, a república romana teria degenerado quando a guerra deixou de ser movida em benefício da pátria para tornar-se refém dos interesses privados e faccionais (MAQUIAVEL 1982, p. 15-42). O diálogo demonstra que Maquiavel foi rejeitado pelas monarquias européias não apenas pelo suposto “realismo”, mas também por considerar que somente na república o perigo da guerra civil poderia ser superado pelo envolvimento dos cidadãos com a pátria. Assim, Maquiavel foi proscrito da Península Ibérica porque seu trabalho representava um ponto de vista crítico em relação à monarquia escolástica. Para o pensador florentino, a organização das monarquias cristãs, ao reforçar as distinções políticas entre indivíduos e grupos, achava-se vulnerável à guerra faccional. Ademais, é interessante retomar algumas das “regras gerais” sobre a guerra que Fabricio Colonna apresenta:

O que favorece o inimigo me prejudica; o que me favorece prejudica o inimigo.
 Nenhum método é melhor do que aquele que o inimigo não percebe até o adotarmos.
 Na guerra, reconhecer a oportunidade e aproveitá-la vale mais do que qualquer outra coisa.
 Na guerra, a disciplina vale mais que o ímpeto.
 Difícilmente será vencido quem souber avaliar suas forças e as do inimigo.
 Muda de decisão quando perceberes que o inimigo a descobriu.
 Convém nos aconselharmos com muitos a respeito das coisas que devemos fazer; depois devemos confiar a poucos aquilo que queremos fazer.
 Os acidentes repentinos são resolvidos com dificuldade; os que foram previstos, facilmente (MAQUIAVEL 1982, p. 37-8).

Há uma clara semelhança entre o que Maquiavel aconselhava a respeito da guerra e o que Mazarin propôs como preceitos: simular e dissimular. Essa proximidade não é exatamente surpreendente, visto que inúmeras metáforas sempre transitaram entre os universos bélico, político e religioso. Mas pelo menos duas observações devem ser feitas. Uma delas se refere à distinção entre o espaço público da pólis grega e o ambiente de corte experimentado por Mazarin. A ameaça de que as multidões fossem carregadas pelas armadilhas retóricas não equivalia às táticas de instrumentalização propostas pelo primeiro-ministro francês para o contexto do Antigo Regime. Simular e dissimular, como sabia qualquer ministro ou governador da América portuguesa, implicavam, no limite, uma espécie de guerra fragmentada e cotidiana. A outra reserva redundante da própria crítica de Maquiavel segundo a qual somente o amor à pátria colocaria

o bem comum acima dos interesses faccionais: onde tais condições não estivessem dadas, a guerra no seu sentido externo invadiria a própria sociedade. Desse ponto de vista, as máximas de Mazarin ensinavam como sobreviver num quadro velado de guerra civil. A relação entre a guerra cotidiana fragmentada – e, portanto, distinta dos espaços públicos tradicionais – e o controle sobre si é melhor entendida pelo panóptico estudado por Foucault (1984). Se, para além de sua eficácia em escolas, prisões, hospícios e quartéis, tomarmos o panóptico como a vigilância de si mesmo, as palavras de Mazarin tornam-se mais fortes. Simular e dissimular, produzir uma representação que oculte intenções e vícios dos indivíduos, demandam a elaboração paulatina de um olhar que vigia e pune as próprias ações. Nesse caso, porém, a tirania do apetite descrita por Platão é substituída pela tirania da razão. E essa tirania do panóptico, como conjunto heterogêneo de táticas e dispositivos, identifica-se com a soberania da razão de Estado.

Existe uma especificidade francesa na fala de Mazarin, expressa em acontecimentos como os das guerras de religião do século XVI e os dos conflitos do XVII. As Fronças (1648-1653) foram sofridas diretamente pelo cardeal. Hobbes, por sua vez, encontrava-se na França quando Henrique IV foi assassinado em 1610. Reinhart Koselleck descreveu com perspicácia a situação do período, relacionando o pensamento hobbesiano e a evolução histórica na França, marcada pela consolidação monárquica depois de vencidas as principais ameaças internas:

205

Para Hobbes, uma vez que o *bellum omnium contra omnes* esteja superado no interior do Estado, o estado de natureza não reina mais entre os homens individualmente, mas somente entre os Estados, entendidos como *magni hominis* [grandes homens]. O direito natural dos indivíduos pré-estatais pôde ser transformado em um direito público internacional mediante a personificação dos Estados surgidos na realidade histórica. [...] Com o fim da guerra civil e a consolidação interior dos Estados, a guerra foi, por assim dizer, deslocada para o exterior. Muitos teóricos absolutistas viam nela uma instituição permanente, voltada para evitar a guerra civil. Aceitavam a guerra, em virtude das mesmas reflexões racionais e psicológicas (situadas fora de uma moral de convicção) que permitiam controlar as agitações religiosas. O fim das guerras civis religiosas e a restrição da guerra à guerra entre Estados são dois fenômenos correlatos que remontam à separação entre moral e política, o primeiro de maneira implícita, e o segundo de maneira explícita (KOSELLECK 1999, p. 41-2).

Assim, a visão de que as convicções interiores deveriam privatizar-se em nome da defesa da ordem e do princípio da razão de Estado apareceu formulada na tese hobbesiana, na qual permanecia forte a relação intrínseca entre guerra interna e externa. Na Península Ibérica, os temas da guerra e do direito internacional foram tratados em termos distintos daqueles utilizados por Maquiavel e Hobbes, como demonstra o trabalho do jesuíta Francisco Suárez (1956). Porém, apesar dos esforços doutrinários voltados à tentativa de enquadrar os conflitos bélicos e a razão de Estado na chave interpretativa da guerra justa, resta a mesma questão colocada anteriormente sobre o ser e o

dever ser: as disputas internas, a inserção de Portugal no quadro dos conflitos internacionais e as demandas da colonização da América portuguesa não teriam sido nunca capazes de transbordar os modelos explicativos de matriz escolástica?

A historiografia portuguesa foi marcada por muito tempo, pelo menos desde o século XVIII, pela noção de um atraso causado, dentre outros motivos, pela suposta estreiteza do pensamento dogmático. Não estaríamos os historiadores reproduzindo a armadilha montada durante o período pombalino ao reforçar, em defesa de posições antianacrônicas, a incapacidade de palacianos, governadores, magistrados e súditos de pensarem aquém e além da doutrina escolástica? Retomando as observações feitas acima sobre o trabalho de António Manuel Hespanha, vale a pena refletir sobre a aplicação de suas análises aos estudos referentes à América portuguesa. Como foi dito, é possível, a partir das decisivas contribuições de Hespanha, desenvolver o seguinte raciocínio: (1) o "Estado" português seiscentista não é um Estado absolutista; (2) esse "Estado" existiu num contexto de pluralidade de poderes; (3) a doutrina escolástica acerca da sociedade corporativa, fundando-se na prudência, apresentou-se como forma autoritária capacitada a, dada a limitação coercitiva do "Estado", promover a ordem por meio de mecanismos simbólicos e político-jurídicos; (4) o sucesso da doutrina promoveu, dentro de certas circunstâncias, integração social e imperial. Seguindo tal caminho analítico, surge como problemas históricos a serem enfrentados avaliar tanto a dimensão da fragilidade estatal quanto a eficácia das formas autoritárias. Um raciocínio diferente nos auxilia a compreender melhor a profundidade de tais problemas históricos: (1) as sociedades coloniais, baseadas no trabalho escravo e na conquista de territórios, eram intrinsecamente violentas, belicosas e contraditórias; (2) O "Estado", através da coerção e da doutrina, procurou estabelecer certa integração social e imperial; (3) o caráter eminentemente contraditório da colonização impunha fortes limites ao exercício da autoridade. Caberia, então, avaliar a efetividade das formas subversivas e desagregadoras. No limite, o impasse entre essas duas formas de raciocínio só se resolveria caso os historiadores provassem que a doutrina historicamente subordinou a guerra ou que a guerra sempre subverteu a doutrina. Sem respostas empíricas convincentes e gerais, os dois raciocínios giram em torno de si mesmos. O impasse aprofunda-se ainda mais porque os fatos não existem isoladamente, mas são articulados em estruturas narrativas que selecionam, incluem e excluem. Nesse sentido, tem sido possível elaborar narrativas historiográficas que, ora focando a guerra, ora a doutrina, fundamentam distintos modelos explicativos. Isso não quer dizer, de forma alguma, que historiadores são incapazes de trabalhar seriamente com fontes. Pelo contrário, uma das características mais importantes das últimas décadas tem sido a sofisticação da análise documental na historiografia brasileira. A questão fundamental é que, no estudo das sociedades que compunham o império luso, guerra e autoridade têm de ser concebidos como fenômenos culturais complexos e coexistentes. Os estudos

que discutem de que maneira os discursos retóricos eram apropriados como retórica das práticas apontam para essa complexidade. A leitura do livro de Sarolta Takács sobre a construção da autoridade na Roma antiga indica não a mera reprodução de lugares-comuns imediatamente aceitos na prática social, mas sim a ocorrência de certa dinâmica interna aos discursos, associada a respostas a mudanças históricas e a crises de poder (TAKÁCS 2009). O mesmo aspecto é demonstrado com acuidade por Nicole Loraux em seu estudo sobre a oração fúnebre em Atenas (LORAU 1994). Os discursos, não sendo reflexos da sociedade, podem estruturá-la e ordená-la. Contudo, esse movimento de ordenação é constantemente colocado à prova sob a forma de crises de autoridade.

Outra questão metodológica importante diz respeito à abordagem microfísica. Ocorrem aqui duas dificuldades. Uma delas envolve a possibilidade da constituição de análises contraditórias quando da apropriação de um modelo explicativo, como é o de Hespanha, que de maneira complexa articula a filosofia de São Tomás de Aquino e a microfísica de Foucault. Se o estudo das estratégias cotidianas de poder nos conduz sempre à conclusão tautológica de que a repetição de rituais e doutrinas escolásticas foi gerando a soberania lusa, corre-se o risco de, paradoxalmente, gerar interpretações que subordinam a microfísica à teleologia: (1) existem conflitos que se apresentam no cotidiano de maneira fragmentada; (2) os dispositivos da ação prudencial repetem rituais que, também de maneira fragmentada, padronizam os comportamentos; (3) em última análise, essa padronização tende inevitavelmente à soberania. O risco aqui consiste no “inevitavelmente”, ou seja, em transformar o dever ser em ser. Em outras palavras, é como se a teleologia tomista engolisse, em última instância, a multiplicidade foucauldiana. Uma outra dificuldade está na qualificação prévia da microfísica do poder. Os historiadores têm demonstrado certa eficácia dos mecanismos que, através da repetição, reforçam o comportamento social. No entanto, por que a microfísica não atuaria, digamos, num sentido inverso? Por que tem sido muitas vezes mais fácil pensar numa microfísica que produz a soberania, e não numa outra, que produz a subversão e a guerra? As instituições e os instrumentos jurídicos são um bom exemplo. É possível pensar que sua repetição padronize comportamentos com o tempo. Porém, é também possível pensar que sua instrumentalização repetida produza e reproduza formas bélicas de ação. Descartar essa última dimensão, sob o argumento de que ela consistiria numa outra versão da imagem do Estado como instrumento da classe dominante, não parece convincente – dentre outras razões porque essa instrumentalização não pode ser de modo algum reduzida a qualquer classe.

Utilidade

Aristóteles (387-322) também refletiu sobre as formas de governo classificando-as segundo seu exercício por um só, por poucos ou por muitos. Quando as constituições eram retas, isto é, voltadas ao bem comum, deviam ser chamadas de reino, aristocracia e politia; quando se definiam pelo desvio,

recebiam os nomes de tirania, oligarquia e democracia. Na *Ética a Nicômacos*, o termo *politia* é substituído por *timocracia*. Apesar das diferenças terminológicas, o modelo sêxtuplo de Aristóteles apresenta similaridades com o de Platão e com os que serão posteriormente adotados por Políbio e Maquiavel. Uma distinção importante é, contudo, mencionada por Norberto Bobbio: enquanto Platão utiliza o consenso e a força como critérios de definição das formas boas e más de governo, Aristóteles se vale do interesse comum e do interesse pessoal. Segundo Bobbio:

Quando os governantes se aproveitam do poder que receberam ou conquistaram para perseguir interesses particulares, a comunidade política se realiza menos bem, assumindo uma forma política corrompida, ou degenerada, com relação à forma pura. Aristóteles distingue três tipos de relações de poder: o poder do pai sobre o filho, do senhor sobre o escravo, do governante sobre o governado. Essas três formas de poder se distinguem entre si com base no tipo de interesse perseguido. O poder dos senhores é exercido no seu próprio interesse; o paterno, no interesse dos filhos; o político, no interesse comum de governantes e governados (BOBBIO 1995, p. 58).

A classificação sêxtupla de Aristóteles, entretanto, desdobrava-se em determinadas nuances. Uma delas, de consequências doutrinárias cruciais, é a que leva à definição da monarquia despótica comum aos povos bárbaros. Nela, embora exercido tiranicamente, o poder é legitimado pelo fato de que tais povos são naturalmente mais servis do que os gregos. Dessa maneira, o despotismo oriental aproxima-se do poder exercido pelo senhor – *despotes* – sobre seus escravos, já que para o pensamento aristotélico a escravidão é justificada por ser natural:

Da mesma forma, há também povos naturalmente escravos (os “povos servis” das grandes monarquias asiáticas). Só se pode exercer sobre esses povos o poder do tipo despótico que, não obstante, é perfeitamente legítimo: é o único tipo de poder ajustado à natureza de certos povos, embora duríssimo, como o do senhor de escravos. Tanto é assim que esses povos o aceitam “sem dificuldade” – melhor dito, sem lamentar-se (na tradução latina medieval, “*sine tristitia*”) –, enquanto os tiranos, cujos súditos são povos livres, governam cidadãos “descontentes”, sem serem aceitos por eles. Justamente por isso a tirania é uma forma corrupta de governo, contrastando com a monarquia (BOBBIO 1995, p. 60).

Como demonstrou Carlos Alberto Zeron ao reconstituir o debate jesuítico quinhentista sobre a catequização dos índios, a filosofia da Segunda Escolástica, não sem alguma resistência, rejeitou a naturalidade da escravidão, concebendo-a como forma histórica legitimada apenas em determinadas circunstâncias, dentre elas, a da guerra justa (ZERON 1998). Todavia, a perspectiva aristotélica, ao vincular natureza e constituição política, abria-se para a tese de que a violência era amplamente justificada na relação com determinados grupos humanos. Outro aspecto interessante apontado por Bobbio diz respeito à definição da *politia* como uma mistura de oligarquia e democracia – termos que aqui indicam, como se viu, poucos e muitos, mas também diferenças de condição social.

Ademais de introduzir a questão dos governos mistos, a ser trabalhada posteriormente por Políbio, Aristóteles traz uma conclusão surpreendente: a política, por equilibrar os interesses de poucos e muitos, dos que têm e dos que não têm propriedades, consiste no regime mais propício para assegurar a paz social. Portanto, dizer que Maquiavel foi rejeitado na Península Ibérica pela defesa da república como melhor forma de garantir a estabilidade social significa dizer que essa rejeição se deveu aos modos diferentes pelos quais a Segunda Escolástica e o pensador florentino se apropriaram de Aristóteles. Esse aspecto é ainda mais curioso quando se menciona que a relação aristotélica entre política e estabilidade tem como base um conceito bastante caro ao tomismo e à prática política e catequizadora dele resultante: a mediação, o meio-termo, o ponto intermediário. Nas palavras do Estagirita:

Está claro que a melhor comunidade política é a que se baseia na classe média, e que as cidades que têm essa condição podem ser bem governadas – aquelas onde a classe média é mais numerosa e tem mais poder do que as duas classes extremas, ou pelo menos uma delas. Com efeito, aliando-se a uma ou a outra, fará com que a balança penda para o seu lado, impedindo assim que um dos extremos que se opõem ganhe poder excessivo (BOBBIO 1995, p. 62).

209

A leitura de Aristóteles, assim, permitia apropriações que justificassem tanto o despotismo quanto as formas retas de democracia. Essa investigação centrada ora na busca de estabilidade, ora na adequação à natureza, reapareceu, conforme se mencionou acima, nas preocupações de Marco Túlio Cícero. Com o tempo, o problema da adequação se tornaria marcante nas reflexões de Montesquieu. Desse modo, vale a pena retomar o conceito de amizade, descrevendo-o agora nos termos especificamente aristotélicos. Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*, concebeu a amizade como forma de excelência moral e, ao mesmo tempo, necessária à vida; ele a identificou na “afeição natural” dos progenitores e naquilo que mantém “as cidades unidas” (ARISTÓTELES 2001).¹³ Da *Ética* Cícero retirou várias das reflexões presentes em *Da amizade*, dentre elas a que fez sobre o sábio de Agrigento. A esse respeito disse o Estagirita:

Herácleitos, em contraste, diz “Os contrários andam juntos”, “A mais bela harmonia é feita de tons diferentes” e “Tudo nasce do antagonismo”. Outros sustentam um ponto de vista oposto a este, principalmente Empédocles, segundo o qual “o semelhante busca o semelhante”. Podemos deixar de lado os problemas físicos, pois eles não se enquadram na presente investigação; examinemos os problemas relativos ao homem, pertinentes ao caráter e aos sentimentos – por exemplo, se a amizade pode manifestar-se entre quaisquer pessoas, ou se pessoas más não podem ser amigas, e se há uma única espécie de amizade ou mais de uma (ARISTÓTELES 2001, p. 154, 1155b).

Partindo do pressuposto de que as pessoas são amadas em função do que é útil, agradável e bom, Aristóteles identificou a amizade com a reciprocidade

¹³ As considerações a seguir são retiradas do Livro VIII.

– pois não é possível ter amizade por coisas inanimadas -, dividindo-a em três espécies: a que advém do interesse (ou seja, do proveito que se obtém do amigo), do prazer (do fato de o amigo ser agradável) e da semelhança na excelência moral. Enquanto os dois primeiros tipos são acidentais, visto que ancoram-se no benefício próprio, o último constitui a amizade perfeita:

A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigos no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura. Cada uma das pessoas neste caso é boa irrestritamente e boa em relação ao seu amigo, pois as pessoas boas são boas irrestritamente e são reciprocamente úteis. E por serem assim, estas pessoas são também agradáveis, pois as pessoas boas são agradáveis irrestritamente e são reciprocamente agradáveis, já que para cada uma delas suas próprias ações e outras semelhantes às suas são um motivo de prazer, e as ações das pessoas boas são idênticas ou parecidas. Tal amizade é logicamente permanente, já que ela combina em si mesma todas as qualidades que os amigos devem ter (ARISTÓTELES 2001, p. 156, 1156a-1156b).

A crítica que Cícero fazia à utilidade já aparecia em Aristóteles. Ressaltando que a amizade perfeita é rara, o filósofo grego procurou separar claramente as relações derivadas da excelência moral daquelas resultantes do proveito, constatando a recorrência das últimas. Dessa maneira, dar esperando receber não implicava um comportamento virtuoso, mas sim utilitário. Pelas mesmas razões, somente a amizade perfeita, ao fundar-se na confiança, seria imune à calúnia: a permanência dessas relações entre pessoas boas e semelhantes achava-se, nesse sentido, em melhores condições do que aquelas cuja ligação estava em razões passageiras. A distinção entre as três espécies de amizade torna-se mais clara e categórica na seguinte passagem:

Para uma amizade perfeita ambas as partes devem adquirir experiência recíproca e tornar-se íntimas, e isto é muito difícil. Mas pelo prazer ou por interesse é possível que muitas pessoas sejam agradáveis a uma, pois muitas pessoas são úteis e agradáveis, e os benefícios que elas propiciam podem ser fruídos dentro de pouco tempo. Destas duas espécies, a que se baseia no prazer é mais parecida com a amizade quando ambas as partes obtêm reciprocamente os mesmos benefícios e se comprazem mutuamente ou com as mesmas coisas, como nas amizades entre jovens; nestas amizades, com efeito, encontra-se mais a generosidade de sentimentos, ao passo que a amizade por interesse é para as pessoas mercenárias (ARISTÓTELES 2001, p. 159-60, 1158a).

Nessas condições, a descrição que Aristóteles faz da amizade, também fortemente permeada pelo sentido político, tende a diferenciar – como sugere o trecho “é mais parecida” - a amizade propriamente dita, a relação de prazer e a utilidade. Adiante Aristóteles estabelece a importante distinção entre justiça e amizade: naquela importa mais o mérito de cada um do que a igualdade

quantitativa – isto é, a igualdade na virtude, na posição social ou na riqueza; nesta, ocorre o contrário, já que, como foi dito, a amizade perfeita existe entre semelhantes. Daí é possível fixar outras distinções, tais como entre os que preferem amar a ser amados e os que preferem o inverso; entre os que preferem ser amados pelo reconhecimento do mérito e os que o preferem pelas honrarias. Se, como foi visto, Platão entendeu a aristocracia - uma de suas duas formas ideais de governo - como aristocracia meritória, Aristóteles vinculou o mérito à justiça. Assim, também através da leitura de suas obras era possível criticar a nobreza de sangue. Enfim, chamando a atenção para um ponto que seria explorado mais tarde por Cícero, diz Aristóteles:

A amizade, com efeito, pressupõe igualdade e semelhança, especialmente a semelhança daquelas pessoas que se assemelham em excelência moral; sendo constantes em si mesmas, elas são reciprocamente constantes, e nem pedem nem prestam serviços degradantes; ao contrário, pode-se dizer que uma afasta a outra do mal, pois não errar e não deixar que seus amigos errem é uma característica das pessoas boas. Mas as pessoas moralmente deficientes não têm constância (na realidade, elas não permanecem sequer semelhantes a si mesmas); sua amizade é efêmera porque elas se comprazem mutuamente em sua deficiência moral (ARISTÓTELES 2001, p. 163, 1159b).

211

O tema da inconstância, conforme o mencionado anteriormente, possuía na filosofia política um significado tanto individual quanto político. Se retomamos as reflexões aristotélicas, surge a questão sobre o que fazer se a maioria é inconstante e incapaz de estabelecer a amizade perfeita. Também é instigante relacionar a identificação da amizade por interesse com os mercenários, por um lado, e, por outro, a afirmação feita pelo Estagirita de que a comunidade política se organiza em busca da satisfação de “vantagens para seus membros” (ARISTÓTELES 2001, p. 164, 1160a). Ainda que devamos estar atentos às diferenças entre as vantagens individuais e o que Aristóteles chama de “reciprocamente vantajoso”, parece restar alguma ambiguidade. Em trecho anterior, essa ambiguidade surge em outro contexto:

Com efeito, as pessoas chamam de amizade até as relações cujo motivo é o interesse (nesta acepção pode-se dizer que as cidades têm relações amistosas, pois as alianças entre cidades parecem visar a vantagens) e aquelas em que as pessoas se amam por prazer (nesta acepção as crianças também podem chamar-se amigas). Talvez devamos portanto chamar tais pessoas de amigas e dizer que há várias espécies de amizade (ARISTÓTELES 2001, p. 158, 1157a).

“Até”, “talvez”, “mais parecida”: Aristóteles se aproxima ora da idéia de que o útil e o prazeroso são espécies de amizade, ora da idéia de que são algo distinto dela. A referência à aliança entre cidades, de todo modo, é significativa, pois nesse âmbito de relações externas vigorava não a política, mas a força. Hannah Arendt esclareceu esse ponto ao comparar os significados das palavras guerra e revolução:

As justificações das guerras, mesmo num plano teórico, são bastante antigas, embora naturalmente não tão antigas como a tática militar organizada. Entre os seus pré-requisitos óbvios está a convicção de que as relações políticas, em seu curso normal, não caem no domínio da violência, e esta convicção encontramos pela primeira vez na Antiguidade grega, na medida em que a *polis* grega, a cidade-Estado, definia-se a si mesma, explicitamente, como sendo uma maneira de viver baseada exclusivamente na persuasão, e não na violência. [...] no entanto, como a vida política grega, por definição, não se estendia além das muralhas da *polis*, o emprego da violência parecia-lhes carecer de justificação no campo hoje definido como assuntos externos ou relações internacionais, muito embora seus assuntos externos – com a exceção única das guerras pérsicas, que provocaram a união de toda a Hélade – se restringissem praticamente às relações entre as cidades gregas. Do lado de fora das muralhas da *polis*, ou seja, para além do campo da política, no sentido grego da palavra, “os fortes faziam o que podiam, e os fracos sofriam o que fosse necessário” (Tucídides) (ARENDDT 1988, p. 10).

Nessas condições, as comunidades políticas podiam ser pensadas em termos de vantagem na medida em que, nas relações externas, agiam utilitariamente umas em relação às outras. Todavia, a análise aristotélica abre a possibilidade de se concluir que, caso a inconstância e a busca mercenária do útil vigorassem no interior de cada comunidade – quadro que, segundo H. Arendt, estaria fora do “curso normal” -, a guerra se instalaria internamente. Um raciocínio dessa natureza, sobre a transformação da guerra externa em guerra intestina, se aproxima muito dos ditos e das práticas de governadores da América portuguesa. Não à-toa, Aristóteles, no mesmo Livro VIII da *Ética a Nicômacos*, passou da definição da amizade à caracterização das diferentes formas de governo: as mencionadas monarquia, aristocracia, timocracia, democracia, oligarquia e tirania. Comparou-as ainda com três diferentes tipos de estrutura familiar: a associação entre pai e filho como forma similar à monarquia (em benefício de ambos) e à tirania (em proveito do senhor); a associação entre marido e mulher, similar à aristocracia (em benefício de ambos e tendo como base o mérito de cada um) e à oligarquia (em proveito do marido); e a associação entre irmãos, similar à timocracia (fundada na igualdade) e à democracia (equivalente a famílias sem chefes). Outros três pontos merecem destaque. O primeiro retoma o tema da justiça:

Em cada uma destas formas de governo parece existir amizade entre governantes e governados, na mesma proporção em que existe justiça (ARISTÓTELES 2001, p. 166, 1161a).

Em outras palavras, nas três situações descritas acima, a justiça se distribui segundo a superioridade (do pai sobre o filho, do rei sobre os súditos), a excelência e o mérito (entre marido e mulher, entre poucos e muitos), e a igualdade (entre irmãos e cidadãos). O segundo ponto abrange um aspecto particular das relações entre superior e inferior:

Numa forma de governo na qual os que mandam e os que obedecem nada têm em comum, não há tampouco amizade, já que não há justiça; é como na relação entre o artífice e a ferramenta, entre a alma e o corpo, entre o senhor e o escravo; o segundo elemento em cada par é beneficiado por aquele que o usa, mas não há amizade e justiça em relação a coisas inanimadas. Tampouco existe amizade em relação a um cavalo ou a um boi, ou a um escravo enquanto escravo, pois as duas partes nada têm em comum; o escravo é uma ferramenta viva, e a ferramenta é um escravo sem vida. Não pode portanto haver amizade em relação a um escravo enquanto escravo, embora possa haver amizade em relação a um escravo como criatura humana; de fato, parece haver lugar para alguma justiça nas relações entre uma pessoa livre e qualquer outro humano, desde que este último possa participar do sistema legal e ser parte em um contrato; logo, pode haver também amizade em relação a um escravo em sua qualidade de ser humano. Consequentemente, mesmo nas tiranias há uma margem mínima para a amizade e a justiça, mas nas democracias estas existem com intensidade muito maior, pois onde os cidadãos são iguais eles têm muitas coisas em comum (ARISTÓTELES 2001, p. 166-7, 1161a).

A passagem é das mais significativas. A vinculação entre governo de muitos, justiça e amizade foi comentada anteriormente: é daqui que Maquiavel partiu para defender a república e associar a monarquia escolástica à instabilidade faccional. Vale assinalar ainda a aproximação entre a metáfora artífice/ferramenta com a oposição alma/corpo. As consequências políticas e filosóficas dessa comparação podem ser melhor avaliadas quando tomamos a crítica de Richard Sennett à permanência do aristotelismo no pensamento de Hannah Arendt. Discutindo os três elementos que para a filósofa alemã constituiriam a condição humana – o labor, o trabalho e a política -, Sennett lembra que, para ela, enquanto “o *animal laborens* toma o trabalho como um fim em si mesmo”, o *homo faber* é a imagem “de homens e mulheres fazendo um outro tipo de trabalho, criando uma vida em comum”. E continua:

213

Mais uma vez Arendt enriquecia uma idéia herdada. A expressão latina *Homo faber* significa simplesmente “homem que faz”. Ela surge em escritos do Renascimento sobre a filosofia e as artes; duas gerações antes de Arendt, Henri Bergson a havia aplicado à psicologia; e ela a aplicou à política, de uma forma muito especial. O *Homo faber* é o juiz do labor e da prática materiais, não um colega do *Animal laborens*, mas seu superior. Desse modo, na visão dela, nós, seres humanos, vivemos em duas dimensões. Numa delas, fazemos coisas; nesta condição, somos amorais, entregues a uma tarefa. Também somos habitados por uma outra forma de vida, mais elevada, na qual deixamos de produzir e começamos a discutir e julgar juntos. Enquanto o *Animal laborens* está fixado na pergunta “Como?”, o *Homo faber* pergunta “Por quê?” (SENNETT 2009, p. 16-7).

A crítica de Sennett remete aos esforços que artistas renascentistas como Michelangelo, Leonardo da Vinci e Giorgio Vasari fizeram no sentido de afastar a escultura e a pintura dos ofícios mecânicos. A base de seu argumento era a de que ambas as atividades tinham em comum o exercício mental exigido pelo *disegno*, o que não ocorreria com o trabalho dos simples artífices. Esse foi um modo pelo qual pintores e escultores de elite procuraram explicar sua ascensão social sem romper com os critérios platônicos e aristotélicos ancorados na hierarquia entre alma e corpo (PEVSNER 2005). No caso de Hannah Arendt, a

distinção entre trabalho e labor vincula-se indiretamente à hierarquia que Aristóteles estabeleceu entre virtude, prazer e utilidade, bem como à definição do homem como animal político. Na análise aristotélica – embora não exatamente para Hannah Arendt –, a distância entre artífice e ferramenta viva é parecida com aquela que existe entre trabalho e labor: o escravo, identificado com o espaço doméstico, pertence ao mundo da necessidade incontornável e, por isso, deve ser controlado por um tirano. Porém, o argumento de que é possível ser amigo de um escravo como criatura humana cria condições para que ele encontre algum lugar mais ou menos próximo da esfera política. A comparação com governos tirânicos é coerente com seus pressupostos. Aristóteles é cuidadoso ao mencionar a necessidade de algum tipo de contrato e ao descrever esse lugar como uma “margem mínima”. Mais uma vez, parece que o tratamento dado ao problema tem a ver com a guerra. Caso não houvesse essa “margem mínima”, a escravidão estaria totalmente entregue à tirania, ou seja, ao amplo uso da violência, abrindo-se à guerra intestina. Tal reflexão apareceria mais tarde nos esforços para se justificar a escravidão moderna e nas prescrições jesuíticas sobre o governo de escravos. É ainda mais interessante constatar que Aristóteles coloca o escravo no caminho – mas certamente não no *meio* do caminho – entre a instrumentalização e a amizade: digamos que, quanto mais próximo da alma, mais integrado à política, e vice-versa. Nesse sentido, estamos próximos da leitura segundo a qual quanto mais utilitário e corporal é o comportamento, mais necessária torna-se a instrumentalização – máxima reconhecida na prática por governadores e magistrados da América portuguesa. Portanto, o que os historiadores, seguindo aparentemente o vocabulário escolástico, chamam muitas vezes de prudência constitui a prática cotidiana de instrumentalizar coisas e pessoas.

O terceiro ponto que merece destaque é a percepção de que nas amizades por interesse, nas quais muitas das honrarias são trocadas, ocorrem conflitos constantes:

Mas a amizade por interesse dá sempre margem a queixas; efetivamente, como as pessoas neste caso se aproximam visando aos seus próprios interesses elas querem sempre obter vantagens maiores, e sempre pensam que estão obtendo menos do que aquilo que lhes é devido; elas censuram os seus parceiros alegando que não obtêm tudo que querem e merecem, e a parte que neste caso está fazendo bem à outra não é capaz de fazer tanto quanto a parte beneficiada deseja (ARISTÓTELES 2001, p. 169, 1162b).

Se lembrarmos a importância do mérito na discussão de Aristóteles sobre as formas de governo, podemos perceber que sua análise é também “realista”. O Estagirita pode ser lido tanto como alguém que afirma aquilo que deve ser, como alguém que descreve o que é. Assim, sua descrição sobre a distribuição de honrarias, bem como a que seria feita por Cícero séculos depois, encontra aí um foco de conflito social derivado do desprezo da virtude em benefício do interesse pessoal. Aristóteles o afirma diretamente ao dizer que em geral o

presente é tomado como empréstimo:

Isso acontece porque todos os homens, ou a sua maioria, desejam o que é nobilitante mas escolhem o que é vantajoso, ao passo que é nobilitante fazer bem sem esperar retribuição; mas a vantagem está em receber os benefícios (ARISTÓTELES 2001, p. 170, 1162b).

Nos termos de Cícero, “um préstimo não é um investimento”. Observações críticas dessa natureza permitiram que durante o Antigo Regime fosse possível separar a atitude virtuosa da interesseira, a busca do mérito do desejo de fama. Por esse motivo, a mera constatação de que o Estado luso premiava os serviços prestados pelos seus vassallos não implica necessariamente que disso resultasse integração. Em termos aristotélicos, havia pelo menos dois problemas: de um lado, a possibilidade de que a troca fosse vista como investimento, e não como virtude; de outro, que ela se desdobrasse em queixas e ressentimentos. Se a filosofia aristotélica forneceu inúmeros elementos para a constituição dos modelos autoritários do Antigo Regime, ela também era capaz de ensinar sobre os perigos da tensão social. Hannah Arendt recorda que a palavra interesse vem de *inter-est*, ou seja, aquilo que está entre as pessoas (ARENDR 1988, p. 68-9). A recuperação desse significado do termo, em detrimento do uso pejorativo, coaduna-se com os esforços da autora no sentido de definir o espaço público republicano como um espaço em que se discute sobre o mundo, sobre aquilo que está entre as pessoas desse mundo. Sem querer atribuir à autora uma reflexão que não é sua, vale, entretanto, perguntar até onde era possível a partilha de um mundo político comum em sociedades monárquicas de Antigo Regime, pautadas, em última instância, na desigualdade e no dever de obediência. Se Maquiavel associou a monarquia ao risco da instabilidade, foi porque ela lhe parecia dissolver-se no interesse egoísta. Temos, então, se nos propusermos a aprender algo com esse ponto de vista, a ocorrência de um fenômeno paradoxal que não pode ser obliterado: letrados e autoridades lusas queixavam-se incansavelmente da falta de espírito público e de respeito ao bem comum, mas os limites de seu modelo autoritário na resolução prudencial das demandas particulares, calcados nos pressupostos finais do mando e da obediência, criavam as condições para o reforço dos interesses egoístas. Não se trata de leitura liberal e anacrônica do problema; pelo contrário, como mostra a reflexão maquiavélica, a própria tradição filosófica referente às formas de governo permitia tal avaliação.

215

Vontade de distinção

Como sugerem as observações de Aristóteles, é muito importante refletir sobre o que denominamos vontade de distinção na medida em que, no âmbito da teoria, existe uma diferença entre o préstimo e o investimento. A circunscrição do problema depende da retomada de máximas como as de Mazarin. Também no século XVII, o duque de La Rochefoucauld (1613-1680) alertava que “o nome da virtude serve ao interesse tão utilmente quanto os vícios” (LA ROCHEFOUCAULD, 1822, máxima 187). E, sobre a relação entre interesse e

e amizade, afirmou:

Nós nos persuadimos muitas vezes de amar as pessoas mais poderosas do que nós, e, no entanto, é unicamente o interesse que produz nossa amizade; nós não nos damos a eles pelo bem que lhes queremos fazer, mas por aquele que deles queremos receber (LA ROCHEFOUCAULD 1822, máxima 85).

Hannah Arendt, citando o duque, estabeleceu uma continuidade entre o terror na Revolução Francesa e as práticas de poder no Antigo Regime:

A violência do terror foi, pelo menos até certo ponto, a reação a uma série de juramentos violados e promessas não-cumpridas, que eram o perfeito equivalente político das costumeiras intrigas da sociedade de corte, exceto que essas maneiras intencionalmente corruptas, que Luís XIV ainda conseguiu manter separadas do estilo em que conduzia os assuntos de Estado, haviam então atingido também o monarca. Promessas e juramentos não passavam de uma fachada canhestramente erguida para encobrir e procrastinar uma intriga muito mais capciosa, orientada no sentido de quebrar todas as promessas e juramentos. E embora nesse exemplo o rei tenha prometido na medida em que temia, e violado suas promessas na medida em que confiava, não podemos deixar de nos maravilhar com a perfeita oportunidade do aforismo de La Rochefoucauld. A opinião amplamente difundida de que os mais vitoriosos métodos de ação política eram a intriga, a falsidade e a maquinação, quando não a franca violência, remonta a essas experiências, e, por conseguinte, não é por mera casualidade que encontramos, ainda hoje, essa espécie de *Realpolitik*, principalmente entre os que ascenderam ao poder político na linha da tradição revolucionária (ARENDR 1988, p. 83).

216

As máximas e as reflexões de La Rochefoucauld demonstram como as discussões aristotélicas sobre a amizade e a utilidade consistiam num tipo de vocabulário cuja apropriação levou, no Antigo Regime, à crítica política e à concepção de que a troca de graça por serviço não necessariamente implicava o bem comum. De acordo com o moralista francês, a "hipocrisia é uma homenagem que o vício rende à virtude" (LA ROCHEFOUCAULD 1822, n. 218). O problema apareceu nos debates em torno da independência das colônias inglesas, quando se contrapôs o interesse individual ao que John Adams chamou de "paixão pela distinção", isto é, o desejo de superar os outros nos feitos, no conhecimento e no mérito. Segundo Arendt, a emulação – elemento marcante da antiga historiografia grega – era compreendida como virtude contraposta ao vício da ambição:

Pois a sede e a vontade do poder, independentemente de qualquer paixão por distinção, embora característicos do homem tirânico, não representam mais um vício tipicamente político, mas, antes de tudo, constituem uma condição que tende a destruir toda vida política, com seus vícios e suas virtudes. É exatamente porque o tirano não aspira a distinguir-se, e se ressentido da falta de qualquer paixão por distinção, que ele se compraz em colocar-se acima da companhia de todos os homens; inversamente, é o desejo de distinção que faz os homens amarem o mundo e apreciarem a companhia de seus semelhantes, e os conduz à atividade pública (ARENDR 1988, p. 95-6).

Quando seguimos essa trilha de pensamento que parte de Aristóteles e depara com a apropriação de seus ditos no Antigo Regime, a vontade de distinção se apresenta como um tema deveras espinhoso e contraditório: como engajamento na vida pública, ela consiste em integração e estabilidade; como desejo individual de poder, ela toma a forma da violência e da instabilidade. Por essa razão, distinção e subversão são problemas inextricáveis.

Foucault identificou ainda um desdobramento mais radical – talvez mais tucidideano – a respeito da organização das sociedades. Trata-se da análise do conde de Boulainvilliers (1658-1722), cujo fundamento está na crítica à idéia de soberania centrada no direito natural. A recuperação de tal análise é decisiva uma vez que o conde conduziu a um tipo de interpretação que, passando por Alexis de Tocqueville (1805-1859), chegará a Nietzsche (FOUCAULT 1999, p. 167-98). Boulainvilliers narra a história da França como sucessão de conquistas dos mais fortes sobre os mais fracos, associando a monarquia com o enfraquecimento do país, em decorrência da domesticação da capacidade guerreira dos nobres. Nesse sentido, a relação entre soberania e guerra pode ser invertida. Para o conde, a Grécia e Roma teriam perdido o vigor quando suas aristocracias entraram em decadência. Sua explicação parte do pressuposto de que a lei natural sucumbe à lei da história, sendo esta última essencialmente a guerra generalizada. O raciocínio permite que Boulainvilliers dissocie a liberdade da igualdade, vinculando-a à dominação: a liberdade de um grupo significaria a supressão da liberdade dos demais:

217

E é assim que começa o famoso grande retrato do “bárbaro” que vamos encontrar até o fim do século XIX e, claro, em Nietzsche, (em quem) a liberdade será equivalente a uma ferocidade que é gosto pelo poder e avidez determinada, incapacidade de servir mas desejo sempre pronto a sujeitar, “costumes impolidos e grosseiros, ódio pelos nomes, pela língua, pelos costumes romanos. Amador da liberdade, valente, ligeiro, infiel, ávido de ganhos, impaciente, inquieto”, etc: são esses os epítetos que Boulainvilliers e seus sucessores utilizam para descrever esse novo grande bárbaro louro, que faz assim, através de seus textos, sua entrada solene na história européia, quero dizer na historiografia européia (FOUCAULT 1999, p. 177-8).¹⁴

O modelo interpretativo do conde implicou uma operação que compreendia a guerra não unicamente como batalha de conquista, mas como conflito permanente no interior das sociedades. Podemos dizer que quando Boulainvilliers implodiu as concepções de direito natural e de soberania advindas da filosofia grega, a guerra intestina, que Tomás de Aquino, por exemplo, procurara subordinar à virtude e ao governo monárquico – como o corpo deveria ser subordinado à alma –, tornou-se necessidade histórica incontornável:

Até o século XVII a guerra era mesmo, essencialmente, a guerra de uma massa contra outra massa. Boulainvilliers, por sua vez, faz a relação de guerra penetrar em toda a relação social, vai subdividi-la por mil canais diversos e mostrar a guerra como uma espécie de estado permanente

¹⁴ As palavras em parênteses foram recolhidas por Foucault de *Genealogia da moral*.

entre grupos, frentes, unidades táticas, de certo modo, que se civilizam uns aos outros, se opõem uns aos outros, ou, ao contrário, se aliam uns com os outros. Já não há essas grandes massas estáveis e múltiplas, vai haver uma guerra múltipla, num sentido uma guerra de todos contra todos, mas uma guerra de todos contra todos não mais, de modo algum, é evidente, no sentido abstrato e – creio eu – irreal que Hobbes apresentava quando falava da guerra de todos contra todos e tentava mostrar como não é a guerra de todos contra todos que é operadora no interior do corpo social. Em Boulainvilliers, ao contrário, vamos ter uma guerra generalizada, que vai percorrer tanto todo o corpo social quanto toda a história do corpo social; mas não, é evidente, como guerra dos indivíduos contra os indivíduos, mas como guerra de grupos contra grupos. E essa é uma generalização da guerra que é, acho eu, característica do pensamento de Boulainvilliers (FOUCAULT 1999, p. 194).

Mazarin, La Rochefoucauld e Boulainvilliers, a despeito das discontinuidades e das diferenças epistemológicas de seus pensamentos, demonstram a ocorrência, na segunda metade do século XVII, de reflexões críticas que, oscilando entre a maldade da natureza humana e a necessidade histórica, buscaram lidar com a profunda tensão social existente nos países do Antigo Regime. Se bem que visões radicais como a de Boulainvilliers tendessem a ser um corpo estranho às doutrinas hegemônicas na Península Ibérica, não há razão para se pensar que o vocabulário político do império português se limitasse à constatação de que, excetuando-se os casos de tirania, a soberania era sempre legítima e inquestionável. Tal limitação nos levaria a uma espécie de mito do eterno retorno: toda crítica ou subversão estaria fadada a ser engolida pela doutrina tomista. Foucault ressalta que o modelo de Boulainvilliers redundou num “gabarito de inteligibilidade” bastante diferente daquele ancorado no discurso jurídico. Foi desse gabarito que surgiu, segundo o autor, o historicismo (FOUCAULT 1999, p. 197-8). Assim, ao menos em certa medida, os atuais embates historiográficos reproduzem as contradições derivadas da comparação entre narrativas como as de Aquino, de um lado, e Boulainvilliers, de outro. Um ponto a ser destacado aqui é que, se desejamos colocar limites à reprodução desavisada de tais modelos, é preciso não compreender nem a soberania nem a guerra como dados da natureza humana ou da necessidade histórica, mas sim como gabaritos culturais relacionados ao complexo problema da autoridade.

Voltando às apropriações do trabalho de Hespanha, um outro raciocínio merece ser avaliado: (1) ocorre a fragilidade institucional; (2) ela implica pluralidade de poderes; (3) a noção de um “Estado” frágil e inserido num contexto de pluralidade esvazia a oposição categórica entre metrópole e colônia. Esse raciocínio abriu espaço para um conjunto de investigações sobre as maneiras pelas quais as partes do império se articularam e se integraram. Para além da tópica referente à eficácia dos padrões simbólicos e institucionais de caráter escolástico, as estruturas mercantis têm sido redesenhadas como mecanismos de integração, e não de oposição entre metrópole e colônia. Falando de modo bastante esquemático, podemos responder a essas questões recorrendo a Aquino ou a Boulainvilliers, mas a sofisticação da historiografia brasileira não se contentaria nem com um caminho nem com o outro. Duas

questões chamam a atenção no debate, uma de caráter sincrônico e outra de caráter diacrônico. No primeiro caso, focando-se o Seiscentos, há o risco, como se disse acima, de se subordinar a microfísica à teleologia: se o Estado é frágil e deixa espaço para as articulações comerciais, por que estas se desenvolveriam como integração, mas não como guerra? A relação entre mercado e desagregação social constitui um problema histórico crucial e bastante significativo em nossos dias. Algumas considerações interessantes sobre o tema podem ser observadas no estudo de António de Oliveira sobre a sociedade portuguesa durante o período filipino (OLIVEIRA 1990). Temos tido infindáveis exemplos, desde o início da Idade Moderna, sobre a realização da guerra em razão da dinâmica do mercado. Mesmo na Antiguidade, como salientaram Ivon Garlan e, numa perspectiva distinta, Hannah Arendt, embora a guerra fosse pensada em termos de relação de poder – e não propriamente em termos de conflito econômico –, o problema estava indiretamente colocado pela identificação, referida acima, entre conflito externo e utilidade (GARLAN 1991, p.9-21; ARENDT 1988, p. 9-16). Pensar que a guerra consiste numa luta natural pela subsistência, seja do homem, seja do Estado, implica reproduzir as concepções calcadas numa suposta natureza humana ou na necessidade histórica. Durante o Antigo Regime, a guerra, externa e interna, de “massas” ou fragmentada, nunca foi uma mera função da sobrevivência e da ambição. Mas, especialmente no contexto de expansão dos mercados de longa distância, sua correspondência com a dinâmica dos circuitos mercantis é decisiva. Soltemos, pois, as rédeas da microfísica em favor das análises que pensam o mercado como desagregação social. Os métodos da micro-história forneceram caminhos através dos quais, recorrendo-se especialmente aos nomes, tornou-se viável reconstituir laços sociais e mercantis variados, bem como esboçar perfis prosopográficos. Contudo, a micro-história desenvolveu-se em boa medida como contraponto crítico às análises massificantes e quantificadoras. Nesse último caso, o enfoque colocado sobre este ou aquele personagem visava demonstrar a ocorrência de pensamentos diferentes daqueles captados de modo serial. Aqui também parece surgir um paradoxo quando subordinamos a multiplicidade alcançada pela utilização de estratégias indiciárias à padronização prosopográfica. Não se trata, é claro, de optar por um caminho ou pelo outro, mas de lidar com suas possíveis contradições.

A questão de caráter diacrônico envolve as transformações pelas quais o Estado passou durante o Antigo Regime, particularmente no século XVIII. Pierre Deyon, referindo-se em especial ao contexto seiscentista, traçou os desafios encampados pelas estratégias mercantilistas da seguinte maneira:

O mercantilismo exprime, em todos os países, uma dupla vontade de poder, busca de grandeza e de riqueza. Na Europa moderna, não há mais lugar de honra para os Estados incapazes de mobilizar exércitos e frotas numerosos. Não há mais lugar para os príncipes sem vintém, e para os Estados ascéticos. É a prosperidade do reino que permite ao Erário alimentar o Tesouro real; é a prosperidade comercial que faz circular as espécies preciosas, medidas e condições de todo poder. O imposto é pago em moedas de ouro e de prata,

porque assim são pagos os soldados, as munições, os espiões e os aliados. "É impossível fazer a guerra sem homens, manter homens sem soldo, fornecer-lhes o soldo sem tributos, arrecadar tributos sem comércio", escreveu Antoine de Montchrétien (DEYON 1985, p. 51).

A guerra para a conquista do mercado, a conquista do mercado para a guerra: o fenômeno descrito por Deyon tem íntima relação com o que Senellart denomina "sacerdotalização da espada". Os esforços das monarquias modernas no sentido de se fortalecerem num contexto de guerra e expansão mercantil consistem num problema histórico que tem de ser analisado diacronicamente: o "Estado" luso da metade do século XVII, descrito cuidadosamente por Hespanha, não é o mesmo na metade do século XVIII. Tomando a América portuguesa como baliza, é inegável sua expansão no decorrer dos Setecentos. Por outro lado, se observamos as medidas tomadas por d. João VI com o intuito de expandir a estrutura jurídico-administrativa da corte instalada no Brasil, vemos como os contemporâneos tinham consciência de seus profundos limites. É muito difícil discutir o tema sem a busca de algum critério mais preciso, pois é possível utilizar a palavra centralização para qualificar as vitórias dos franceses na Guerra dos Cem Anos, as medidas adotadas pela dinastia de Bragança depois de 1640, ou a vitória regressista no Brasil monárquico. Seja como for, é incoerente pensar que a guerra travada por um Estado externamente à procura de grandeza e riqueza não se desdobrava internamente, ou seja, no interior dos impérios e de suas sociedades. A época moderna, como logo perceberam autores do peso de Erasmo e Maquiavel, foi se constituindo em torno do acúmulo de força por príncipes cuja hegemonia dependia vivamente da guerra. Nesse sentido, não parece que a questão esteja em rejeitar a atribuição à Coroa portuguesa de um projeto colonizador de curta, média ou longa duração, mas sim no entendimento de que as formas culturais fundadoras do Antigo Regime demandavam o acúmulo de força em contextos de competição. A mesma discussão pode ser feita, por exemplo, acerca dos modelos hegemônicos da arte italiana (GINZBURG 1991, p. 5-118). Dessa maneira, estabelecer as relações no interior do império como relações entre metrópole e colônia consistia num objetivo tão amplo quanto estabelecer o controle das sociedades e assegurar a existência de Portugal como reino autônomo. Todos esses objetivos precisam ser pensados na complexidade que articula explosivamente guerra e autoridade, subversão e sedimentação, visão de curto e longo prazo.¹⁵ Caso contrário, torna-se difícil desenredar-se de um conjunto de paradoxos: se o Estado é frágil, as relações mercantis não podem ser pensadas como essencialmente integradoras, pois quase nenhum limite enfrentariam; se, pelo contrário, acredita-se que o Estado era capaz de colocar determinados limites à pluralidade de

¹⁵ Investigando a guerra na Grécia antiga, salienta Ivon Garlan (1991, p. 23): "Que o encadeamento de conflitos que assegurou a expansão das potências imperialistas tenha tido caráter ofensivo e intencional (ainda que nem sempre planejado a longo prazo) é o que acaba de ser reafirmado com ênfase em toda uma série de estudos denunciando especialmente, como escreve M. I. Finley, 'o absurdo antigo, há muito tempo dominante e ainda bastante tenaz, segundo o qual Roma, como também a Grã-Bretanha, teria formado um império sem querer, em um momento de distração'".

forças, então não se pode considerá-lo frágil a ponto de se descartar toda e qualquer oposição entre metrópole e colônias no interior do império. Além disso, não separar guerra externa, sedições, guerra cotidiana fragmentária e soberania de si permite a articulação das várias dimensões que conformam o problema do poder no Antigo Regime. Recordar, por exemplo, que alguns governadores setecentistas no Brasil haviam lutado em guerras como a da Sucessão Espanhola nos ajuda a refletir sobre em que medida a defesa da existência do Estado luso no cenário internacional contribuiu no aprendizado da colonização; ou, ainda, em que medida o governo militar de sociedades coloniais ensinou algo sobre o modo de organizar o Estado e o império.

De toda maneira, o próprio pensamento de São Tomás de Aquino propunha interpretações calcadas no problema do interesse e da divisão do trabalho. Nas palavras de Marshall Sahlins:

S. Tomás dissolveu amplamente a máxima de Aristóteles de que o homem é um animal político numa função econômica, sublinhando que a associação de pessoas na *polis* era o meio necessário para sua existência material. Aristóteles tinha explicitamente negado que a *polis* era formada por qualquer vantagem particular ou imediata, mas apenas pelo conjunto das boas vidas dos cidadãos. Contudo, para Aquino (e para seguidores tais como João de Paris), a sociedade era natural no sentido de que apenas pela congregação de um número suficiente de pessoas elas poderiam ganhar seu sustento. Nem sozinhas nem em famílias podiam elas se defender. Só a cidade podia fornecer a população, as habilidades e a divisão do trabalho necessárias. Paradoxalmente, S. Tomás realizaria assim uma das condições aristotélica do bem – i. e., auto-suficiência ou completude, que é de fato uma versão humana da divindade – através da inserção da necessidade, do desejo e do interesse na formação da sociedade – o que também significa dizer através do pecado original, mais ou menos naturalizado. [...] Na formulação de Aquino, então, a condição social original era com efeito um banal universo burguês composto por produtores independentes, cada um buscando seu próprio benefício embora dependente das trocas com os outros. Mas na ausência de uma autoridade externa, o arranjo não seguiria bem. Seguindo Aristóteles, S. Tomás também pensou que “o desejo de buscar o próprio bem está presente nas almas de todos os homens”; mais ainda, que “aqueles que possuem riquezas desejarão sempre mais”, e nada na terra os pacificará. O que eles precisavam era de um rei cuja virtude podia transcender o auto-interesse de seus súditos e permitir que reconciliassem seus conflitos no interesse comum. [...] Através da naturalização do pecado original sob a forma de auto-interesse material, S. Tomás estimula uma ideologia do reinado que, numa visão mais ampla, parece uma forma mais ou menos benigna do agostinianismo político (SAHLINS 2008, p. 59-60).

221

Portanto, para o pensamento escolástico, de modo geral, o monarca se mostrava útil na resolução de conflitos advindos da satisfação de interesses pessoais e da dinâmica da divisão do trabalho. Talvez, quando confrontado com as formas menos “benignas” do agostinianismo político, o modelo de Aquino pareça mais distante do conflito e da violência abertos. No entanto, sua tentativa de subordinar a guerra à soberania implicava ao mesmo tempo tanto uma proposta autoritária quanto um diagnóstico da perversidade humana.

Nesse ponto, é necessário mencionar um importante distanciamento de Cícero, Agostinho e Tomás de Aquino em relação a Aristóteles. Gérard Lebrun

lembrou que o Estagirita, diferentemente de Platão e das vertentes estóicas, entendia a paixão como algo a ser dominado pela virtude, mas não extirpado (LEBRUN 2009). Enquanto os ascetismos platônico e estóico concebiam o *pathos* como doença a ser diagnosticada, Aristóteles via nele um conjunto de emoções constitutivas da natureza humana em função das quais podia-se estabelecer uma escala de valores éticos. O julgamento moral, assim, estaria ancorado na capacidade de dosar as paixões de modo responsável. Por outro lado, as concepções ascéticas, baseadas na idéia de que as paixões implicavam tendências irracionais e estranhas, desdobravam-se na defesa de sua repressão. Num caso, o *pathos*, tido como elemento *passional*, era algo constitutivo cujo maior ou menor domínio permitia a responsabilização dos indivíduos por seus atos; no outro, o *pathos* assumia caráter *patológico* e seu descontrole indicava uma doença a ser diagnosticada e extirpada. Transitando-se de um para o outro, passava-se da qualificação ética para o diagnóstico. O choque entre essas duas filosofias referentes à paixão apareceria posteriormente na crítica nietzscheana ao pensamento tradicional, tendo sido, por essa via, apropriado por Hannah Arendt em *Entre o passado e o futuro*. Conforme se viu acima, a questão, para a pensadora alemã, envolvia os temas da vontade e da soberania. H. Arendt, atenta à destruição totalitária, retomou duas consequências concernentes à identificação da vontade com a tradição ascética. A primeira dizia respeito à armadilha do *quero-e-não-posso*, que vincula a liberdade à vontade e ao livre-arbítrio, e não à ação (ARENDDT 1972, p. 206-7): se a paixão é algo estranho que nos assalta e que por isso deve ser reprimido, seu combate – como o combate travado contra as forças demoníacas – não pode ter fim. Se essa visão aparece em Santo Agostinho e no pensamento católico em geral, terá também todo um desenvolvimento romântico. A segunda consequência referia-se ao fato de que, tratada como doença, a paixão atenua qualquer responsabilidade – em tal perspectiva, os crimes passionais nunca são completamente imputáveis.

A análise da vontade da distinção realizada pelos historiadores pode se perder nesse labirinto. A apropriação tomista de Aristóteles mostra-se bastante ambígua quando se destaca nela o peso de concepções platônicas e ascéticas. De que estão falando os historiadores quando se utilizam da palavra “distinção”? Uma pista crucial encontra-se na evocação constante do modelo corporativo da Segunda Escolástica. Uma vez que tal modelo pregava a extirpação das partes gangrenadas do corpo social, torna-se clara a presença de noções estóicas que previam ora o descontrole total da paixão, ora sua repressão efetiva pela razão – a *apatia*. Portanto, ocorrem aqui tanto um problema histórico quanto uma questão teórico-metodológica. O problema histórico consiste em considerar natural que os indivíduos das sociedades coloniais transitassem gradativamente entre um extremo de desregramento e um outro de apatia. Não seriam esses indivíduos capazes de dominar emoções e de se responsabilizar por suas ações? Se nos parece razoável pensar que podiam agir de modo apaixonado – não no sentido patológico –, por que suas ações não tomariam rumos diversos, aquém

e além do estabelecido pelos modelos oficiais? A questão teórico-metodológica, por sua vez, abarca o risco da reprodução de ideias estóicos sob a forma de discurso historiográfico: se a vontade de distinção significa tão-somente um exercício contínuo e generalizado de integração e de soberania sobre si, então a escrita dos historiadores pode se tornar a exaltação da apatia. Talvez esse aspecto tenha algo a ver com a forte sensação de impotência do mundo em que vivemos.

Polémos

Y. Garlan, perguntando-se por que razão os gregos antigos, tendo demonstrado grande capacidade na análise de matérias constitucionais, fizeram da guerra um tema secundário, retomou as palavras de A. Momigliano:

os gregos acabaram por aceitar a guerra como um fato natural da mesma maneira que o nascimento e a morte, contra os quais nada havia a fazer, Interessavam-se pelas causas *das guerras*, não pelas causas *da guerra* como tal... Na vida comum, era possível adiar *uma* guerra, mas não evitar *a* guerra. Ao contrário, as constituições eram obra dos homens e podiam ser modificadas por eles; o estudo das mudanças constitucionais era considerado útil e foi desenvolvido em seguida. As guerras permaneceram no centro da historiografia porque não era possível escapar a elas; mas as constituições situaram-se no centro da filosofia política porque, num certo sentido, era possível escapar a uma constituição má substituindo-a por outra que fosse melhor e mais estável (GARLAN 1991, p. 24).

223

Seja como for, Platão e Aristóteles chegaram a discorrer sobre o tema. Platão atribuiu a origem de *polémos* e *stasis*, guerra e sedição, ao amor à riqueza, ao desenvolvimento técnico e à introdução de superfluidades que teriam exigido uma atitude expansionista das cidades:

se somos levados a adquirir bens, é por causa do corpo, escravos, nós, submetidos a seu serviço (GARLAN 1991, p. 27).

Por isso, na paráfrase de Garlan, a república ideal se distinguiria da situação de fato:

Por seu gênero de vida, os "guardas" da *República* estarão protegidos da tentação de apoderar-se dos bens dos outros e somente declararão, portanto, a seus vizinhos (as coisas sendo diferentes com os bárbaros) guerras defensivas e de objetos limitados. Renunciarão a toda anexação, pelo menos quando o território tiver atingido sua dimensão ótima, ou seja, a que satisfaz às necessidades da cidade sem comprometer sua unidade (423b); abandonarão de bom grado o butim a seus aliados (422d); não reduzirão à servidão outras cidades gregas (469a-c) e só lhes infligirão uma retorsão moderada (GARLAN 1991, p. 26).

Para Aristóteles, por sua vez, a guerra era uma arte da aquisição, *ktètikè*, que, embora necessária desde a fase da economia doméstica, vinculava-se também ao supérfluo: os maiores crimes seriam, pois, cometidos para se ter o supérfluo e para se aplacarem os desejos. Assim, essa arte da aquisição desdobrava-se, através da procura por escravos, em arte do senhor, *despotikè*. É a partir de tais definições que o Estagirita irá circunscrever

a noção de guerra justa. As guerras defensivas, segundo a *Política*, eram justas porque quem não pode enfrentar bravamente o perigo é escravo de seus agressores (GARLAN 1991, p. 29).

As guerras ofensivas só se justificariam nos casos em que atingissem homens nascidos para serem comandados – tópico que remete aos dois tipos distintos de escravidão: a consoante à natureza e a consoante à lei (o direito do vencedor de escravizar o vencido). Aristóteles, citado e parafraseado por Garlan, esclareceu o teor do debate sobre o assunto no período:

“Alguns pensam que, se o comando é exercido como senhorio sobre os vizinhos, é feito com a maior injustiça... Outros, ao contrário, dizem que só traz felicidade a forma de poder político que caracteriza o senhor e o tirano; e de fato, segundo alguns, aí está o objetivo próprio das leis e do poder político: fazê-los reinar como senhores sobre seus vizinhos” (1324a-b), permitir-lhes “dominar” como se vê na Lacedemônia e em Creta onde “é em função das guerras que são ordenados a educação e o conjunto de leis, ou quase isso” (1324b). Tal é, reconhece Aristóteles, a posição da “maioria dos homens que parecem pensar que a arte política é comandar como senhores; e o que cada um declara injusto e mais nocivo quando se trata dos seus não tem vergonha de impor aos outros; pois, se para eles mesmos os homens buscam um comando fundado na justiça, com relação aos outros não se preocupam de forma nenhuma com o que é justo (1324b). Tal não é evidentemente a opinião de Aristóteles, que acha “muito estranho que a tarefa própria ao chefe de Estado (*ho politikos*) seja refletir sobre os meios de comandar e administrar como senhor os países vizinhos, com ou sem o consentimento deles” (1324b). O único comando que se deve ter o direito de exercer sobre eles é “a hegemonia visando ao interesse dos comandados” (1333b-1334a) (GARLAN 1991, p. 30).

224

Da síntese das opiniões de ambos os filósofos proposta por Garlan surgem questões importantes. Embora a guerra seja encarada com certa naturalidade – a ponto de Platão prevê-la, em situações especiais, até mesmo no quadro de sua república ideal –, há um esforço para que seja pensada segundo o critério da justiça, expresso, por exemplo, no conceito de guerra defensiva. As observações de Aristóteles sobre a guerra justa terão impacto futuro. Mas é interessante também notar que sua descrição sobre o estado da questão informa a coexistência de visões opostas sobre *polémos*: a “maioria dos homens” pensa o exercício do poder como dominação e imposição da força. Novamente a escravidão aparece como elemento capital de comparação. Não à-toa, no Antigo Regime o debate sobre a guerra justa estará estreitamente ligado às tentativas de legitimar o domínio escravo. Há, ademais, um outro aspecto a ser observado: tanto para Platão quanto para Aristóteles, a origem da guerra se encontra não só na necessidade, mas também no amor à riqueza e ao supérfluo. Sem dúvida, o que chamamos hoje de economia é bastante diferente do sentido atribuído pelos gregos ao termo *oikos*; porém, a relação entre guerra, expansionismo, escravidão e riqueza é muito clara. Na medida em que Platão e Aristóteles sublinham a importância da superfluidade, a guerra tende a adquirir um sentido que vai mais além do mero apego material e alcança toda uma dimensão simbólica. A ambição decorrente dos desejos corporais

abrange uma variada gama de manifestações e honrarias.¹⁶ Temos, então, um modelo explicativo para o surgimento histórico da guerra e da escravidão que podia ser utilizado durante o Antigo Regime. Ainda que a tradição aristotélica almejasse circunscrever as condições em que ambas seriam justas, ela oferece também uma explicação para os conflitos exteriores, civis e coloniais adequada às pretensões mercantilistas. Lembrando as palavras de Deyon, no mundo não parecia haver mais lugar para príncipes sem vintém e Estados ascéticos. Vale mencionar aqui que um dos objetivos de Y. Garlan em seu livro é o de compreender como Marx e Engels leram as proposições de Platão e Aristóteles.

O pensamento aristotélico foi fundamental nas análises de Francisco Suárez (1548-1617) sobre o tema. Na introdução de seu estudo, o autor definiu o conceito de guerra da seguinte maneira:

A luta exterior que se opõe à paz externa se chama propriamente guerra, quando é empreendida entre dois soberanos ou entre dois Estados; se denomina sedição se tem lugar entre o soberano e seu povo ou entre os cidadãos e o Estado; quando é entre simples particulares se dá o nome de contenda ou duelo.

Estas formas de luta parecem diferir na maneira de realizar-se mais que em sua própria essência. Falaremos de todas elas como o fazem Santo Tomás e outros autores que são citados depois (SUÁREZ 1956, p. 47).

225

O conceito apresentado pelo filósofo jesuíta estende a palavra guerra aos fenômenos da luta externa, da sedição e da contenda, destacando, portanto, a continuidade entre eles. Como não poderia deixar de ser num contexto de "sacerdotalização da espada", Suárez se viu na obrigação de desfazer o argumento erasmiano de que a guerra seria intrinsecamente má. Para isso, valeu-se da tese de que, quando justificada, ela é legítima:

A guerra não é contrária a uma paz honesta, mas a uma paz mesquinha, já que significa o meio melhor para se obter uma paz justa e estável. Tampouco se opõe ao amor dos inimigos; porque não odeia as pessoas aquele que licitamente faz a guerra, mas as ações que justamente castiga por meio das armas. Diga-se o mesmo do perdão das injúrias, principalmente porque este não é um preceito que não admita exceções, pois às vezes pode se exigir vingança usando-se procedimentos lícitos (SUÁREZ 1956, p. 54).

A oposição entre paz honesta e paz mesquinha consiste num argumento importante, em especial porque, como se viu acima, a guerra implicaria conflitos externos, internos e privados. Da mesma forma, a diferenciação entre o combate aos inimigos e às suas ações leva a reflexão a uma generalização perigosa. Se fazer a guerra justa significa combater uma paz mesquinha em nome das boas ações, abre-se todo um campo de conflito moral e de poder. O autor, porém,

¹⁶ A esse respeito, são interessantes as críticas de Nicole Loraux (1992, p. 67) à abordagem de Y. Garlan. Sublinhando a importância das paixões para a investigação histórica, diz a autora: "Para me ater à história da Antiguidade – mas desconfia-se que o fenômeno é mais amplo e concerne a todas as épocas da história periodizada –, eu citaria de bom grado o caso de um texto consagrado "às causas da guerra em Platão e Aristóteles", cujo autor, depois de haver identificado "a causa fundamental" como "o desejo de adquirir bens", desenvolve toda a sua análise em torno da questão – puramente econômica, espera ele – da aquisição dos bens, sem mais se preocupar com esse desejo que Aristóteles e Platão colocavam, porém, na origem de todos os conflitos militares".

com o intento de contornar leituras abertamente contestatórias, continuou seu trabalho conceitual afirmando que “a guerra defensiva é lícita e às vezes até obrigatória”:

Todos os códigos concedem que é lícito repelir a força usando-se a força. Diz Cícero que não foi feita esta lei pelos homens, mas que é inata à natureza humana. A razão consiste em que é natural e necessário o direito à defesa própria (SUÁREZ 1956, p. 54-5).

A menção a Cícero não parece ser fortuita, pois, enquanto Erasmo o havia evocado com o intuito de qualificar a amizade como algo natural, Suárez o fez num sentido, se não contrário, pelo menos contraditório. Na mesma linha o autor declarou que até a guerra agressiva podia ser honesta e necessária:

Muitas vezes é necessário que o Estado faça a guerra para evitar a injustiça e reprimir os inimigos perversos; porque sem isto não poderiam os Estados viver em paz (SUÁREZ 1956, p. 55-6).

Suárez estabeleceu, então, as três condições para que a guerra justa acontecesse: que ela fosse declarada por um poder soberano; que se fundamentasse num justo título; e que fosse feita de modo digno. O mesmo raciocínio levou o autor a analisar a sedição dividindo-a em duas situações: a sedição entre partidos de um Estado, considerada ilícita em relação a quem agride, mas não em relação a quem defende; e a sedição do povo contra o soberano, tida como algo que não seria intrinsecamente mau. Neste último caso, a guerra seria lícita se feita contra um tirano que abusasse fosse do domínio, fosse do governo – distinção que chama a atenção por constituir o cerne do problema da razão de Estado. Na ausência de qualquer uma dessas duas causas justas – caso de sedição propriamente dita -, a guerra contra o soberano seria ilícita. Por fim, o duelo entre particulares, distinto do homicídio por basear-se no mútuo consentimento, torna-se-ia lícito se movido por uma causa justa:

É intrinsecamente mau matar um homem com autorização privada, se isso não é necessário para defender sua vida e suas coisas (SUÁREZ 1956, p. 130).

Havia, no entanto, uma diferença importante: se o duelo era justificável como meio de defesa da vida e dos bens, não o seria como modo de defesa da honra. Os duelos motivados pelo medo de perder a fama, contrariamente à opinião do “vulgo ignorante”, implicariam não uma atitude de defesa, mas de agressão (SUÁREZ 1956, p. 131).

Francisco Suárez consiste, portanto, num bom exemplo dos esforços voltados para a domesticação da guerra pela soberania. Tais esforços, como se viu, foram intentados por Platão e Aristóteles ao proporem noções como guerra defensiva, guerra ofensiva e guerra justa. Assim como não se pode separar nesses filósofos a questão da guerra das reflexões sobre a política e as formas de governo, também em Suárez esses diferentes aspectos têm de ser pensados conjuntamente. Toda a tradição filosófica de matriz platônica e aristotélica

refletiu sobre os meios de se evitar que a guerra externa se tornasse uma guerra intestina. A defesa que Maquiavel fez da república teve como cerne a busca de estabilidade. Por isso, parece esquemático demais concebê-lo como um “realista” amoral quando comparado com Tomás de Aquino. Em ambos os autores havia uma relação entre “realismo” e autoridade. Que o problema foi sentido como sendo profundamente decisivo prova-o o próprio Suárez, cuja definição de guerra abrangia os níveis externo, interno e particular. Ler a filosofia escolástica, nesse sentido, significava refletir sobre *polémos* e aprender a lidar com suas condições.

Conclusão

O conjunto de comentários feitos até aqui tem por objetivo ressaltar que a autoridade no Antigo Regime precisa ser vista como um problema social complexo. Seis conclusões gerais devem ser apontadas. A primeira é que o pensamento tomista tem de ser visto como parte de um debate doutrinário e histórico mais amplo, pois Tomás de Aquino procurava soluções para um mesmo conjunto de problemas elaborados desde a Antiguidade. Se os historiadores fecharem-se na doutrina escolástica, descolando-a do debate mais amplo, o resultado pode ser, no limite, a crença de que certos pensamentos eram impensáveis no Portugal do Antigo Regime. A segunda diz respeito ao fato de que o tema da guerra estava claramente colocado desde os autores antigos, que tenderam em parte a pensá-la nos termos da *paidéia*, isto é, da percepção de que a formação dos indivíduos e das sociedades dependia de uma elevação moral e do controle de elementos apetitosos e instáveis. Assim, a instabilidade existente entre pessoas, grupos e Estados podia ser concebida como desdobramento de uma natureza humana imperfeita ou de leis históricas inevitáveis. Por isso, rechaçar visões agônicas da sociedade, sob o argumento de que resultam de aplicações anacrônicas de modelos liberais ou marxistas, implica obliterar uma parte constitutiva das reflexões filosóficas e políticas herdadas pelo Antigo Regime. Conforme o que se procurou apontar acima, não era preciso ler Maquiavel, Hobbes ou Marx (caso fosse possível) para se debruçar sobre a questão da guerra externa ou da guerra intestina.

Ricardo II, tragédia de William Shakespeare (1564-1616), foi retomada por Ernst Kantorowicz em sua célebre discussão sobre os dois corpos do rei (KANTOROWICZ 2000). Podemos evocar *Otelo, o mouro de Veneza* para exemplificar como a análise aristotélica sobre o interesse alcançou o Renascimento (SHAKESPEARE 1978, p. 325-442). Na trama, o alferes Iago simula e dissimula o tempo todo valendo-se da crença que os demais personagens depositam em sua amizade. Ressentido por não ter sido indicado tenente, instrumentaliza Cássio (o nomeado) e o gentil-homem Rodrigo com o intento de destruir a honra do general Otelo, envolvendo-o num ciúme cego. As manobras de Iago, que advertem o leitor sobre a ingenuidade de se crer numa virtude aparente, colocam os personagens em rota de colisão e perdição. Mas elas só alcançam seu efeito porque são acolhidas pela fraqueza da paixão e pela credulidade.

As referências à imperfeição humana e ao difícil combate travado entre alma e corpo, entre partes superiores e inferiores, perpassa a tragédia e aparece em recorrentes metáforas da ação demoníaca. O que faz com que Otelo se perca no ciúme injustificado em relação à Desdêmona é, no fundo, a crença de que qualquer virtude, especialmente nas mulheres, pode ceder à fragilidade concupiscente. Depois de aliciar Rodrigo, Iago murmura para si mesmo o plano de vingança:

Aí está como sempre faço de um imbecil minha bolsa. Porque seria profanar o tesouro de minha experiência, se tivesse que perder meu tempo com um idiota igual a este [Rodrigo], a não ser para meu proveito e divertimento. Odeio o mouro. Acredita-se por aí que ele cumpriu meu dever de marido entre meus lençóis. Ignoro se seja verdade; porém eu, por uma simples suspeita dessa espécie, agirei como se fosse coisa certa. Tem boa opinião a meu respeito. Tanto melhor para que meus planos surtam efeito sobre ele. Cássio é um homem arrogante... Vejamos um pouco... Para conseguir o posto dele e dar plena envergadura à minha vingança com uma dupla velhacaria... Como? Como?... Vejamos... O meio consiste em enganar, depois de algum tempo, os ouvidos de Otelo, sussurrando-lhe que Cássio tem familiaridade demais com a mulher dele. Cássio tem pessoa e maneiras agradáveis para infundir suspeitas; talhado para tornar as mulheres infiéis. O mouro é de natureza franca e livre, julgando honradas as pessoas só pela aparência, e deixar-se-á guiar pelo nariz com tanta facilidade quanto os burros... Já tenho o plano! Já está engendrado! O inferno e a noite devem arrancar esta monstruosa concepção para a luz do mundo! (SHAKESPEARE 1978, p. 352-3)

228

A artimanha de Iago, baseada em rumores infundados e na busca do proveito próprio, consiste na capacidade de, conhecendo as virtudes e os vícios das pessoas, produzir representações que enganem olhos e ouvidos envenenados pela calúnia. Em Shakespeare articulam-se também modelos inextricáveis de excelência e de baixa moral. Não se trata, contudo, de identificar a tragédia com a simples expressão do ser ou do dever ser, mas de compreendê-la como forma cultural complexa de avaliação dos homens e das sociedades. Em Mazarin, por exemplo, ocorre como se Iago se transformasse na inexorável verdade da política. Em termos da filosofia política tradicional, o personagem representaria a disseminação de pequenos tiranos pela sociedade.

A terceira conclusão implica dizer que magistrados e governadores da América portuguesa não teriam condições de governar se, focando seletivamente as estratégias prudenciais de acomodação, não trabalhassem também com táticas bélicas. Embora tais táticas pudessem ser aprendidas através dos livros – fossem os de estratégia militar ou os de história e filosofia política –, a experiência dos governantes dentro e fora do império constituiu também um saber valioso – saber que buscava vincular, de um lado, os esforços de preservação do Estado luso frente a outras nações e, de outro, as medidas a serem tomadas visando a imposição da ordem nas diversas sociedades imperiais. Não era por acaso que alguns letrados e militares terminavam suas carreiras em órgãos tão importantes quanto o Conselho Ultramarino. A quarta refere-se à necessidade de os historiadores analisarem tanto a guerra quanto a soberania

como fenômenos culturais, e não como inevitabilidades naturais ou históricas. Recordar constantemente que o debate sobre o poder remete a noções muitas vezes implícitas sobre o homem e a história é tarefa imprescindível se não desejamos reproduzi-las desavisadamente.

A quinta conclusão consiste em afirmar que os modelos autoritários de matriz platônico-aristotélica não descaram da importância do aspecto funcional do medo e da coerção psíquica nas formas de domínio. Nesse sentido, a investigação dos modos pelos quais se dava a integração a modelos autoritários, como mostram os estudos sobre religião e crença no Antigo Regime, abre-se à avaliação do preço emocional pago por quem a eles adere ou não adere. O dilema enfrentado, no Antigo Regime, por letrados e autoridades que se dedicaram ao problema do poder é melhor avaliado se retomamos os questionamentos de Platão sobre como garantir a obediência às leis. Hannah Arendt colocou o tema da seguinte maneira:

Foi após a morte de Sócrates que Platão começou a descrever da persuasão como insuficiente para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência. Bem no início de sua procura ele deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de auto-evidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão. O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma vontade. Aqui, certamente, se devem encontrar outros meios de coerção, e aqui, novamente, se deve evitar a coerção pela violência para que a vida política, tal como entendida pelos gregos, não seja destruída (ARENDR 1972, p. 147).

229

O dilema, portanto, significava a previsão de que o uso de conceitos e o apelo a verdades morais seriam insuficientes para o exercício do governo e da dominação. A repetição de rituais e mitos seria uma tentativa de resolução do problema. Em estratégias dessa natureza, o medo não deixou de ter um papel marcante. Nesse sentido prosseguiu Arendt:

Esse é o principal impasse da filosofia política de Platão e permaneceu o impasse de todas as tentativas de estabelecer uma tirania da razão. Em *A República*, o problema é resolvido através do mito final das recompensas e punições na vida futura, um mito no qual o próprio Platão obviamente nem acreditava nem pretendia que os filósofos acreditassem. Aquilo que a alegoria da caverna é, no meio de *A República*, para os eleitos ou para o filósofo, é no final o mito do inferno, para a maioria que não está à altura da verdade filosófica (ARENDR 1972, p. 147).

Os estudos de Jean Delumeau acerca do medo informam sobre seu peso no conjunto das relações de poder. O temor frente ao purgatório, presente nas preocupações com a alma assinaladas nos testamentos, constitui um exemplo de como o domínio e o governo eram perpassados pela angústia – e a angústia descontrolada, como a própria invenção do purgatório sugere, produzia desagregação

social. Em parte, cabe aqui a crítica de que definir o mito como instrumento de manutenção do poder implica uma abordagem funcionalista. Tucídides, afinal, havia atribuído ao medo espartano a causa da Guerra do Peloponeso, sublinhando o papel exercido nela pela hipocrisia moral (JAEGER 1989, p. 315-6). Isso pode ser correto, mas a observação de H. Arendt levanta um outro tópico: o fato de que, no debate sobre as formas de governo, tinha-se consciência das funções políticas da crença. A indicação desse aspecto não deve, de forma alguma, ser vista como a constatação de que no fundo religião e doutrina não passavam de hipocrisia. Como ensinou La Rochefoucauld, atitudes hipócritas também faziam parte da vida social e política – mas nenhuma crença se limita a isso. Seja como for, era possível pensar a função da doutrina dentro da doutrina.

A última conclusão envolve o argumento arendtiano de que a soberania propriamente dita é impossível. Herdeiros que somos do Estado e da soberania modernos, sabemos que, embora o controle sobre si possa se tornar deveras cruel e angustiante, há sempre espaço para confrontá-lo. Conquanto indivíduos e sociedades não sejam a mesma coisa, algo análogo pode ser dito a respeito da colonização lusa no Brasil. Certos dispositivos de domínio – como, por exemplo, as trilhas da distinção – mostravam-se em parte eficientes e criavam as condições para que os governados participassem de modo mais ou menos integrado dos modelos autoritários. Contudo, negar sua capacidade de pensar aquém e além desses modelos consiste num artifício bastante seletivo.

Bibliografia

A Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulinas, 1981.

ARENDRT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, trad., São Paulo: Perspectiva, 1972.

———. **A condição humana**, trad., Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.

———. **Da revolução**, trad., São Paulo: Ática, Brasília: Editora UNB, 1988.

———. **Origens do totalitarismo**, trad., São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

———. **A promessa da política**, trad., Rio de Janeiro: Difel, 2008.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**, trad. Mário da Gama Kury, 4ª ed., Brasília: Editora UNB, 2001.

BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia Amaral (org.) **Modos de governar**, São Paulo: Alameda, 2005.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**, trad. Sérgio Bath, Brasília: Editora UNB, 1995.

CÍCERO, Marco Túlio Cícero. **Da amizade**, trad. Gilson Cesar Cardoso de Souza, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300-1800)**, trad., São

Paulo: Cia. das Letras, 1989.

DEYON, Pierre. **O mercantilismo**, trad., 2ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1985.

Dicionário de Filosofia de Cambridge, trad., São Paulo: Paulus, 2006.

ERASMO DE ROTERDÃO. **A guerra e Queixa da paz**, trad. A. Guimarães Pinto, Lisboa: Edições 70, 1999.

ESOPO. *Fábulas completas*, trad. Neide Smolka, São Paulo: Moderna, 2002.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**, trad., São Paulo: Perspectiva, 1978.

———. **Vigiar e punir**, trad., 3ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

———. **Em defesa da sociedade**, trad., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). **O Antigo Regime nos Trópicos**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FURTADO, Júnia Ferreira. Novas tendências da historiografia sobre Minas Gerais no período colonial, **História da Historiografia**, Mariana/MG: UFOP, 2009, n. 2, p. 116-62.

GARLAN, Yvon. **Guerra e economia na Grécia antiga**, trad., Campinas/SP: Papyrus, 1991.

231

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**, trad., São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

———. **A micro-história e outros ensaios**, trad., Lisboa: Difel, 1991.

———. **Olhos de madeira**, trad., São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

———. **Relações de força**, trad., São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

HARTOG, François (org). **A história de Homero a Santo Agostinho**, trad. Jacyntho Lins Brandão, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan**, Coimbra: Almedina, 1994.

JAEGER, Werner. **Paidéia**, trad., 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei**, trad., Cia. das Letras, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**, trad., Rio de Janeiro: Editora UERJ, Contraponto, 1999.

LA ROCHEFOUCAULD. **Réflexions ou sentences et maxime morales**, Paris: Lefèvre, 1822.

LAMOUNIER, Bolívar. "O poder e seus micromecanismos". In: MAZARIN. **Breviário dos políticos**, trad. Paulo Neves, 2ª ed., São Paulo: Editora 34, 1997, p. 9-22.

LEBRUN, Gérard. "O conceito de paixão". In: Novais, Adauto (org.). **Os sentidos**

- da paixão**, São Paulo: Cia. de Bolso, 2009, p. 12-32.
- LORAUX, Nicole. "Elogio do anacronismo". In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*, São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p., 57-70.
- . **Invenção de Atenas**, trad., Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- MAQUIAVEL. **A arte da guerra. A vida de Castruccio Castracani. Belfagor, o Arquidiabo. O príncipe**, trad., Sérgio Bath, 3ª ed., Brasília: Editora UNB, 1982.
- . **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**, trad. Sérgio Bath, 3ª ed., Brasília: Ed. UNB, 1994.
- MAZARIN. **Breviário dos políticos**, trad. Paulo Neves, 2ª ed., São Paulo: Editora 34, 1997.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**, trad., Bauru/SP: Edusc, 2004.
- OLIVEIRA, António de. **Poder e oposição política em Portugal no período filipino (1580-1640)**, Lisboa: Difel, 1990.
- PEVSNER, Nikolaus. **Academias de arte**, trad., São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- SAHLINS, Marshall. **The western illusion of human nature**, Chicago: Proicly Paradigm Press, 2008.
- SANTO AGOSTINHO. **A doutrina cristã**, trad. Nair de Assis Oliveira, São Paulo: Paulus, 2002.
- SEHELLART, Michel. **As artes de governar**, trad., São Paulo: Editora 34, 2006.
- SENNETT, Richard. **O artífice**, trad., Rio de Janeiro: Record, 2009.
- SHAKESPEARE, William. "Otelo, o mouro de Veneza". In: **Tragédias**, trad. F. Carlos de Almeida e Oscar Mendes, São Paulo: Abril Cultural 1978, p. 325-442
- SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra**, São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- SOUZA, Paulo César. "Um livro inesgotável". In: NIETZSCHE, Friedrich. **Para além do bem e do mal**, trad., 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 253-7.
- STEVENSON, Leslie e HABERMAN, David. **Dez teorias da natureza humana**, trad., São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- SUÁREZ, Francisco. **Guerra, intervención, paz internacional**, trad. Luciano Pereira Vicente, Madri: Espalsa-Calpe, 1956.
- TACKÁCS, Sarolta A. **The construction of authority in Ancient Rome and Byzantium**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ZERON, Carlos Alberto. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au*

Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles), Paris: tese de doutorado apresentada à École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1998.