



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB**  
**INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS – IREL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS – PPGRI**

**A DIMENSÃO MORAL E RELIGIOSA DA POLÍTICA INTERNACIONAL:  
PENSAMENTO E CONTRIBUIÇÃO DE RUI BARBOSA**

**RAPHAEL SPODE**

**BRASÍLIA - DF**

**2018**

Raphael Spode

**A DIMENSÃO MORAL E RELIGIOSA DA POLÍTICA INTERNACIONAL:  
PENSAMENTO E CONTRIBUIÇÃO DE RUI BARBOSA**

Tese submetida ao Programa de Pós Graduação do  
Instituto de Relações Internacionais da Universidade de  
Brasília (UnB) para obtenção do título de Doutor em  
Relações Internacionais.

Orientador: Prof. Dr. Eiiti Sato

Brasília  
2018



Figura 1 – Marinha

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Não obstante, há, vez por outra, na cerração que nos encobre, grandes claridades que rasgam o espaço do mundo moral e nos deixam ver, para além da fronteira das nossas desilusões, nos longes mais distantes da nossa percepção, os espigões da serra do futuro, dourados pelo sol de promessas divinas. Surpreendido, então, nessas aberturas de luz, o homem, reconciliando-se com a fé que se lhe amortecia, sente-se de joelhos diante dos céus, no fundo misterioso de si mesmo, ao ver que a obscuridade das coisas não é senão o véu do templo, no vazio silencioso de cuja infinita nave a mão de Deus, insensível a nossas impaciências, reserva os tesouros incalculáveis de sua bondade para as raças e as nacionalidades que os souberam merecer.

Rui Barbosa

## **RESUMO**

Nos últimos anos, pesquisadores têm buscado a existência de um pensamento nacional sobre política internacional partindo da premissa de que não existe uma grande diplomacia sem um pensamento nacional de política exterior consistente. Assim, seria preciso empreender uma busca de ideias, conceitos e reflexões que teriam ajudado a construir a política exterior do País, considerada por muitos como bem sucedida em diversos aspectos. Nesse quadro, esta tese procura identificar possíveis fundamentos conceituais na visão de Rui Barbosa sobre política exterior e relações internacionais, na qual se destaca uma forte base moral e religiosa assentada sobre concepções teóricas de seu tempo a respeito da busca da paz internacional.

**Palavras-chave:** Pensamento nacional de política exterior – Teoria das Relações Internacionais – História do pensamento político

## **ABSTRACT**

The purpose of this thesis is to introduce the thought of Brazilian statesman Rui Barbosa (1849–1923) on foreign policy and international relations from the vantage point of doctrinal reflection. In recent years, scholars have thoroughly sought to find the existence of a distinct Brazilian national thinking, building on the premise that there is no great diplomacy without a consistent foreign policy perspective. Thus, it would be mandatory to search for ideas and reflections that had assisted the foreign policy construction of the country, considered by many as well succeeded in most respects. In this context, the paper seeks to identify the possible foundations of Rui Barbosa's vision on foreign policy and international relations, which is highlighted by a strong moral and religious foundation and settled on his contemporary conceptions on the pursuit of international peace.

**Keywords:** National Foreign Policy Thought – International Relations Theory – History of Political Ideas

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Marinha

Figura 2 – No antiquário, de N. Orlandez

Figura 3 – Faixa de tecido vermelho com gravura religiosa (Cristo sendo insultado)

Figura 4 – Embaixada a Buenos Aires, 1916

Figura 5 – Embarque de Rui Barbosa para Buenos Aires, na Praça Mauá, Rio de Janeiro, a caminho de Buenos Aires

Figura 6 – Primeira página do jornal L'Homme Enchainé, julho 1916

Figura 7 – Joaquim Nabuco com o fardão de Embaixador da República

Figura 8 – Estátua em bronze “Ad Futurum”

Figura 9 – Tintureiro em prata

Figura 10 – Estátua Ásia

Figura 11 – Friso da varanda da sala Bahia. Um cupido montado sobre um animal.

Figura 12 – I Guerra Mundial. O santo cibório fuzilado pelos alemães em Gerbévillar, França

Figura 13 – Monumento erigido a 4200m de altitude na linha divisória entre as Repúblicas da Argentina e do Chile, a 13 de março de 1914

Figura 14 – Original de "V. Leem." (?), com reprodução da ass. de M. de Martens e a frase "La paix par le droit", na margem inferior da foto; em sépia

Figura 15 – Faixa de tecido vermelho com gravura religiosa (Cristo crucificado)

Figura 16 – Camponesa com o filho

Figura 17 – Tintureiro de metal

Figura 18 – Tapeçaria Gobelin

Figura 19 – Escultura de um leão sobre pedestal

Figura 20 – Tulipas de luminária

Figura 21 – Teto da Sala Buenos Aires

Figura 22 – Coleção de óculos e *pince-nez* de Rui Barbosa

Figura 23 – La Gloire Couronnant Le Génie (Sala Buenos Aires)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	8
PARTE 1 A DIMENSÃO MORAL E RELIGIOSA DO PENSAMENTO DE RUI BARBOSA SOBRE POLÍTICA INTERNACIONAL.....	13
CAPÍTULO 1 A CONFERÊNCIA DE BUENOS AIRES (1916).....	14
1.1 O EVANGELHO ESTÁ SUBSTITUÍDO PELA RELIGIÃO DO AÇO E DA PÓLVORA.....	14
1.2 PRIMEIRAS REPERCUSSÕES.....	20
1.3 ZEBALLOS .....	23
1.4 CLEMENCEAU.....	28
1.5 AD FUTURUM.....	33
CAPÍTULO 2 O CONTEXTO INTERNACIONAL DE IDEIAS .....	37
2.1 SUBCULTURAS INTELLECTUAIS E O CONTEXTO INTERNACIONAL DE IDEIAS .....	37
2.2 NORMAN ANGELL.....	38
2.3 RABINDRANATH TAGORE.....	45
2.4 C.G JUNG.....	53
2.5 ANTES DESSA GUERRA, O MUNDO NÃO CONHECIA A GUERRA.....	72
2.6 O PACIFISMO.....	85
CAPÍTULO 3 ENTRE A FÉ E A RAZÃO.....	108
3.1 A FORMAÇÃO RELIGIOSA DE RUI BARBOSA .....	108
3.2 A FILOSOFIA EXISTENCIAL CRISTÃ .....	119
PARTE 2 A TEORIA .....	122
CAPÍTULO 4 CONSTITUCIONALISMO ANTIQUÁRIO OU REPUBLICANISMO CÍVICO .....	123
4.1 O “IDEALISMO CONSTITUCIONAL” DE RUI BARBOSA .....	123
4.2 RUI BARBOSA E AS CIÊNCIAS SOCIAIS EMERGENTES .....	131
4.3 A NOÇÃO DE “SENSO” OU “FORÇA MORAL” .....	139
4.4 A LEI DE RUI BARBOSA .....	153
CAPÍTULO 5 A MORAL É UMA SÓ.....	157
5.1 A ÉTICA DEONTOLÓGICA DE RUI BARBOSA.....	157
5.2 A TENSÃO ENTRE POLITICA E MORAL .....	165
5.3 DO MAL, O REMÉDIO.....	169
CAPÍTULO 6 AINDA É TEMPO.....	185
6.1 O MUNDO NOVO QUE VEM .....	185
6.2 JUÍZO CATEGÓRICO E JUÍZO EXISTENCIAL.....	191
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	195
REFERÊNCIAS .....	200
APÊNDICE A .....	211

Para Carmem e JP.



## INTRODUÇÃO

Num artigo publicado em primeiro de janeiro de 1901, no jornal *A Imprensa*, Rui Barbosa reflete sobre as características do fim do século XIX e início do século XX. “Os séculos”, afirma Rui, “não passam de abstrações” e como tal representam um domínio essencialmente humano e arbitrariamente concebido para balizar a marcha dos acontecimentos. Enquanto tal, essas fronteiras cronológicas procuram “organizar” e tornar inteligíveis a cadeia indivisível e difusa dos acontecimentos – o *continuum* – muitas vezes antagônico e inconciliável.

Na verdade, a ideia do *marco do tempo* incita um *pathos*, ou seja, provoca um sentimento de fundamental importância: a impressão, às vezes salutar, de um mundo que acaba e outro que inicia. Trata-se daquela sensação de recomeço, e geralmente de “entrada” numa fase melhor. Seria justa tal comoção na passagem do século XIX para o XX? Ciente de semelhante indagação, Rui Barbosa parece assegurar de que “não há de que nos comovermos tão profundamente, ao transpor essas barreiras, como se penetrássemos numa região nova de maravilhas e imprevistos (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 3-4): suas linhas apresentam um “ar” de suspeição. Por que razão?

A razão é que para Rui Barbosa, o século XX “não começou em 1901, mas em 1870 com as guerras e as vitórias de unificação que culminaram com a formação do Império Alemão”, o que quer dizer algo de certa gravidade: quer dizer que *o século XX foi aberto em guerra*. De fato, Rui Barbosa percebe uma “cerração” – tal é sua usual expressão –, que anuncia uma tormenta jamais vista. Percebe que as ideias políticas de seu tempo formam, no plano espiritual da humanidade, uma “cerração geral”, uma “névoa” sobre o ânimo humano.<sup>1</sup> Para Rui, o problema em potencial se aloja no plano das *ideias políticas*, em cujo “círculo de tormentas” iria entrar o gênero humano.

Curiosamente, a imagem da “cerração” ou “névoa” utilizada por Rui Barbosa recorda aquela imagem climática elaborada por Hobbes no capítulo XIII do *Leviatã* para descrever a tensão política do estado de natureza.<sup>2</sup> Se a guerra não é propriamente a batalha em si, como explica Hobbes, mas aquela tendência para tal, “como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover

<sup>1</sup> A exemplo, o socialismo e o imperialismo. A primeira ideia, afirma Rui, se trata de um “pesadelo cruciante” e a segunda uma “sedução”, uma “atração irresistível” (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 4).

<sup>2</sup> “[e] tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal” (Hobbes, 1983: 76).

que dura vários dias seguidos”, o mundo de Rui estaria literalmente em “guerra” por que

tirante a Áustria, encerrada nos Balcãs, todas as demais potências, na Europa e na América, se abram na aspiração expansionista. A Itália não renunciou [...] o espírito da sucessão de Roma, Gênova e Veneza, os seus direitos adquiridos à sucessão dos imperadores e dos doges [...] A Alemanha estende-se pela África Oriental; pelo Tratado de Berlim de 1878, pela aliança com Abdul-Hamd, pela viagem de Guilherme II ao Oriente em 1898, pelas homenagens da romaria imperial ao Santo Sepulcro e ao túmulo de Saladino [...]; no Extremo Oriente põe a mão sobre o Celeste Império, ocupa Kiaotcheo, enceta a exploração das riquezas de Shantung; adquire as Carolinas, as Marianas, Palaos, Samoa. A França, mutilada na Alsácia, reconstitui um império francês maior que o império alemão; conquista a Tunísia e a Indochina; por aí penetra nalgumas das mais ricas províncias chinesas; possui Madagascar; absorve o Noroeste africano; envolve, pelo deserto, Marrocos; exerce sobre o mundo árabe uma espécie de suserania política e moral. A Rússia, depois de aniquilar as liberdades polacas, aniquila as liberdades finlandesas; depois de esmagar os elementos alemães nas províncias bálticas, favorece a exterminação da autonomia armênia pela Turquia; estende em todas as direções estratégicas as suas imensas ferrovias: a Transiberiana para Pequim, a Transcaucásia para o Golfo da Pérsia, a Transcaspiana para a Índia [...] Mas nada se compara a dilatação da Inglaterra. Seu imperialismo liberal abarca os continentes [...] Na América abraça o Canadá, a Terra Nova, a Guiana, a Jamaica e as mais ricas das pequenas Antilhas. Ocupa a foz do Níger e do Hinterland até ao Lago Tchad. Ninguém se lhe atravessa no seu caminho da Índia [...] Imensos tentáculos do seu domínio universal, as suas forças navais enlaçam os oceanos [...] De Natal a Calcutá, de Calcutá a Pequim, de Pequim a Auckland, de Auckland a Quebec, de Quebec ao estuário do Tâmis, das margens do Tâmis ao vértice do Himalaia, esse colosso, em cujo seio se abriga uma civilização inteira, derrama a universalidade da sua raça, do seu idioma, das suas instituições e das suas armas [...] Mas, como se a arena já não transbordasse, um gigante de proporções incalculáveis invade inopinadamente a cena. Em cinquenta anos se improvisou a Austrália. Em trinta, o Japão. O advento da soberba potência norte-americana conta menos de um lustro. Há dois anos a Espanha lhe deixava nas mãos as últimas jóias do seu império colonial, os derradeiros retalhos da sua antiga majestade: Cuba, Porto Rico, as Filipinas. Em fevereiro de 1898 desembarcaram nas Ilhas do Hawaii as primeiras tropas *yankees*. Em Março Dewey incendia a esquadra de Montojo no porto de Cavite. Em julho se destrói a de Cervera ao sair de Santiago. A Alemanha sente para logo, em Manila, o orgulho da embriaguez, em que a loucura das

conquistas estonteia a nova potestade militar [...] (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 4-6)

Eis como madrugava para nós o século vinte. A guerra sino-japonesa, a guerra hispano-americana, a guerra anglo-bôer, três guerras de ambição, três guerras de conquista, três guerras de aniquilamento, *esboçam os pródromos do mais desmarcado conflito, a que nunca assistiu a espécie humana* (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 6 – itálico nosso).

Dentro desse cenário, Rui Barbosa identifica duas forças prevaletentes: em primeiro lugar, “a corrida entre as grandes nações para dividir os países semicivilizados e ocupar os lugares vagos da área terrestre” – *o imperialismo* –, e, em segundo lugar, as teorias, as doutrinas e as ideias “da absorção dos fracos pelos fortes”. Notavelmente entrelaçadas, a *cultura* e as *ideias políticas* criam um contexto de competição mundial. Nesse ambiente de embates e tensões, “não resta às nacionalidades ameaçadas senão apelarem para a sua própria energia, a rápida educação dos seus elementos humanos na escola da guerra” (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 6).

De um ponto de vista mais geral, Rui Barbosa identifica uma causa fundamental em curso de ação, caracterizada como o “*despontar do arbítrio dos interesses e da força sobre a moral e o direito*”, que, aliás, não eximia de perigo o Brasil: “nós que havíamos, não muito, sacudido o jugo colonial não podemos estar seguros”, diz Rui, “porque há uma reação colonial que parte de muitos pontos políticos do globo”. Nesse jogo, “a sorte dos povos americanos, como a dos africanos e asiáticos, há de liquidar-se, sem barreiras continentais, no teatro do mundo, ao arbítrio dos interesses e das forças” (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 6).

O mundo está abalado. A paz, ainda que um *desideratum*, “nunca esteve mais longe de nós”, diz o autor. Recordar-se do congresso de Haia realizado em 1899 e a consagração do princípio da justiça internacional pelo arbitramento. Mas, com irônica inclinação kantiana, entende que nenhuma instituição humana escapa da baliza das grandes provações e do sofrimento:

Debalde os votos dos filantropos, os sonhos dos idealistas e as esperanças dos cristãos, evocam, no limiar desta idade, a imagem benfazeja da paz. A realidade ilacrimável há de responder-lhe como Frederico o Grande, no século dezoito, às desequilibradas impaciências de Rousseau: ‘Quer ele que eu celebre a paz: não lhe conhece o bom do homem a dificuldade’ (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 7).

O que esperar do século XX? Rui Barbosa reconhece estar sendo demasiado “maquiaveliano”<sup>3</sup> e atalha: “ainda no terreno do mal se destacam os progressos do bem”. Afinal, o avanço de ideias e costumes durante o último período secular haviam sido notáveis. Recorda que o século XIX foi marcado pela abolição da escravidão, pela generalização dos governos democráticos, a criação da opinião pública, a fundação da educação popular, o desenvolvimento da ciência. Tantos avanços científicos, sociais e institucionais, mas um temor: saber até onde o século XIX conseguiu tocar ou transformar o coração do homem (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 7). Essa dúvida realça muito bem uma característica do pensamento de Rui Barbosa sobre política internacional que esse trabalho tentará contextualizar, a existência de uma dimensão moral e religiosa; como se o futuro e o bem estar da humanidade dependesse também do cultivo de valores morais e espirituais e não apenas de avanços científicos e institucionais.

Desse ponto de vista, é notável perceber em seus escritos e discursos uma preocupação de fundo ao pensar a política internacional que está relacionada com o destino dos valores morais, em particular, os valores cristãos. Aliás, a questão, a seguir, sintetiza o fundo dessas preocupações: “o que restará do progresso cristão, que dezenove séculos de lavragem tormentosa tem custado ao Evangelho”? (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 6). Entre a fé e a razão, Rui Barbosa problematizará a política internacional de seu tempo. Afinal, o grande teste das nacionalidades no século XX seria justamente saber que valores, que leis morais resistiram ou não à passagem do tempo. Tudo dependeria em saber que leis, diz Rui, ou que arcanos supremos animarão as correntes vivas das nacionalidades, e preservarão de terminar em catástrofe os seus encontros formidáveis; mas

até onde [o século XIX] tocou o coração do homem, só Deus o sabe, e o saberemos nós, quando a centelha atmosférica inflamar os combustíveis, cuja aglomeração silenciosa inquieta os grandes e apavora os pequenos. Então os que assistirem ao espetáculo, poderão dizer se a um século, em que a ciência serviu principalmente à força, terá sucedido um século, em que a força se incline, afinal, ao direito (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 8).

---

<sup>3</sup> “Se propendemos para Maquiavel em desconfiar da nossa mácula primitiva, em acreditar que a humanidade está sempre vizinha da corrupção natural, em reccar nos homens, por mais longas aparências de sublimidade que apresentem, o reproduzir-se da mesma natureza, reproduzidas as mesmas ocasiões, longe estamos de contestar, duvidar ou amesquinhar a obra progressiva das ideias e dos costumes” (Barbosa, 1901, Vol. XXVIII: 7).

Esse trabalho inicia com o ano de 1916. Rui Barbosa havia sido convidado em fevereiro pelo ministro Lauro Müller para representar o Brasil nos festejos de comemoração do centenário da independência da Argentina que aconteceria durante o mês de julho, em Buenos Aires. Entre várias atividades, Rui Barbosa apresentaria uma conferência na *Faculdade de Direito*, no dia 14. Uma vez realizada em meio a uma análise pontual sobre a guerra, a conferência se caracterizou pela intensa preocupação de Rui Barbosa com os valores morais, tal como demonstrou em 1901, em particular com os valores cristãos, e saber se resistiram ou não diante do espetáculo bélico a que seus olhos assistiam. O teor de suas preocupações, porém, acabou produzindo uma perspectiva peculiar das relações internacionais ao ressaltar uma dimensão moral e religiosa da política.

Nesse sentido, o objetivo geral desse trabalho é entender tais *ideias políticas em contexto* para depreender seus prováveis significados e impacto para as Relações Internacionais. De modo a viabilizar esse percurso, o trabalho foi dividido em duas partes. A primeira parte inicia com a apresentação do aspecto doutrinário da conferência de Buenos Aires, onde se ressalta o teor moral e religioso do pensamento de Rui Barbosa sobre política internacional. Em seguida, o trabalho coloca as ideias de Rui Barbosa em contexto: primeiro, no contexto das recepções imediatas de seu pensamento pelos contemporâneos; depois, no contexto internacional de ideias; e, por fim, no contexto de sua vida particular. A partir das análises contextuais e das tradições subjacentes as ideias expostas por Rui Barbosa em Buenos Aires, a segunda parte do trabalho oferece uma perspectiva sobre a política internacional e relações internacionais.

**PARTE 1 A DIMENSÃO MORAL E RELIGIOSA DO PENSAMENTO DE RUI  
BARBOSA SOBRE POLÍTICA INTERNACIONAL**



Figura 2 – No antiquário, de N. Orlandez

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

## CAPÍTULO 1 A CONFERÊNCIA DE BUENOS AIRES (1916)

### 1.1 O EVANGELHO ESTÁ SUBSTITUÍDO PELA RELIGIÃO DO AÇO E DA PÓLVORA



Figura 3 – Faixa de tecido vermelho com gravura religiosa (Cristo sendo insultado)

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Amarás o teu próximo como a ti mesmo.  
*Dilliges proximum tuum sicut te ipsum.* Desta vez, as nações entraram, seriamente, a perceber que também a elas, não menos do que aos indivíduos, se endereça o verbo do pacificador supremo, o verbo do Crucificado.

(Barbosa, 1917, Vol. XLIV: 40)

Em 1916 Rui Barbosa passava por uma fase de extraordinário destaque. Nesse ano, o primeiro Código Civil Brasileiro foi sancionado pelo presidente Venceslau Brás, um código onde se nota a profunda influência de Rui Barbosa, que havia acompanhado sua elaboração desde o projeto, no governo de Campos Sales, até a sua revisão como relator da Comissão Especial do Senado. O trabalho resultou no *Parecer e Réplica acerca da redação do Código Civil*, que pela abrangência de suas contribuições, conferiu a Rui certa evidência como purista da língua e exímio jurista. Entre as homenagens conferidas a Rui, por ocasião da promulgação do Código, está a sua nomeação como Embaixador Extraordinário e Plenipotenciário, Representante do Brasil nos festejos do I Centenário da Independência da Argentina.

Por outro lado, na esfera internacional, o mundo estava, literalmente, em chamas. As expectativas de que a guerra seria ganha rapidamente pelas potências aliadas havia se revertido completamente e as pesadas baixas nos campos de batalha eram, a cada dia, contabilizadas às dezenas de milhares. Esse é o quadro dentro do qual Rui Barbosa preparou e pronunciou, na Argentina, uma conferência na Faculdade de Direito e Ciências Sociais de Buenos Aires, em 14 de julho de 1916. Intitulada *Os conceitos modernos do direito internacional*, a conferência fez parte dos festejos da independência da Argentina e nela, Rui apresentou uma releitura da história daquela república e uma condenação da Alemanha em defesa dos governos democráticos envolvidos na primeira guerra mundial. Uma guerra que, em dois anos, já contabilizava mais vítimas do que a Guerra da Criméia (1853-56), a Guerra Civil Americana (1861-65) e a Guerra Franco-Prussiana (1870-71) somadas.

No período que antecedeu a primeira guerra mundial, as grandes potências europeias empreenderam uma corrida armamentista com base na crença de que a prosperidade e o bem-estar da nação dependiam de sua capacidade de defender-se contra os ataques de outras nações, as quais estariam sempre prontas para tentar uma agressão (Angell, 2002). Parte desta crença popular foi disseminada graças à política externa do Kaiser Guilherme II, elaborada para substituir a *realpolitik* de Bismarck, que havia feito o possível para amainar os receios do crescente poderio da Alemanha por intermédio de alianças estratégicas. O Kaiser, orgulhoso e confiante, fez questão de demitir Bismarck do comando das relações exteriores e dissolver sua política, substituindo-a por uma estratégia de política externa ostensivamente agressiva, onde o interesse nacional era exaltado e que passou a gerar desconfianças e crescente rejeição em toda a Europa. Com efeito, a *weltpolitik* substituiu a *realpolitik* e se destacou pelo entendimento de que o poder das grandes potências dependia da posse de domínios coloniais e pela ênfase no que em nossos dias costuma-se chamar de “unilateralismo”. Durante a sua vigência, o governo da Alemanha adotou o uso de uma linguagem bastante agressiva e da intimidação como medida de demonstração do seu poder. Essa forma de ação, obviamente, gerou medo e suspeita entre os países e, diante do relativo insucesso das medidas diplomáticas, as potências europeias iniciaram uma corrida armamentista (Kissinger, 2001: 213).

Com a eclosão da guerra, o Brasil adotou uma política de neutralidade diante do conflito europeu. Porém, o ativo trabalho da *Liga Brasileira pelos Aliados* – da qual Rui fazia parte – e as manifestações populares, como as que se seguiram ao torpedeamento



do navio *Paraná* pressionaram o rompimento das relações diplomáticas brasileiras com o império alemão, em 1917. Rui, enfático defensor do rompimento do estatuto de neutralidade, se serviu da conferência de Buenos Aires para elaborar e expor o argumento de que, num ambiente de conflito armado os países neutros sofriam com as consequências da guerra tanto quanto os Estados beligerantes. A neutralidade, na visão de Rui, não eximia uma obrigação ativa por parte das nações. Cabe notar que à época os Estados Unidos também permaneciam neutros e viviam um intenso debate sobre o estatuto da neutralidade tanto no Congresso quanto nas páginas dos jornais.

Em essência, o argumento de Rui insistia que a guerra era um “ato irracional” de primazia da força sobre o direito (Barbosa, 1983: 32) e estava em íntima relação com duas delicadas questões: o menosprezo pelas edificações jurídico-políticas elaboradas na Haia e o desgaste do sustentáculo moral mais importante da civilização ocidental, o cristianismo (Barbosa, 1983: 40; 48). A conferência é uma reflexão sobre as razões que o levavam a se opor à neutralidade: um acurado senso de realismo que apontava para a ameaça representada pela aliança liderada pela Alemanha às instituições e ao ordenamento moral que as sustentava. Seu pensamento, portanto, não era o da crença de que se deveria evitar a guerra por quaisquer meios e a qualquer custo.

Entre a primeira parte – na qual Rui descreve os desafios enfrentados pelos heróis da independência argentina – e o final da segunda parte da conferência – onde ele propõe a ideia de neutralidade ativa –, Rui aborda o tema da guerra e da paz de maneira bastante distinta dos argumentos habituais, fortemente centrados na consideração sobre interesses e demandas territoriais. Conforme exposto na conferência, o seu ponto de vista não considera o conflito internacional como um desajuste material, e sim, moral, ou mais profundamente, um desajuste espiritual das nacionalidades. Para ele, a guerra começa a ser preparada no “meio moral”, isto é, “no ar que as consciências respiram” (Barbosa, 1983: 32), ou seja, nos livros e nas universidades (Barbosa, 1983: 18).

Antes que saísse das fábricas de armamentos, dos quartéis e dos estados-maiores, tinha esta guerra acumulado os fluidos, que viriam a animá-la, nos livros, nas escolas, nas academias, nos laboratórios do pensamento humano. Para entrar em luta com a civilização, a força compreendera que era preciso constituir-se em filosofia adequada, corrompendo as inteligências, antes de subjugar as vontades (Barbosa, 1983: 32).

Figura 4 – Embaixada em Buenos Aires, 1916



Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

O “mundo moral”, ou “meio moral” em Rui representa o conjunto de ideias e valores que orientam e fundamentam os julgamentos e as percepções que servem de base para as experiências jurídico-políticas internacionais em determinado período histórico. A guerra não tem para Rui, necessariamente, relação com uma suposta incompatibilidade de interesses materiais. Norman Angell, por exemplo, empenha-se em tornar isso evidente, sobretudo ao demonstrar a existência dos laços econômicos, financeiros e intelectuais que interligavam (e interligam) o destino das nações europeias, modernizadas pelo advento da indústria e do capitalismo. Dessa forma, para Rui, existiam causas espirituais do conflito, pois ainda que existisse uma sociedade internacional formada por interesses econômicos, unida pela interdependência, a guerra acontecia e causava imensa perplexidade.

Assim, para Rui, os fundamentos da guerra deveriam mover-se em outros domínios. Era um problema de ordem moral e espiritual. Em outras palavras, tratava-se de uma consequência do esvaziamento do meio moral provocado pelo trabalho intelectual de adaptação das consciências aos interesses daqueles que defendiam o conflito. Um processo que pressupunha o esvaziamento da ideia de justiça das instituições a ela associadas (Barbosa, 1983: 32). Enfático e denunciador, como era seu

estilo, Rui acusa o pensamento militarista de haver contaminado o domínio moral europeu e contribuído, a partir de argumentos e até de pretextos biológicos, para a formação de um ambiente de temperamentos favoráveis às hostilidades e desfavoráveis à cooperação internacional. A difusão do movimento militarista foi classificada por Rui como pérfida ao fazer acreditar que era possível dissociar os interesses nacionais do direito, da moralidade e da justiça, de forma absoluta.<sup>4</sup> Com essa dissociação, o corpo doutrinário militarista teria provocado uma espécie de “anomalia moral”, o que causou no plano internacional uma inversão da antítese *pax est quaerenda* – a paz deve ser buscada – e *bellum est vitanda* – a guerra deve ser evitada. Agora, *bellum est quaerenda* – a guerra deve ser buscada – e *pax est vitanda* – a paz deve ser evitada.<sup>5</sup>

É incomum a referência feita por Rui a essa inversão ou desordem moral como fator de desestabilização da ordem social e política. Para ele trata-se de um processo de “descristianização da humanidade” com trágicas consequências: descristianizam-se o homem e suas instituições, anuviam-se as ideias e se inverte o comportamento moral. Em ocasiões assim,

essencial ao homem, já agora, não é aprender a pensar, a sentir, a querer de acordo com esses mandamentos que as crenças de nossos pais nos habituaram a considerar sagrados, que nossos próprios instintos, por si sós, nos ditariam, que o primeiro balbucio da razão nascente nos ensina pela voz do coração, que nos levam a respeitar a infância, a velhice, a debilidade, o infortúnio, a virtude, o talento. Não: essencial, agora, não é amarmo-nos uns aos outros, como nos prescrevia o antigo Deus dos cristãos, atacado hoje em seus templos, bombardeado em suas catedrais, profanado em suas imagens, fuzilado em seus sacerdotes (Barbosa, 1983: 35-36).

Ao desaparecer o *fiat* ético-moral, representado pela fé cristã, a ordem natural do comportamento jurídico-político internacional se inverte, desvirtua-se e se esvazia pela

---

<sup>4</sup> Comparar Barbosa (1983) em *Os conceitos modernos do direito internacional* com Angell (2002) em *A grande ilusão*, p. 148.

<sup>5</sup> Na Antiguidade a palavra *anomalia* é utilizada por Tucídides, na obra *A Guerra do Peloponeso*, para descrever as consequências morais e políticas do êxodo interno ateniense, provocado pela guerra. Segundo Xavier (2002: 121), ‘Péricles, em seu primeiro discurso no início da guerra do Peloponeso, pede à população que vive fora dos muros da *polis* que, por conta da guerra, deixe suas terras e casas e vá para dentro de Atenas. O êxodo interno foi grande e as condições higiênicas e sanitárias foram bastante afetadas [...] Neste cenário [...] irrompe-se a peste, dizimando boa parte da população. O historiador, então, faz uma famosa descrição rica em detalhes clínicos dos diversos sintomas e, até mesmo, dos efeitos da contaminação. Porém, o que parece, de fato, mais preocupar são as consequências morais e políticas da peste: “De uma maneira geral, a peste foi, na cidade, a origem de uma desordem moral [*anomias*] crescente...”’ (Trecho e tradução de Gabriel Geller Xavier a partir da obra Thucydide. *La guerre du Péloponese*: livre II, cap. LIII. Trad. Jacqueline de Romilly. Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 39).

perda do referencial moral mais essencial para se justificar a existência das instituições capazes de afastar a condição de anomia. Para Rui, na supressão da tradição cristã onde se ancoram os preceitos morais, os Estados mais poderosos sentem-se livres para investir contra os menos poderosos. Na retórica sempre candente de Rui:

Os Estados pequenos, varridos como palhas pelo açoite do vento, ou inquietos com o sopro da rajada que roça suas fronteiras, perderam a segurança ou a existência, entregues ao azar da luta entre os maiores [...] Terríveis surpresas vogam no oceano tenebroso do inesperado, onde até as nuvens do céu cospem destruição, e os recessos do abismo se associam à cegueira exterminadora, que coalha, ao largo, sua superfície, com os destroços de todas as *tradições cristãs*. Nega-se o direito, desterra-se a justiça, elimina-se a verdade, contesta-se a moral, proscribe-se a honra, crucifica-se a humanidade; o vendaval de ferro ataca os símbolos sagrados, a arte, os tesouros da ciência acumulada, os grandes arquivos da civilização, os santuários do trabalho intelectual. Apenas subsiste, de todas as leis, a lei da necessidade, a lei da força, a lei do sangue, a lei da guerra. O *Evangelho* está substituído pela religião do aço e da pólvora (Barbosa, 1983: 31-32 – itálico nosso).

Nessa perspectiva, no pensamento de Rui, o cristianismo surge como a doutrina ameaçada, e ao mesmo tempo, como base e fundamento da “harmonia das leis históricas”, da “virtude do direito das gentes”, do “equilíbrio restaurado” e “de uma neutralidade ativa” que deveriam ser preservadas. A defesa do cristianismo se confunde, portanto, com a garantia da segurança das instituições jurídico-políticas contra as ameaças do pensamento militarista e contra a ação desmedida daqueles países sob a liderança de governantes ambiciosos como o Kaiser Guilherme II para quem, de certa forma, a condição de anomia não seria uma ameaça à condição humana, mas tão somente o rompimento de uma ordem vigente indesejável. Para Rui, da supressão da tradição cristã surge a desordem que significa inevitavelmente contrariar todos os preceitos da base moral presente em sua visão do cristianismo.

Nessa perspectiva, os preceitos do cristianismo surgem como “forças morais”<sup>6</sup> que compelem os Estados a agirem dentro de certos *limites naturais* (isto é, de acordo

---

<sup>6</sup> Em Rui, as *forças morais* podem ser compreendidas como *normas morais* ou *limites naturais*. Elas existem tanto na organização interna dos Estados como entre os Estados. A diferença é que no ambiente doméstico, isto é, na vida civil existem os mecanismos tutelares da justiça e as Constituições que as salvaguardam ou lhes dão certa eficácia. Mesmo assim, tanto dentro quanto fora dos Estados, Rui entende que as *forças morais* existem; é verdade, elas podem sofrer transgressões, mas, de certo modo, sejam quais forem as configurações institucionais vigentes ou preponderantes, elas são a *essência da justiça*. Portanto, ‘se essas normas [morais] sofreram, ultimamente, transgressões violentas, não é porque sejam vãs abstrações. Na existência interna de

com as leis morais que sustentam uma noção de justiça e de ordem), de *limites jurídicos* (que prescrevem as ações que preservam a honra, a confiança e o cumprimento dos tratados) e de *limites políticos* (que refreiam o impulso de conquista dos Estados grandes e protegem os Estados pequenos) até mesmo na guerra, se ela for inevitável (Barbosa, 1983: 31-32; 37-38). Nos trechos de Rui, ricos em ressonâncias bíblicas, a interpretação que aparece ao longo da vertente internacional de seu pensamento deixa claro uma concepção jurídico-política das relações internacionais, mas com evidente ascendente moral-religiosa. A religiosidade não ocupava, obviamente, um lugar central no pensamento de Rui, mas constituía a base de sua formação calcada numa educação característica da elite do Brasil de seu tempo que plasmava concepções morais e políticas. Dessa forma, suas interpretações e sua filosofia moral emergem do que havia aprendido com o ‘sermão da Montanha’ e com os ‘ensinamentos do Evangelho’ de sua juventude. Afinal, a ameaça da paz e da convivência cooperativa entre as nações são, em suas palavras, uma decorrência do apagamento dos “luzeiros do Senhor” (Barbosa, 1983: 31).

## 1.2 PRIMEIRAS REPERCUSSÕES

A conferência de Buenos Aires obteve rápida repercussão. Inicialmente, as repercussões compartilhavam a opinião de que Rui oferecia uma nova interpretação em torno do conceito de neutralidade. Essa era uma questão delicada para as nações em guerra: Porque Suíça, Holanda, Escandinávia, Brasil, Estados Unidos permaneciam indiferentes? Não haveria, afinal, um dever moral e político dos países neutralizados dela participar? São dúvidas pertinentes para as quais se buscava respostas.

E por razão semelhante, as ideias de Rui se espalharam como brisa rápida, provocando opiniões por onde passava. Para os aliados, o sentido estrito da conferência representava, naturalmente, uma contribuição efetiva para o esforço de guerra e o motivo era óbvio. Ao indicar a falsidade da ideia de neutralidade, Rui não apenas encorpava o discurso de condenação contra o eixo como, ao mesmo tempo, melindrava a sensibilidade das potências indiferentes. No plano das ideias, esse “abalo” moral e político ocorreu por intermédio de uma resignificação do conceito de neutralidade. Na nova acepção, empregada por Rui, havia um dever dos países de se engajar na guerra

---

cada Estado também se quebram [...] É o que ainda está por organizar [...] Todavia, enquanto não se organizam, as *forças morais* existem e, se não abrigam os povos das contingências da guerra, mantêm, pelo menos, em torno e acima desta, um conjunto de restrições e impossibilidades, opostas aos excessos extremos do militarismo desencadeado’ (Barbosa, 1983: 37-38 – itálico nosso).

contra o eixo e logo a neutralidade seria uma farsa, sem dizer, uma atitude perigosa. E era, na opinião de Rui, um dever político, um dever moral, um dever, diríamos, quase religioso.

À época, a opinião pública foi de que a conferência de Buenos Aires tratava de uma exposição sobre um conceito de neutralidade ativa e vigilante<sup>7</sup> e acabou se tornando um ponto referencial para as pessoas que buscavam encontrar, no plano das ideias juridico-políticas, uma justificativa para a guerra movida contra a tríplice aliança, e isso tudo à luz de uma noção de justiça. Dentro de certas proporções, o que Rui estava entregando era uma tese, uma doutrina de ‘guerra justa’. Por isso

as palavras de Rui [...] corriam o mundo, transformando-se em bandeira, pelos Aliados, a favor da intervenção dos Estados Unidos e das outras nações neutras no conflito, a seu favor, embora a doutrina sustentada não fosse propriamente guerreira, mais de índole moral e jurídica, de formação de uma consciência universal pela paz, contra o agressor, no caso, a Alemanha (Moraes Filho, 1981: LIV).

Sob esse ângulo, Rui teria contribuído imensamente com os aliados. Não pode ser esquecido o fato de que, na ocasião, Rui Barbosa já era juiz da Haia e sua opinião deve ter tido todo o “peso” que a opinião de um jurisconsulto internacional poderia ter no mundo civilizado. Parece até natural a dimensão moral e religiosa do pensamento de Rui Barbosa ter passado despercebida, nem sequer ter sido mencionada ou aferida o seu impacto para o mundo das ideias políticas. Em momentos de drástica gravidade, a paz de espírito que faculta a filosofia é substituída pela pressão dos acontecimentos: ora, os estadistas estão sem tempo, a guerra acontece e eles precisam de aliados. Ainda que esteja lá, as ideias morais e religiosas de Rui se encolhem em favor daquilo que interessa no momento: o discurso capaz de “acordar” os países indiferentes a guerra.

Ante o arrazoado do tempo, as ideias morais e religiosas não passariam de uma espécie de suporte ético a um conceito de neutralidade, sem maiores considerações. Se existe uma doutrina moral da política internacional presente na conferência de Buenos Aires, ela seria simplesmente um artifício retórico, ou melhor, uma justificativa ética utilizada para reinterpretar o conceito jurídico da neutralidade, ou melhor, o dever dos

---

<sup>7</sup> Graça Aranha, na edição francesa publicada em Paris, no ano de 1917, pela Félix Alcan, intitulou a conferência de “*Le devoir des neutres*”. A edição francesa não chega nem mesmo a tratar o texto integral da conferência, e sim, apenas a parte considerada “mais importante e jurídica” sobre a neutralidade (Ver Aranha, 1917; Moraes Filho, 1981: LV).

países ocidentais de se envolver e lutar ativamente contra o militarismo alemão, o inimigo das edificações político-jurídicas do ocidente, e, portanto, considerado injusto.

Mesmo assim, o texto contém impasses interpretativos. Será que uma investigação dos comentários que envolveram a conferência à época revelaria ou sustentaria alternativas interpretativas? A hipótese sustentada nesse capítulo é que a partir das recepções, isto é, das críticas e comentários feitos à época, Rui teria comunicado duas teses. Intencionalmente ou não, é difícil precisar. A intencionalidade e os significados originais são de difícil apreensão. E, como é difícil apreender as intenções e os significados originais dos atos de fala do passado – como, por exemplo, saber se de fato Rui está intencionalmente comunicando uma doutrina moral da política internacional –, o que pode ser feito é buscar compreender o significado original no interior de uma  *fusão de horizontes interpretativos*.

Portanto, o que pode ser feito é construir uma  *história dos efeitos*; isso significaria procurar determinar as caracterizações obtidas pela conferência de Buenos Aires a partir da investigação daquilo que os contemporâneos a Rui conseguiram determinar sobre seu texto e seus atos de fala em Buenos Aires, naturalmente, assumindo que são sujeitos influenciados pelos seus próprios horizontes de expectativas, pelas mutações sofridas pelas ideias e pelos conceitos no tempo. Se, como ressalta Jasmin, a cognição humana é produtiva e produtora de significados a partir da tradição em que se encerra, uma parte do objeto de estudos é estabelecer a  *recepção do texto*, que trata de apreender os efeitos que as ideias e os conceitos obtiveram num certo período de tempo (Jasmin, 2005, p. 30).<sup>8</sup>

Nessa direção, o que se seguirá é a tentativa de construir a teia da comunidade de intérpretes contemporâneos a Rui com a intenção de buscar uma compreensão dos significados. A partir da análise dos contemporâneos de Rui, há indícios que sustentam a ideia preliminar de que a conferência de Buenos Aires apresenta uma tese sobre a neutralidade ativa e vigilante (portanto eminentemente jurídica), mas também  *uma tese moral da política internacional*. A tese da neutralidade é apenas uma das “teses” propostas por Rui, ou melhor, é a tese estrita, datada, definida dentro de uma

---

<sup>8</sup> De acordo com Jasmin, na concepção de Gadamer: [...] cada época entende um texto transmitido de uma maneira peculiar, pois o texto constitui parte do conjunto de uma tradição pela qual cada época tem um interesse objetivo e na qual tenta compreender a si mesma. O verdadeiro sentido de um texto, tal como este se apresenta a seu intérprete, não depende do aspecto puramente ocasional que representam o autor e o seu público originário. Ou, pelo menos, não se esgota nisso. Pois este sentido está sempre determinado também pela situação histórica do intérprete e, por conseqüência, pela totalidade do processo histórico (Gadamer, 1997: 366 *apud* Jasmin, 2005: 30).

circunstância histórica muito específica: a primeira guerra mundial. A tese moral, não necessariamente. Apesar de ser um produto da historicidade, da formação individual do sujeito, do contexto internacional de ideias, a tese moral é uma questão aberta; uma tese endereçada ao futuro com impacto no estudo das Relações Internacionais.

### 1.3 ZEBALLOS

Seis dias após a conferência, Rui é recebido pelo jornal *La Prensa* no Instituto Popular de Conferências, onde seria saudado por Estanislau Zeballos. Zeballos era um político controverso com quem Rui havia se desentendido anos antes.<sup>9</sup> Apesar da polêmica de anos passados, Rui é recebido no dia 20 de julho em tom amistoso e fraternal.

A saudação de Zeballos a Rui como as demais que serão analisadas nesse capítulo são importantes porque permitem entender em que termos ocorreram as primeiras recepções em torno das ideias expostas na *Faculdade de Direito*. Apesar de Zeballos iniciar sua saudação com uma reminiscência biográfica, aos poucos, ele vai revelando aspectos que nos ajudam a conhecer a leitura que os contemporâneos fizeram de Rui e o contexto de ideias dentro da qual sua doutrina sobre política internacional, mais particularmente as ideias expostas durante a conferência de Buenos Aires, se estabeleceram. De início, porém, os indícios apontam mais para o caráter pessoal de Rui, do que propriamente para o seu texto.

Para Zeballos, Rui é “idealista”. O termo é claro e aparece na saudação. A rigor, “idealista” quer indicar uma *postura intelectual*. Significa pensar em “causas”, “projetos”, “programas”, “reformas”, “ideias novas”; “reorganizações”, “progresso político”.<sup>10</sup> O termo “idealista” é também indicativo de *postura moral*: ser “idealista” é ter reservas de caráter, é conseguir permanecer íntegro diante das seduções do mundo.

<sup>9</sup> De acordo com Morais Filho, “salta à vista a importância deste dia na vida de Rui e da sua Pátria. Era a primeira vez que se encontrava, novamente, com Zeballos, depois de todos os atritos e mal-entendidos ocorridos nos últimos anos, nos quais o ex-Ministro argentino tinha sido figura central, e nem sempre com bom desempenho ético. O encontro, pelas palavras de amabilidade, significava a retratação do bulhento professor e político do Prata” (Morais Filho, 1981: XXXV).

<sup>10</sup> Os itálicos acima indicam o universo de palavras em torno das quais Zeballos trabalha o significado de “idealista”: “su carácter es, segun dije antes, a la vez *idealista* y *batallador*. Ruy Barbosa inoculaba en la política brasileña no solamente *ideas nuevas* y transformadoras, sino francamente revolucionarias, desde la abolición de la esclavitud hasta las *reformas* orgánicas de los sistemas políticos, después de haberse distinguido como promotor de la *reorganización* de la instrucción primaria, secundaria y universitaria, en páginas que quedan como núcleo permanente de ideas fundadoras cuya enseñanza salva las fronteras mismas de la patria. “Como hombre de estado, os corresponden el honor y la responsabilidad de *reformas* transcendentales en la vida política del Brasil [...] La abolición de la esclavitud, la organización y difusión de la enseñanza, la libertad religiosa, la pureza electoral, han sido objetivos perseguidos y logrados por vuestra *actividad* inteligente” (Zeballos In: 1981, Vol. XLIII: 248 – itálico nosso).



Existe, portanto, um “idealismo intelectual” e um “idealismo moral”: um *duplo idealismo*, que Rui, aliás, parece reunir.

Em segundo lugar, Rui é “principista”. Quer dizer, apesar de ser conhecido como alguém que faz longos discursos sobre ideias e feitos<sup>11</sup> – “ao estilo de Carlyle” – consegue escrutinar “ideias fundadoras”, “horizontes intelectuais” e “temas de civilização”: trata-se de alguém capaz de vislumbrar, durante suas digressões filosóficas (um pouco exaustivas, talvez) princípios norteadores de ação, ou melhor, instrumentos de ação para os governos e os povos (Zeballos In: 1981, Vol. XLIII: 247).<sup>12</sup>

Discursos longos, mas que *escrudiña horizontes intelectuales* al exponer y comprobar ideas y hechos, como *instrumentos de acción para el gobierno de las almas y de los pueblos*. Ruy Barbosa habla extensamente porque dilucida *temas de civilización* (ZEBALLOS In: 1981, Vol. XLIII: 247 – grifo nosso).

Deste ponto de vista, as ideias de Rui são acolhidas no imediato pós-conferência como *projeto*: pois, se suas conferências, e de um modo geral, os seus discursos são programas, são projetos de reforma e reorganização de ideias e ações em torno de *princípios fundadores*, tudo o que Rui parece oferecer, em Buenos Aires, é o produto de um horizonte de expectativas.<sup>13</sup> Mas, um horizonte de expectativas não se forma sem um espaço de ação. Zeballos tem essa compreensão e situa as ideias expostas por Rui como o rescaldo de uma luta empreendida há tempo contra as tendências militaristas, desde o Brasil à Haia: é “uma luta entre o sabre e a ideia” (Zeballos In:1981, Vol. XLIII: 249). Os discursos de Rui são, então, a continua luta contra as doutrinas da força, o governo da espada e o militarismo internacional em defesa das instituições e da força subordinada juridicamente à lei, ao governo civil, à constituição, às instituições internacionais.

Colocada dessa maneira, a percepção de Zeballos sobre Rui é curiosa, pois acomoda ou contextualiza uma crítica comumente atribuída a ele, na época. A crítica costumava dizer que a conferência de Buenos Aires continha uma espécie de maniqueísmo e que por essa razão Rui era um tanto simplista: apreciar as questões políticas como se houvesse “o bem” e “o mal”, “o vilão” e “o mocinho”, “o eixo” e “os

<sup>11</sup> Rui e os diplomatas brasileiros são alvos de crítica. Ao pensar na qualidade das relações entre Brasil e Argentina, Zeballos afirma: muito discurso e pouca ação.

<sup>12</sup> Zeballos complementa: “a *la actitud principista* de Ruy Barbosa debe el Brasil, pues, el nobelísimo progreso político que acaba de realizar (Zeballos In: 1981, Vol. XLIII: 246 – itálico nosso).

<sup>13</sup> Nesse sentido, a conferência de Buenos Aires é mais do que a mera questão pontual da neutralidade; ela é, sobretudo, uma proposta moral, um dilema, que subsiste sem resposta. (Ver Koselleck, 2006).

aliados”, “a força” e “o direito” não caiu bem aos ouvidos de homens astutos. A crítica foi sustentada, sobretudo por Oliveira Lima e motivou pouco tempo depois, o rompimento entre os dois homens. A verdade é que tais polarizações e binarismos são evidentes nos atos de fala de Rui e provavelmente seja uma forma muito específica de elaborar as questões do tempo.

A questão que interessa, por ora, é entender o que o “idealismo” ou o “principismo” atribuídos a Rui querem dizer. Em primeiro lugar, parece que em meio à luta, em meio à refrega das ideias, Rui rasgou um horizonte, tal como acontece com um ator que se prende ao cenário em que atua. Ao se prender, sem querer, aos panos de fundo por agitação ou exaltação da fé cênica, o ator acaba rasgando a cortina e revela, sem querer, um bastidor, um foco de luz até então escondido: atônito e surpreso, o público reage.

Figura 5 – Embarque de Rui Barbosa para Buenos Aires, na Praça Mauá, Rio de Janeiro, a caminho de Buenos Aires



Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Envolvido e exaltado com o momento, com a inspiração (*énteos*) ou o deslumbre de uma verdade (*aletheia*), Rui devassa um bastidor, um horizonte espiritual que é exteriorizado aos ouvintes por uma narrativa semi-religiosa da política

internacional. Curiosamente, seu primeiro discurso em Buenos Aires<sup>14</sup> é uma prece: “a Deus que nos fez irmãos, e nos mandou amarmo-nos uns aos outros [...]” (Barbosa, 1916, vol. XLIII: 6). Um pensamento religioso aparece de imediato aplicado a uma reflexão sobre assuntos internacionais, e isso é inequívoco. Na passagem integral do discurso de apresentação de credenciais, o pilar de seu pensamento é a ideia de Deus; é um ponto de apoio a partir do qual Rui move as engrenagens morais da política internacional. Graças a um movimento íntimo de abstração e fé, como alguém submerso no interior de uma perspectiva religiosa, Rui ousa confidenciar aos ouvintes o *olhar de Deus*: parece até mesmo que ele entreve os esboços de imagem que se formam na retina divina quando esse olhar se lança na contemplação da obra humana. E na visão divina, as nações são irmãs simplesmente porque compartilham uma condição natural de irmandade, que faz da fraternidade o fundamento da política internacional.

É interessante observar alguém pensar e falar sobre relações internacionais (no caso mais específico, as relações entre Brasil e Argentina) usando palavras como “família”, “irmã”, “relação entre corações” e “fraternidade”. Trata-se de um olhar diferente, uma abordagem interiorizada, deslocada do mundo, que nos convida a ver as coisas de outra estância, aliás, de um ponto de vista estranho para o entendimento contemporâneo, mas muito plausível para um indivíduo como Rui. O que ele vê? A vigência de uma regra imanente na política internacional, uma espécie de lei fundacional ou um tipo de ontologia promissiva capaz de operar a transfiguração da ordem presente; mas para que ocorra tal transfiguração é preciso uma decisão de fé, pois ela é que pode reunir o gênero humano e aproximar os corações.<sup>15</sup> O que apóia essa ontologia volitiva, no plano prático, é a obediência a uma lei sociológico-comportamental, a “lei das leis divinas”, como diz Rui: *dilliges proximum tuum sicut te ipsum* (Barbosa, 1917: 39-40). Tal lei tem um lugar notável no pensamento de Rui a um ponto que a boa realização de todo empreendimento político depende do amparo ou da obediência a ela.

O povo brasileiro [...] rejubilará [...] e elevando as suas preces a Deus que nos fez irmãos, e nos mandou amarmo-nos uns aos outros, para que as nossas duas nações, observando entre si a lei

<sup>14</sup> O primeiro ato de fala de Rui, em Buenos Aires, acontece antes da conferência na *Faculdade de Direito*, durante a apresentação de credenciais ao presidente da Argentina, Victorino de La Plaza, na Casa Rosada.

<sup>15</sup> No sentido de um *éschaton*, isto é, que atribuiu o significado transcendental de todos os instantes: “a decisão-de-fé transforma o instante perecível do presente em momento escatológico” (Gibellini, 2002: 287).

das leis divinas, gravitem juntas para o ideal americano, pela órbita da paz e da liberdade (Barbosa, 1916, Vol. XLIII: 6).

Na observação da lei divina é que o “ideal americano” se concretiza; a “paz e a liberdade do continente” são asseguradas. “Paz” e “liberdade” aparecem como conseqüências da observação de uma lei anterior, de caráter divino ou imanente sem a qual não pode ser, pois essa lei cria no domínio político uma atmosfera propícia às realizações humanas. A ordem das ideias é clara: primeiro, os valores morais, depois, os valores políticos. Esses últimos, na verdade, não passam de uma conseqüência dos primeiros. Ainda que a política seja a esfera das realizações humanas, tais realizações precisam do selo vibratório de Deus para ganhar força, algo de efetivo. Entre Deus e os homens, há uma ordem de trabalho a ser observada.<sup>16</sup>

Ainda que Rui esteja observando as questões de seu tempo sob a perspectiva de época, trata-se, ao mesmo tempo, de um indivíduo que está vendo os assuntos do seu tempo sob uma perspectiva espiritual para comunicar uma visão de mundo. O *Rui político e diplomata* também é o intermédio do *Rui espiritual*: o primeiro, comprimido no tempo do homem, está preocupado com a questão da neutralidade, com a luta entre o sabre e a ideia; o outro, alçado no tempo divino, vislumbra o infinito.

O ponto acima suscita uma interessante questão que será tratada na segunda parte desse trabalho. O modo como as pessoas vêem o mundo depende das ideias e das sensações que elas trazem na mente e no coração e que são, geralmente, aspectos cultivados no meio em que viveram. Em certa medida, a ordem ou o conflito (quer dizer, a luta agressiva e o antagonismo entre os países) deriva de um acerto ou uma falha de interpretação de homens e mulheres; e acerto e falha de interpretação geralmente decorrem das tendências culturais de um tempo, do lusco fusco das crises, do arazoado das transições, do posicionamento ideacional das almas. A ordem internacional não antecede uma percepção, mas a percepção e a intuição humana é que antecede a construção de uma ordem positiva ou, até mesmo, a sua própria destruição. Em certa medida, a transformação da ordem é algo que tem a ver com um movimento que está entre *cultura e observação* e disso Rui tem plena consciência.

A observação mais exata dos fenômenos sociais e a influência humanizadora das tendências da verdadeira cultura vão substituindo a de luta mais ou menos agressiva pela de uma

---

<sup>16</sup> Esse aspecto recorda, aliás, uma passagem de São Paulo que trata da cooperação entre Deus e os homens: “Eu plantei, Apolo regou, mas o crescimento veio de Deus” (Paulo, I Coríntios, 3:6 In: Bíblia de Jerusalém, 2002).

colaboração, onde os antagonismos aparentes se resolvem por mútuas concessões; e é sobretudo entre os Estados que esse princípio de conciliação garante a coexistência dos vários ramos da família humana, cada qual no campo do seu destino, sem colisões, que os inimizem, e separem [...] assim devem se desenvolver relações Brasil e Argentina [...] e só uma inteligência superficial das suas necessidades os poderia desunir (Barbosa, 1916, Vol. XLIII: 5).

Vejamos um exemplo. Quando se refere às relações sul americanas, em 1916, Rui entende ter havido um amadurecimento dessas relações que de conflitivas (provavelmente se referido à época da guerra do Paraguai) atingiram patamares estáveis de conciliação. Como? Ora, porque o amadurecimento e o recrudescimento da ordem internacional dependem das tendências culturais, de uma “cultura” que Rui deslumbra no íntimo e que ele vê acontecer. Se essa “cultura” é tão evidente a Rui (porque enuncia com consciência e lucidez), é porque no plano das realizações humanas ela faz a sua obra, no silêncio das consciências, para um propósito inescrutável: é esse “olhar” que significa o *idealismo* de Rui, o *principismo* que Zeballos conseguiu identificar. Um “olhar”, aliás, que não é mérito exclusivo de Rui (como será possível verificar mais adiante), porque está disseminado no espírito da época, sobretudo naqueles que procuraram, através das ideias, combater o ânimo e a propensão humana a guerra.

#### 1.4 CLEMENCEAU

Sete dias após a conferência, em 21 de julho de 1916 aparece na França um artigo de Georges Clemenceau, comentando-a. Publicado na primeira página da *L'Homme Enchaîné*, o artigo propôs uma reflexão sobre a guerra em curso na Europa. Essa é, diz o autor, uma guerra em defesa da *civilização*. A impressão que o artigo transmite, de imediato, é de que a guerra não é vista como uma simples batalha, e sim como uma luta em defesa da *civilização*; uma luta contra aqueles que desejam substituí-la por algo diferente. Não é admissível, portanto, que os países adotem ou se permitam uma “verdadeira neutralidade”: não há neutralidade, diz Clemenceau, pois neutralidade não é indiferença; no contexto político, significa abandonar a *civilização* e fortalecer o inimigo, ou seja, a neutralidade é uma ficção e prolonga a guerra.

Para instigar a imaginação e provocar o senso de dever internacional, Clemenceau elabora uma ilustração poética, uma imagem que nos desloca a uma idade esclarecida a partir da qual podemos julgar as circunstâncias do tempo.

Ainsi, quand la guerre des peuples s'étend sur des terres où les plus belles semences de civilisation ont, depuis des siècles, heureusement germé, fructifié, quand il apparaît les plus clairement aux esprits stupéfiés de peur que toutes les règles de moralité sociale profonde, sous l'égide desquelles nos rudiments de droit ont pu s'instituer, quand un peuple, saisi de vertige, prétend imposer, sous le fer de ses maîtres, la loi de son propre asservissement à toutes les sociétés humaines, et que son mépris imbécile du droit s'atteste par la brutale violation des traités où sa prétendue culture ne lui permet de voir que des 'chiffons de papier', quiconque se (?) e tente de rester neutre n'aboutit à rien de moins qu'à se vouloir soustraire aux liens de solidarité qui sont l'honneur de l'espèce humaine (Clemenceau, 1916: 1).

A invasão da Bélgica tinha sido um aviso aos países neutros de que nada estava seguro, afirma o autor. A invasão foi um aviso à Suíça, à Holanda, à Escandinávia e aos Estados Unidos que a receberam com os ouvidos surdos e os olhos fechados. Em meio a indiferença, o Brasil “*la-bàs*” percebeu, sentiu o perigo e assumiu para si uma missão obscura, até mesmo para o seu governo, que é a de tentar acordar um sentimento de dever internacional.

il falut traverser l'Atlantique et arriver jusqu'au Brésil pour trouver un sursaut de conscience révoltées par ce spectacle abominable. La grande République brésilienne, de haute culture française, se dresse seule, en émouvante simplicité, devant de futur dominateur des continents et des mers, pour revendiquer, dans les fastes de l'histoire, l'honneur de sa protestation isolée [...] Dans la mesure où ses moyens le lui permettent, j'ai déjà noté que le Brésil avait l'ambition de faire au delà... Il paraît s'être donné pour tâche d'éveiller, dans les Etats de la terre américaine, le sentiment d'un devoir international du nouveau continent envers l'ancien. La pleine conscience en est trop manifeste aux Etats-Unis, pour qu'il soit nécessaire de revenir sur ce sujet. M. Lauro Müller, ministre brésilien des affaires étrangères, s'est donné *la-bàs* une mission dont le caractère reste obscur, même, peut-être pour son propre gouvernement (Clemenceau, 1916: 1).

Como é possível ao Brasil assumir tal posição? Que posição, exatamente? Surpreso, Clemenceau cogita respostas e elas aparecem. A posição do Brasil em defesa dos aliados e da civilização europeia se deve, em primeiro lugar, a sensação de que existe uma vida pan-americana amparada sob os fundamentos clássicos do direito (Clemenceau, 1916: 1). Em segundo lugar, é devida e possível graças à ideia de uma missão de Rui Barbosa pela América do Sul; essa missão (a viagem a Buenos Aires) permitiu a Rui e ao Brasil ecoar a voz da Europa independente (Clemenceau, 1916: 1).

Curiosa percepção de Clemenceau: assume o Brasil como um emissário, e Rui, porta voz da Europa.

Ao traçar um perfil de Rui, Clemenceau revela ter apreendido o teor religioso de suas palavras e a evidência parece anedótica: para o autor, Rui Barbosa é “mais católico que o papa”.

*Catholique autant que le pape – peut-être plus – idéaliste humanitaire, éloquent à miracle, jurisconsulte de la Haye, enfin, pour couronner tant de vertus. Dans le champ des prédications, on ne pouvait souhaiter mieux. Aussi ne suis-je point étonné d'apprendre que l'éminent ambassadeur vient d'obtenir un succès foudroyant à Buenos-Aires, en une conférence faite à l'Université de la capitale argentine, sur 'Les Problemes du Droit International' (Clemenceau, 1916: 1).*

Apesar da ironia, algo no plano da fala de Rui impactou o estadista francês, ainda que esse impacto tenha provocado uma reação, diríamos, inusitada. Mesmo assim é uma evidência ao demonstrar que leitores da época apreenderam o teor moral e religioso da fala de Rui, apesar de cada um recebê-la e expressá-la ao seu estilo: no caso de Clemenceau com certo desprezo e espírito anedótico.

De todo modo, um aspecto é nítido: o que interessa à Clemenceau é a iniciativa de Rui, a denúncia, a sua tentativa de “acordar” os “neutros” – essa é exatamente a característica da recepção de suas ideias na França. Além disso, e apesar de chamar Rui de “idealista humanitário”, um “eloquente”, Rui é tido principalmente como o “jurisconsulto da Haia”. Clemenceau não faz questão de referenciar Rui como o “embaixador brasileiro”. Na sua percepção, a embaixada e o Brasil na Argentina são apenas aspectos intermediários, meios de expressar uma visão europeia, “*la voix de l'Europe indépendante par le truchement du Brésil*”: a voz do juiz da Haia.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Rui teria falado na qualidade de embaixador do Brasil ou juiz da Haia? No texto da conferência de Buenos Aires, Rui é claro: “Não me ocupo, Senhores, com a política, mas com o aspecto jurídico desses acontecimentos. Não é o Embaixador do Brasil que vós recebestes e elegestes membro honorário do vosso corpo docente; é unicamente o jurista. Mas, para lhe trazer o espírito absorto nestas questões, acresce ainda ao jurista a consideração da parte, modesta mas notória, da parte assídua, laboriosa, intensa, que tomou nos trabalhos da última Conferência da Paz, e o cargo em que, há nove anos, está, de membro de Corte Permanente de Arbitramento. O meu caso vem a ser o do juiz que pergunta pelo código das leis cujas normas pode ter de aplicar, e do legislador que estremece pelas instituições, em cuja elaboração cooperou, o de um signatário desses contratos, que busca saber se entendia o que fez, se não se observou o que ajustou, se contribuiu para melhorar os seus semelhantes, ou se para os iludir e fraudar” (Barbosa, 1919, Vol. XLVI: 174). Rui falou como membro do tribunal da Haia e não como embaixador do Brasil. Aliás, essa polêmica ocupou os jornais da época. Em entrevista ao Jornal do Comércio, Rui diz: “Somente aqui na minha terra vim encontrar discussão sobre esse discurso no terreno em que a colocaram. Na Argentina, de toda a imprensa, de todo o Parlamento, do mundo intelectual, do povo, ouvi apenas vozes de louvor e de apoio às minhas idéias. No meu País discutem ainda se falei como embaixador ou como

*Son texte, venant tout droit de la Haye, ne peut nous offrir, il est vrai aucun élément de nouveauté. Cependant Argentins et Brésiliens, moins blasés que nous sur l'efficacité des formules en quête d'applications futures, et d'autant plus remués par l'évocations des grands principes du droit international qu'ils les voient plus sauvagement méconnus, ont frénétiquement applaudi à de nobles pensées, noblement exprimées (Clemenceau, 1916: 1 – itálico nosso).*

As ideias expostas por Rui em Buenos Aires não apresentam uma novidade e não tem necessariamente a ver com a política externa do Brasil. Para Clemenceau, elas são a continuidade da doutrina de Haia. O trecho acima demonstra, portanto, que Clemenceau refletiu aquilo que as circunstâncias o permitiram pensar sobre a fala de Rui, percebendo-a como propagadora das doutrinas da Haia. A diferença (e talvez esse seja o real valor creditado a Argentina e ao Brasil neste contexto histórico) é que as doutrinas da Haia, seus elementos e suas fórmulas teriam encontrado aqui um entusiasmo maior entre os estadistas, diplomatas e a elite intelectual; um fôlego, uma crença mais alta, uma sobrevida. Clemenceau deixa claro esse ponto e o aspecto é realmente surpreendente: “a diferença é que eles estão menos cansados e descrentes do que nós sobre a eficácia das fórmulas do direito internacional e sua aplicabilidade futura”.<sup>18</sup>

---

jurista [...] Como embaixador não falei, nem podia falar em tal ocasião e sobre tal assunto, porque não levei essa incumbência na minha missão diplomática. Não falei, entretanto, apenas como jurista. Falei também como membro da Conferência da Haia, onde tomei parte na elaboração e organização das leis internacionais que a guerra encontrou, como membro do Tribunal Permanente da Haia, encarregado de aplicar a referida legislação que a citada guerra tenta destruir. Cabia-me, pois, como direito e como dever, protestar contra semelhantes tentativas de destruição” (Barbosa, 1981, Vol. XLIII: 160). A verdade é que sobre Rui recaiam as duas condições, de embaixador do Brasil e juiz da Haia que se traduzem na máxima “*unus homo plures sustinet personas*”: duas pessoas diversas encontram-se numa só.

<sup>18</sup> Eis o trecho: “Cependant Argentins et Brésiliens, moins blasés que nous sur l'efficacité des formules en quêtes d'applications future, et d'autant plus remués par l'évocation des grands principes du droit international qu'ils les voient plus sauvagement méconnus, ont frénétiquement applaudi à de nobles pensées noblement exprimées” (Clemenceau: 1916: 1).





## 1.5 AD FUTURUM

De volta ao Rio de Janeiro, Rui Barbosa é recebido pelos amigos. Em casa, no dia 29 de julho, recebe uma homenagem no salão de sua biblioteca em São Clemente. O deputado João Mangabeira profere um discurso de saudação e entrega a Rui um presente. As passagens iniciais do discurso são uma nota elogiosa sobre a vida de Rui Barbosa, ao estilo da época. O ponto importante, porém, é que a saudação descreve, logo de início, uma alegoria, uma imagem que é um lugar comum, um *topos* largamente utilizado durante a conferência de Buenos Aires: a imagem do foco de luz,

um desses marcos de luz que assinalam aos mareantes a rota perdida e aos povos a estrela dos seus destinos, iluminando-lhe os rumos ainda enoitados do seu futuro (Mangabeira In: 1916, Vol. XLIII: 259).

“O mundo é trevas, mas há um clarão”: essa alegoria costuma remeter à imagem de um foco que ilumina, por um lapso de tempo, um cenário, uma circunstância. Para Mangabeira, a conferência reflete uma luz que rompe a opacidade do mundo. Por essa razão, Rui não é identificado por Mangabeira como o embaixador do Brasil, nem o juiz de Haia (como observou Clemenceau), mas sim, um “sacerdote”, isto é, uma figura eminentemente moral. É como se Rui não falasse nem como embaixador nem juiz. Na interpretação de Mangabeira, Rui não é um nem outro por que

para vos fazerdes maior despistes a farda de embaixador que vos ligava a uma nação, e cingistes a túnica do vosso sacerdócio que vos prende à humanidade (Mangabeira In: 1916, Vol. XLIII: 261).

A reflexão de Mangabeira sugere uma reflexão. De fato, a farda dos antigos embaixadores da República exalta o orgulho, é pesado e seu tecido é bordado a fio de ouro. Trata-se de um casacão duro, impenetrável, não maleável. Em cada trama, está o nó, o pesponto, o particularismo, a impenetrabilidade, a altivez. A túnica, pelo contrário, é leve e alva; inconsútil, não apresenta particularismos, nem pontos, tramas e nós – o sujeito está diluído. Envolvente, a túnica não amarra, protege, mas não sufoca, esconde, mas não deixa de sugerir o desamparo e a fragilidade da condição humana. A partir de Mangabeira, estamos tratando de uma espantosa transfiguração: Rui não representa o Brasil, nem a Europa. Sua conferência é a fala de um sujeito desprendido, diluído numa visão de conjunto, na humanidade. Mangabeira insiste:

Já não sois apenas do Brasil; passais a pertencer à humanidade. A vossa oração vos incorporou na sua História. Não sois mais tão-somente o guieiro de uma nação, o sineiro da liberdade de um povo. Sois um desses luzeiros inapagáveis, que a largos espaços dominam as nuvens dos séculos, ensinando aos povos, às nações, ao homem, a prática dos princípios imortais que os deve guiar para os seus remotos destinos ignorados (Mangabeira In: 1916, Vol. XLIII: 261).

A conferência é uma peça relevante, então, porque anuncia algum princípio imortal, oferece uma referência, indica um ponto focal. Nessa direção, Mangabeira vê *Rui como sacerdote*. Qual a mensagem do “sacerdote”? Que princípio imortal ele revelou?

Figura 7 – Joaquim Nabuco com a farda de Embaixador da República



Fonte: Museu histórico nacional

Naturalmente, Rui falou sobre o Direito e a Justiça, mas, sobretudo, falou sobre *Bondade* (Mangabeira In: 1916, Vol. XLIII: 261). Esse aspecto faz da conferência uma

espécie de anúncio: “é o sermão de montanha” (Mangabeira In: 1916, Vol. XLIII: 261), complementa. Zeballos, aliás, havia feito uma compreensão semelhante, apesar de usar termos mais objetivos e racionais. Zeballos e Mangabeira, respectivamente, interpretam Rui como um anunciador de ideias-guia, de um princípio imortal que ensina os povos, as nações, os homens e mulheres em geral práticas que guiam a destinos ignorados (Mangabeira In: 1916, Vol. XLIII: 261; Zeballos In: 1916, Vol. XLIII: 247).

Na tentativa de evidenciar o princípio imortal indicado por Rui, Mangabeira se vale da obra *A vida de Jesus*, de Ernest Renan, uma obra e um autor muito apreciados pela geração.

Quando lia, absorto, a conferência maravilhosa, vinha-me, como um perfume, ao espírito a lembrança de uma das páginas mais altas, límpidas e imaculadas do espírito humano: a de Renan sobre a conversa do Senhor com a Samaritana, junto ao poço de Jacó (Mangabeira In: 1916, Vol. XLIII: 261).<sup>19</sup>

A intenção de Mangabeira é evidente. Ele interpreta a conferência de Rui como uma doutrina espiritual. Se no pensamento de Rui Barbosa sobre política internacional há uma expressão de fé e esperança é simplesmente porque Rui redimensiona a política. Ao deslocar os negócios internacionais da diplomacia – do plano político-jurídico – Rui apresenta uma esfera diferenciada, outra instância de elaboração da ação política ou até mesmo da política externa. Nesse sentido, não há boa prática de política internacional sem a expressão imortal da consciência humana fundamentada na moralidade: a conferência de Buenos Aires é um texto religioso, um ato de fé.

---

<sup>19</sup> Abaixo, transcrevemos a página mencionada da obra *A vida de Jesus*, de Renan: “A estrada de Jerusalém para Galileia, passa perto de Siquém, a distância de meia hora, por diante da abertura do vale dominado pelos montes Ebal e Garizim. Essa estrada em geral não era trilhada pelos peregrinos judeus, que antes queriam dar uma longa volta pela Perea do que exporem-se às afrontas dos Samaritanos, ou terem de pedir-lhes alguma coisa. Era proibido comer ou beber com eles; era axioma de certos casuístas que ‘um bocado de pão dos Samaritanos é carne de porco’. Quem seguia, portanto, aquele caminho, fazia as suas provisões antecipadamente; e ainda assim poucas vezes evitava rixas e maus tratos. Jesus nem tinha esses escrúpulos nem esses receios. Chegando ao ponto da estrada onde se abre do lado esquerdo o vale de Siquém, sentou-se fatigado e parou ao pé de um poço. Os Samaritanos tinham então, como ainda hoje, o costume de dar a todas as localidades do seu vale nomes tirados da história dos patriarcas; pensavam que esse poço fora dado por Jacob a José. Era provavelmente aquele que ainda hoje se chama *Bir-Iakub*. Os discípulos entraram no vale e foram à cidade comprar mantimentos; Jesus assentou-se à beira do poço, voltado para o Garizim. Era cerca do meio-dia. Uma mulher de Siquém foi tirar água. Jesus pediu-lhe de beber, o que moveu nela grande espanto, porque os Judeus se furtavam ordinariamente a todas as relações com os Samaritanos. Levada pela conversação de Jesus, a mulher reconheceu nele um profeta, e, esperando já censuras ao seu culto, foi ela que começou assim: ‘Senhor, nossos pais adoraram sobre esta montanha, ao passo que vós dizeis que é em Jerusalém que se deve adorar. – Mulher, respondeu-lhe Jesus, em verdade te digo que chegou o momento em que ninguém há-de adorar sobre esta montanha, nem em Jerusalém, mas em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade’”(RENAN, s/d: 212-14).

Como dito anteriormente, nesse dia Rui Barbosa recebeu um presente dos amigos e o presente é uma interessante evidência: trata-se de uma estátua de bronze. Na imagem, a expressão de uma mensageira alada, trazendo inscrito numa tabuleta “Ad Futurum” (para o futuro). Apesar do debate em torno da neutralidade avançar anos após o fim da guerra, não pode ser assumida como a maior expressão da conferência de Buenos Aires. A tese moral, sim; é o que está aberto como possibilidade. Pelo menos, é o que o presente dos amigos, associado ao discurso de Mangabeira, parece propor ao intérprete.

Figura 8 – Estátua em bronze “Ad Futurum”



Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

## CAPÍTULO 2 O CONTEXTO INTERNACIONAL DE IDEIAS

### 2.1 SUBCULTURAS INTELLECTUAIS E O CONTEXTO INTERNACIONAL DE IDEIAS

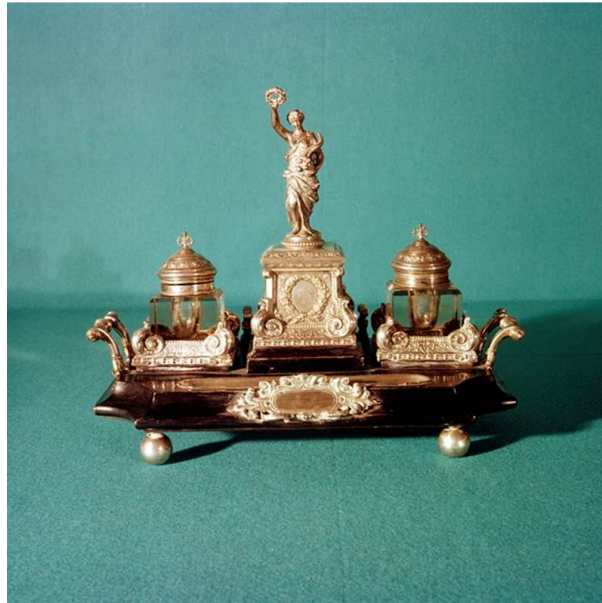


Figura 9 – Tintureiro em prata

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Essas vantagens, amontoadas pelos Titãs da Força durante quarenta e cinco anos de ininterrupta preparação guerreira, não levavam em conta um elemento moral, com o qual, em tais cálculos, não é costume contar: a opinião do mundo, isto é, a consciência da humanidade, que nunca, em toda a história do homem, se pronunciou com tal grandeza, com tal intensidade, com tal soberania.

(Barbosa, 1983: 57)

Inserido numa época de transformações, no ponto culminante de incertezas que conduzem os Estados a uma eclosão mundial, Rui Barbosa interpreta as grandes questões internacionais a partir de seu contexto político e intelectual. Esse capítulo intenciona situar Rui Barbosa no mundo que o rodeia: uma tarefa delicada, apesar de fundamental. Porque, se se fecha as ideias de Rui Barbosa no espaço estreito da própria conferência, trataremos mal de suas ideias. A razão disso é que faltarão referências, um quadro mais amplo, ou melhor, uma escala. Desse modo, para compreender o lugar de Rui Barbosa ou o sentido de seu pensamento exposto em Buenos Aires é preciso situá-

lo no mundo das ideias em que ele é um dos protagonistas. Para tal, temos que vê-lo a partir de horizontes mais largos, entre as grandes personagens, entre os pensadores e escritores contemporâneos a ele, alguns interlocutores ou até mesmo aqueles indivíduos que Rui ignora. Isso é necessário porque Rui Barbosa faz parte de um momento histórico e vai agir no espaço mundial das ideias e das opiniões públicas sobre a política internacional de fins do século XIX e início do século XX. E é por meio de idiossincrasias e apropriações conceituais que formulará a reflexão particular sobre a política internacional que acabamos de abordar no capítulo anterior (Le Goff, 2002, p. 43).<sup>20</sup>

## 2.2 NORMAN ANGELL

Os argumentos de Rui Barbosa revelam a leitura e a reflexão cuidadosa sobre pensadores importantes de seu tempo, mas cuja notoriedade somente viria no pós-guerra como foi o caso de Norman Angell (2002).<sup>21</sup> Com efeito, Norman Angell e o seu pensamento aparecem repetidas vezes na conferência de Buenos Aires.<sup>22</sup> Ainda que o pensamento de Angell não se expressasse por meio de argumentos que recorressem com a mesma insistência no sentimento de religiosidade como era o caso de Rui, ambos compartilham a mesma preocupação com a tensão moral e espiritual do ocidente. Em Angell, os pensamentos surgem em defesa de argumentos racionais baseados na preocupação com interesses e possíveis efeitos econômicos e sociais. Em Rui, porém, tais argumentos ganham um teor espiritual, sugerindo que na política as escolhas são essencialmente morais e que, no final, haverá um julgamento celeste. Algo semelhante ao que se vê presente no segundo discurso de posse de Abraham Lincoln (1865) que argumenta que na guerra civil americana os dois lados invocavam o mesmo Deus,

---

<sup>20</sup> Na biografia sobre São Luís, Le Goff oferece a esclarecedora formulação metodológica e nos faz entender é preciso colocar as ideias ou as personagens estudadas em contexto, considerando interlocutores e até mesmo personagens desconhecidas do autor. Somente assim se pode ter uma visão de cenário ou conjunto e entender, desse modo, o lugar das ideias e do personagem estudado.

<sup>21</sup> *A Grande Ilusão*, de Norman Angell foi publicada em 1910, mas sua leitura popularizou-se somente após o fim da primeira guerra. Costuma-se opor o pacifismo ao realismo no pensamento político, mas vale destacar que a obra de Norman Angell, embora disseminada pelos pacifistas, constrói uma argumentação fortemente baseada nas categorias do pensamento realista. Uma parte dessa discussão foi desenvolvida por L. Ashworth (2002).

<sup>22</sup> A obra de Angell foi recebida e adaptada conceitualmente por Rui Barbosa. Basta comparar o teor das teses políticas de ambos e verificar, por exemplo, quantas vezes Rui Barbosa cita diretamente Angell. Aspectos dessa interação intelectual foram objeto do painel intitulado '*A grande ilusão: cem anos depois*', durante o 3º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais (2011). O "Apêndice A" traz algumas fotografias dos livros de Angell que eram de posse de Rui, com sublinhados e assinatura. O acervo encontra-se na Fundação Casa de Rui Barbosa, em São Clemente, no bairro de Botafogo, Rio de Janeiro.

assim, o Criador não poderia estar dos dois lados ao mesmo tempo, ou talvez estivesse, e a guerra teria sido um castigo imposto a ambos para expiar o pecado da escravidão (Morris, 1964: 162-4).

Os escritos de Norman Angell, indubitavelmente, influenciaram a formulação do pensamento político internacional da primeira década do século XX, vide a repercussão que *A grande ilusão* teve no contexto que antecedeu a primeira guerra mundial. A obra vendeu mais de dois milhões de exemplares e foi mundialmente procurada pela proposta inovadora de que a guerra havia se tornado uma impossibilidade. Apesar do equívoco que a compreensão popular fez acerca da tese de Angell – que não pretendia demonstrar uma impossibilidade da guerra, mas a sua inutilidade – o impacto de sua obra no meio intelectual da primeira década do século XX é inegável. Sendo, à época, Rui Barbosa muito atuante em questões internacionais,<sup>23</sup> o pensamento de Norman Angell exerceu igualmente influência na formulação de seu pensamento sobre política internacional e, mais interessante, determinou parte das ideias expostas durante a conferência de Buenos Aires.

A primeira problematização que Rui Barbosa apresentou na conferência de Buenos Aires demonstra as ressonâncias de Angell. Sua preocupação é entender o que é capaz de colocar povos irmanados pelo advento da sociedade internacional europeia e da interdependência em guerra (Barbosa, 1983: 33). Pois, afinal, ainda que existisse uma sociedade internacional europeia em processo de intensificação e aprofundamento do fenômeno da interdependência, a guerra acontecia na Europa e isso causava certa perplexidade. Se esses não eram fatores suficientemente fortes para conter uma guerra, qual seria a sua causa fundamental?

Para Rui, a causa da guerra não eram os interesses materiais, comerciais, religiosos, culturais, até porque ele entende que existia neste aspecto mais afinidade e complementaridade entre os países que formavam, desde o século XVII, uma sociedade internacional europeia, do que divergências. A seguinte passagem confirma esse entendimento:

Contestado sempre como inexequivel entre Estados soberanos, o princípio de mútua dependência social que os liga vai, sem embargo, cada vez mais demonstrando sua realidade e seu desenvolvimento. O comércio não é, como irrefletidamente se crê, origem de rivalidades agressivas entre nações. A lei predominante na existência delas é, cada dia mais intensamente,

---

<sup>23</sup> E compulsivo comprador de obras importadas. Seu livreiro encomendava as principais edições lançadas na Europa. Semanalmente, Rui Barbosa adquiria uma novidade.



a cooperação – cooperação que nas relações comerciais tem o maior de seus fatores; e esse fator conduz sensivelmente o mundo rumo a uma sociedade internacional (Barbosa, 1983: 57).<sup>24</sup>

Como dito anteriormente, Angell se esforçou para tornar esse fato evidente ao tentar demonstrar por argumentos e dados a existência de laços econômicos e financeiros que interligavam umas as outras o destino das nações europeias. Rui Barbosa parte do princípio de existência de uma comunhão natural de interesses gerais entre os países europeus e uma crescente interdependência; para tal, afirma que a guerra é, na verdade, uma situação na qual

se converteram nos mais ferozes inimigos uns dos outros grandes povos cristãos, irmanados pela raça, pelas afinidades de idioma, pelas tradições religiosas, pelos interesses econômicos, pelas alianças régias, pela colaboração nos campos de batalha, pelas simpatias intelectuais, pelas inclinações populares (Barbosa, 1983: 33).<sup>25</sup>

A guerra na Europa não advém do desacordo material, uma vez que a modernidade e a indústria haviam interligado ainda mais as nações europeia – conforme entende Angell e aceita Rui – mas é o cataclismo de ideias: a guerra, antes de acabar sua preparação nas forjas de canhões, começara a ser preparado no “ar que as consciências respiram”, isto é, no meio moral. Para Rui, a guerra tinha uma origem no mundo moral, entendida, portanto, como um desacordo de julgamentos e percepções que teriam facilitado a “saturação atmosférica de venenos morais e com uma vasta difusão de parasitas malignos” (Barbosa, 1983: 32). Rui Barbosa parecia convencido, tanto como Angell, de que

a guerra e a paz, assim como todas as coisas, boas ou más, nas relações humanas, e, com elas, os problemas concernentes ao bom ou mau uso da matéria-prima que a natureza oferece às nossas ações, dependem sempre da justiça ou falsidade encerradas nas ideias dos homens (Barbosa, 1983: 33)<sup>26</sup>

Podemos reforçar que Rui Barbosa entende que a guerra na Europa não advinha da falta de afinidade comercial, da inexistência de interesses comuns, de uma história e

<sup>24</sup> No trecho acima, Rui apropria-se, pelo menos, duas vezes do pensamento de Norman Angell (Ver Angell, 1915: 4 e 8).

<sup>25</sup> No trecho, Rui Barbosa está citando diretamente Norman Angell (Angell, 1915: 69-70).

<sup>26</sup> Trata-se de uma citação direta a Angell, 1915: 73.

cultura comuns, mas de julgamentos desordenados e furiosos sobre a política internacional que eram fundamentados em teorias, aspirações e devaneios.<sup>27</sup> Faltava um conjunto compartilhado de percepções sobre a ação política capaz de convergir para uma identificação mais sustentável sobre a política internacional. Assim, o problema estava no plano da compreensão e do julgamento humano que precipitava as nações a corrida armamentista e a guerra. Mais especificamente, havia uma falha fundamental de entendimento, ou melhor, um choque, uma divergência sobre o sentido ou significado atribuído a política internacional. Afinal, a política internacional era um meio de manifestação da força? Um instrumento, uma arena para a realização do destino da nação ou engrandecimento da pátria?

Para Rui, a política internacional é uma atividade de contenção mútua e cooperação; é uma sociedade contratual que limita, orienta e organiza o princípio de mútua dependência social que liga as nações.<sup>28</sup> Angell apresenta uma compreensão semelhante ao ponto de atribuir à política internacional a natureza de *auxílio recíproco*, de tal modo que as nações pudessem encontrar juntas, nas suas interrelações, maior bem-estar às populações, condições de vida mais amplas, meios de abolição ou diminuição da pobreza e da limitação de recursos, melhorias a moradia e a vestimenta das pessoas, prevenção as necessidades da velhice e da doença, promoção de uma existência mais alegre e mais longa, investimentos em educação de qualidade e mais difundida, disciplina do caráter por meio do trabalho sustentado e do emprego mais eficaz do lazer, criação de uma atmosfera social que promova os afetos familiares, a dignidade, a cortesia e o adorno da vida, não só para uns poucos privilegiados, mas para o maior número possível (Angell, 2002: 148). Diante da guerra, a preocupação de Rui é justamente com a inversão de propósito ou natureza da política internacional, ao perceber que, naquelas circunstâncias, o essencial, conforme expôs Angell, estava se perdendo junto como os valores básicos da sociabilidade humana (Barbosa, 1983: 35).

A questão suscitada por Rui em Buenos Aires é que talvez a política internacional estivesse sendo mal direcionada por uma falha de julgamento moral. Neste ponto, Rui e Angell parecem estar envolvidos por um esforço semelhante que era o de “acordar” o estadismo europeu para um significado pontual e superior sobre a política internacional baseado numa ação coletiva em prol de objetivos gerais e primários das pessoas. Aliás, essa compreensão sobre a política internacional titubeava diante da

---

<sup>27</sup> Algo muito semelhante ao entendimento de Angell: a causa era uma “grande ilusão” que começava no plano das ideias (Ver Angell, 2002: parte I, cap. III e parte III, cap. II e IV).

<sup>28</sup> Ver o conceito de sociedade internacional elaborado por Rui Barbosa (Barbosa, 1983: 57).

compreensão universal que havia sido tomada como verdade desde Richelieu e Mazarin de que a política internacional é um meio de expressão da força e da virilidade do Estado, um instrumento de realização dos interesses nacionais e patrióticos, tal como defendido pela filosofia militarista. Neste sentido, para Rui, a filosofia militarista prestava um desserviço e era preciso combatê-la, no plano teórico e prático.

Para Rui, a filosofia militarista teria confundido a definição sustentável de política internacional ao dissociar os interesses nacionais do direito e da moralidade, prejudicando a ideia de uma ação política baseada em interesses comuns (Barbosa, 1983: 45). Para Rui, tanto quanto Angell, o culto da guerra havia contaminado o ambiente moral europeu. Filósofos militaristas defendiam a guerra como a ciência política por excelência. Alguns militaristas entendiam que estava provado, muitas e muitas vezes, que só pela guerra vem um povo a ser de veras povo. Só na prática em comum de atos heróicos pelo bem da pátria logra uma nação tornar-se real e espiritualmente unida (Barbosa, 1983: 34). Na Europa, argumentos e pretextos biológicos e de outra natureza, contribuem fortemente para criar a atmosfera e o temperamento favoráveis às hostilidades e desfavoráveis à harmonia entre as nações. Nesse contexto, Rui vê desabar o trabalho realizado em Haia:

Enquanto naquele concílio dos povos, com o concurso de todas as nações constituídas, supúnhamos estar codificando num corpo de leis os usos internacionais, que o consenso unânime da sociedade santificava, o meio moral do século estava a dissolver-se, já desde longos anos, desde o terceiro quartel do século anterior, por um surdo trabalho de adaptação aos interesses que haviam de estalar neste conflito e, com ele, sacudir, até seus fundamentos, a máquina da terra (Barbosa, 1983: 32).

A repercussão da formulação militarista é perniciosa. Longe de levar as nações ao entendimento, o desenvolvimento dos princípios militaristas fez acreditar que era possível dissociar os interesses do direito e da moralidade, da forma absoluta. Qual o perigo de fazer o estadismo europeu acreditar na possibilidade de dissociar os interesses do direito e da moralidade? O principal ponto é que o direito e a moralidade implicam a proteção e o estímulo indispensáveis ao interesse geral (Angell, 2002: 148), estabelecem os limites, constituem a sociedade, determinam e regulamentam o conjunto de atividades coletivas pelas quais objetivos gerais serão realizados.

Ao dissociar os interesses do direito e da moralidade a política internacional passa a ser compreendida como meio de manifestação da força, sendo ela um fator

necessário às nações; passa a prevalecer a proposição de que as relações recíprocas entre os Estados só podem ser determinadas por meio da força e que a vida internacional encontrará sempre sua expressão no conflito de interesses materiais entre as nações. Interesses sem direito e moralidade abre espaços para a ação individual, baseada na razão de estado, entendida na época como “liberdade da nação”, que se associa aquilo que se chamou da moral realista onde a prudência e a astúcia falam mais alto, assim como o apelo do interesse nacional e individual; dá portas a desconfiança e a incerteza, e recrudescer a anarquia internacional. Quando prevalece a razão do mais forte

a força tem primazia sobre o direito [...] o direito é apenas um acessório da força. O fim de tudo e a essência de tudo, num Estado, é o poder; e quem não for homem bastante para encarar esta verdade, renuncie à política. O mais sublime dever moral do Estado não é guardar a justiça, nem sustentar a moral: é aumentar seu próprio poder. Da moralidade de suas ações o Estado é o único juiz. Os direitos reconhecidos, como os que se estipulam nos tratados, não são jamais direitos absolutos: sua origem humana torna-os imperfeitos e variáveis; e há condições em que não correspondem à verdade atual das coisas. Todo o trabalho em prol da existência de uma humanidade coletiva fora dos limites dos Estados e nacionalidades é irrealizável (Barbosa, 1983: 49).

Quando os interesses estão dissociados do direito e da moralidade, outras dinâmicas internacionais passam a determinar a política internacional: primeiro, pesa mais a desigualdade entre fortes e fracos, em seguida, a cooperação e a governança são substituídas por dinâmicas como as guerras religiosas, as cruzadas e movimentos análogos; também surgem as tradições que associamos à prática do duelo e a guerra se abre como uma possibilidade constante (Barbosa, 1983: 31-32). Porque sem a moral e o direito a escudar os interesses, não há mais o que moderar os grandes e escudar os pequenos, refrear os opulentos e abrigar os pobres, conter os fortes e garantir os fracos. Mas, o pensamento militarista fez da moral a humilhação, o ergástulo, o cativo dos fracos, dos necessitados e dos pequenos: “maldita seja a guerra que, reduzindo a moral a lacaia da força, embotou o senso íntimo dos povos e envolveu em trevas a consciência de uma parte da humanidade” (Barbosa, 1983: 38-40).

Sabemos que Rui estava engajado na luta pacifista. Em Haia, defendeu o princípio de que os fracos também têm um papel na elaboração do direito das gentes; buscou evidenciar que para organizar a paz não se pode classificar os votos nem os deveres segundo a preparação dos Estados para a guerra, nem pela força, mas sim pelo

direito, pela ideia de igualdade e justiça. Porém, em Buenos Aires parece avançar a ideia de que sem a moralidade, não há sequer o direito ou justiça, porque é a moral a base e a eficácia de um sentimento de compartilhamento social.

Nesse sentido, Rui Barbosa acredita na função da moral de ligar a todos. Sua tentativa é de criar ou fortalecer um sentimento de confiança e segurança recíprocas entre potências de diferente poder, de modo que a sociedade internacional europeia pudesse usufruir da interdependência e prosseguir o seu destino. Isso dependia fortemente da difusão de uma ideia de política internacional e antes disso de convencimento do estadismo de que todos sofriam de “uma falha de percepção” sobre a natureza da política internacional. Se a guerra, antes de tudo, começava nos livros, nas academias, nas doutrinas, elas é que precisavam inicialmente de reforma. Porém, as nações desatentas não deram importância à relação de causalidade inevitável entre essas influências aparentemente abstratas e o curso dos negócios humanos, os sentimentos dos povos, os atos dos governos, os destinos do mundo.

Para Rui, havia a necessidade de varrer o militarismo prussiano visto como toxina teórica. Parte foi culpa dos professores, os jornalistas, os tribunos que defenderam uma percepção equivocada sobre a política. O movimento a ser empreendido então era de correção de rumos da política internacional e uma tentativa de conter uma corrente de dissociava o interesse do direito e da moral. Somente o direito e a moral poderiam dar a base comum para a livre cooperação entre os povos, em prol da realização dos interesses gerais. Neste contexto, Rui já havia lançado, em Haia, a tese da igualdade jurídica das nações que pode ser entendida como uma submissão em condições idênticas ao direito e a uma mesma moral.

Talvez seja possível indicar, na forma de alguns pontos, os principais aspectos dessa conclusão. Em primeiro lugar, é possível perceber que há uma repercussão da obra de Angell no Brasil. Essa repercussão acontece especialmente por intermédio de Rui Barbosa, um leitor muito atento e ciente das principais obras e publicações veiculadas na Europa daquele período. Em segundo lugar, é notável verificar que Rui se apropriou de Angell, especialmente de uma concepção sobre a natureza da política internacional para elaborar a conferência de Buenos Aires. Essa concepção estabelece que a política internacional é um meio de realização de interesses gerais, e não particulares. De que a política internacional é a combinação entre interesses, direito e moral. Em terceiro lugar, é notável perceber que a concepção acima divergia da concepção vigente sobre política internacional, que partia da filosofia militarista e

procurava dissociar interesses do direito e da moral. Por fim, é justamente a concepção de política internacional composta e adaptada por Rui a partir de Angell que o insere no movimento pacifista de fins (Bobbio; Matteucci; Pasquino, 1998: 875), um movimento internacional que defende uma associação entre interesses, direito e moral; busca uma adequada reformulação das doutrinas políticas, uma nova atribuição ao significado de política internacional: sem dúvida, um teste de fogo a um ideário político nas relações internacionais.

### 2.3 RABINDRANATH TAGORE

Figura 10 – Estátua Ásia



Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

No mesmo período em que Rui Barbosa estava em Buenos Aires, numa época de transformações, no ponto culminante de incertezas que conduziam os Estados a uma eclosão mundial, Rabindranath Tagore iniciava, em meados de 1916, um ciclo de conferências no Japão. Durante sua visita, entre os meses de junho e julho daquele ano, Tagore proferiu duas palestras: a primeira, no dia 11 de junho na Universidade Imperial de Tóquio e a segunda, no dia 02 de julho para estudantes da Universidade de Keio. As palestras têm publicações distintas; apesar disso, foram reunidas, posteriormente, numa versão definitiva denominada “Nationalism” (Tagore, 1918; Tagore, 2013).

O contexto mais abrangente da visita de Tagore ao Japão é a era Meiji tardia e a metade do primeiro quarto do século XX. Nesse período, que compreende os anos 1880 e a primeira guerra mundial, o Japão adotou conceitos políticos que denotam uma severa opção pela modernização, ou melhor, pelo estilo de vida ocidental. Por volta dos anos 1880 e 1900, o Japão adotou o slogan de *shokusan kogyo* (que significa *promoção da produção* ou *desenvolvimento industrial*). O slogan, que se associava com outras duas ideias – *fukoku* e *kyohei*, respectivamente, *riqueza nacional* e *força nacional* –, comunicou uma escolha, uma poderosa ideia: a ideia de um Japão glorioso. Um país que almejava conquistar um senso de glória nacional, e para isso fazia o tipo de compreensão que associava a riqueza da nação ao poder militar, aliás, ao estilo da época. Para obter a glória – a glória desse mundo –, era preciso poder econômico e militar; e mais, era preciso crescer, expandir-se, anexar; tal o senso comum (Angell, 2002: 21-35).

O impacto moral e político da *shokusan kogyo* foi devastador, pois a busca da glória nacional japonesa significava, na verdade, a expulsão das influências chinesa e russa, a dominação de partes estratégicas da China e a tentativa de promover a independência da Coreia (1910). Entre 1884 e 1905, o Japão é verdadeiramente a encarnação de seu símbolo nacional – o sol nascente – não como mensagem de luz e conforto espiritual, mas como força abrasiva que dilacera e corrói. E não faltaram intelectuais a apoiar as novas ideias e diretrizes de ação. Há, no contexto da intelectualidade e do estadismo japonês, toda uma atmosfera, uma ambiência de incentivo à expansão, ao pan-asianismo. Se existe um *topos* para as ideias defendidas por Tagore, muitas vezes associadas ao pacifismo de fins (Bobbio, 2000: 875) há também um lugar para as ideias nacionalistas e militaristas. Essas últimas conhecidas por exaltar não o espírito de cultura, de civilização e sim o espírito de raça, de nação, de poder e riqueza: em síntese, o espírito da glória nacional.

Do ponto de vista das ideias, o pensamento de Fukuzawa Yukichi e Okawa Shumei são marcantes na formação da “atmosfera”, criando propensões às novas escolhas. Yukichi e Shumei exaltam o destino japonês de ser líder da Ásia, um destino abraçado, no campo da ação, por Ito Hirobumi, Inoue Kaoru e Ōkuma Shigenobu (Pinto, 2011: 109-135). Quando a guerra iniciou, em agosto de 1914, os estadistas e intelectuais japoneses comemoraram: afinal, a guerra era vista como uma oportunidade sem precedentes para a conquista da glória nacional. Aliás, as notáveis percepções de Jünger (2013) e Tuchman (1990: 15-18) demonstram existir, num certo extrato de

intelectuais e estadistas da geração, uma admiração à guerra. Pois a guerra era interpretada como uma chance, uma oportunidade a partir do qual uma nova distribuição dos recursos materiais e espirituais do mundo poderia ser feita: era preciso aproveitar.

Dentro de um contexto de ideias combativas às expressões nacionalistas, as palestras de Rabindranath Tagore são um indício particular de um fenômeno mais abrangente. Pois, ainda que vivessem em diferentes localidades do planeta, intelectuais como Rui Barbosa, Stefan Zweig, Romain Rolland, Liev Tolstói e Norman Angell, ao tratar das questões do seu tempo, utilizam ideias semelhantes e significados comuns apontando para a existência de uma comunidade semântica (Galison, 1997; Ashworth, 2009; Koselleck, 2006). São pessoas que lutam contra a “atmosfera” de ideias militaristas, contra o conceito de nacionalismo e o que procuram, com apreensão, são alternativas normativas para as relações internacionais (ver, por exemplo, Barbosa, 1983; Tuchman, 1990: 333-408; Tolstói, 2011: 151-184; 332-346). Nesse amplo sentido, entre a crítica e a alternativa, Rabindranath Tagore tem muito a oferecer ao objetivo de construção de um cenário mais amplo de ideias sobre relações internacionais dentro do qual Rui Barbosa atuou.

Apesar de ser um nacionalista indiano, e como tal um defensor da emancipação e libertação nacional da Índia, as ideias de Tagore compartilham elementos conceituais comuns aos nacionalistas asiáticos. A particularidade conceitual desta comunidade de pensadores e ativistas é a ausência de anfractuosidade entre as expressões do nacionalismo e internacionalismo. Pelo contrário, os nacionalistas asiáticos, em especial Subash Chandra Bose, Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru, Rabindranath Tagore, M. S. Golwalkar, V. D. Savarkar, Bankim Chandra Chatterjee e Sri Aurobindo Ghosh são críticos ao nacionalismo como expressão do individualismo exclusivista, tal como ele se manifesta nas potências ocidentais. A diferença é que esses indivíduos possuem um desejo de libertar sua nação do jugo das potências, sem lançar para esse propósito um projeto opressivo, violento e exclusivista sobre outros países. Por essa razão, o que há no pensamento dos nacionalistas asiáticos é uma expressão de “nacionalismo aberto” porque, ao mesmo tempo em que defendem o direito de uma nação ser livre e autônoma, não almejam conceber, na luta contra o opressor, projetos exclusivistas, territoriais ou militaristas contra as outras nações, tal como o nacionalismo europeu se manifestava nesse período (Acharya; Buzan, 2010: 12; Behera In: Acharya; Buzan, 2010: 99).



Pouco conhecido hoje, Rabindranath Tagore era, portanto, uma parte integrante e de prestígio da inteligência que propagava ideias pacifistas, ou melhor, esse tipo de “nacionalismo aberto”, um “nacionalismo internacionalista”. O curioso é que o pensamento de Tagore sobre relações internacionais surge de maneira inusitada e até mesmo um pouco destoante dos demais intelectuais de sua época, quando analisado em suas nuances. Numa mistura de espiritualidade, misticismo poético e filosofia política, suas ideias sobre a guerra e a paz sensibilizam o leitor pela crítica, profundidade, ou melhor, pela dimensão introspectiva e o método essencialista de abordar as questões internacionais (Pinto, 2011: 109-135).

A verdade é que, de uma maneira genuína, o autor trabalha significações e ideias incomuns ao se referir à política internacional. Algumas delas podem ser conhecidas por intermédio da leitura e interpretação das conferências feitas por Tagore no Japão e, mais especificamente, na leitura da obra “Nationalism” em contexto (Jasmin; Feres Júnior, 2006: 9-38). De maneira singular, as conferências propõem ao ouvinte/leitor uma perspectiva sobre o Japão, um país que, segundo Tagore, estava passando por um “despertar”. Tratar-se-ia de um despertar à *modernidade*. Da mesma forma que uma criança fascinada por novidades e novos brinquedos, o Japão reclamava seu ingresso na modernidade com certa ingenuidade, desejando para si tudo aquilo que a *idade moderna* – ou *tempos modernos* – poderia oferecer. Reclamou com vontade, estilhaçando toda a *cultura do espírito* que o hábito oriental protegia. Algo foi ganho – a emoção, o gosto da aventura em torno do poder e da glória – mas algo importante e milenar foi perdido, assevera Tagore, em meio aos desejos juvenis de uma nação fascinada pelos *tempos modernos*. Que *tempos modernos* e qual *modernidade*?

Aqui, *tempos modernos* ou *modernidade* é uma referência à cosmovisão ocidental, à expressão do nacionalismo europeu que propõe como objetivo elementar da vida a luta pelo poder, uma luta propagada por um “sujeito” que se volta para fora, para o domínio da natureza, para o domínio do homem pelo homem. Assim entendida pelo autor, a *modernidade* representa uma ameaça ao *homem asiático* porque se contrapõe a *cultura do espírito*, ou seja, a postura moral do *homem oriental* (Tagore, 2013: 7-13). É nítida a preocupação de Tagore com os aspectos morais que estão em jogo na decisão do Japão pela ocidentalização. E, ao expor essa preocupação, Tagore revela conceitos e categorias diferenciadas com as quais problematiza as relações internacionais.

Emissário de notável percepção, Tagore entende que a opção do Japão pela ocidentalização provocará o ofuscamento do *homem asiático*, acarretando a ruptura de

toda a epistemologia oriental que concebe um jeito particular de interpretar o mundo. Embaraçado pelo ideal de *homem ocidental*, o *homem asiático* perdia a epistemologia ou a *cultura asiática* que reconhece como verdadeira riqueza e verdadeiro poder a virtude da alma; que sustenta a necessidade de primeiro aprender a dominar-se a querer dominar outrem; que valoriza o auto-sacrifício em vez do sacrifício de alguém. A modernização é a fragilização dessa cultura, uma cultura que vê o infinito nas coisas finitas, que compreende o universo como uma entidade viva. Trata-se, como o leitor pode identificar, de uma arte de viver que valoriza o cultivo do espírito, da força espiritual, do amor à simplicidade, do reconhecimento do dever e da obrigação social, em troca de uma ideia de progresso e de hábitos de uma *civilização política*, e não *espiritual* (Tagore, 2013: 16).

De acordo com o autor, quando o *homem* e a *nação* se modernizam – no sentido ocidental do termo e do processo – ambos passam a buscar não mais a essência nem a permanência, mas a satisfação de um orgulho “que é uma humilhação, uma pobreza, uma fraqueza de espírito: é o orgulho de alguém que valoriza mais seu novo chapéu do que a própria cabeça” (Tagore, 2013: 14 – tradução nossa). Discretamente, Tagore está propondo à sua audiência que a opção pela modernização não é a melhor escolha. Na sua percepção a *modernidade* é perigosa porque ela foi capaz de levantar graves questões e criar paradoxos, a maioria sem respostas satisfatórias. Porque então engajar-se nas problemáticas da *civilização ocidental*, questiona Tagore? Aceitar a *modernidade* é aceitar a *civilização moderna* com todas suas tendências, métodos e estruturas.

Para Tagore, a *civilização ocidental* é uma civilização marcada por angústias e conflitos de vários tipos. Conflitos entre o indivíduo, o estado e o capital; entre o homem e a mulher; entre a ganância do ganho material e a vida espiritual do homem; entre o egoísmo organizado das nações e os altos ideais da humanidade; entre a organização do comércio e do estado e os instintos naturais do homem que buscam simplicidade, beleza e a plenitude. Não seria um perigo fazer parte de uma civilização com tantas questões que precisam ainda ser resolvidas de uma maneira jamais sonhada, indaga o autor? (Tagore, 2013: 16).

Como é notável, Tagore trabalhará com certas dicotomias. Do mesmo modo que existe uma cosmovisão ocidental, existe uma cosmovisão oriental. Cada cosmovisão concebe um tipo ideal de *homem*: existe o *homem ocidental* e o *homem asiático*. Para o autor, os *homens ocidentais* são seres aturdidos e confusos; vivem uma civilização de derrocada da *cultura do espírito*. São pessoas que perderam a fé nas ideias nobres e

regeneradoras, principalmente porque se apartaram da influência purificadora da Natureza (Tagore, 2013: 15).

Dentro da epistemologia ou cultura oriental, a relação entre conhecimento, o mundo natural e as funções sociais do saber recebem um entendimento diferenciado, especialmente quando comparados ao modo como o ocidente concebe a mesma relação. De fato, a cosmovisão oriental concebe o indivíduo, a comunidade e a natureza como partes independentes, porém integradas num mesmo todo. Basta ver, por exemplo, as lições de Confúcio: praticamente, todas elas remetem a uma imagem do mundo natural, seja para fixar uma lição sobre política, economia ou moral (Confúcio, 2012). Esse é o ponto que Tagore está ressaltando. Ao pensar as cosmovisões ocidental e oriental a partir da comparação entre modos de conceber a relação entre homem e natureza, sua sentença é categórica: “O homem científico do Ocidente vê a interação das forças naturais. O vidente oriental encontra uma vontade eterna trabalhando e Manifestando-se nestas forças. O Ocidente subjugaria a Natureza. O Oriente buscaria a unidade com a Natureza” (Fenn Jr. apud Behara In: Acharya; Buzan, 2010, p. 105). Ao se apartar da natureza, o *homem ocidental* teria se tornado refém das próprias paixões, optando por outra via, um caminho marcado pelo gosto da aventura em torno do poder, do *dominium*, do *imperium*: nesse ímpeto de *pleonexia*, sua pauta de valores mudou ao valorizar mais o desejo da conquista, o poder e o sucesso em vez da harmonia, da beleza, da verdade e do desenvolvimento calmo da vida. Para operacionalizar esse modo de viver, diz Tagore, as pessoas ocidentais criaram uma *civilização política*, um artifício desenhado para sustentar uma escolha ética.

No pensamento de Tagore, o conceito de *civilização política* indicará a escolha ética do *homem ocidental* e abrangerá a análise de duas categorias menores: o *Estado* e o *nacionalismo*. Na visão do autor, o *Estado* é um autômato, uma espécie de máquina que operacionaliza o modo de viver ocidental: feroz, o *Estado* amontoa recursos, faz a guerra, conquista territórios, compartilha a glória com os cidadãos – essa sensação psicoafetiva de satisfação e sucesso. O que anima o *Estado* é o *nacionalismo*, ou melhor, o *patriotismo nacional*. Trata-se de uma força-sentimento que se move pelo desejo insaciável de poder (Tagore, 2013: 17). Animado pelo *patriotismo nacional*, o *Estado* é uma das mais perigosas e perniciosas criações humanas porque faz as pessoas cultivarem um apetite grotesco e insaciável pelo poder e esse apetite é um sentimento antinatural. Por essa razão, o *Estado* confunde as pessoas e seus sentimentos,

transmutando-os, ao fazê-las acreditar em falsas finalidades, tais como poder, honra, superioridade e conquista (Tagore, 2013: 47-65).

Desse modo, a partir do conceito maior de *civilização política* Tagore apresenta um cenário ontológico crítico, propiciando o debate e a problematização de duas ideias ou noções menores: o *Estado* e o *nacionalismo* (ou *patriotismo nacional*). E sua crítica é clara: se o *Estado* é um autômato impulsionado pelo *nacionalismo* ele irá, enquanto um epifenômeno da *civilização política* levar a humanidade ao esgotamento moral, isto é, ao desfazimento dos laços vivos da sociedade humana pela simples razão de fazer acreditar às pessoas que elas são inimigas ou rivais umas das outras ou que estão competindo no mundo (Tagore, 2013: 47-49; ver também Tolstói, 2010: 29-42).

Segundo Tagore, a Europa é a autora da *civilização política* e se contrapõe àquilo que a Ásia concebeu: uma *civilização espiritual*. No pensamento de Tagore, a *civilização política* fundamentada no *exclusivismo* contrasta com a *civilização espiritual*. A primeira é “carnívora”, “canibalista em sua essência”, pois se alimenta dos recursos das outras pessoas e tenta engolir todo o seu futuro (Tagore, 2013: 21). Teme quando os outros povos e raças de homens atingem eminência e procura, portanto, manter os fracos numa eterna fraqueza: “Essa civilização política é científica, não humana” (Tagore, 2013: 22). Sua força advém da concentração obstinada de um egoísmo, de um individualismo sem limites que se expressa na forma de *nacionalismo* (Tagore, 2013: 22). O que será capaz de frear uma força tão implacável e impessoal?

Tagore entende que a *civilização política* (e com esse termo ele sempre está se referindo a Europa no advento da modernidade) não pode continuar, pois há limites fixados no universo, limites para a conquista, para a obstinação, para a ambição humana. A ideia é interessante e marca o início da apresentação de sua proposta ética normativa às relações internacionais. Segundo o autor, a *civilização política* descumpre mandamentos morais. Sim, existem mandamentos morais que, de acordo com Tagore, podem indicar claramente que isso não pode continuar. Esses mandamentos ou leis morais têm sua aplicação tanto nos indivíduos como nos agrupamentos humanos e “você não pode violar essas leis em nome de sua nação e aproveitar suas vantagens como indivíduo”: não há uma moral de Estado e outra do indivíduo, como preconizava Maquiavel – a moral é uma só (Tagore, 2013: 22 – tradução nossa; comparar com Maquiavel, 1983, cap. XV e, especialmente, Barbosa, 1983: 40).

A ideia de Tagore sobre as leis morais que valem para o Estado e o indivíduo remete a noção arcaica de uma *Nêmesis providencial* “a qual teria por missão não

apenas premiar os bons, mas castigar a presunção e outros pecados, como o ciúme e a inveja. A felicidade ou infelicidade dos povos e indivíduos, portanto, ficaria dependendo da cólera ou das boas graças dessa deusa da História” (Heródoto, 2001: 28-29). Nesse sentido, a lei moral é um destino inevitável, uma ordem universal que desde os primórdios marcou a cada individualidade, cada ser com um roteiro e limites fixos. Trata-se de uma força colocada acima dos homens e mulheres e suas realizações na política, na economia, na sociedade com limites necessários ao crime, ao excesso de poder, riqueza e ambição (Heródoto, 2001: 28-30). Essa apreciação é clara em Heródoto e faz sentido como recurso interpretativo à proposta de Tagore. Para o historiador grego, quando os reis se desmedem é como se atraíssem a “inveja dos deuses”. Nesses casos, eles se vingam, arrebatam o orgulhoso para colocá-lo no seu lugar. A Nêmesis, essa deusa da justiça, intervém para vingar uma desmedida às leis fixadas pelo universo. Sua vingança consiste num meio curioso: “ela opõe o poder de cegar o entendimento, para que o homem corra aos trambolhões para a sua própria ruína” (Heródoto, 2001, p. 30).<sup>29</sup>

Portanto, ante a crítica ao *Estado* e o *nacionalismo*, qual a alternativa proposta por Tagore? A princípio, a alternativa tagoriana é uma proposta de agenda normativa que nos encaminha a uma ética da compaixão. Visando sugerir um novo roteiro às pessoas que aderiam ao projeto modernizador europeu – tanto os seus ouvintes japoneses como os próprios europeus –, Tagore propõe buscassem lembrar ou conhecer melhor a dimensão espiritual da vida. Aqui, a categoria “*espiritual*” remeterá a noção da existência de valores essenciais e permanentes. O autor entende existirem um conjunto de valores que não são negociáveis, isto é, são essenciais e permanentes porque, em qualquer época e lugar da humanidade, facultam a felicidade e a harmonia.

Com esse olhar essencialista, Tagore indica encontrar esses valores em duas éticas normativas: na Europa, encontra-os nas expressões de amor puro e ideal de justiça cultivados pelas narrativas cristãs (Tagore, 2013: 20); No oriente, Tagore encontra a expressão dos valores essenciais e permanentes no ideal do *maitri*, ou melhor, num dos dez pāramīs da Escola Teravada do Budismo e o primeiro dos quatro estados sublimes propostos por Buda. *Maitri* quer dizer benevolência, amor sem apego, amizade, união mental próxima, afabilidade, doçura. Brown e Leary (2017: 234) contam uma história esclarecedora acerca desse aspecto. Numa conversa com Dalai Lama, os autores contam que cultivar *maitri* é imaginar, durante a meditação, o amor de alguém que muito nos

---

<sup>29</sup> Algo semelhante ao sintoma europeu analisado por Angell e Rui: uma grande ilusão, uma falha do entendimento.

amava. Por exemplo, experimentar *maitri* é lembrar-se das sensações experimentadas ao contato amoroso da mãe ou uma pessoa afetiva na infância. Cultivar a memória afetiva desperta o sentimento de compaixão que pode ser, então, projetado mentalmente, e depois experimentado factualmente com as pessoas que vivem conosco e até mesmo com os inimigos. Nesse sentido, é o amor, seja ele descrito nas doutrinas cristãs ou as escolas budistas, a essência da ética da compaixão, isto é, a proposta ética normativa de Rabindranath Tagore às relações internacionais. O problema foi que a mente ocidental passou a acreditar na falsidade de uma ideia de essência e unidade moral. Para Tagore – como para Rui – há valores que não são negociáveis, porque refletem algumas necessidades e anseios morais dos indivíduos, onde quer que estejam.

#### 2.4 C.G JUNG

Na obra *Civilização em mudança*, de C. G. Jung, o estudo intitulado “*Über das Unbewusste*” (Sobre o inconsciente, publicado em 1918) é capaz de sustentar uma parte do esforço de contextualização das ideias dentro das quais Rui Barbosa e um conjunto de pessoas tentaram compreender porque ocorria a guerra na Europa. Apesar de não existirem indícios de que Rui tenha lido os estudos de Jung ou qualquer ensaio dos eminentes psicanalistas suíços alemães<sup>30</sup>, nem mesmo que tivesse incorporado conceitos psicanalíticos em seu pensamento sobre relações internacionais e política internacional<sup>31</sup>, alguns paralelos são surpreendentes. Na esteira da sincronicidade das ideias<sup>32</sup>, Carl Gustav Jung surge como uma fonte de comparação e delineamento das ideias de época que refletiram a guerra e apresentaram um significado sobre a natureza da política internacional.

---

<sup>30</sup> Rui não possuía nenhum livro das obras de C.G Jung ou Freud. Se conhecesse alguma coisa sobre o trabalho dos psicanalistas, Rui deve ter apreendido indiretamente. Porém, são curiosas as alegorias desenhadas no friso da “Sala Bahia” da casa de Rui: os temas são, diríamos, eminentemente psicológicos, como é o caso do cupido montado sobre um animal: eis uma clássica imagem arquetípica do domínio da moral ou da religião sobre a força inconsciente e primitiva da psique humana.

<sup>31</sup> Por exemplo, há 92 “entradas” para a palavra inconsciente em toda obra de Rui. Praticamente o significado adotado é de “desatento”, “irresponsável”, “sem ciência”, o que, em certo sentido, destoa das significações psicanalíticas.

<sup>32</sup> *Sincronicidade* no sentido desenvolvido por C. G. Jung significa acontecimentos que estão relacionados não por relação causal e sim por relação de significado. Os eventos sincronísticos não estão relacionados com o princípio da causalidade, mas pelo significado igual ou semelhante que apresentam. Trata-se de uma “coincidência significativa”, ou melhor, um padrão expresso por intermédio de eventos ou relações significativos. Por exemplo, o “insight” é considerado um fenômeno sincronístico, do mesmo modo que muitas descobertas científicas que aconteceram quase simultaneamente em diferentes lugares do mundo, sem que os indivíduos, cientistas ou filósofos tivessem contato (Ver Jung, 2011).

É notável observar como é possível existir, em certas ocasiões, certa *correspondência de ideias* entre pessoas que sequer se conheciam ou soubessem muito vagamente sobre as suas impressões intelectuais. Conforme observado anteriormente, no ensaio sobre Tagore, C. G. Jung é outro exemplo que ajuda a aprofundar ou amplificar o contexto internacional de ideias do período de atuação de Rui; um exemplo que, de certo modo, indica duas coisas sobre o fenômeno histórico: primeiro, a existência de uma ampla difusão de ideias cujo objeto é apresentar, direta ou indiretamente, uma explicação sobre a guerra e, em última instância, um significado sobre a natureza da política internacional.<sup>33</sup> Neste caso, Rui é uma importante referência, mas não a única; e segundo, é possível sustentar uma *leitura em contexto* das ideias que Rui Barbosa combateu e defendeu durante a conferência de Buenos Aires, a tal ponto que podemos encontrar certas *relações de significado*. Isso quer dizer que a conferência de Buenos Aires ajuda a entender o contexto internacional das ideias, mas o próprio contexto internacional das ideias ajuda a entender o significado da conferência de Buenos Aires.

\*\*\*

De acordo com os editores das obras completas de Jung no Brasil, no prefácio ao volume 10/03 “*Civilização em transição*”, o artigo “Sobre o inconsciente” de Jung

expõe a teoria convincente de que o conflito na Europa, naquela época, considerado apenas do ponto de vista materialista, era, no fundo, uma crise psicológica que tinha sua origem no inconsciente coletivo dos indivíduos, influenciado grupos e nações (Jung, 2011: p. 7).

Se Rui Barbosa parecia ousado ao expor a guerra na Europa como um problema de fundo espiritual, uma leitura em contexto pode apontar que tal compreensão estava “no ar”: havia ideias que apontavam a existência de um conjunto de significados que interpretavam a guerra como um problema de ordem espiritual – e, portanto, de caráter moral, religioso ou psicológico. Os estudos em contexto apresentados até aqui sugerem a hipótese de que há um grupo semântico que adota *uma compreensão espiritual da política internacional* muito negligenciada na história do primeiro debate das Relações

---

<sup>33</sup> Isso não quer dizer que existisse um diálogo entre essas ideias ou uma espécie de debate interdisciplinar. É tentador, do ponto de vista da história das ideias, acreditar que existia um grande debate entre essas figuras históricas. Mas, a verdade é que os supostos interlocutores não se conhecem ou sabem muito vagamente sobre suas reflexões sobre a guerra e significações sobre as relações internacionais. Nesse sentido, o que se pretende indicar é que há uma “irradiação” de ideias, que ajuda a entender um pouco melhor o cenário do pensamento político do período em que Rui Barbosa atuou.

Internacionais enquanto disciplina acadêmica. Não quer dizer que existisse um “debate” organizado entre os emissários desses significados sobre relações internacionais àquela época, muito menos que tais emissários se considerassem um “grupo”: pelo contrário, trata-se de um fenômeno difuso, diríamos, “acidentado”. Porém, é perceptível verificar que a perspectiva enunciada por esses intelectuais – que na maioria são casos isolados de intelectuais que vivenciaram a guerra de uma maneira muito particular, bem como o período de transição do século XIX para o século XX – comunica, no fundo, que era preciso ter cuidado com os valores ou princípios espirituais, morais ou religiosos: pois, se em certa medida a guerra era o resultado do colapso espiritual do homem ocidental, era porque no plano dos valores e princípios espirituais algo de errado acontecia, o que exigia um pensar.

É verdade que o estudo de Jung sobre o inconsciente não é propriamente um texto *de* ou *sobre* relações internacionais. O autor não chega a mencionar as palavras “relações internacionais” ou “política internacional”. Porém, como é notável, Jung propõe no seu estudo sobre o inconsciente uma definição abrangente sobre “relações entre nações” ao exemplificar essas relações como um exemplo do lugar ocupado pelo inconsciente em nossas vidas, na vida de relação entre o indivíduo e a sociedade. Até chegar lá, o estudo de Jung tem um roteiro interno que é preciso observar. A exemplificação das “relações entre nações” como uma forma de explicar o significado do conceito de “inconsciente” decorre de uma ampla explicação sobre o percurso que a palavra “inconsciente” obteve na história dos conceitos; um percurso muito interessante, aliás, que culmina com uma aplicação do conceito no contexto europeu, mais especificamente, no contexto da primeira guerra.

Conta-nos Jung que a palavra “inconsciente” teve um percurso na história dos conceitos e esteve primeiramente associada ao “metafísico” e ao “misterioso”. Segundo Jung, a palavra era utilizada comumente pelo ocultismo e as doutrinas teosóficas em alta no período de transição do século XIX para o século XX para validar suas especulações místicas. Se por um lado o conceito do inconsciente era apropriado para justificar especulações no campo do fantástico e maravilhoso, por outro lado, a psicologia experimental francesa negava o conceito de inconsciente por entender que “tudo que é psíquico é consciente”, não havendo lugar, como parece lógico, a tal concepção (Jung, 2011: 11).

Entre a aceitação e a negação, Jung informa que a ciência alemã e as pesquisas psicopatológicas habilitaram com certa moderação – e por razão prática – a ideia do



inconsciente psicológico no campo da psicologia experimental. Como as pesquisas psicopatológicas da ciência alemã se restringiam a tarefa do médico que precisava compreender e interpretar os fenômenos psíquicos de seus pacientes havia uma necessidade prática de elaborar categorias e instrumentos conceituais que ajudassem o médico a diagnosticar e tratar o seu paciente: era preciso uma heurística. Um motivo suficientemente forte para instigar o surgimento de uma rede de conceitos teóricos e técnicas que vieram a ser conhecidas, aliás, por *psicanálise*. Foi justamente a psicanálise que aceitou e desenvolveu o conceito de inconsciente porque esse conceito servia como uma categoria capaz de explicar boa parte dos fenômenos psicológicos, alguns transtornos e doenças mentais.<sup>34</sup>

A partir da psicanálise alemã e o trabalho médico do psicoterapeuta o conceito do inconsciente adquiriu um espaço na linguagem psicológica. Mas, de certo modo, é curioso observar como um conceito psicológico pode extrapolar a simples tarefa de explicar fenômenos circunscritos a vida mental dos pacientes. O conceito do inconsciente, enquanto categoria psicanalítica conseguiu reservas de enorme potencial explicativo, a ponto de explicar o fenômeno da guerra ou até mesmo qualificar a noção que se tinha, até o momento, das forças fundamentais da política internacional.

Do ponto de vista científico, Freud é quem estabelece a conceituação do inconsciente, que mais tarde sofrerá uma reformulação. A definição do inconsciente tal como aparece na escola freudiana inicia dizendo que

o homem, como ser civilizado, não pode vivenciar uma série de instintos e desejos, simplesmente porque são incompatíveis com a lei e com a moral. O homem, desde que queira adaptar-se à sociedade, é obrigado a reprimir estes desejos (Jung, 2011: 13).

A conceituação do inconsciente nasce associada à constatação acerca da existência, nos indivíduos, de desejos incompatíveis e proibidos e que sua adaptação à civilização depende de uma repressão a esses desejos. De um ponto de vista específico, por *repressão* se deve entender aqueles mecanismos da psique que tentam romper o contato do desejo proibido com o consciente. Quando reprimido, o desejo incompatível

---

<sup>34</sup> Note, por exemplo, a seguinte informação. Jung conta que “há quinze anos (portanto, provavelmente por volta de 1903), e inicialmente sem vínculo com a escola freudiana, baseado em investigações experimentais, eu me convenci da existência e da importância dos processos inconscientes, ao mesmo tempo que indicava os métodos capazes de demonstrar esses processos. Mais tarde, com a colaboração de um grupo de discípulos, demonstrei também a importância dos processos inconscientes em doentes mentais (Jung, 2011: 12).

com os valores vigentes da sociedade é, digamos assim, “expulso” da tela mental do consciente, ou seja, é esquecido, ou ainda, “depositado” em algum lugar. Mas, será que a “expulsão” ou o desaparecimento do desejo proibido da tela mental do consciente significa sua extinção? Não, e essa é a questão: o desejo continua existindo, porém torna-se *inconsciente*.

O inconsciente será, na apreensão freudiana, um “quarto de despejo” onde são guardados os desejos que não podem ser realizados na vigília ou as recordações dolorosas da experiência. Do mesmo modo que guardamos objetos inúteis ou considerados espúrios em baús e sótãos sombrios, haveria um mecanismo psicológico de rejeição e depósito daqueles desejos incompatíveis e lembranças dolorosas. Por essa razão o inconsciente é “a soma total dos desejos incompatíveis e reprimidos, incluindo todas as recordações penosas e, por isso, reprimidas” (Jung, 2011: 14).<sup>35</sup> Ou ainda, “o inconsciente contém todos os elementos psíquicos cujo limiar a consciência não alcança ou não mais alcança ou ainda está por alcançar” (Jung, 2011: 16).

Embora reprimido, o conteúdo do desejo incompatível, proibido ou aquilo que foi esquecido – podendo até mesmo ser uma recordação desagradável – continua a existir e sua presença influencia discretamente os processos conscientes.<sup>36</sup> Para Jung

---

<sup>35</sup> Freud reduz tudo à sexualidade e traça, de acordo com Jung, um perfil do inconsciente “que mais parece um quarto de despejo onde armazenamos todos os desejos infantis reprimidos, porque proibidos, e todos os desejos sexuais posteriores não permitidos” (Jung, 2011: 14). Para Jung, a linha de pensamento freudiana se baseia na teoria sexual. Porém, afirma que, apesar da inegável contribuição, “estou convencido de que um verdadeiro espírito científico no campo da psicologia deve chegar à conclusão que os processos dinâmicos da psique não podem ser reduzidos a este ou aquele instinto específicos [...]” (Jung, 2011: 15). Na orientação freudiana, o sentimento religioso ou qualquer outra categoria espiritual é nada mais do que desejos sexuais reprimidos e posteriormente sublimados. O que Jung irá propor é não reduzir o inconsciente à função de depositária de desejos sexuais reprimidos, mas de energias sem conteúdo específico, ou melhor, da libido compreendida como desejos impetuosos e não necessariamente sexuais. Jung irá negar a teoria da sexualidade como exclusiva para explicar o inconsciente e no lugar irá usar um conceito energético, como o conjunto de elementos psíquicos que perderam contato com o consciente (Jung: 2011: 16).

<sup>36</sup> Para Jung, “estar esquecido não significa estar ‘extinto’, mas apenas que a lembrança se tornou subliminar, ou seja, sua intensidade energética caiu a tal ponto que não consegue mais aparecer no consciente, razão por que está perdida para o consciente, mas não para o inconsciente” (Jung, 2011: 16). Esse entendimento possibilitou Jung pensar no inconsciente como um mecanismo “compensatório” do consciente. Diferentemente de Freud, Jung entende que o inconsciente não atua como oposição do consciente, mas como compensação, uma espécie de complementação: “A função compensatória (complementar) é a função natural e sempre à disposição do inconsciente. Resulta do simples fato de que todas as emoções, pensamentos, desejos e tendências passíveis de interferir em nossa vida racional são dela excluídos, passando para o plano de fundo e caindo finalmente no inconsciente. É lá que aos poucos se vai reunindo tudo aquilo que foi reprimido ou recalçado, tudo que ignoramos ou desvalorizamos. Com o passar do tempo, tudo isso vai crescendo e começando a exercer influência sobre o consciente. Esta influência estaria diretamente em oposição à nossa atitude consciente, se o inconsciente consistisse apenas de conteúdos reprimidos e excluídos da consciência. Mas, como vimos, não é assim. O inconsciente contém também as obscuras fontes do instinto e da intuição, a imagem do homem como sempre foi desde tempos imemoriais, além daquelas forças que a mera racionalidade, conveniência ou sensatez de uma vida burguesa jamais poderiam despertar para uma ação vital, aquelas forças criativas

“esta influência se manifesta sob forma de estranhos distúrbios das funções conscientes: estes distúrbios são chamados de *sintomas nervosos* ou *psicogênicos*” (Jung, 2011: 13 – itálico do autor) e são esses sintomas que o psicoterapeuta precisa tratar.

O que é importante ressaltar é que o conceito do inconsciente condiz ou refere-se ao material produzido pela *experiência pessoal*, *pelas experiências da vida pessoal do indivíduo*. O inconsciente é o *inconsciente pessoal* porque seu conteúdo são as repressões, as experiências vividas, os fatos esquecidos, as percepções subliminares adquiridas ou realizadas pelo indivíduo:<sup>37</sup> é “pessoal porque consiste inteiramente de experiências da vida pessoal” (Jung, 2011: 17). O ponto é que para Jung, tal conceituação do *inconsciente pessoal* não esgota a natureza do inconsciente, sugerindo algo mais: afinal, “se o inconsciente fosse apenas pessoal, seria teoricamente possível atribuir todas as fantasias de um doente mental a experiências e impressões individuais” (Jung, 2011: 17). O paradoxo é que existem conexões de fantasias que não estão e não podem ser encontradas na história do indivíduo. Logo, se algumas dessas fantasias não correspondem à experiência da vida pessoal, correspondem a que? Jung propõe uma hipótese que ampliará significativamente o conceito do inconsciente com impacto para os estudos sociais.

Num esforço para “desdobrar” o conceito de inconsciente pessoal, Jung propõe que as fantasias não procedentes da experiência pessoal provêm do cérebro, isto é, da *estrutura hereditária do cérebro*. A explicação parece intrincada, mas é simples: todos nós recebemos um cérebro altamente desenvolvido que traz inscrito na sua constituição a sua própria história. De fato, o cérebro tem uma história. Segundo especialistas da neurociência, o nosso cérebro pode ser considerado um edifício ou um castelo de três andares. As três partes desse edifício foram constituídas pelo tempo, isto é, pela história e experiência do próprio cérebro na sua luta de adaptação ao mundo natural.<sup>38</sup>

---

que sempre de novo conseguem levar a vida do homem a novos desdobramentos, novas formas e novos horizontes. Por isso, não considero a influência do inconsciente sobre a consciência simplesmente como oposição, mas como *compensação*, complementação, na medida em que é capaz de acrescentar à consciência tudo aquilo que impede o ressecamento e entorpecimento numa direção unilateral” (Jung, 2011: 26-27 – itálico do autor).

<sup>37</sup> De acordo com Jung, o material do inconsciente pessoal inclui percepções sensoriais adquiridas pela estimulação auditiva ou do campo visual externo e até mesmo as percepções assimiladas abstratamente pela via interna ou externa. De acordo com Jung, se esse material porventura “cai” no inconsciente entra numa complexa rede de associações do material inconsciente, produzindo fenômenos curiosos que são denominadas de *inspirações* (Jung, 2011: 17).

<sup>38</sup> Essas três partes são: o cérebro reptiliano (parte réptil), o sistema límbico (parte mamífera) e o neocórtex (área superior). A parte reptiliana é a região mais primitiva do cérebro e é responsável pelos instintos de sobrevivência e reprodução. A parte límbica ou mamífera é uma região mais desenvolvida e inerente aos mamíferos, que permite o autocontrole e o senso de responsabilidade. O neocórtex é uma

Se Jung compreende as fantasias alheias à experiência de vida da pessoa como provenientes de uma *atividade criativa do cérebro*, quer dizer que o indivíduo pode buscar inspiração na sua própria história enquanto *ser cerebral*, ou seja, nos enredos criados durante a história evolutiva do cérebro a partir de remissivas simbólicas e imaginativas formadas na sua fase réptil, mamífera ou superior. É por isso que vamos encontrar difundidas em muitas culturas certas imagens, símbolos e rituais como a adoração ao sol, certos símbolos ou o culto aos mistérios, por exemplo. Porém, Jung ressalta que a história da estrutura do cérebro – que é a história do seu próprio desenvolvimento – está, em certo sentido, fora da história da humanidade ou da história da própria pessoa, apesar de ser a nossa história como seres cerebrais. O que é importante não esquecer é que a história particular do cérebro proporciona enredos para a imaginação cerebral, para as fantasias criativas das pessoas e dos grupos e “a fantasia criativa nada tem a ver com esta história [a história que nós fazemos, ou melhor, a história objetiva], mas somente com aquela história remotíssima e natural que vem sendo transmitida de modo vivo desde tempos imemoriais, isto é, a história da estrutura do cérebro” (Jung, 2011: 18).

Em certo sentido tratamos da existência de uma espécie de experiência transpessoal transmitida de pessoa a pessoa, de grupo a grupo pela estrutura do cérebro que armazena e encerra dentro de si uma história, vários enredos, uma linguagem primitiva: isto é, um *inconsciente transpessoal, coletivo* ou *suprapessoal*. Assim como temos o inconsciente pessoal constituído pelo conjunto de desejos, experiências e recordações individuais reprimidas ou esquecidas, o cérebro também tem um inconsciente que está encerrado na sua estrutura e foi sendo “preenchido” a partir de dados e resíduos de sua própria experiência evolutiva. Como seres cerebrais, o material inconsciente relativo à experiência do cérebro está em todos nós, e se apresenta através das fantasias criativas, das figuras, dos mitos, dos símbolos, dos motivos mitológicos que influenciam pessoas, artistas, intelectuais, sacerdotes e sociedades, às vezes, de maneira generalizada. Do mesmo modo que o inconsciente pessoal, o *inconsciente suprapessoal* ou *coletivo* se comunica por imagens e mitos e se manifesta “na visão do artista, na inspiração do pensador, na experiência interior da pessoa religiosa” (Jung, 2011: 18). A diferença é que o inconsciente suprapessoal tem a ver com a estrutura cerebral generalizada e assim

---

parte ou região sofisticada; responsável pelo comportamento social, pelo raciocínio abstrato e funções cognitivas superiores.

é um espírito ‘onipresente’ e ‘onisciente’ que tudo pervade”. Conhece o ser humano como ele sempre foi e não como é neste exato momento [...] É por isso também que a relação com o inconsciente suprapessoal ou inconsciente coletivo vem a ser uma expansão do ser humano para além de si mesmo, uma morte de seu ser pessoal e um renascer para uma nova dimensão [...] (Jung, 2011: 18).<sup>39</sup>

Como se pode ver se trata de uma experiência transpessoal e verdadeiramente coletiva que, aos poucos, foi inscrita na estrutura cerebral formando camadas psicológicas. Nesse sentido, o inconsciente coletivo pode ser entendido justamente como um conjunto de camadas formadas pelos resíduos, inutilidades, vestígios da animalidade “que se perdem nos infindos e nebulosos abismos do tempo” (Jung, 2011: 20); um material que de uma forma ou outra, constitui verdadeiramente o “arcabouço” arquetípico da humanidade<sup>40</sup> e se projeta na forma de percepção sensorial produzindo no homem primitivo, por exemplo, o fenômeno espiritual: ao se projetar sobre os objetos apreendidos pelos aparelhos sensoriais, esse material projeta-se como “aparência”. Quer dizer que, enquanto arcabouço residual, o material do inconsciente coletivo cria condições inatas de ideias, isto é, proporciona condições universais e apriorísticas de produzir fantasias necessárias para a adaptação do consciente.

Se pensarmos no homem primitivo pode-se verificar que esse homem não tem uma estrutura de pensamento desenvolvida. Como o homem primitivo pode ter sobrevivido aos desafios da sobrevivência, à vida selvagem? Com o apoio do inconsciente coletivo. Sem pensamento elaborado, o inconsciente coletivo pode ter atuado como um “compensador” de ideias do consciente ajudando-o através de projeções mentais lançadas a partir das narrativas mitológicas armazenadas na estrutura cerebral, uma estrutura que vem se desenvolvendo há milhões de anos.<sup>41</sup> Ao tentar atribuir sentido e significado ao seu mundo incompreendido por falta de condições cognitivas conscientes, a capacidade criativa do cérebro tornou-se um auxiliar; porque foram as fantasias, tudo o que hoje parece fruto da imaginação do homem primitivo, um

<sup>39</sup> Por essa razão, “essas condições universais decorrentes da estrutura hereditária do cérebro são a causa da semelhança dos símbolos e dos motivos mitológicos – ao surgirem – em toda parte do mundo” (Jung, 2011: 18).

<sup>40</sup> Sua linguagem é, de acordo com Jung, uma linguagem forte, colorida, muito rica em imagens – conforme provam os sonhos. É uma realidade diferente da realidade externa; trata-se de um mundo interior composto por uma realidade psicológica: “acho que não podemos atribuir ao inconsciente uma natureza puramente instintiva, nem uma realidade metafísica, e muito menos elevá-lo à condição de fundamento universal. Devemos entendê-lo como fenômeno psíquico, exatamente como o consciente” (Jung, 2011: 25).

<sup>41</sup> Segundo Jung, no homem primitivo “o pensamento *lhe aparece*, ele não o pensa, mas aparece-lhe sob a forma de percepção sensorial projetada” (Jung, 2011: 20 – itálico do autor).

elemento crucial de que ele precisava para encontrar sentido, significado e orientação segura na vigília.

Para Jung, as sombras, os fantasmas noturnos, os espíritos, os deuses, as superstições primitivas saem desse “pano de fundo escuro” denominado de inconsciente coletivo, que é, em certo sentido, o contraponto ou até mesmo o apoio a função do consciente que tenta se adaptar aos desafios do mundo. Para tanto produz “um reflexo distorcido da vida diurna que se repete nos sonhos e terrores noturnos” criando os arquétipos, os símbolos profundos e poderosos que, provenientes de resíduos e inutilidades do passado de adaptação do consciente, voltam, com efeito retardado, na forma mágica, na forma religiosa para ajudar o homem a viver, se adaptar, encontrar sentido, orientação e poder sobre a existência (Jung, 2011: 18-20). De tal modo que, lentamente, formam-se diversas camadas na psique, verdadeiras reservas milenares e inesgotáveis de resíduos e enredos simbólicos que garantiram a sobrevivência humana e continuam a garantir uma capacidade criativa que é fundamental para a nossa adaptação ao mundo<sup>42</sup>: em certo sentido o inconsciente coletivo é uma função da sobrevivência humana – que atua por compensação –, *uma função do humano enquanto ser cerebral*.

Na perspectiva psicológica, o que representa a cultura do homem moderno? Comparada às camadas primitivas da psique, “a camada da cultura, esta simpática pátina, seria, portanto extraordinariamente fina e tênue” (Jung, 2011: 20). A cultura do homem moderno é interpretada por Jung como mais uma camada da psique, só que a semelhança daquela fina camada azul esverdeada que se cria nas superfícies metálicas – especialmente o cobre e o bronze – pelo contato com os elementos climáticos, denominada “azinhavre”. Apesar de sua tenuidade, a função desta camada azul esverdeada é extraordinária: no cobre e no bronze serve de camada protetora; então, do mesmo modo a cultura do homem moderno serve para proteger o indivíduo e a sociedade: mas, proteger de que? *Do lado sombrio das camadas primitivas da psique*. Quando essa “pátina”, ou melhor, quando a cultura perde sua integridade e seu poder sobre as camadas primitivas da psique, o indivíduo e a sociedade ficam vulneráveis, à

---

<sup>42</sup> É interessante perceber o inconsciente coletivo como uma função da sobrevivência humana. Por exemplo, ante o dilema do aquecimento global ou a percepção de esgotamento da natureza e a incapacidade da humanidade de dar uma resposta satisfatória ao problema, como atua o inconsciente coletivo? Atua através da inspiração dos artistas, da imaginação popular que, por exemplo, atualmente procura *compensar* sua incompreensão e incapacidade de dar solução ao problema do meio ambiente imaginando novos mundos, retornando os arquétipos dos deuses astronautas, projetando-se ao universo. Note, são enredo extraídos da imaginação coletiva que compensa uma deficiência do consciente de entender e solucionar uma crise global. Por isso que o estudo da estética e das narrativas simbólicas tem ganhado cada vez mais espaço nos estudos das Relações Internacionais (Ver, por exemplo, a virada estética, em especial, Bleiker, 2009).

mercê de elementos exteriores que podem sensibilizar elementos interiores adormecidos com consequências imprevisíveis.<sup>43</sup>

Esse é um ponto sensível do ensaio de Jung. Ao pensar a cultura, Jung trata da importância do cristianismo para o homem moderno europeu, especialmente o homem germânico. De acordo com Jung, o cristianismo cumpriu uma função até aqui: “o cristianismo dividiu o barbarismo germânico em sua metade inferior e superior e conseguiu assim – pela repressão do lado mais escuro – domesticar o lado mais claro e torná-lo apropriado à cultura” (Jung, 2011: 20). A visão cristã – a “pátina” – é identificada por efetuar a repressão do lado mais escuro, aquela metade inferior composta pelos desejos e impulsos do homem bárbaro, que remete ao homem primitivo. Naturalmente, homens como Nietzsche pressentiam essa instrumentalização do cristianismo como responsável pela repressão de certos impulsos que considerava vitais, especialmente na obra *Genealogia da Moral* (1887). Porém, Jung não condena o cristianismo, tal como Nietzsche. Para Jung

quanto mais a visão cristã do mundo for perdendo sua autoridade incondicional, mais perceptivelmente a ‘besta loira’ se agitará em sua prisão subterrânea, ameaçando sair e, assim, trazendo consequências catastróficas (Jung, 2011: 21).

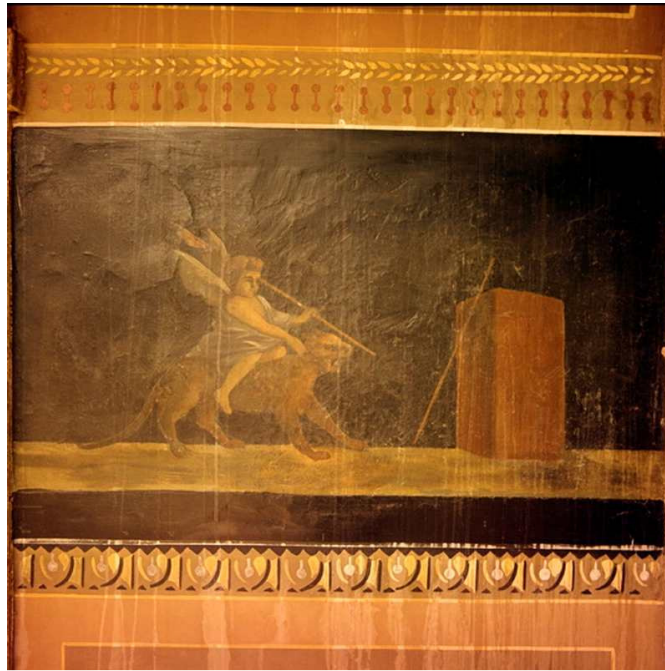
Num contraste surpreendente<sup>44</sup>, em 1916, Rui Barbosa enfatizava algo semelhante sobre a importância e o lugar do cristianismo no mundo ocidental, ao considerá-lo um elemento de “contenção” ou “limitação moral” do homem moderno – uma posição intelectual que fez seu pensamento sobre política internacional ganhar um teor religioso. O teor religioso da conferência de Rui é na verdade sua apresentação do cristianismo como um elemento sem o qual subsistem “a lei da necessidade, a lei da força, a lei do sangue, a lei da guerra”; e numa situação tal, “os grandes Estados investem uns contra os outros”; “os Estados pequenos perdem sua segurança ou a existência”; “nega-se o direito”; “desterra-se a justiça”; “elimina-se a verdade”; “contesta-se a moral”; “proscree-se a honra”; “crucifica-se a humanidade” (Barbosa, 1983: 31-32).

---

<sup>43</sup> Basta lembrar a magistral obra de Robert Louis Stevenson, *O Médico e o Monstro* publicado em 1886.

<sup>44</sup> O que não quer dizer “premeditado”. A comparação entre Rui e Jung não quer indicar que houve, de ambas as partes, certas apropriações ou recepções de ideias. Conforme dito, não há indícios que Rui tenha lido os ensaios de Jung, até mesmo porque o *Ensaio sobre o inconsciente* foi publicado dois anos depois da conferência de Buenos Aires, ou seja, em 1918. A comparação entre Rui e Jung quer apenas enfatizar as ideias que estão no ar, aliás, ideias que apresentam uma perspectiva sincrônica sobre a guerra e as relações internacionais.

Figura 11 – Friso da varanda da Sala Bahia. Um cupido montado sobre um animal



Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Na interpretação psicanalítica, a visão cristã opera como uma espécie de autoridade sobre a “besta loira”, o lado escuro, bárbaro e reprimido da psique e, logo é um elemento cultural necessário para evitar que as forças primitivas do “homem bestial” provoquem catástrofe e caos. Quando o valor religioso, nesse caso o valor cristão, perde força na cultura, o “homem bestial” reprimido, preso no subterrâneo do inconsciente coletivo, liberta-se, provocando fenômenos sociais desastrosos. É importante notar que “este fenômeno acontece no indivíduo como revolução psicológica, mas pode também manifestar-se sob a forma de fenômeno social” (Jung, 2011: 21): uma observação crucial especialmente direcionada aos povos germânicos. Segundo Jung, os germânicos detêm uma dimensão terrena de forma radical. Como povo muito ligado as coisas terrais – ao telúrico – as forças incontidas e parcialmente domesticadas, uma vez libertas, são catastróficas. A guerra é justamente o grande e aterrador efeito social provocado pelo escape, é a devastadora libertação da “besta loira” das garras da contenção cultural.

Mas, a fera só se liberta quando, do ponto de vista espiritual e cultural, as coisas não vão bem numa sociedade: algo deveria estar acontecendo na sociedade europeia para que houvesse a ruptura do poder do “mantra” cristão que predizia e recitava, em suas igrejas e catedrais, sem cessar, ao “animal recalcado” dentro de nós, “*bem-aventurados os que são brandos e pacíficos*”; “*amai os vossos inimigos*”. Se a hipnose



moral perdeu seu vigor foi por questões relativas à crise cultural e espiritual do homem europeu: assim, o lado escuro da psique, esse elemento bárbaro e anticristão pode transbordar e assumir o vácuo ético e moral deixado pela cultura. Por essa razão podemos ler testemunhos surpreendentes, como esse escrito por Jung:

Nós germanos ainda temos dentro de nós um autêntico bárbaro que não está para brincadeiras e cuja manifestação não significa para nós qualquer alívio ou passatempo agradável [...] é natural que o europeu ariano não se desse conta disso durante longo tempo, mas talvez comece a percebê-lo agora, durante esta guerra [...] Temos que aprender alguma coisa com esta guerra! (Jung, 2011: 20-21).

Não é através de engraçadas e grotescas interpretações que alcançaremos nosso inconsciente. O psicoterapeuta de orientação judaica não encontra, no indivíduo germânico, aqueles resquícios melancólicos e humorísticos dos tempos de Davi, mas sim o bárbaro de anteontem, isto é, um ser para o qual a coisa de repente se torna muito séria, desagradavelmente séria. Também Nietzsche percebeu esta peculiaridade colérica do bárbaro, provavelmente por experiência própria. Por isso apreciava a mentalidade judaica e também por isso pregava o dançar, o voar e o não levar as coisas tão a sério. Mas não percebeu que não é o bárbaro que leva a coisa a sério e sim a coisa que o leva a sério. O mau espírito se apodera dele. E a quem, senão a Nietzsche, ela levou mais a sério? (Jung, 2011: 22).

Esses trechos transmitem a ideia de que o problema do inconsciente é central para entender a guerra, enquanto fenômeno social: *há um elemento bárbaro dentro de nós, esperando para sair*.<sup>45</sup> Mas, qual é a dimensão, a forma e a força desse *bárbaro dentro de nós*? É possível dimensionar a forma e a força desse elemento bárbaro e anticristão do inconsciente no extraordinário relato que Jung faz de uma paciente de certa idade. Conta-nos Jung que a paciente, abalada com a guerra, contou o seguinte sonho que teve, em seu consultório:

*Ela estava cantando hinos de igreja que reforçavam de modo especial sua fé em Cristo, entre outros o conhecido hino protestante [O sangue de Cristo e sua justiça, São meu adorno, meu traje de festa. / Assim vestido quero diante de Deus aparecer / Quando pelas portas do céu ingressar. / Creio em Jesus que me garante como certo: / Quem crê, esse não passará*

<sup>45</sup> O que explica, em certo sentido, o que Jung percebe como a “terrível compulsão da consciência para o bem”. A terrível compulsão da consciência para o bem, a poderosa força moral do cristianismo falam não só a favor do cristianismo, mas demonstram também a força de seu adversário recalcado e reprimido – o elemento bárbaro, anticristão (Jung, 2011: 22).

por julgamento]. *Enquanto canta, vê em frente à janela um touro que salta como louco. Num de seus saltos quebra uma perna. Vê o animal sofrendo. Acha que deve ser sacrificado e não quer mais olhar. Nisto acorda [...]* Esta estranha relação desperta nela imediatamente a associação de uma profunda inquietude religiosa, devido à guerra mundial, e que abalou seriamente sua fé na bondade de Deus e na credibilidade da visão cristã do mundo (Jung, 2011: p. 29 – itálico do autor).

*O touro, explica Jung, é a personificação daquele elemento animal no inconsciente, é o elemento instintivo animal que ameaça irromper.* Na tentativa de liberta-se, o próprio touro, ou melhor, o próprio instinto se feriu a si mesmo. Jung explica que isso representa o fato de que do próprio instinto-animal é que se originam fatores naturais de restrição do poder do instinto.<sup>46</sup> Mas, quando o instinto é reprimido, ignorado, varrido do consciente como algo a ser evitado, tal como sugere a imagem do touro selvagem no sonho da paciente – mantido à parte daquele espetáculo de fé e luz –, ele pode surgir numa forma avassaladora: sentindo-se recalcado e ressentido irá expor toda sua força e desespero de “besta fera”. E, quando acontece a irrupção do animal, o próprio instinto se torna uma força de autodestruição do *humano*, quando, na verdade, poderia ser um importante aliado na preservação da vida.

Essa irrupção sempre acaba em catástrofe, em auto-destruição. Assim, aquilo que originalmente era perigoso, transforma-se em algo lastimável, algo que realmente desperta compaixão. As terríveis forças desencadeadas pela guerra mundial levam à auto-destruição porque carecem de sabedoria humana para orientá-las e sustentá-las. Nossa visão do mundo revelou-se extremamente mesquinha, incapaz de dar a essas forças uma forma cultural (Jung, 2011: 30).

Como podemos notar no trecho acima, a força ou instinto animal arquivado nas camadas do inconsciente não é uma força menosprezível, o “pecado” que se deve evitar a todo custo. Pelo contrário: são forças que deveriam ser orientadas porque são “uma riqueza intocada, um sinal de juventude, um tesouro não violado, uma promessa de renascimento” (Jung, 2011: 22). Essas forças, explica Jung, não passam do mundo do passado.<sup>47</sup> O problema é quando essas forças não são atendidas ou a cultura não sabe assimilar seus elementos na forma de ações construtivas: do ponto de vista do

<sup>46</sup> Rui dizia algo parecido ao indicar que a guerra é tão nefasta porque não considera nem mesmo os “conselhos” e as próprias limitações que o instinto e que a razão podem indicar a qualquer indivíduo razoável (Barbosa, 1983: p. 35).

<sup>47</sup> Morgenthau soube captar muito bem esse aspecto, ao dizer que para se evitar a guerra era preciso “trabalhar com as forças da natureza humana, e não contra elas” (Morgenthau, 2003: 4).

indivíduo, elas retornam na forma de neuroses e, do ponto de vista coletivo, na forma de catástrofes sociais, na forma de guerra.<sup>48</sup>

A questão é que geralmente a irrupção do lado obscuro e reprimido da psique é potencializada por um abalo ou um período de crise espiritual e cultural. Pois, quando o conteúdo do inconsciente é continuamente reprimido e ignorado, ele impõe uma influência sobre o consciente, e geralmente é uma influência de caráter patológico (Jung, 2011: 27). Não é que o inconsciente aja “contra” o consciente, ou seja seu algoz, até porque

o inconsciente se comporta de modo *complementar* ao respectivo conteúdo consciente. Não se contrapõe a ele, podendo até coincidir com o consciente, e isto quando a atitude consciente se aproxima do ótimo vital. Quanto mais a atitude consciente se aproximar do ótimo vital, tanto menor se tornará a atividade autônoma do inconsciente, tanto mais seu valor cairá, tornando-se igual a zero no momento em que se alcançar o ótimo. Portanto, pode-se dizer que, enquanto tudo estiver correndo bem e o indivíduo estiver trilhando aquele caminho que, para ele, significa tanto do ponto de vista individual quanto social, o ótimo, não haverá qualquer sinal do inconsciente. Mas o fato de se falar do inconsciente justamente em nossos dias já é um sinal de que nem tudo está bem (Jung, 2011: 23).

A explicação é muito clara: quando a vida do indivíduo ou da sociedade está equilibrada, diríamos, com índices ótimos de saúde e vitalidade, o lado escuro da psique não tem tônus energético suficiente para aparecer. Basta perceber em nossas vidas: quando as coisas vão bem, geralmente as ideias parecem fluir e nada é mais natural, simplesmente porque os elementos conscientes são suficientes, nessas circunstâncias, para atender as demandas da vida, sejam afetivas, intelectivas, emocionais. Agora, quando algo está errado na vida consciente, é notável como aparecem os “TOC’s”, as neuroses, os rituais, as compulsões; voltam os fantasmas de outra hora, as ideias homicidas, os racismos: trata-se do inconsciente que, numa tentativa de compensar uma deficiência ou atrofia da vida consciente, propõe recursos imaginativos ao indivíduo ou ao grupo de indivíduos. Porém, são recursos incertos porque o conteúdo desses recursos remete a forças e materiais muito profundos e antigos do cérebro, a instintos ancestrais. Sem o intermediário cultural, boas doutrinas que ajudem a reorientar o conteúdo do inconsciente, ele extravasa na sua forma mais destrutiva.

---

<sup>48</sup> Esse ponto de vista chegou a ser desenvolvido por Kenneth Waltz na célebre “primeira imagem das relações internacionais” (Ver Waltz, 2004: 23-53).

Do ponto de vista coletivo o ativar do inconsciente é, portanto, um indício de que algo está errado com a sociedade. Para Jung, o distúrbio progressivo da civilização moderna ocidental iniciou por volta de 1800 e envolveu, dentre outros aspectos, um esforço de destituição do cristianismo da cultura.

A ocorrência deste distúrbio ou reativação do inconsciente, justamente por volta de 1800, se relaciona com a Revolução Francesa que foi não tanto uma revolução política mas muito mais uma revolução dos espíritos, uma explosão generalizada da energia armazenada pelo Iluminismo francês. A primeira destituição oficial do cristianismo pela Revolução deve ter causado uma profunda impressão no pagão inconsciente que existe em nós, pois desde então ele não teve mais sossego. No mais eminente alemão daquela época, Goethe, ele pôde mostrar-se vivo e, em Hölderlin, pôde pelo menos invocar em alta voz a suprema glória da Grécia. E desde então a descristianização da cosmovisão fez rápidos progressos, apesar de eventuais reações (Jung, 2011: 24).

A passagem de Jung lembra as principais preocupações de Edmund Burke com a a revolução francesa. Burke acusava o movimento revolucionário de ser regicida e ateísta e, desse modo, ameaçar tudo aquilo que mantinha a unidade da sociedade internacional europeia: o princípio monárquico e uma crença em Deus (Burke, 1997).<sup>49</sup> Ao tentar “varrer” as ideias religiosas e a visão cristã de mundo, o inconsciente coletivo foi ativado, o que explica porque especialmente a partir de meados do século XIX há uma reação espiritual de diferentes matizes na Europa. Desde a “importação de deuses estrangeiros” – Schopenhauer importa o budismo, por exemplo –, à intensificação dos movimentos “xamanicos”, surgem doutrinas e movimentos curiosos: por exemplo, em 1857, nasce o *Espiritismo*, aparecem as “mesas falantes” e a nova crença nos espíritos e no poder de comunicação com os mortos; se intensifica a difusão de religiões místicas, como a *Christian Science*, os movimentos teosóficos e monísticos e todas as tentativas de criar religiões filosóficas. Para Jung,

este quadro lembra vivamente os primeiros séculos de nossa era, quando Roma começou a ridicularizar seus antigos deuses, com a conseqüente necessidade de introduzir deuses novos, mais eficientes. Também naquele tempo se importava praticamente tudo que aparecia, desde a mais baixa e vulgar superstição até os mais nobres frutos do espírito humano. Nosso tempo lembra

---

<sup>49</sup> Morgenthau apresenta um excelente comentário sobre esse aspecto ao indicar como sintomático o retorno do nacionalismo em detrimento de uma unidade moral e política dos sociedade internacional europeia (Morgenthau, 2003: 456-468).

fatalmente aquela época em que também tudo corria bem e em que irrompeu o inconsciente trazendo de volta coisas imemoriais (Jung, 2011: 24).

É interessante perceber que a ativação do inconsciente decorrente da crise da civilização ocidental despertou dois movimentos paralelos. Apesar desses movimentos se caracterizarem como o retorno às “coisas imemoriais”<sup>50</sup>, ou seja, a simples reativação psicológica do material inconsciente na sua função criadora de símbolos, há diferenças. Ainda que os movimentos religiosos e filosóficos que surgiram a partir de meados do século XIX remetam a velhas e antigas crenças e práticas pagãs – como a crença na existência dos espíritos e a comunicação com os mortos, aliás, uma crença cultivada pelos antigos Druídas – esses movimentos são, em certo sentido, positivos, no sentido de apresentarem elementos de compensação ancoradas numa ideia superior, mais elevada da vida. As ideias religiosas têm um lugar e um lugar fundamental porque sob o ponto de vista junguiano elas são artifícios que beneficiam o consciente e o próprio inconsciente ao reforçar a função compensatória com um valor superior de consciência. É uma via dupla: o inconsciente oferece material criativo, o consciente elabora-o, por exemplo, na forma de ideias superiores e elevadas de consciência que preenchem, de volta, o material do inconsciente. Essa função de compensação é uma função que

age automaticamente, mas, devido à atrofia dos instintos do homem civilizado, é muitas vezes fraca demais para modificar efetivamente a orientação consciente unilateral apoiada na sociedade humana como um todo. Por isso é e sempre foi necessário o emprego de artifícios para trazer à luz do dia a salutar colaboração das forças inconscientes. Foram principalmente as religiões que se incumbiram desta tarefa sob as mais diversas formas (Jung, 2011: p. 27).

As ideias religiosas conferem “ao conteúdo inconsciente um valor considerável, através de um dogma da fé ou de uma superstição, isto é, por meio de um conceito carregado de emoção” (Jung, 2011: 27), o que é salutar. É preciso orientar e preencher o conteúdo do inconsciente com valores e emoções positivas – essa é a função da cultura e das boas religiões –, caso contrário, o inconsciente, tal como o touro menosprezado, surge enlouquecido e feroz – sem conteúdo, ele está desnortado.<sup>51</sup> Jung é muito claro

<sup>50</sup> Um pressentimento que Nietzsche exterioriza no conceito de *Eterno Retorno*.

<sup>51</sup> A função da cultura, das ideias religiosas, ainda que sejam um “extravasamento de conteúdos e forças inconscientes na vida consciente, influenciando-a e alterando-a” tem um lugar: porque “as ideias religiosas constituem um artifício que beneficia o inconsciente reforçando a função compensatória com um valor superior de consciência – caso contrário permaneceria ineficaz. Ela confere ao conteúdo

nesse ponto: “quanto mais negativa, mais crítica, mais hostil e desdenhosa for nossa atitude perante o inconsciente, tanto mais contrários serão os conteúdos dele e tanto mais nos escapará o verdadeiro valor do inconsciente” (Jung, 2011: 31).

Quanto mais nos afastarmos dele através de nosso esclarecimento e de nossa superioridade racional, mais ele recuará, mas tornar-se-á tanto mais potente com tudo aquilo que cai nele, tudo que é recusado ou excluído por nosso racionalismo unilateral. Mas essa parcela perdida da natureza se vingará em nós retornando sob forma distorcida ou deformada, por exemplo, como a epidemia do tango, como futurismo, dadaísmo e tudo o mais que se pode rotular como insensatez e mau gosto (Jung, 2011: p. 35).

As artes de vanguarda, o tango<sup>52</sup>, o futurismo e o dadaísmo são assumidos como formas distorcidas provenientes daquela parcela da natureza perdida ou continuamente ignorada no inconsciente. Essa é uma observação muito interessante. Realmente, basta atentar ao teor do movimento futurista, a partir do manifesto de Filippo Tommaso Marinetti, publicado em 1909, no jornal parisiense *Le Figaro*. Assumindo o futurismo e a arte de vanguarda como aquela forma deformada e rancorosa do inconsciente reprimido, é notável perceber como, ao extravasar, o tipo de apelo que o inconsciente pode fazer caminha no sentido da antitradição, de uma celebração da violência e da guerra; cultua o amor ao perigo, o hábito da energia, do destemor; exalta o movimento agressivo, a rebelião, o tapa, o bofetão, o fervor dos elementos primordiais:

1. Nós queremos cantar **o amor ao perigo**, o hábito da energia e do destemor.
2. A coragem, a audácia, **a rebelião** serão elementos essenciais de nossa poesia.
3. A literatura exaltou até hoje a imobilidade pensativa, o êxtase, o sono. Nós queremos exaltar **o movimento agressivo**, a

---

inconsciente um valor considerável, através de um dogma de fé ou de uma superstição, isto é, por meio de um conceito carregado de emoção” (Jung, 2011: 26). Como o conteúdo do inconsciente não possui por natureza esse valor de emoção, tudo que a moralidade e as ideias religiosas concebem em termos emotivos e emocionais voltam e respondem ao próprio inconsciente, tratando-o, efetivamente. Isso quer dizer o “tratar do inconsciente”: é usar seus recursos imaginativos e transformá-los em algo superior, em valor que atenda a ausência de valor do próprio instinto. Aqui, por exemplo, entra a função do símbolo.

<sup>52</sup> O tango, em seus primeiros momentos, era formado por passos de dança muito sensuais. Quando receberam suas primeiras letras, seu conteúdo descrevia situações libidinosas. Desse modo, por um tempo, o tango foi sinônimo de imoralidade. Conta-se que as pessoas de “boa índole” tinham aversão à prática desse tipo de música dançante.

insônia febril, o passo de corrida, o salto mortal, **o bofetão e o soco.**

4. Nós afirmamos que a magnificência do mundo enriqueceu-se de uma beleza nova: a beleza da velocidade. Um automóvel de corrida com seu cofre enfeitado com tubos grossos, semelhantes a serpentes de hálito explosivo... um automóvel rugidor, que correr sobre a metralha, é mais bonito que a Vitória de Samotrácia.

5. Nós queremos entoar hinos ao homem que segura o volante, cuja haste ideal atravessa a Terra, lançada também numa corrida sobre o circuito da sua órbita.

6. É preciso que o poeta prodigalize com ardor, fausto e munificência, para aumentar o entusiástico fervor dos elementos primordiais.

7. **Não há mais beleza, a não ser na luta.** Nenhuma obra que não tenha um caráter agressivo pode ser uma obra-prima. A poesia deve ser concebida como um violento assalto contra as forças desconhecidas, para obrigá-las a prostrar-se diante do homem.

8. Nós estamos no promontório extremo dos séculos!... Por que haveríamos de olhar para trás, se queremos arrombar as misteriosas portas do Impossível? O Tempo e o Espaço morreram ontem. Nós já estamos vivendo no absoluto, pois já criamos a eterna velocidade onipresente.

9. **Nós queremos glorificar a guerra - única higiene do mundo - o militarismo, o patriotismo, o gesto destruidor dos libertários, as belas ideias pelas quais se morre e o desprezo pela mulher.**

10. **Nós queremos destruir os museus, as bibliotecas, as academias de toda natureza, e combater o moralismo, o feminismo e toda vileza oportunista e utilitária.**

11. Nós cantaremos as grandes multidões agitadas pelo trabalho, pelo prazer ou pela sublevação; cantaremos as marés multicores e polifônicas das revoluções nas capitais modernas; cantaremos o vibrante fervor noturno dos arsenais e dos estaleiros incendiados por violentas luas elétricas; as estações esganadas, devoradoras de serpentes que fumam; as oficinas penduradas às nuvens pelos fios contorcidos de suas fumaças; as pontes, semelhantes a ginastas gigantes que cavalgam os rios, faiscantes ao sol com um luzir de facas; os piróscafos aventureiros que farejam o horizonte, as locomotivas de largo peito, que pateiam sobre os trilhos, como enormes cavalos de aço enleados de carros; e o voo rasante dos aviões, cuja hélice freme ao vento, como uma bandeira, e parece aplaudir como uma multidão entusiasta.

É da Itália, que nós lançamos pelo mundo este nosso manifesto de violência arrebatadora e incendiária, com o qual fundamos

hoje o "futurismo", porque queremos libertar este país de sua fétida gangrena de professores, de arqueólogos, de cicerones e de antiquários. Já é tempo de a Itália deixar de ser um mercado de belchiores. Nós queremos libertá-la dos inúmeros museus que a cobrem toda de inúmeros cemitérios.

Se na arte o clamor do inconsciente rejeitado ganhou expressão na forma das artes de vanguarda, na política e nas correntes intelectuais pode se manifestar por intermédio das paixões bélicas, das doutrinas militaristas dos pensadores alemães – o próprio Marinetti tem um livro intitulado “Guerra sola igiene del mondo (1915)” –, do culto a guerra, tal como pronunciada, por exemplo, por Heinrich von Treitschke, historiador alemão e professor da Universidade de Berlim, muito citado por Rui Barbosa durante a conferência de Buenos Aires. Rui acompanha atentamente o movimento alemão, que é antes de tudo um movimento intelectual; acusa-o severamente como movimento que acredita que “a guerra não é esse mal necessário [...] é do eterno conflito entre os Estados que a história tira sua beleza”; “A guerra é a divindade que consagra e purifica os Estados” (Barbosa, 1983: 35). Ele percebe que o movimento militarista está promovendo o retorno dos “citas bárbaros” para ocupar o lugar do deus cristão e

os citas bárbaros, nos templos de Marte – diz-nos o testemunho de Heródoto, no quarto livro de sua *História* – colocavam como ídolo, em cada uma de suas aras, um alfanje desnudo. Eis aí o nume de nossos tempos: uma espada ereta no grande altar do universo, onde outrora os cristãos adorávamos a caridade, a clemência e a doçura de um deus que se entregou à morte para livrar-nos do mal e fazer-nos irmãos (Barbosa, 1983: 32 – itálico do autor).

De fato, parece a plena expressão do arquétipo do guerreiro, do *xátria* que cultiva um símbolo de guerra, um ídolo que é recuperado do inconsciente para ocupar o lugar do Cristo: e, sob essas circunstâncias, o “Evangelho é substituído pela religião do aço e da pólvora”.



## 2.5 ANTES DESSA GUERRA, O MUNDO NÃO CONHECIA A GUERRA



Figura 12 – I Guerra Mundial. O santo cibório fuzilado pelos alemães em Gerbévillar, França

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

“Il ne faut surtout s’arrêter devant aucune consideration de sentimentalité. *Krieg ist Krieg!*”

“A guerra começa a ser engendrada nas ideias”. Com esse oxímoro, Rui procurou indicar a existência de uma densa atmosfera de ideias que, de um modo ou outro, parecia animar as nações ao conflito. Há, sem dúvida, uma verdade por trás da compreensão de Rui, aliás, perceptível quando analisamos as teorias e doutrinas vigentes na época. Vale lembrar que boa parte da conferência de Buenos Aires é uma reação ao pensamento que cultuava a guerra. O primeiro e principal alvo de Rui, nesse sentido, é Henrich von Treitschke (1834-1896), historiador alemão e professor da Universidade de Berlim. Apoiado na edição de H.W.C. Davis, *The Political Thought of Henrich von Treitschke*, de 1914, Rui descreve os principais pontos do pensamento do historiador alemão, e que lhe servem, ao mesmo tempo, para estabelecer uma interpretação antitética da realidade internacional: a sua doutrina moral e religiosa sobre relações internacionais.

Para Treitschke, a guerra é a ciência política por excelência. Só pela guerra um povo vem a ser de veras povo; a guerra, enquanto um ato de heroísmo seria um instrumento de unificação do caráter de um povo. Essa concepção sustenta que a beleza da história sai do eterno conflito entre os Estados; faz da guerra um instrumento de purificação e aferição, ao mesmo tempo, nos campos de batalha, do melhor caráter (Barbosa, 1983: 43; H.W.C., Davis, 1914: 130-155). De acordo com o historiador alemão, “*War and conquest are only means towards the right; they can only prove that the victor possesses the moral superiority*” (Treitschke, 1915: 29). Nesse movimento de identificação do pensamento e idealismo da guerra, Rui também se depara com Nietzsche para quem a guerra é uma divindade que consagra e melhora o Estado. Nada melhor do que uma boa guerra – comenta Rui sobre Nietzsche – pois ela santifica as causas, enobrece o caráter (Barbosa, 1983: 34).

Apoiado na edição de Ernest Barker, *Nietzsche e Treitschke*, de 1914, Rui vai reconstruindo um cenário de ideias e doutrinas para as quais sem a guerra as raças inferiores representariam uma ameaça às raças saudáveis e longevas. Para essas doutrinas, a força, a impiedade e o sofrimento são a essência da moralidade (Barbosa, 1983: 34; Barker, 1914: 14-15). Uma das mais impressionantes citações sobre o tema, utilizadas por Rui durante a conferência, remete a um artigo de Miller Magire, publicado no *London Times*, de 2 de julho de 1900 e um excerto do Major Stewart Murray, *The Future Peace of the Anglo-Saxons*, ambos retirados da obra de Norman Angell, *America and the New World-State*, de 1915, que diz que

o pior de todos os erros na guerra é o mal compreendido espírito de benevolência [...] Porque aquele que usa de sua força inexoravelmente, sem medir o sangue derramado, levará sempre vantagem grande sobre o adversário, se este não se conduz do mesmo modo. A estratégia regular consiste, sobretudo, em descarregar sobre o exército do inimigo os mais terríveis golpes possíveis e, depois, em causar aos habitantes de seu território sofrimentos tais que os obriguem a desejar ansiosamente paz e obriguem seu governo a pedi-la. *Às populações não se lhes deve deixar mais do que os olhos para chorarem a guerra* (Barbosa, 1983: 34; Magire; Murray *apud* Angell, 1915: 142-43 – itálico de Rui).

Parece que a dureza, o rigor, a barbárie são as formas de se lograr a suplica da paz. Para os filósofos e doutrinadores dessa época perpassa um entendimento de que quanto mais torturadas as populações não combatentes, mais elas buscarão ou desejarão a paz; que a caridade na guerra está na maior crueldade que ela utilize ou empregue

(Barbosa, 1983: 35). Vale lembrar que essa doutrina é, dessa forma, o principal suporte às guerras totais ou de extermínio. Rui encontra em Lavissee e Andler, na obra *Pratiques et doctrine allemandes de la guerra*, a essência dessas ideias.

A população está faminta. É deplorável. Mas é um bem. Não se faz a guerra com sentimentalidades. Quanto mais implacável for, mais humana será, em substância, a guerra. Os meios de guerra que mais rápido imponham a paz são e hão de ser os mais humanos (Barbosa, 1983: 35; Lavissee; Andler, s.d: 34).

Para Rui, tais doutrinas inocularam o veneno do desentendimento, espalharam miasmas no “ar” e fizeram da guerra e da luta armada um elemento essencial da cultura e das transformações sociais. Essas doutrinas espalharam a crença de que toda a vida se reduz a guerra, até mesmo a vida que circula nas nossas veias, “entre os fagócitos e os micróbios daninhos por eles devorados” (Barbosa, 1983: 35). Esse é o panorama mental existente na época de Rui e contra o qual ele lutou. A questão, porém, é que esse cenário de ideias obedeceu um roteiro, como veremos abaixo.

De acordo com Lawrence Soundhaus, as potências europeias e não europeias e os domínios e colônias de ultramar tinham um denominador comum; o fato de seu comportamento anterior à guerra ter sido constituído pelo nacionalismo que emergiu na Revolução Francesa e nas Guerras Napoleônicas. Segundo Soundhaus, o benigno nacionalismo cultural do romantismo havia transmutado em um nacionalismo racial, que foi aguçado e levado ao limite pelo darwinismo. Para o historiador, a associação da doutrina darwinista às ciências sociais se deve ao fato de Darwin ter usado imagens e vocabulários bélicos ao entrelaçar seus conceitos naturais e biológicos nas obras *A origem das espécies* (1859) e *A descendência do homem* (1871). Ademais, explica o autor, os próprios conceitos do darwinismo como “a luta pela existência” ou “a sobrevivência do mais apto” teriam servido como fundamento científico na formação das doutrinas que Rui combate, boa parte delas, formadas por ideias de agressividade e conflito natural. Nesses termos, a luta de Rui é contra aquilo que Soundhaus denomina de um “nacionalismo racional ‘científico’” (Soundhaus, 2015: 42). De acordo com o autor, o nacionalismo racional “científico” era o esteio da unidade nacional na causa da grandeza nacional. Literalmente,

esse pensamento infectou os intelectuais europeus, de uma ponta ou outra do espectro ideológico. O darwinismo não afetou a França tanto quanto as outras grandes potências, mas, mesmo lá, Émile Zola, herói da esquerda francesa, declarou em 1891 que

‘a guerra é a própria vida! Na Natureza, nada existe que não tenha nascido, crescido ou se multiplicado por meio do combate. É necessário comer ou ser comido para que o mundo possa viver. Somente as nações guerreiras prosperaram; uma nação morre assim que se desarma’ (Soundhaus, 2015: 45).<sup>53</sup>

Edward Carr é quem oferece uma leitura apurada sobre esse processo de formação de ideias que obteve no darwinismo uma inspiração. Para Carr, o nacionalismo começou a assumir um aspecto sinistro e se degenerar em imperialismo quando, influenciados pela filosofia de Hegel, estadistas e intelectuais identificavam a realidade como um constante conflito; e

atrás de Hegel veio Marx, que materializou o conflito hegeliano numa luta de classes de grupos de interesses econômicos, e surgiram partidos da classe operária, que firmemente recusavam-se a crer na harmonia de interesses entre capital e trabalho. Acima de tudo, Darwin propôs e popularizou uma doutrina biológica da evolução através de uma perpétua luta pela sobrevivência e a eliminação dos inaptos (Carr, 2001: 65).

Segundo Carr, foi a doutrina da evolução das espécies que inspirou a competição econômica, política e militar, por sua vez, fundamentada em leis biológicas da natureza proclamadas por Darwin, em especial, a prescrição geral que prevê “a sobrevivência do mais forte às expensas do mais fraco”. Carr explica que a apropriação das ideias evolucionistas no campo social desencadeou uma série de comportamentos que transformaram a realidade social em um campo aberto à exploração, e “o botim ao mais forte”. Esse fenômeno poderia ser contemplado, por exemplo, na expulsão dos pequenos comerciantes pelos competidores de larga escala. No pensamento econômico, o *Laissez-faire* representava justamente essa apropriação (Carr, 2001: 65).

Na política internacional, Carr identifica em Bagehot – um escrito inglês – um dos melhores exemplos de intelectuais que aplicaram o princípio evolutivo nas relações internacionais. Para Bagehot, a conquista na guerra é um prêmio dado pela natureza àquela índole nacional que tornou apta a nação a vencer na guerra. A guerra é a glorificação e uma exata aferição daqueles caracteres que os indivíduos deveriam desejar que vencessem (Carr, 2001: 66). Na mesma linha, Carr cita J. Novicow, um sociólogo russo que havia definido a política internacional como “a arte de conduzir a luta pela existência de organismos sociais”. Surpreende-se com Karl Pearson, para

---

<sup>53</sup> Sob essa perspectiva, é interessante notar as palavras que Rui utiliza ao se referir ao pensamento europeu como “venenos morais”; “miasmas”, “atmosfera envenenada”; “parasitas malignos”; Soundhaus compreende exatamente o nacionalismo racional ‘científico’ como um processo de “infecção intelectual”.

quem, em 1900, a estrada do progresso humano é uma coleção de destroços de nações, restos das raças inferiores, ou melhor, daqueles que não acharam o *caminho correto* para uma perfeição maior. Os vencidos e derrotados, para Pearson, serviram como pedras sobre as quais a humanidade pode subir a esferas mais altas da intelectualidade e fruição das emoções contemporâneas (Carr, 2001: 67).

Na Alemanha, a mesma opinião foi proposta por Treitschke e H. S. Chamberlain. A doutrina do progresso através da eliminação das nações inaptas parecia um corolário justo da doutrina do progresso através da eliminação dos indivíduos inaptos e algo desta crença, embora nem sempre abertamente admitido, estava implícito no imperialismo do final do século dezenove. No final do século dezenove, como ressalta um historiador americano, ‘o problema básico das relações internacionais era o de quem iria destruir as vítimas’ (Carr, 2001: 67).

Carr sintetiza muito bem o contexto das ideias dentro do qual Rui atua, ou melhor, a partir do qual reflete sobre relações internacionais. Em certo sentido, Rui testemunha o processo de difusão de ideias de um “nacional militarismo”. Para José Paradiso (2002: XIII), o “nacional militarismo” é uma conjugação de realismo político com exaltação de poder, advinda de uma conversão do nacionalismo de cunho liberal da Revolução Francesa em um “ideário do direito das nacionalidades”; um pensamento reacionário que opunha a nação à democracia, e se incumbia de auspiciar a expansão imperialista”. É verdade que a guerra respondia a duas ordens de fenômenos:

por um lado, a ascensão e as pretensões hegemônicas alemãs, as quais haviam detonado a formação das três *ententes* – franco-russa, franco-britânica e russo-britânica –; por outro, a clássica tese do imperialismo, a qual, apesar de suas deficiências, destaca o fato importante de que o esgotamento das terras a conquistar e o ponto-limite do capitalismo monopolista eram elementos bastantes ao conflito entre as grandes potências europeias (Muñoz, 2013).

Porém, é inegável, como assevera Rui, a influência, nesse contexto, das ideias propícias a guerra, o que constitui uma terceira ordem do fenômeno. No pensamento europeu, “a força e o ‘sagrado egoísmo’ eram os traços característicos de uma nova concepção da nação” (Paradiso, 2002: XIII). Esses sentimentos foram capazes de criar, explica o autor, uma espécie de “vibração patriótica” difundida no corpo social que se convertia, em algumas circunstâncias, em reações coletivas. Foi essa vibração, explica

Paradiso (2002: XIII), que levaria centenas de milhares de jovens a guerra com uma atitude de júbilo festivo.

É surpreendente verificar os mais claros sintomas da existência de tal atmosfera eletrizante. Bastaria notar que a história registra celebrações nas principais capitais da Europa quando eclodiu a primeira guerra mundial: ela despertava um tipo de alegria, uma comemoração festiva pela ideia de que a guerra representava uma espécie de renovação espiritual sobre o mundo. Algo muito semelhante pode ser visto numa cena memorável do filme ... *E o Vento Levou*. Apesar de retratar a guerra civil americana, a cena mostra alguns jovens participando de uma festa. À primeira notícia da guerra, saem a comemorar efusivamente, a ponto de abandonar as belíssimas damas e esquecer os prazeres possíveis no convívio aprazível, tudo em troca do gosto de aventura que a guerra parecia propiciar. Alguns intérpretes viram na guerra aquela atitude dos adolescentes que brigam e gostam de encontrar confusões. Afinal, a mocidade é audaz, atrevida e deseja experimentar aventuras. A guerra, de fato, parecia uma excelente oportunidade para se conhecer o mais forte, o mais capaz, de encantar as meninas, de refazer apreciações individuais sobre honra e mérito em sociedades cujos estratos sociais eram muito rígidos. Quem lembra esse aspecto “juvenil” da guerra é Erasmo de Rotterdam.

Em *Dulce Bellum* sua célebre assertiva “*a guerra é doce para quem não a experimentou*” reserva essa lição; está a aludir à tal alegria, esse entusiasmo pela guerra que parece contagiar tão bem o espírito europeu na transição do século XIX para o século XX. Lembra Erasmo, em 1500, que a guerra é doce, justamente porque ela guarda esperanças de grandes aventuras, mas é amarga para quem a conhece. De volta ao filme ... *E o Vento Levou*, parece, afinal, que é bem essa a lição: aqueles mesmo jovens entusiasmados com a aventura da guerra voltam, depois, aos seus lares, decepidos, sem perna, sem um braço. É, por exemplo, a lição que está contida no mito de Prometeu e Epimeteu. Prometeu, sabendo que não se podia aceitar presentes de Zeus, avisa Epimeteu, seu irmão mais jovem, que ele não aceitasse Pandora. Porém, encantado pela beleza da jovem, aceita-a como esposa, justamente aquela que libertaria, por um ato de curiosidade infantil, os males do mundo. *Epimeteu* é o reverso de *Prometeu*; seu próprio nome indica que ele tem a compreensão dos fatos só após terem eles acontecido. Afinal, Prometeu – aquele que sabe antes de acontecer – tinha avisado. Essa é a razão porque se fala em “*prometéia*” e em “*epimetéia*” enquanto formas tão

distintas de compreender os fatos e a realidade. A guerra seria desse ponto de vista, uma atitude “epimetéia”. Erasmo esclarece o ponto nesses termos.

Parece coisa encantadora e honrosa acotovelar-se com os grandes da corte e ocupar-se em negócios do rei, mas os velhos, que adquiriram pela experiência um conhecimento aprofundado do assunto, é de bom grado que se abstêm desta felicidade. Estar apaixonado por uma rapariga parece agradável, mas só àqueles que ainda não experimentaram quanta amargura contém no amor (Erasmo, 1999: 26).

Erasmo reputa ao comportamento juvenil essa habilidade de aplicar-se a atividades que acarretem consigo muitos perigos e muitos males. Lembra que Aristóteles, na *Retórica*, alegava que tais comportamentos se devem aos jovens porque ser jovem é ser audaz, enquanto que a velhice é timorata; é o fato do desconhecimento que leva o jovem ao atrevimento, enquanto a experiência provoca nos velhos a timidez e a hesitação (Erasmo, 1999: 26). Ortega Y Gasset reflete algo parecido, ao explicar que a guerra entre Estados lembra as brigas familiares, as brigas de jovens:

as guerras intereuropeias mostraram quase sempre um curioso estilo que as faz parecer muito com as alterações domésticas. Evitam a aniquilação do inimigo, e são verdadeiros certames, lutas de emulação, como as dos jovens numa aldeia ou disputas de herdeiros pela partilha de um legado familiar. Um pouco de outro modo, todos vão ao mesmo. *Eadem sed aliter*. Como Carlos V dizia de Francisco I: "Meu primo Francisco e eu estamos de perfeito acordo: ambos queremos Milão" (Ortega Y Gasset, 2013).

Ainda no contexto das ideias e doutrinas da guerra, outro autor com quem Rui se indispõe é Friedrich Von Bernhardi (1849-1930), general alemão, técnico militar e teórico do pangermanismo. Bernhardi foi chefe da seção de história militar do *Großer Generalstab*, uma organização do exército responsável por estudar todos os aspectos da guerra, até planos de mobilização e campanha. Membro da Liga Pan-germânica, Bernhardi argumentava que a guerra era um direito e um dever. As obras de Bernhardi não se tornaram a posição oficial do Kaiser ou do Comando Geral, mas foram amplamente lidas na Europa.

De um ponto de vista específico, para Bernhardi, a guerra é um mecanismo da justiça, ou melhor, aquilo que é justo se decide pelo arbítrio da guerra, porque as decisões da guerra são “biologicamente exatas”, desde que todas elas emanam da

natureza das coisas (Barbosa, 1983: 35).<sup>54</sup> Seu entendimento sustenta que “a sentença das armas constitui expressão inelutável da justiça”; a palavra de ordem é *Invasão* – pela força, contra a fraqueza, um procedimento legítimo de expropriação de raças incapazes pelas capazes (Barbosa, 1983: 35). De fato, Bernhardi em *Germany and the next war* (1912), amparado em Clauss Wagner concebe a guerra como um princípio criativo do mundo. Uma célebre citação de Wagner em Bernhardi demonstra bem esse ponto.

The natural law, to which all laws of Nature can be reduced, is the law of struggle. All intrasocial property, all thoughts, inventions, and institutions, as, indeed, the social system itself, are a result of the intrasocial struggle, in which one survives and another is cast out. The extrasocial, the supersocial, struggle which guides the external development of societies, nations, and races, is war. The internal development, the intrasocial struggle, is man's daily work – the struggle of thoughts, feelings, wishes, sciences, activities. The outward development, the supersocial struggle, is the sanguinary struggle of nations – war. In what does the creative power of this struggle consist? In growth and decay, in the victory of the one factor and in the defeat of the other! This struggle is a creator, since it eliminates (Clauss Wagner In: Bernhardi, 1912: 19-20).

A partir de Wagner, Bernhardi entende que a guerra é uma forma de alargar as condições físicas, mentais, morais, materiais e políticas de uma nação. Nesse sentido, é um princípio de progresso geral da humanidade, sobretudo porque ela confere vitória aos elementos superiores sobre os mais fracos. Vale a pena ler o trecho no original.

That social system in which the most efficient personalities possess the greatest influence will show the greatest vitality in the intrasocial struggle. In the extrasocial struggle, in war, that nation will conquer which can throw into the scale the greatest physical, mental, moral, material, and political power, and is therefore the best able to defend itself. War will furnish such a nation with favourable vital conditions, enlarged possibilities of expansion and widened influence, and thus promote the progress of mankind; for it is clear that those intellectual and moral factors which insure superiority in war are also those which render possible a general progressive development. They confer victory because the elements of progress are latent in them. Without war, inferior or decaying races would easily choke the growth of healthy budding elements, and a universal decadence

---

<sup>54</sup> Rui cita Bernhardi a partir de Bernhardi, 1912; Angell, 1915: 138; Barker (1914); Blondel (1915) e Phillipson (1915).



would follow. ‘War’, says A. W. von Schlegel, ‘is a necessary as the struggle of the elements in Nature’ (Bernhardi, 1912: 20).

O primeiro capítulo de *Germany and the next war* (1912) marca bem a posição filosófica do autor. Inicia argumentando que desde 1795, quando Kant publicou seu tratado da paz perpétua, muitas pessoas passaram a considerar como fato consumado de que a guerra é a destruição de todos os bens e a origem de todos os males. Apesar das teorias e das mudanças históricas, a guerra tem sempre marchado de país a país, provando seu poder destrutivo, mas também seu poder criativo e purificador (Bernhardi, 1912: 16). O autor, muito consciente do seu tempo, percebe que os longos períodos de guerra, longe de convencerem os homens sobre sua necessidade, despertaram, ao contrário, o desejo de excluí-la do intercurso entre as nações. Assim é que, entende o autor, nasceram as ligas e os congressos de paz. Bernhardi, muito lúcido de que a paz é um desejo amplamente difuso no espírito do homem de seu tempo, reflete:

This unqualified desire for peace has obtained in our days a quite peculiar power over men's spirits. This aspiration finds its public expression in peace leagues and peace congresses; the Press of every country and of every party opens its columns to it. The current in this direction is, indeed, so strong that the majority of Governments profess--outwardly, at any rate--that the necessity of maintaining peace is the real aim of their policy; while when a war breaks out the aggressor is universally stigmatized, and all Governments exert themselves, partly in reality, partly in pretense, to extinguish the conflagration (Bernhardi, 1912: 16).

Porém, para Bernhardi, o pacifismo ou os ideais pacifistas não são os verdadeiros motivos de suas ações. A necessidade da paz propagada pelos pacifistas é, segundo Bernhardi, uma “capa” onde se escondem os verdadeiros motivos: a promoção de suas próprias aspirações políticas. Ele vê nos trabalhos da Segunda Conferência de Paz da Haia, nas ações dos Estados Unidos, ao tentar estabelecer tratados para o estabelecimento de Cortes de Arbitragem, trabalhos escusos: “um verdadeiro amor a paz não passa do ocultamento de interesses”, diz Bernhardi. Desse modo, sua percepção é que as iniciativas pacifistas são formas de esconder as verdadeiras e duradouras relações de poder.

Pacific ideals, to be sure, are seldom the real motive of their action. They usually employ the need of peace as a cloak under which to promote their own political aims. This was the real position of affairs at the Hague Congresses, and this is also the

meaning of the action of the United States of America, who in recent times have earnestly tried to conclude treaties for the establishment of Arbitration Courts, first and foremost with England, but also with Japan, France, and Germany. No practical results, it must be said, have so far been achieved. We can hardly assume that a real love of peace prompts these efforts. This is shown by the fact that precisely those Powers which, as the weaker, are exposed to aggression, and therefore were in the greatest need of international protection, have been completely passed over in the American proposals for Arbitration Courts (Bernhardi, 1912: 17).

Sua percepção claramente observa que o desejo da paz tem rendido as nações civilizadas a uma “anemia” e marca uma decadência do espírito de ousadia e coragem: “It has always been,” H[einrich] von Treitschke tells us, ‘the weary, spiritless, and exhausted ages which have played with the dream of perpetual peace’ (Bernhardi, 1912: 17). Por outro lado, o autor apresenta certa ponderação. Sabe que são justificáveis os esforços que buscam diminuir os perigos da guerra e mitigar os sofrimentos por elas ocasionados. É inquestionável, afirma o autor, que a guerra desarranja a vida industrial, interrompe o desenvolvimento econômico, espalha a miséria e enfatiza a brutalidade primitiva do homem. Por isso seria desejável que as guerras feitas por razões triviais fossem inviabilizadas e encontradas as fórmulas capazes de restringir os males que ela deixa. Nesse sentido, o autor reconhece o trabalho que a Segunda Conferência de Haia realizou, no sentido de humanizar a guerra. Mas, deixa claro, que é muito diferente quando o objeto do pacifista se torna a abolição da guerra por completo e a negação do seu lugar no desenvolvimento histórico (Bernhardi, 1912: 17). Nesse ponto, surge novamente sua defesa da guerra. Os trechos abaixo denotam muito bem sua apreciação, que entende a guerra como parte das leis universais da vida.

This aspiration is directly antagonistic to the great universal laws which rule all life. War is a biological necessity of the first importance, a regulative element in the life of mankind which cannot be dispensed with, since without it an unhealthy development will follow, which excludes every advancement of the race, and therefore all real civilization. "War is the father of all things." (Heraclitus) The sages of antiquity long before Darwin recognized this.

The struggle for existence is, in the life of Nature, the basis of all healthy development. All existing things show themselves to be the result of contesting forces. So in the life of man the struggle is not merely the destructive, but the life-giving

principle. "To supplant or to be supplanted is the essence of life," says Goethe, and the strong life gains the upper hand. The law of the stronger holds good everywhere. Those forms survive which are able to procure themselves the most favorable conditions of life, and to assert themselves in the universal economy of Nature. The weaker succumb. This struggle is regulated and restrained by the unconscious sway of biological laws and by the interplay of opposite forces. In the plant world and the animal world this process is worked out in unconscious tragedy. In the human race it is consciously carried out, and regulated by social ordinances. The man of strong will and strong intellect tries by every means to assert himself, the ambitious strive to rise, and in this effort the individual is far from being guided merely by the consciousness of right. The life-work and the life-struggle of many men are determined, doubtless, by unselfish and ideal motives, but to a far greater extent the less noble passions--craving for possessions, enjoyment and honor, envy and the thirst for revenge--determine men's actions. Still more often, perhaps, it is the need to live which brings down even natures of a higher mold into the universal struggle for existence and enjoyment (Bernhardi, 1912: 18-19).

É perceptível como o pensamento de Bernhardi contém os traços do “darwinismo” ou do pretexto biológico. Ele faz do conflito um princípio regulador da vida, um princípio que harmoniza as raças. Claramente, compreende que a guerra está na natureza e é a expressão de mais uma dessas forças inconscientes da natureza. São notáveis suas influências intelectuais, claramente descritas no texto: Heráclito, Darwin e, até mesmo, Goethe. Nesse ponto do capítulo, fica nítida sua posição, que parece extrapolar, até mesmo, a um enaltecimento do conflito: “Struggle is, therefore, a universal law of Nature, and the instinct of self-preservation which leads to struggle is acknowledged to be a natural condition of existence. ‘Man is a fighter.’ Self-sacrifice is a renunciation of life, whether in the existence of the individual or in the life of states, which are agglomerations of individuals” (Bernhardi, 1912: 21). Entre uma proposição sobre o conflito inerente a todas as coisas e uma reflexão sobre a guerra, Bernhardi sintetiza o sentido da conquista nas relações internacionais, ao afirmar que por um certo momento, as nações fortes, saudáveis e florescentes precisam expandir suas fronteiras para acomodar sua população excedente. A conquista, nesse sentido, responde a uma lei da necessidade.

Strong, healthy, and flourishing nations increase in numbers. From a given moment they require a continual expansion of their frontiers, they require new territory for the accommodation

of their surplus population. Since almost every part of the globe is inhabited, new territory must, as a rule be obtained at the cost of its possessors--that is today, by conquest, which thus becomes a law of necessity (Bernhardi, 1912: 21).

Esse é o pensamento que assustou uma geração. Boa parte da conferência de Buenos Aires é uma denúncia a essa doutrina e uma reação a ela. Rui apoiando-se em alguns autores de sua época reage. Um dos mais interessantes apoios utilizados por Rui é o texto de Georges Blondel, *La Doctrine Pangermaniste* (1915). Em tom assustado, Blondel inicia seu texto chamando a atenção para as ideias em circulação na Europa. “São certos homens”, diz Blondel, “onde a ambição ocasionará consequências funestas para o progresso da humanidade” (Blondel, 1915: 5). O problema, afirma o autor, é uma ambição coletiva que se encontra especialmente embebida no espírito dos Alemães; “nunca uma raça humana foi tão animada pela conquista e a paixão da hegemonia”. Para Blondel, o pensamento alemão é patológico. Conclama, então, os franceses a melhor compreender a gravidade da questão e a perseverar aos deveres que o momento exigia. Para Blondel

les aspiration ‘patriotiques’ des populations germaniques trouvèrent alors un stimulant dans les doctrines auxquelles s’attachèrent un certain nombre d’écrivains, surtout de philosophes, dont le rôle a été considérable. C’est, en effet, sur des vues philosophiques profondes que repose l’appétit de domination qui nous parait aujourd’hui si monstrueux (Blondel, 1915: 17).

Chega a ser curioso imaginar como essa página pode realmente ter inspirado Rui – que tinha o exemplar de Blondel –, ao insistir tantas vezes que a guerra nasceu das ideias. Porém, mais detalhista que Rui, Blondel explica que as ideias pangermanistas – essas as quais Rui se refere e combate – remetem a antigas concepções dos teutões. Essas concepções asseveram, dentro de uma espécie de misticismo inconsciente, que não há nada de absoluto no mundo e que a humanidade está sempre num tipo de perpétuo devir. Por isso, não há que se conformar a uma regra, já que a regra não passa de uma espécie de inspiração.

Blondel explica que essa concepção apareceu nas obras dos místicos da Idade Média, especialmente nos escritos de Maître Eckardt e Jacob Böhme. Foi Kant que, no século XVIII, tentou estabilizar em mais fortes bases os fundamentos da lei moral. De tal sorte que, ele declara, a lei deve estar acima de todas as preocupações patrióticas e

questões territoriais: “se aplaude a Revolução Francesa, se inspira igualmente no espírito de Frederico, o Grande e seu ‘imperativo categórico’” (Blodel, 1915: 19). Desse modo, Kant teria colocado os termos dialéticos às máximas dos filósofos alemães do século XIX.

De um modo geral, o pangermanismo remete a uma ideia essencialmente panteísta, que entrevê a realização do mundo num estado de coisas novas e por isso não se inclina a regras anteriormente estabelecidas. É inspirado por uma espécie de cosmopolitismo, mas do tipo de Fichte, explica Blondel. Como a Alemanha representa, a seus olhos, a humanidade, a Alemanha patriótica será necessariamente cosmopolita. Ela está estabelecida numa metafísica sutil e apaixonada, que demonstra que a Alemanha é o povo por excelência: “On devrait même dire le lui ‘le peuple’, comme on dit ‘la Bible’” (Blondel, 1915: 21). A raça germânica, como uma raça vivaz, presente que tem uma missão.

Se uma parte dessa realização está na educação, a outra parte depende da ajuda das armas, de um exército invencível. Esse entendimento, explica Blondel, se encontram nas obras de poetas e escritores, “de Arndt et de Körner, de Scharnhorst et de Gneisenau, de Ruckert et d’Henri de Kleist”. Todos são divulgadores desse ideal nacionalista (Blondel, 1915: 22). Mais tarde, sob a influência de Hegel, sucessor de Fichte na Universidade de Berlim, é que se consagrou definitivamente essa doutrina na ideia do “*l’étatisme*” que contribuiu para dar às populações alemãs uma confiança ilimitada na superioridade da *Deutschum*” (Blondel, 1915: 22). Para Hegel, o Estado é, na ordem moral, aquilo que na natureza está na ordem física. Como a natureza, o Estado é necessário e divino. Nessa metafísica, o direito individual desaparece e os indivíduos não valem mais que um instrumento na obra assinalada pelo Estado, que é um “deus sobre a terra”. O germanismo e o absolutismo do Estado são amálgamas no pensamento alemão (Blondel, 1915: 22-23).

Para o autor, foi o sucesso prodigioso da doutrina de Hegel e sua metafísica que forneceu a base filosófica dessa ideia de dominação de raça, que Rui combate. O hegelianismo se tornou, na Alemanha, uma filosofia nacional e seduziu a imaginação de um povo ambicioso e rapaz. Ela instigou uma nostalgia nacional com base num misticismo hereditário em face da renovação dos tempos modernos. Assim, o misticismo alemão fez acreditar a um número considerável de pessoas, que a Alemanha preparava uma época superior na cultura.

Le nombre est considérable, dans la première du XIX siècle, de ceux qui disent que l'Allemagne prépare une époque supérieure de la culture. C'est cette conviction, comme le fait remarquer H. von Treitschke, qui a inspiré les hommes d'État de la Prusse. Les nouveaux prophètes dit-il, sont des mystiques, un souffle de piété historique passe dans leurs vision" (Blondel, 1915: 23)

Nesse contexto em que o pragmatismo alemão da primeira metade do século XIX é dominado pela visão do Estado, que Treitschke, a quem Bernhardt considera o grande educador da nação, é enaltecido. Interessante perceber que foi, a partir dessas páginas de Blondel, que começou a luta de Rui contra o “nacionalismo racional ‘científico’”, ou o “nacionalismo militar”; o pangermanismo. Em certa medida, foi influenciado pelas mais importantes reações francesas ao pangermanismo alemão, que Rui preparou sua conferência e ela, nesse sentido, não passa de uma adaptação e uma reação, ao seu estilo, a tais concepções.

## 2.6 O PACIFISMO



Figura 13 – Monumento erigido a 4200m de altitude na linha divisória entre as Repúblicas da Argentina e do Chile, a 13 de março de 1914

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

“C’est la folie qui a dicté cette phrase: Si vis pacem, para bellum. Le bon sens approuve la modification suivante: Si vis pacem, para pacem” (Amicus).

Na atmosfera propagada pelo nacionalismo racial “científico”, os pacifistas europeus enfrentaram uma luta impossível, afirma Soundhaus. Há diversos exemplos notáveis. Um dos mais emblemáticos talvez seja a defesa de Bertha von Suttner (1843-1914). Escritora pacifista, secretária de Alfred Nobel, Suttner foi reconhecida pelos seus livros e novelas, dentre eles, *Die Waffen nieder!* (Abaixo as armas!), publicado em 1889. Traduzido em diversas línguas, o romance se notabilizou por apresentar descrições dos horrores da guerra. Suttner esteve envolvida nos principais movimentos de organização e conferências de paz no limiar do século XIX para o século XX. Ela trabalhou na Conferência de Paz de Haia, em 1899, e esteve nos bastidores das reuniões do Congresso Internacional da Paz.

Seu discurso pronunciado em Oslo, em 18 de abril de 1906, ao ganhar o Prêmio Nobel da Paz revela algumas características sobre o pacifismo. De um modo geral, a percepção de Suttner sobre o movimento pacifista é de que ele agia como um impulso, um instinto de conservação que, *de maneira subconsciente*, lutava contra a guerra e a destruição da humanidade. Um trecho do discurso revela muito bem algumas características do pacifismo.

The instinct of self-preservation in human society, acting almost subconsciously, as do all drives in the human mind, is rebelling against the constantly refined methods of annihilation and against the destruction of humanity. Complementing this subconscious striving toward an era free of war are people who are working deliberately toward this goal, who visualize the main essentials of a plan of action, who are seeking methods which will accomplish our aim as soon as possible [...] When Roosevelt received me in the White House on October 17, 1904, he said to me, "World peace is coming, it certainly is coming, but only step by step." And so it is. However clearly envisaged, however apparently near and within reach the goal may be, the road to it must be traversed a step at a time, and countless obstacles surmounted on the way [...] Furthermore, we are dealing with a goal as yet not perceived by many millions or, if perceived, regarded as a utopian dream. Also, powerful vested interests are involved, interests trying to maintain the old order and to prevent the goal's being reached.

The adherents of the old order have a powerful ally in the natural law of inertia inherent in humanity which is, as it were, a natural defense against change. Thus pacifism faces no easy struggle. This question of whether violence or law shall prevail between states is the most vital of the problems of our eventful era, and the most serious in its repercussions. The beneficial results of a secure world peace are almost inconceivable, but even more inconceivable are the consequences of the threatening world war which many misguided people are prepared to precipitate. The advocates of pacifism are well aware how meager are their resources of personal influence and power. They know that they are still few in number and weak in authority, but when they realistically consider themselves and the ideal they serve, they see themselves as the servants of the greatest of all causes. On the solution of this problem depends whether our Europe will become a showpiece of ruins and failure, or whether we can avoid this danger and so enter sooner the coming era of secure peace and law in which a civilization of unimagined glory will develop (Suttner, 1906).

No trecho acima, Suttner sustenta a hipótese que explica como e porque indivíduos notáveis como Rui, Angell, Jung e Tagore expressaram uma preocupação muito semelhante com a guerra e ofereceram elementos reflexivos sobre a busca da paz. Para Suttner, os pacifistas estão inseridos num mesmo fluxo, *numa sincronicidade do subconsciente humano*, que busca meios de preservar-se da auto-aniquilação. É justamente o que explica como e porque indivíduos notáveis escreveram e pensaram aspectos muito semelhantes em diferentes partes do globo. Suttner, porém, reconhece a fragilidade do movimento pacifista, suas limitações. Não deixa, porém, de criticar severamente a pauta de discussões da Segunda Conferência de Paz de Haia por contribuir muito pouco com a desobstrução desses entraves. Surpreendentemente, sua crítica é ousada. Em primeiro lugar, vale a pena reproduzir mais um trecho do discurso de Suttner.

The many aspects of this question are what the second Hague Conference should be discussing rather than the proposed topics concerning the laws and practices of war at sea, the bombardment of ports, towns, and villages, the laying of mines, and so on. The contents of this agenda demonstrate that, although the supporters of the existing structure of society, which accepts war, come to a peace conference prepared to modify the nature of war, they are basically trying to keep the present system intact. The advocates of pacifism, inside and outside the Conference, will, however, defend their objectives and press forward another step toward their goal - the goal which, to repeat Roosevelt's words, affirms the duty of his government and of all governments "to bring nearer the time



when the sword shall not be the arbiter among nations (Suttner, 1906).

No trecho acima, Suttner demonstra sua insatisfação com a pauta da Segunda Conferência de Paz da Haia, que aconteceria poucos meses depois. Para ela, a conferência deveria discutir tópicos mais essencialistas e reflexivos, do que tópicos concernentes às leis e práticas da guerra no mar, o bombardeio de portos, cidades e vilarejos, lançamento de minas e assim por diante. Para ela, o conteúdo da conferência de paz sustentava e defendia a estrutura da sociedade internacional atual, que aceita a guerra. A conferência só está tentando, ao seu olhar, modificar a natureza da guerra e não extirpá-la do horizonte humano. Diferente dos pacifistas, que desejam avançar em direção a meta que é “acelerar a chegada de um tempo em que a espada não mais será árbitro entre as nações”.

Curiosamente, Rui pensará algo parecido sobre uma mudança essencialista da realidade internacional, mas muito tardiamente, pois em 1907 Rui atua como representante brasileiro na Segunda Conferência de Paz de Haia e, portanto, participa dos embates aristocráticos pelo poder: não há nada de transformador na atuação de Rui em Haia, apesar dessa expressão modificar, substantivamente em 1916, pelo menos, do ponto de vista doutrinário.

Do ponto de vista histórico, é curioso notar como a guerra e a paz foram temas que provocaram a atenção da geração que viveu a transição do século XIX para o século XX: governantes, pensadores, intelectuais, homens e mulheres. É o que lembra José Paradiso em prefácio a edição brasileira da obra *A Grande Ilusão*, de Norman Angell. O autor cita Julien Benda, o escritor e filósofo francês que teria dito que “em 1898 estávamos sinceramente convencidos de que a era das guerras terminara. Durante os quinze anos transcorridos entre 1890 e 1905 homens da minha geração acreditaram realmente na paz mundial” (Paradiso, 2002: IX). De fato, essa exaltação transparece no ativismo de Suttner, na esperança de Benda, se materializa nas grandes conferências do século XIX e, mais tarde, nas conferências permanentes do século XX.

Para Muñoz (2013) esse ânimo com a paz, manifesto nos estertores da Belle Époque, de algum modo, sustentou as tentativas de regular o direito da guerra em tempos de paz. A Segunda Conferência de Paz da Haia, em particular, era um verdadeiro esforço kantiano de eliminação ou extinção da guerra, se não, sua submissão ao *pacta sunt servanda*, isto é, o dever de honrar contratos. Além disso, a Segunda

Conferência reconhecia o papel das potências menores não europeias e buscou inserí-las nos processos de institucionalização das regras e regimes internacionais:

é interessante que se perceba que a Segunda Conferência de Paz da Haia reuniu o expressivo número de quarenta e quatro Estados-partes, em um momento – o da “era dos impérios” – em que o sistema internacional era muito mais reduzido do que o atual. As grandes potências buscavam dotar de legitimidade ou de carapaça jurídica – *right is might* – suas posições de força relativa. Às potências menores – países latino-americanos, do Leste Europeu e impérios asiáticos decadentes – pareceria tentador usar tal visibilidade para lograr posições de prestígio, por intermédio do único meio que lhes poderia restar – o parlatório, a persuasão (Muñoz, 2013).

No entanto, esse ânimo com a paz e o entendimento internacional se expressou de diversas maneiras: existem muitas formas de pacifismo. Como notou Ortega Y Gasset no seu ensaio sobre o pacifismo, de 1937, a única coisa que mantém unidas essas diversas formas de pacifismo é a vaga crença em que a guerra é um mal e o desejo de eliminá-la deveria ser um meio de tratamento entre os indivíduos. Mas é Bobbio quem elabora uma definição ampla e cuidadosa dessas diferenças. A partir dele, é possível entender se Rui protagonizou algum “pacifismo” ou se seu pensamento, exposto durante a conferência de Buenos Aires, contem algum elemento das vertentes desse movimento.

\*\*\*

Segundo Bobbio (2000: 875), o pacifismo é uma doutrina ou um conjunto de ideias e atitudes comportamentais marcadas por duas características gerais. A primeira é a condenação da guerra como um instrumento de resolução de conflitos e, a segunda, a consideração da paz permanente ou perpétua como um objetivo desejável e possível. Nesse contexto, o pacifismo seria a antítese de dois conceitos políticos: o “belicismo” – que reúne as doutrinas e as atitudes que professam a defesa da guerra como elemento essencial de desenvolvimento social, moral e técnico –; e o “imperialismo” – enquanto ideias e ações que não excluem o desejo da paz permanente, mas buscam realizá-las por intermédio da sujeição e da conquista das nações mais frágeis pelos mais fortes. Para Bobbio, o pacifismo também se distingue do “cosmopolitismo” – enquanto afirmação e reivindicação da superação das fronteiras nacionais – e do “internacionalismo” – que almeja a união supranacional de indivíduos pertencentes a um mesmo grupo ideológico.

As correntes pacifistas modernas, aquelas dentro das quais Rui tem sua atuação internacional, são originárias do século XVIII e tem como referencial, de acordo com Bobbio, a obra de Charles Frené Castel de Saint-Pierre, *Projeto para tornar a paz perpétua na Europa*.<sup>55</sup> A obra é uma proposição da uma aliança perpétua entre os Estados soberanos e a submissão de seus conflitos a assembleias permanentes. Apesar da relevância do Abbé de Saint-Pierre, é Kant quem estabelece o corpo doutrinário dessa proposição contratual, conforme é possível conferir na obra *A Paz Perpétua*, publicada em 1795.<sup>56</sup> A obra propõe uma noção teleológica da história ao descrever a paz como finalidade da natureza. Enquanto o “projeto da natureza” não se realiza, os Estados passam por percalços rumo à finalidade suprema – a paz –, sendo a guerra uma forma de incitar as nações a alcançá-la mais rapidamente. Nessa obra, Kant estabelece princípios gerais de organização jurídico-político das relações internacionais, de modo a apresentar, na forma de um contratualismo, os passos para a organização de uma federação de Estados.

Nas leituras de Rui, encontramos a conferência de François Victor Alphonse Aulard, *La paix future d'après la révolution française et Kant*. Inspirado na doutrina kantiana, o historiador francês defende que a luta contra o militarismo prussiano é a continuação da luta pelo estabelecimento dos princípios da Revolução Francesa que tem em Kant a sua máxima expressão. Aulard vê em Kant a expressão de tais princípios – *le syllabus de la vérités* –, especialmente nas obras *Élèments métaphysiques de la doctrine du droit* e *De la paix perpétuelle, essai philosophique*. Para ele, a luta da França na primeira guerra é a defesa do projeto kantiano que propõe ao mundo uma paz fundamentada numa grande república estabelecida nos princípios gerais da razão (1916: 15-16). Para Aulard, a Segunda Conferência de Haia seria justamente a expressão da implementação paulatina desse projeto de edificação de uma paz futura e permanente. Aulard lembra que Kant teria visto na Paz de Utrecht, aberta em janeiro de 1712, tal possibilidade e que seu opúsculo sobre a paz nasceu desse fato histórico, ao ver que uma aliança entre os Estados era possível (1916: 21).

Portanto, o “primeiro pacifismo”, esse dos filósofos, apresenta nitidamente a expressão de uma formação de parlamentos gerais europeus constituídos à imagem dos parlamentos nacionais. É o que propõe Saint-Simon, em 1814, com a obra *Da reorganização da sociedade europeia*. De um modo geral, é possível perceber que o

---

<sup>55</sup> No Brasil, a obra foi publicado pela FUNAG (Saint-Pierre, 2003).

<sup>56</sup> Ver Kant, 2004.

pacifismo moderno nasceu associado a proposições feitas por filósofos, pensadores e tem a marca de uma expressão individual, ou melhor, os projetos de paz são projetos individuais. Desse modo, Bobbio (2000: 875-76) explicará que no século XIX, os projetos individuais de paz perpétua cedem lugar a formação de associações para a paz, e dentre elas, algumas com caráter religioso como a Sociedade da Paz de New York (1815) – criada pelo quacre David Dodge – a Sociedade Americana para a Paz (1828) – organizada pelo pacifista William Ladd – e a primeira sociedade pacífica européia – criada em 1830, na Suíça, pelo conde de Sellon.

Na coleção de revistas de Rui é possível encontrar algumas expressões deste tipo de pacifismo piedoso, cuja expressão religiosa é nítida. Em recortes de revista da coleção de Rui, vemos duas senhoras e suas ideias caracterizam bem esse movimento.

Pace! Ascendera dei secoli la vetta/Dela Ginstizia agiterò la face/E con la fronte al vasto azzuro eretta/Alla terra ed al mar griderò: Pace!/Al grido mio si scoterà l'inetta/Ciruma (in pasto serbata al Dio rapace)/Che libertá dai suoi tiranni aspetta/E folta, in armi, al cenno lor so ggiace/Sionerà nel mio grido al suo cammisto/ L'imprecazion dei popoli traditi/L'onta e il rimorso dei pugnaci padri/Suoneran l'ansie, i gemiti infiniti/di tutti i figli, di tute le madri/E il tuo sospiro, il tuo perdono, o Cristo! (M. Rapisardi, 1907: 11)

Il Vangelo e la pace. C'è tuta una parte del Vangelo, la cui importanza si viena, mi pare, scoprendo meglio al nostro pensiero, mano mano che la società si evolve e sente, evolvendosi, lo stimolo di nuovi bisogni e d'ideali più alti. Alla luce di questi sociali progressi noi sentiamo tuto insieme che la società non è ancora abbastanza cristiana, ma che non avrà se non a diventarlo più sinceramente, per essere anche civilmente migliores. La pace dei popoli, la ragione sostituita alla forza brutta nei conflitti tra popolo e popolo, come fu già felicemente sostituita nei conflitti tra individuo e individuo, è una vera necessità d'oggi, anche perchè la guerra oggi costerebbe troppo in tutti i sensi. La guerra tra noi uomini civili sarebbe molto più selvaggia di quella che si fanno tra foro i popoli. Barbari. Qui è l'anacronismo delle guerre della nostra civiltà. O rinunciare alla civiltà anche più elementare, o rinunciare alla guerra. Ma questo programma di pace si trova essere um programma evangelico. Il Cristo ha detto *beati i pacifici*, cioè i diffonditori della pace. Gesù ha maledetto e condannato le spade, l'uso della violenza. Questo incontro del Vangelo con le nostre espressioni non può dispiacere a nessun pacifista, qualcune ne sia fa convinzione religiosa, e dovrebbe acquistare alla causa della pace tutti gli amici sinceri, i fedeli devoti del Vangelo (G. Semeria Barnabita, 1907: 11-12 – itálico da autora).

É interessante perceber como o teor de suas preocupações sobre a guerra e a paz remete a soluções no espírito do Evangelho e transformam a problemática social e política em uma questão espiritual, de fundo religioso: é justamente o que apresenta a conferência de Rui em Buenos Aires. Será que recortes de jornais como esses tocaram tão fundo o espírito de Rui e seu entendimento sobre o problema da guerra e da paz?

De todo modo, Bobbio conclui sua classificação do pacifismo aduzindo ainda mais algumas fases do movimento pacifista. Em seguida, descreve os trabalhos de grupos democráticos e radicais, que almejavam a paz por intermédio do triunfo do princípio de nacionalidade. Tais grupos, explica Bobbio, viam na destruição dos antigos impérios e na formação de governos fundados na soberania popular um caminho para a paz:

recorde-se, nesse sentido, o Congresso de Genebra de 1867, organizado pela Liga Permanente da Paz de Frédéric Passy, onde Garibaldi tomou parte com grande sucesso; a seguir, os Congressos de Berna, 1868, e de Lausana, 1869. Com a constituição da Segunda Internacional socialista (1889), os congressos socialistas representaram uma das maiores manifestações do Pacifismo Internacional (Bobbio, 2000: 876).

Num segundo momento, Bobbio explicará que não é apenas por fases de desenvolvimento que o movimento pacifista se organiza. As várias correntes pacifistas também se diferenciam pela maneira como explicam as origens da guerra e dos meios necessário para eliminar tais causas. Por exemplo, as senhoras dos recortes de jornal e o próprio Rui, em Buenos Aires, parecem estar inseridos naquilo que Bobbio denomina como *Pacifismo ético-religioso*. Para essa forma de pacifismo,

as causas das guerras não de ser buscadas sobretudo na própria índole ou natureza do homem; portanto, o remédio só pode ser de caráter espiritual. A versão secularizada desta interpretação individualista da guerra encontramos-na nas várias teorias psicológicas, e agora também psicanalísticas, que vinculam a guerra à agressividade instintiva do homem e propõem como remédio modos alternativos, menos nocivos, de satisfazer e desafogar o instinto de agressão (Bobbio, 2000: 876).

Haveria ainda outras formas de pacifismo. O *Pacifismo econômico* é aquele movimento que obteve sucesso entre os defensores do livre comércio. Eles sustentavam que a principal causa das guerras era o protecionismo que instigava os países a buscar pela guerra e pela conquista aquilo que não conseguiam obter pelo livre intercâmbio e comércio. Bobbio cita as ideias de Cobden como essenciais para a formação deste tipo

de pacifismo; ideias que sustentam que é na abertura das fronteiras econômicas que o comerciante substituiria pouco a pouco o guerreiro: “uma ideia que emparelhava com a filosofia da história de Spencer, para quem as leis fatais da evolução teriam transformado as antigas sociedades militares, que viviam da guerra e na guerra, em pacíficas sociedades industriais” (Bobbio, 2000: 876). Talvez uma das mais notáveis expressões desse tipo de pacifismo seja a tese do “suave comércio” proposta por Benjamin Constant em notável conferência no Ateneu Real de Paris, em 1819.

Em *Da liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*, Constant tem em mente dois adversários: primeiro, os revolucionários franceses que tomaram acriticamente conceitos dos antigos e tentaram aplicá-los aos modernos, sem atentar para as diferenças entre o modo de vida e necessidades desses povos. O outro grupo a quem dirige a crítica é ao liberalismo econômico, corrente de pensamento relativamente nova na França e que estava ganhando muitos adeptos, inspirados no modelo liberal econômico britânico, nos princípios do *laissez-faire*. Tanto os liberais políticos, quanto os econômicos partem do pressuposto de que uma necessidade para a vida moderna é a garantia dos direitos individuais, entretanto, liberais econômicos apostam na indústria e nas leis de mercado para garantir as liberdades individuais, já os liberais políticos atribuem essa função ao exercício da liberdade política (Cipriani, 2013; Rosenblatt, 2008).

Constant era um crítico feroz do liberalismo econômico. Sua fala tem por objetivo afirmar a importância do exercício da liberdade política para garantir os direitos e liberdades individuais. Mas ele alerta para o seguinte: que as condições objetivas da modernidade, já não permitem mais que o exercício da liberdade política ocorra sempre de modo direto, tal como ocorria com os antigos, por isso entre os modernos precisamos de uma nova instituição política, que é o governo representativo. Uma preocupação de Constant era mostrar que tomar acriticamente um conceito dos antigos e querer aplicá-lo tal e qual em outra época pode ser muito desastroso, como foi o caso da Revolução Francesa.

O aspecto mais interessante de sua conferência está em demonstrar, em meio à abordagem acima, que o comércio havia substituído a guerra e essa era uma compreensão fundamental que o indivíduo de sua época deveria realizar.

A guerra é anterior ao comércio; pois a guerra e o comércio nada mais são do que dois meios diferentes de atingir o mesmo fim: o de possuir o que se deseja. O comércio não é mais que

uma homenagem prestada à força do possuidor pelo aspirante à posse. E uma tentativa de obter por acordo aquilo que não se deseja mais conquistar pela violência. Um homem que fosse sempre o mais forte nunca teria a idéia do comércio. A experiência – provando que a guerra, isto é, o emprego da força contra a força de outrem, o expõe a resistências e malogros diversos – que o leva recorrer ao comércio, ou seja, a um meio mais brando e mais seguro de interessar o adversário em consentir no que convém à sua causa. A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. Mas, por isso mesmo, deve haver um momento em que o comércio substitui a guerra. Nós chegamos a esse momento (Constant, 1819).

Outra forma de pacifismo estaria expressa na compreensão que Voltaire fazia sobre a guerra. Segundo Bobbio, Voltaire entendia que a guerra é um dos maiores flagelos da humanidade, que era obra “da fantasia de trezentas ou quatrocentas pessoas espalhadas pela superfície do orbe terráqueo, com o nome de príncipes ou governantes”. Nesse sentido, a guerra tinha causa no capricho político, e advinham essencialmente de problemas no relacionamento político entre os príncipes. Dentro dessa abordagem, a prescrição para o fim da guerra era a eliminação do despotismo por governos democráticos, semelhante à proposição kantiana de que a paz perpétua depende da adoção de constituições republicanas. Bobbio chama esse movimento de *Pacifismo político* e explica que esteve em vigência entre os movimentos democráticos do século XIX. Uma das mais notáveis expressões desse pacifismo pode ser extraído do entendimento de Paul Valéry. Em *La Crise de l'Esprit*, um texto de 1919, Valéry afirma que “*La guerre, un massacre de gens qui ne se connaissent pas, au profit de gens qui se connaissent mais ne se massacrent pas*” (Valéry, 1924: 988-991) ou o extrato atribuído a Romain Rolland “les peuples qui se sacrifient meurent pour des idées. Maix ceux qui les sacrifient vivent pour des intérêts”.

Bobbio classifica ainda outra forma de pacifismo, aquela que acredita na paz pelo direito e que atribuí a causa da guerra à anarquia internacional. Para essa abordagem, denominada de *Pacifismo jurídico* a única saída, ou melhor, o único remédio viria da eliminação dos efeitos da anarquia internacional, a começar pela restrição ou eliminação da soberania dos Estados com a criação de um aparato institucional e organizacional nas relações internacionais. A finalidade seria, então, a constituição de um “Superestado” ou o “Estado Universal” (Bobbio, 2000: 876-877).

Um exemplo de pacifismo jurídico *stricto sensu* é a atuação daqueles que participaram da Segunda Conferência de Paz de Haia, como os diplomatas Bourgeois,

Lammasch, Kapos-Mére e particularmente, o diplomata russo Martens. Esse último é um excelente exemplo de um *pacifismo jurídico pleno*, sobretudo quando analisamos o incidente dele e Rui durante a conferência. Martens era o presidente da IV Comissão e, em certa ocasião, pediu a Rui que se abstinésse de comentários políticos. A ocorrência passaria, comenta Cunha (1977: 15), como a lição de um dos “donos” da conferência colocando um convidado na sua posição. Um dos correspondentes do *Times* em Haia teria comentado a situação da seguinte forma:

Houve um ou dois incidentes, mais divertidos do que graves, em diferentes comitês provocados sobretudo pela eloquência de certos delegados sul-americanos. Assim, o Sr. Rui Barbosa (Brasil) foi chamado à atenção no outro dia pelo Sr. de Martens por ter discorrido sobre o emprego, pela Rússia, de cruzadores auxiliares na Guerra Russo-Japonesa. O Sr. de Martens assinalou que discussões políticas e congêneres eram alheias à natureza da Conferência, cujos objeto e espírito deveriam ser puramente jurídicos (Senna; Barbosa, 2007: 66, nota 15).

Rui, na réplica a Martens, parece expor as contradições inerentes às várias formas de pacifismo. Num certo tom, defende a prevalência da política sobre o direito em questões internacionais.

As palavras com que acabais de receber o meu discurso, parece envolverem uma censura, que não posso, que não devo consentir fique sem resposta imediata: visto como censura tal, se é que a houve; não na mereci. Tenho envelhecido na vida parlamentar, onde me acho não há menos de 25 anos. Cabe-me a honra de presidir ao Senado em meu país, na qual as instituições parlamentares numeram mais de sessenta anos de existência. Devo, pois, conhecer meu tanto ou quanto os deveres da tribuna em assembléias deliberativas, e seria incapaz de os postergar. Realmente, que fiz eu? Quis alçar a matéria posta em questão um pouco acima das miudezas, encarando-a no seu aspecto geral, a saber, no seu espírito de pacificação e no de civilização da guerra, que cumpre inspirarem e guiarem os nossos trabalhos [...] Verdade é que aludi à política, incidentemente, mui incidentemente e isso precisamente por acentuar que ela nos era vedada. Haveis de o verificar, com a autenticidade mais absoluta, no texto do meu discurso, que será dado a público pelos senhores secretários, sem revisão minha. Seria, pois, justo acolher o meu discurso, como o acolheram, com a solene advertência de que a política nos é matéria proibida, como se eu acabasse de transgredir essa regra? Desde que a enunciáis, porém, Sr. Presidente [Martens], nos termos categóricos em que vo-la acabamos de ouvir, necessário é que a examinemos. Será ela exata? Será ela real, na extensão que se lhe quer atribuir?



Não, Sr. Presidente. Certo que a política não é da nossa alçada. Não podemos fazer política. A política não é objeto do nosso programa. Mas lograríamos nós executá-lo, se nos julgássemos adstritos a levantar muralha entre nós e a política, entendida esta, como havemos de entender aqui, no sentido geral, no sentido superior, no sentido neutro do vocábulo? Não, senhores. Não nos esquecemos de que Sua Majestade o imperador da Rússia, no seu ato convocatório da Conferência da Paz, expungiu formalmente do nosso programa as questões políticas. Mas essa interdição, obviamente, só visara a política militante, a política de ação e combate, a que resolve, agita e desune os povos nas suas relações internas ou nas suas relações internacionais: nunca a política encarada como ciência, a política estudada como história, a política explorada como regra moral. Porquanto, desde o momento em que se cogita de elaborar leis, domésticas, ou internacionais, para as nações, o que antes de mais nada releva inquirir, no que respeita a cada projeto, é a possibilidade, a necessidade, a utilidade do alvitre, diante da tradição, do estado atual dos sentimentos, das idéias e dos interesses, que animam os povos, que senhoreiam os governos. Ora bem: que é senão política isso tudo? [...] Mas na outra, na grande acepção do termo, a mais elevada, e nem por isso a menos prática, nessa acepção que olha aos supremos interesses da nações umas a respeito das outras, considerada nessa acepção a política, acaso no-la poderiam tolher? Não, senhores [...] Não há nada mais eminentemente político, debaixo do céu, que a soberania. Não há nada mais resolutamente político, senhores, que pretender-lhe traçar limites. Não será, portanto, política da mais declarada e franca, o que estais fazendo, quando procurais alçar, com a arbitragem obrigatória, uma barreira ao arbítrio das soberanias? Essas entidades absolutamente políticas, as soberanias, cujos representantes sois nesta Conferência, iriam abdicar parte da sua independência nativa nas mãos de um tribunal, obrigando-se a lhe submeter certas categorias de pleitos entre Estados soberanos. Haverá nada mais caracteristicamente político, senhores? [...] Quer-se deveras fugir aqui da política? Mas, meu Deus! É pagarmo-nos de nomes; é não discernirmos a realidade. A política é a atmosfera dos Estados. A política é a região do direito internacional. De onde emana todo ele, senão da política? São as revoluções, são as guerras, são os tratados de paz que elaboram lentamente esse grande corpo de direito das nações [...] A política é que transformou o direito privado, revolucionou o direito penal, instituiu o direito constitucional, criou o direito internacional. É o próprio viver dos povos, é a força ou o direito, é a civilização ou a barbaria, é a guerra ou a paz (Barbosa, 1907 In: Senna; Barbosa, 2007: 62-65).

Mais tarde, Rui telegrafa a Rio Branco comentando o incidente. Vale a pena reproduzir o teor da mensagem.

10 – 12Jul. 1907 – 07h05PM – Hoje quarta comissão. Falei transformação navios mercantes navios guerra defendendo conciliação entre propostas holandesa italiana russa. Suscitou-me incidente animado entre mim presidente Martens obrigando-me falar de novo longamente. Finda sessão Martens veio buffet presença todos desfazer-se comigo explicações completas amabilíssimas considero felicíssimo incidente pelo qual fui felicitado. Hoje nosso jantar Portugal Palace Hotel. RUY (Barbosa, 1907 In: CHDD, 2014: 59).

Curiosamente, na coleção de fotografias de Rui, encontra-se uma foto de Martens com a *divisa* que suscitou a grande polémica: “*La paix par le droit*”.

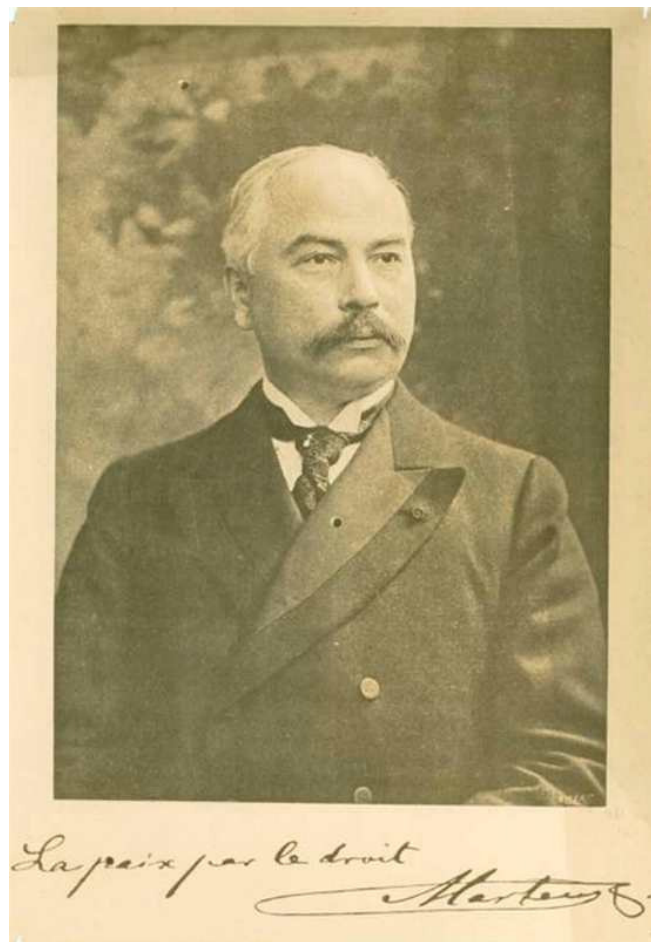


Figura 14 – Original de "V. Leem." (?), com reprodução da ass. de M. de Martens e a frase "La paix par le droit", na margem inferior da foto; em sépia

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Outro exemplo interessante pode ser encontrado em excertos da obra *Por que a Guerra?*. Trata-se de uma coletânea de cartas trocadas entre Einstein e Freud.

Incentivados pela Liga das Nações e o Instituto Internacional de Cooperação Intelectual, algumas personalidades refletiram sobre os principais problemas sociais da época, em particular, a guerra. É interessante perceber como Einstein problematiza a guerra e encontra a solução no espírito de um pacifismo jurídico.

Como pessoa isenta de preconceitos nacionalistas, pessoalmente vejo uma forma simples de abordar o aspecto superficial (isto é, administrativo) do problema: a instituição, por meio de acordo internacional, de um organismo legislativo e judiciário para arbitrar todo conflito que surja entre nações. Cada nação submeter-se-ia à obediência às ordens emanadas desse organismo legislativo, a recorrer às suas decisões em todos os litígios, a aceitar irrestritamente suas decisões e a pôr em prática todas as medidas que o tribunal considerasse necessárias para a execução de seus decretos. Já de início, todavia, defronto-me com uma dificuldade; um tribunal é uma instituição humana que, em relação ao poder de que dispõe, é inadequada para fazer cumprir seus veredictos, está muito sujeito a ver suas decisões anuladas por pressões extrajudiciais. Este é um fato com que temos de contar; a lei e o poder inevitavelmente andam de mãos dadas, e as decisões jurídicas se aproximam mais da justiça ideal exigida pela comunidade (em cujo nome e em cujos interesses esses veredictos são pronunciados), na medida em que a comunidade tem efetivamente o poder de impor o respeito ao seu ideal jurídico. Atualmente, porém, estamos longe de possuir qualquer organização supranacional competente para emitir julgamentos de autoridade incontestável e garantir absoluto acatamento à execução de seus veredictos. Assim, sou levado ao meu primeiro princípio; a busca da segurança internacional envolve a renúncia incondicional, por todas as nações, em determinada medida, à sua liberdade de ação, ou seja, à sua soberania, e é absolutamente evidente que nenhum outro caminho pode conduzir a essa segurança (Einstein; Freud, 1932).

É nítida sua preocupação com a eliminação da soberania dos Estados através da criação de uma autoridade jurídica-política supranacional. A resposta de Freud é notável: para ele, Einstein é excessivamente ingênuo, porque o problema da guerra reside em aspectos profundos da psique humana que nenhuma instituição supranacional poderia apagar.

Bobbio apresenta ainda outros critérios de distinção do pacifismo, que valem a pena serem recuperadas para entender melhor em qual deles Rui poderia estar protagonizando, ou qual se assemelha mais ao teor de suas ideias expostas em Buenos Aires. Bobbio explica que outro critério de distinção do pacifismo divide o movimento

em *doutrinas pacifistas passivas e doutrinas pacifistas ativas*. Esse critério classifica as doutrinas da paz de acordo com a forma como consideram a meta final. Nesse quesito, existem duas tendências: aqueles que pensam a paz como uma evolução fatal da sociedade humana e aqueles outros que pensam a paz como uma consequência do esforço inteligente e organizado dos indivíduos com vistas à meta desejada. Bobbio sugere que o movimento pacifista se divide em inspirações deterministas da história, tal como Kant. Para esse tipo de pensamento, isto é, o *Pacifismo Passivo* a guerra está destinada a desaparecer. É interessante notar que Norman Angell talvez seja um grande exemplo desse tipo de abordagem, pois sua tentativa estava em demonstrar que a guerra já não era mais necessária, ou melhor, era inútil no contexto de interdependência econômica e industrial das sociedades modernas capitalistas.

Por outro lado, o *Pacifismo Ativo* compreende a guerra como um mal e um evento negativo, mas que sua eliminação precisa ser impedida, ou seja, é preciso empreender um esforço humano para destruir os vestígios da guerra; um esforço tenaz e metódico (Bobbio, 2000: 877). Um notável exemplo do *Pacifismo Ativo* está presente na argumentação de Ortega Y Gasset no ensaio *Quanto ao Pacifismo*, de 1937. Nesse ensaio, Ortega Y Gasset entende que o pacifismo inglês havia fracassado. Seu fracasso é efeito do seu principal defeito: subestimar a guerra. O autor explica que o pacifista costuma ver na guerra um dano, um crime, algo parecido como uma falha de caráter. E, ao entender dessa forma, o pacifista se esquecerá de que a guerra é um enorme esforço dos indivíduos, que encontraram nesse ato social, uma forma de resolver conflitos. Nesse sentido, a guerra não é uma falha ou um vício, é um invento: trata-se de um invento e uma instituição humana. Desse modo, para Ortega Y Gasset, o pacifismo perde-se quando não tem presente que a guerra é uma “genial e formidável técnica de vida para a vida”.

Antes de propor uma apologia da guerra, Ortega Y Gasset parece estar apresentando uma crítica importante. Para ele, assim como todas as invenções humanas, a guerra tem dois aspectos: o momento da sua invenção e da sua superação. Para o autor, a hora da sua invenção marcou um progresso incalculável para a humanidade. De fato, se lembrarmos como boa parte de instrumentos tecnológicos e confortos da vida nasceram da guerra, nos assustaríamos como essa arte resultou em proveitos a humanidade. O problema dos pacifistas, diz o autor, é justamente ver a guerra, no momento de superá-la, como apenas a expressão do horror, da espada, uma insuficiência.

Do mesmo modo, costumamos, sem mais reflexão, maldizer da escravidão, não advertindo o maravilhoso progresso que representou quando foi inventada. Porque antes o que se fazia era matar os vencidos. Foi um gênio benfeitor da humanidade o primeiro que ideou, em vez de matar os prisioneiros, conservá-los a vida e aproveitar seu labor (Ortega Y Gasset, 1937 In: \_\_\_\_\_ 2013).

É interessante a proposição de Ortega Y Gasset, apesar de polêmica. Ela indica que deveríamos considerar as coisas humanas sob uma dupla vista: sob o aspecto que tem ao chegar e o aspecto que tem ao sair. Lembra o autor que os romanos eram tão conscientes desse aspecto que instituíram duas divindades para consagrar esses dois instantes – Adeona e Abeona – o deus do chegar e o deus de ir. Sem tais considerações, o pacifismo estaria confundindo a questão da superação da guerra por acreditar que sua eliminação consistia na sua proscricção geral ou num trabalho de convencimento de que ela era inútil ou espúria. Esse entendimento dos pacifistas se deve, explica Ortega Y Gasset, ao fato deles enxergarem na guerra algo condenável, uma morbidez, que os fez acreditar que bastava extirpá-la e que não era necessário pensar em algo para o seu lugar.

Esse provavelmente seja o principal ponto do autor: mostrar que a guerra foi justamente uma invenção humana, um enorme esforço, na tentativa de encontrar uma forma de resolver vários dos seus impasses que de outra maneira não era possível resolver. Renunciar a guerra não significa resolver os conflitos, que permanecem e dependem de técnicas e mecanismos de resolução. Segundo o autor, “retira a guerra que os conflitos humanos e seus problemas ficam ainda mais intactos e menos resolvidos do que nunca jamais estiveram”. Assim, Ortega Y Gasset está sugerindo que se a guerra deve ser superada, algo deve ser colocado no seu lugar, ou melhor, a “paz” dependeria de outro enorme esforço humano, ela tem de ser feita, construída. É preciso que ela represente um mecanismo de técnicas e métodos extremamente eficazes para resolver os impasses humanos, tal como a guerra pareceu ser, apesar de suas consequências lamentáveis.

Não é, pois, a vontade de paz o que importa ultimamente no pacifismo. É preciso que este vocábulo deixe de significar uma boa intenção e represente um sistema de novos meios de trato entre os homens. Não se espere nesta ordem nada fértil enquanto o pacifismo, de ser um gratuito e cômodo desejo, não passe a ser um difícil conjunto de novas técnicas (Ortega Y Gasset, 1937 In: \_\_\_\_\_ 2013).

Ortega Y Gasset lembra que o direito poderia ser uma dessas formas de trato entre os Estados. Mesmo assim, para que o direito exista como um ramo técnico e uma alternativa a guerra, é preciso um enorme esforço de elaboração, instituição e difusão de suas normas. Primeiro, é necessário que alguns indivíduos inspirados descubram seus princípios gerais; depois, é preciso que tais princípios e ideias se propaguem sobre as coletividades; e então, que se consolidem na opinião pública: somente assim se poderia falar na plenitude do direito ou de uma norma. Para Ortega Y Gasset, tais coisas ainda estavam distantes de existir plenamente. Na sua visão, o direito internacional vigente e a proliferação dos tribunais internacionais, assim como os órgãos de arbitragem, na verdade, existiam para ocultar a inexistência de um verdadeiro direito dos povos. Para o autor, não se conhece ainda os direitos subjetivos das nações e muitos menos haveria indícios de quais seriam os princípios de um direito objetivo que pudesse regular as relações internacionais. O máximo que os tribunais fazem, reflete o autor, é administrar o mesmo que já existia antes do seu estabelecimento: “Com efeito: se se passa revista às matérias julgadas por esses tribunais, adverte-se que são as mesmas resolvidas de há muito pela diplomacia. Não significa progresso algum (Ortega Y Gasset, 1937 In: \_\_\_\_\_ 2013).

Seu entendimento é que o direito internacional e as assembléias permanentes ainda não representam aquele instrumento ou técnica capaz de substituir a guerra enquanto um meio de resolução de conflitos humanos. Sua percepção repousa no fracasso da Liga das Nações. Chega a afirmar que “a Sociedade das Nações foi um gigantesco aparelho jurídico criado para um direito inexistente. Sua vacuidade de justiça encheu-se fraudulentamente com a sempiterna diplomacia, que ao disfarçar-se de direito contribuiu à universal desmoralização” (Ortega Y Gasset, 1937 In: \_\_\_\_\_ 2013).

A paz, então, seria o resultado de um esforço para encontrar coisas mais do que o direito tradicional e a formação de instituições internacionais. O seu pacifismo, nesses termos, é uma expressão do *Pacifismo Ativo* ao sugerir constantemente que a substituição da guerra depende de encontrar na realidade histórica o remédio, isto é, em princípios de resolução de problemas que possam respeitar a pura movimentação e a mutação perpétua da condição humana. O direito tradicional e as instituições internacionais regulam uma realidade estanque que não corresponde ao fluxo e movimento da vida. Assim, Ortega Y Gasset sugere que seria necessário um enorme trabalho para descobrir certos princípios de justiça, um direito dinâmico, plástico e em movimento. Para o autor, tal direito precisa ser capaz de atender as demandas e

acompanhar a história em sua plena metamorfose. Nesse sentido, ele é sumário e sintetiza bem o exemplo que gostaríamos de oferecer de um *Pacifismo Ativo*.

Está bem que o homem pacífico se ocupe diretamente em evitar esta ou aquela guerra; mas o pacifismo não consiste nisso, mas em construir a outra forma de convivência humana que é a paz. Isto significa a invenção e exercício de toda uma série de novas técnicas. A primeira delas é uma nova técnica jurídica que comece por descobrir princípios de equidade referentes às mudanças da divisão do poder sobre a terra (Ortega Y Gasset, 1937 In: \_\_\_\_\_ 2013).

A última categoria que Bobbio nos oferece reserva algumas distinções importantes. Essa categoria identifica o pacifismo a partir dos esforços a realizar para controlar os meios que se usam para fazer a guerra: as armas, as instituições e os homens. Essa categoria é denominada por Bobbio como *Pacifismo Instrumental, Institucional e Finalístico*. Essas três formas são formas de *Pacifismo Ativo* e apresentam algumas características particulares.

No *Pacifismo Instrumental* são consideradas, em primeiro lugar, aquelas ações e ideias que se destinam a destruir ou limitar drasticamente os instrumentos bélicos, tais como as doutrinas e políticas do desarmamento; e em segundo lugar, aquelas ações e ideias que tentam substituir os meios violentos pelos não violentos e, desse modo, alcançar de outra forma, resultado semelhante. São dessa última categoria, as teorias e práticas da não-violência, em especial a doutrina do Satyagraha de Ghandi. O *Pacifismo Institucional* representa as ideias e práticas que procuram viabilizar a criação de um Estado universal tendente a abolir a soberania dos Estados, semelhante à finalidade do Pacifismo Jurídico. Por fim, o *Pacifismo Finalístico* reúne aqueles indivíduos e grupos, que tal como o *Pacifismo ético-religioso*, tem em vista a conversão e a transformação moral do homem; é o pacifismo dos sacerdotes e dos moralistas (Bobbio: 2000: 877). Para Bobbio, essas três formas de Pacifismo estão dispostas por ordem progressiva:

A primeira finca-se no plano das técnicas específicas; a segunda estende-se ao plano da organização social global; a terceira vai mais além, até o homem, isto é, até o autor e usuário das técnicas e das várias formas de organização social. Uma vez que a viabilidade está em relação inversa com a complexidade, poder-se-á também dizer que qualquer destes três caminhos para a paz será tanto mais viável quanto menos eficaz, e vice-versa. Isto permite colocá-los numa ordem decrescente de eficácia, partindo do desarmamento, que é o caminho mais viável, mas também o menos eficaz, até a reforma moral do homem, que é

certamente o caminho mais eficaz, se bem que, no plano real, o menos viável (Bobbio, 2000: 877).

É muito interessante especular o “pacifismo” de Rui. No caso Martens, Rui parece expor a tese dos *pacifistas políticos*, para os quais a guerra e a paz são instâncias das relações de poder entre os Estados. Porém, à luz da Conferência de Buenos Aires, Rui professa um *pacifismo ético-religioso* com algum aspecto do *pacifismo de fins* porque pelo teor de sua doutrina e ideias sobre política internacional, ele parece compreender que o problema da guerra e a busca da paz perpassam a índole humana, seus caracteres morais e religiosos. Se em Haia Rui pensa a paz como o fruto de um trabalho político, em Buenos Aires cogita a paz como aspecto mais duradouro, dependente de valores morais e religiosos e de uma efetiva transformação do homem para o bem.

\*\*\*

Ao comparar a conferência de Buenos Aires com o teor do texto de Erasmo de Roterdam, *A Guerra e a Queixa da Paz*, encontramos uma surpreendente aproximação. Em termos de estilo, Rui e Erasmo são os mesmos. Conta-nos Guimarães Pinto que em 1500, Erasmo publica em Paris uma seleção de oitocentos provérbios. Esses provérbios reunidos constituem o *Adagiorum collectanea*. Com a obra, Erasmo pretendia apresentar uma síntese da sabedoria antiga, uma espécie de antologia ou enciclopédia da antiguidade greco-latina, capaz de traduzir aspectos gerais sobre instituições e conhecimentos. Entretanto, a reunião dos provérbios serviu de pretexto para Erasmo trabalhar temas que lhe eram objeto de preocupação. É o caso do adágio 3001, intitulado *Dulce Bellum*, ao qual dedicou a tratar da temática irenica, ou melhor, da paz. Basta lembrar que Erasmo e Thomas Morus eram amigos e como esse fato pode ter acentuado em Erasmo a necessidade de trabalhar a temática da paz em sua vastíssima obra.

Já a *Queixa da Paz* foi publicada na Basiléia, em dezembro de 1517. Erasmo informa que a obra foi escrita quando ele havia sido nomeado conselheiro do príncipe Carlos, rei da Espanha. Lembra Erasmo que se faziam grandes organizações para a conferência de Cambrai que reuniria o imperador, o rei de França, o rei da Inglaterra e Carlos para selar a paz da segunda guerra entre François I e Charles de Habsburgo. O texto a *Queixa da Paz* havia sido uma encomenda nesse contexto, a pedido de João Le Sauvage, chanceler da Borgonha. Desgostoso, lembra em uma carta, sete anos depois, que “as coisas de facto encaminharam-se de tal sorte que teria sido mais acertado



escrever o *Epitáfio da paz*, pois não restam quaisquer esperanças de que ela possa escapar com vida” (Erasmus *apud* Pinto, 1999: 13-14 – itálico do autor). De fato, sete anos após o tratado de Cambrai, irrompe um novo conflito entre os mesmos príncipes.

Há muitos pontos de contato entre o *Dulce Bellum*, a *Queixa da Paz* e a *Conferência de Buenos Aires*, em especial, quatro aspectos que aparecem no pensamento de Rui: o teor antibélico; o entendimento de que a guerra é uma criação antinatural, irracional e está em oposição a uma razão moral/religiosa; a visão religiosa e cristã da política e a compreensão de que a guerra ocasiona situações “anômicas” e instiga comportamentos “invertidos”. Diríamos que Rui professa, a título de comparações, um *irenismo erasmiano*. Vejamos algumas razões.

Erasmus explica que Deus não criou o homem para a guerra, mas para a amizade, não para a carnificina, mas para a salvação, não para a injustiça, mas para a benevolência (Erasmus, 1999: 27). Aos animais conferiu armas, garras, impetuosidades, lâminas, esporões, mas ao homem

criou nu, fraco, delicado, desarmado, de carne tenríssima e de pele fina. Não tem em nenhuma parte dos membros nada que possa parecer ter sido dado para a luta ou para a violência, já para não dizer que os demais animais quase logo que nascem bastam-se a si mesmos para olhares pela sua vida (Erasmus, 1999: 28).

O homem, nessa percepção, é extremamente dependente, precisa de olhares, cuidados alheios, proteção. Essa é a razão porque a natureza deseja que o homem dedique sua vida não somente a autoproteção, mas a prática da benevolência, a amizade. Para isso, a própria natureza concorre a seu favor. Dá-lhe um aspecto aprazível, concede-lhe olhos, dá-lhe a concavidade dos braços para abraçar:

Deu-lhe a sensação do beijo, a fim de que as almas como que se ajuntem e toquem. Só a ele concedeu o riso, sinal de alegria. Só a ele concedeu o riso, sinal de alegria. Só a ele lágrimas, símbolo de clêmcia e da misericórdia. E o que é mais, deu-lhe uma voz, não ameaçadora e temível, como a das feras, mas amorável e branda. E não satisfeita com estar coisas, a natureza apenas ao homem concedeu o uso da linguagem e da razão, as quais é indisputável que sobremaneira servem para preparar a benevolência, para que absolutamente nada entre os homens se resolva através da força (Erasmus, 1999: 29).

A razão e a linguagem, os maiores bens, são faculdades disponíveis para que os homens possam resolver suas diferenças sem o recurso da guerra. Desde que se

mantenham sob os ditames da razão, o uso da força não faz nenhum sentido. E, para reforçar a segurança espiritual do homem, a natureza introduziu uma “centelhazinha de mente divina”, de tal modo que até sem a certeza de receber paga alguma, o fazer o bem é aprazível ao homem, agradável, o que é “muitíssimo próprio de Deus e faz parte de Sua natureza por tudo prover através dos Seus benefícios” (Erasmus, 1999: 29-30).

Depois de traçar a imagem do homem, Erasmo descreve a guerra. Num surpreendente contrapondo, pergunta ao leitor como um espetáculo medonho, repleto de estrépidos, trombetas roucas, trovões de bombardas, gritarias tresloucadas, mortos amontoados e rios tintos com o sangue humano pode corresponder aos benefícios de paz e entendimento concedidos pela natureza? Como pode a arte da guerra ter se introduzido no povo cristão? (Erasmus, 1999: 30; 51). A resposta sugere que a guerra se introduziu lentamente, foi se insinuando insensivelmente na medida em que as pessoas, encantadas por filósofos, poetas e oradores foram tomando pequenos males como grandes verdades. E assim, numa lenta adaptação de falsidades em verdades, o homem deu entrada ao amor às honrarias, às riquezas, ao poder, à autoridade. Nessa subversão paulatina dos valores naturais, os homens passaram a considerar como verdadeiro tudo aquilo que poderia lhe conferir notoriedade e supremacia em detrimento da piedade, da amizade e da benevolência.

Nesse ponto, é importante chamar a atenção para o entendimento de Rui. Em semelhante apreciação, conforme já vimos, ele descreve a guerra como o resultado de um processo de subversão de verdades ensejadas pelas doutrinas da guerra; culpa as ideias, os filósofos, as universidades, os jornalistas que subverteram, com suas doutrinas escusas, os instintos naturais, a razão nascente que ensina pela voz do coração e que leva os homens a respeitar e amar o próximo (Barbosa, 1983: 35; Erasmus, 1999: 56). Assim, a guerra se instalou como um “bem”, diz Rui – e também Erasmo – ocasionado funestas consequências:

Searas taladas por toda a parte, herdades incendiadas, aldeias abrasadas, gado roubado, donzelas estupradas, velhos arrastados para o cativeiro, templos pilhados, tudo perturbado e cheio de violência com latrocínios e rapinas. E para não falar naquelas coisas que costumam seguir-se mesmo a uma guerra afortunadíssima e muito justa. A plebe saqueada, a nobreza oprimida, tantos anciãos ao desamparo [...] tantas velhas abandonadas e reduzidas ao aniquilamento mais cruelmente do que pelo ferro, tantos órfãos, tantos lares enlutados, tantos ricos reduzidos à pobreza [...] dela nascem o menosprezo da piedade, a negligência das leis, uma disposição de ânimo pronta a atrever-se a qualquer sorte de crime (Erasmus, 1999: 31).

Em surpreendente sintonia com o entendimento de Erasmo, Rui explica que a guerra é o resultado da “enxertia” de uma dualidade na concepção da moral e

com a dualidade que introduziram na concepção da moral, a força e a guerra, apoderando-se do mundo, basearam a moral no dinheiro, na soberba e no poder, fizeram da moral a humilhação, o ergástulo, o cativo dos fracos, dos necessitados e dos pequenos. Duplicando a moral, aboliram a moral; e, como a moral é a barreira das barreiras entre as sociedades civilizadas e as sociedades bárbaras, abolindo a moral, proclamaram implicitamente a barbaria como último destino do gênero humano (Barbosa, 1983: 39).

E em tal situação, “as consequências do terrível argumento são irrecusáveis”: o essencial deixa de ser o “amarmo-nos uns aos outros” como prescrevia o Deus dos cristãos; o essencial é o esforço para ver quem se distingue nas artes sublimes da guerra, “de nos assaltarmos”, “fuzilarmos”, “atraiçoarmos”, “invadirmos”, “mentirmos”, “extinguirmos”. E, em tal situação, não há mais segurança: os templos atacados, as casas violadas, os navios mercantes interceptados, os velhos desrespeitados, a infância corrompida, a virtude abandonada (Barbosa, 1983: 36; 31) – “coisa que até os pagãos consideravam ímpia – o amigo contra o amigo, o parente contra o parente, o irmão contra o irmão, o filho contra o pai” (Erasmo, 1999: 40).

A tal situação, diz Erasmo, se contrapõe a doutrina de Cristo. Comenta que o apóstolo São Paulo indignava-se por ver surgir, entre os cristãos, controvérsias, desentendimentos. Lembra que o Cristo havia recomendado a caridade, que é o valor oposto à guerra. Recorda que ele

saúda os seus com o benévolo voto de paz. Aos discípulos, para além da paz, nada deixou. Naqueles sagrados rogos pede especialmente ao Pai que, assim como ele era um só com o Pai, assim igualmente os seus, isto é, os cristãos, fossem um só com ele. Não ouves senão paz, senão amizade, senão concórdia [...] Examina toda a doutrina do Cristo: em nenhuma parte encontrarás coisa alguma que não respire paz, que não tenha gosto a caridade (Erasmo, 1999: 41; 48).

Rui, em abordagem semelhante, lembra que a guerra representa o “apagamento dos luzeiros do senhor”. Mais uma vez, recorda, se joga a sorte do mundo entre os falsos deuses e o culto verdadeiro, entre o símbolo do cristianismo e os ídolos bárbaros, entre o espiritualismo dos mártires que uniu os homens na caridade; “entre o Verbo da

Força e o Verbo de Deus” (Barbosa, 1983: 65). Aproximados nas apreciações, é surpreendente ver dois indivíduos, separados no tempo, defenderem visões e apreciações sobre as relações internacionais, a partir de seus contextos, de maneira tão parecida. Seria possível sugerir, nesse sentido, a filiação de Rui à tradição denominada *irenismo*, o que adequa bem o esforço de compreensão de suas ideias morais e religiosas sobre a política internacional. Afinal, o *irenismo* busca dar respostas ao tópico da guerra e da paz a partir das *humaniores litterae* (a retórica e o regresso às letras clássicas) e a *filosofia de Cristo* (Pinto, 1999: 8). Nesse sentido, surpreende perceber como Erasmo e Rui, ao ver a política de seu tempo, pensam-na sob um aspecto religioso e moral; ao mesmo tempo que parecem querer, de certo modo, na sua retórica mesclada por elementos do classicismo, retomar a *filosofia de Cristo*, “como um apelo ao retorno a Cristo na essencialidade da suas mensagens, captada nas suas acções e no seu verbo, através de um Evangelho expurgado de adições humanas e lido na sua genuinidade literal” (Pinto, 1999: 9-10).

## CAPÍTULO 3 ENTRE A FÉ E A RAZÃO

### 3.1 A FORMAÇÃO RELIGIOSA DE RUI BARBOSA



Figura 15 – Faixa de tecido vermelho com gravura religiosa (Cristo crucificado)

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Ao se observar a existência de uma dimensão moral e religiosa na vertente internacional do pensamento de Rui Barbosa, nota-se que essa dimensão vai muito além de um mero recurso retórico que serve para contextualizar suas visões sempre propositivas: a partir deles, as relações internacionais e seus dilemas são entendidas como parte de uma ordem moral e divina mais ampla. Durante a conferência de Buenos Aires observa-se que a tensão espiritual da sociedade internacional está no centro do debate. É evidente que esta conferência tem como fonte o pensamento jurídico-político da época, de caráter racionalista, mas o ideário moral-religioso nele ganha ascendência, centralidade e poder explicativo como um elemento que justifica e conduz a um outro plano da própria realidade jurídico-política para depois apontar fragilidades e as possibilidades.

É muito difícil saber, a princípio, se tal concepção de política internacional não fosse a reação natural de um homem sensível às mudanças drásticas do mundo, e que ao ver uma guerra como tragédia irremediável e de proporções mundiais, recorresse ao único remédio disponível em tais casos: “um apelo aos céus”. Parece razoável, porém,

pensar que sua abordagem da política internacional esteja, em certa medida, relacionada à sua formação pessoal. Para compreender a formação do espírito religioso de Rui vale recorrer à sua biografia, a eventos que sugerem uma educação profundamente religiosa e que, ao contrário do que ocorreu com muitos intelectuais de sua geração no Brasil e em toda parte, Rui a absorveu e a incorporou em seu modo de pensar.

\*\*\*

Quando analisamos os ensaios desenvolvidos no seio das agremiações literárias do século XIX, é notável perceber a existência de uma inspiração religiosa circulando entre a mocidade. Dentro dessa atmosfera de ideias, Rui e muitos outros indivíduos consolidaram seus caracteres e constituíram seu próprio itinerário de fé. Sob este ângulo de investigação, um caso particular merece atenção: o Ateneu Paulistano.

O Ateneu foi uma instituição acadêmica de incentivo à arte, interessada em problemas políticos (Fundação Casa de Rui Barbosa, 1999: 29-30). Trata-se, grosso modo, de um círculo de jovens dedicados ao pensamento, sobretudo ao exercício do espírito crítico. Aliás, é sempre notável verificar como os círculos intelectuais estão na biografia de certas personalidades como um importante espaço de preparação, discussão e ensaio do pensamento: o pai de Maquiavel, por exemplo, se esforçou para inseri-lo, ainda jovem, no *Jardim Rucelai*, um círculo de literatos florentinos dentro do qual o filho poderia exercitar o latim e as humanidades, além de conhecer escritores – isso era o Ateneu. E assim como todas as agremiações acadêmicas características do Brasil do século XIX, o Ateneu nasceu como iniciativa dos jovens, de uma mocidade

alegre, festiva, folgazã; mas tudo isto, na medida conveniente, sem excitar tão graves receios pelos costumes públicos. É uma mocidade inteligente, estudiosa, laboriosa: funda jornais, como a excelente Imprensa Acadêmica; funda associações como o Tributo às Letras, Club Científico e Ateneu Paulistano, Ensaio Filosófico, Instituto Científico, e outras, tendo a maior parte delas as suas revistas e jornais. Nessas associações a mocidade estuda, aprende, discute, escreve, aperfeiçoa-se, estabelece o exemplo, anima os menos laboriosos ou menos audazes: em suma, cria esses grandes núcleos de que tem saído tantas e tão vastas inteligências (Azevedo apud Assis, 1951b: 100-1).

No melhor sentido, essas instituições são um espaço dedicado ao exercício intelectual, um local onde cada membro pode dedicar-se ao seu *ashkmata*; e como são peculiares os seus exercícios. Por exemplo, em 1868 os membros do Ateneu recebem a

seguinte proposta de reflexão: a tarefa era responder “qual a verdade sobre Catilina?”; outra vez, a pergunta era “qual é o lugar de Shakespeare no pensamento moderno?”; noutro momento, a preocupação era saber “qual a influência do celibato clerical sobre o desenvolvimento do povo?”. É espantoso perceber suas inquietações e como e com que intensidade esses jovens cultivavam a erudição.

Do Ateneu fazia parte Joaquim Nabuco, seu fundador e primeiro presidente, Castro Alves, Pereira do Rego, Negreiro Lobato, Ribeiro Rosado, esses últimos, todos associados no ano de 1868. Rui ingressou no Ateneu no dia 18 de março de 1868, recém chegado a São Paulo para cursar o terceiro ano da Faculdade de Direito. Na agremiação, esse grupo compartilhava amizade, leituras, e principalmente, ideias. Em suas memórias, Nabuco menciona, por exemplo, as leituras preferidas do grupo. Entre os autores e obras, estão Renan, Chateaubriand, Montalembert e mais:

as *Palavras de um Crente* de Lamennais, a *História dos Girondinos* de Lamartine, *O Mundo Caminha* de Pelletan, os *Mártires da Liberdade* de Esquiros eram os quatro Evangelhos da nossa geração, e o *Ashaverus* de Quinet o seu Apocalipse. Vítor Hugo e Henrique Heine creio que seriam os poetas favoritos (Nabuco, s/d: 6).

Leituras seculares e laicistas, combativas ao catolicismo. Surpreende, porém, a atmosfera do Ateneu ser, na verdade, profundamente religiosa, como se pode notar nos ensaios de Rui e Nabuco. Bastaria, a princípio, fixar a divisa da instituição: a tríade “Deus, pátria e liberdade”. Naturalmente, a tríade remete à ideia de Deus e imediatamente sugere uma ideia religiosa. De um ponto de vista mais abrangente, porém, a verdade é que a tríade “Deus, pátria e liberdade” contém o espírito de uma época de lutas entre o estado e a igreja, entre o liberalismo e o ultramontanismo; trata-se de uma época dividida entre a *fé em Deus* e a *crença no progresso*.

A tensão entre a *fé* e o *progresso* teve impactos factuais na vida social do país, que se agravaram muito por volta de 1873. Na historiografia, o conjunto de fatos que envolvem a tensão entre o estado e a igreja é denominado como a “questão religiosa”. Em termos gerais, a questão religiosa foi uma agitação, um fervoroso embate ocorrido no Brasil acerca da relação entre o estado e a igreja. Em síntese,

o século XIX parecia ter posto diante do mundo esta interrogação: – ‘podem coexistir com a Igreja, a Liberdade e o Progresso?’ – ‘Não’, havia respondido um número considerável

de liberais. Os maçons estavam entre estes. Era a luta contra Roma” (Viana Filho, 1943: 49).

Luis Viana Filho sintetiza bem a situação. No Brasil, a questão religiosa acende como um problema nacional quando os bispos de Olinda e Pará – ambos orientados em ordenações papais não aprovadas pelo imperador D. Pedro II – expulsam os maçons das confrarias religiosas. As expulsões provocaram um alarde, pois ameaçavam a constituição imperial que, apesar de consagrar o catolicismo como religião oficial do império, do ponto de vista ético-político admitia a liberdade de culto e a tolerância religiosa. Então afinal, qual era a legitimidade das expulsões? Os fatos provocaram um intenso debate nos jornais. Rui, por exemplo, escreveu intensamente durante os dias 28 e 29 de maio para o Diário da Bahia expondo opiniões, acalorando o debate. De um lado, os liberais defendiam a separação definitiva do estado e da igreja e de outro, os ultramontanos – grupo de indivíduos que buscava em Roma a sua principal referência – defendiam a tese da infalibilidade papal em matéria religiosa.<sup>57</sup>

Rui se envolveu na questão religiosa com fervor. Sua aproximação a Saldanha Marinho definiu esse envolvimento, uma vez que Saldanha propôs a Rui a tradução de “o Papa e o Concílio”.<sup>58</sup> Feita à tradução de “o Papa e o Concílio”, Rui investe ferozmente contra o papa e o imperador na introdução à tradução chegando a acusá-lo de ultramontano e leniente a Pio IX, o autor das encíclicas que incentivaram o comportamento anárquico dos bispos e representaram o estopim do antagonismo ultramontano contra as instituições liberais e a constituição.

---

<sup>57</sup> De acordo com Viana Filho, “Rui, como todos os anti-papistas, insurgia-se contra o decreto do Vaticano, contestando-o com abundantes e fatigantes episódios históricos. Fazia a separação entre o “primitivo catolicismo e o catolicismo farisaico” posterior ao Concílio. Falava da “índole opressiva da hierarquia episcopal”, e das “crueldades romanas”, resumindo nesta frase o sistema papal: “difamar sem escrúpulos, espoliar implacavelmente o adversário vivo, e, morto, persegui-lo ainda, negando-lhe ao cadáver o obséquio da sepultura, nodoando-lhe a memória, eternizando nos seus anais ímpios contra a vítima o ódio e a mentira” (Viana Filho, 1943: 51). Américo Jacobina Lacombe, autor de várias obras sobre Rui Barbosa, considerava que “a atitude religiosa de Rui era generalizada em sua geração. Essa atitude provinha de um cristianismo antitridentino, dos velhos católicos de Döllinger, que viam no Papa Pio IX e na Companhia de Jesus os destruidores da verdadeira fé – ‘na quadra final do Império a quase totalidade de nossos homens públicos pensava assim’” (Lacombe, 1981: X).

<sup>58</sup> Para Viana Filho, “Saldanha era então um dos nomes mais conhecidos e discutidos do país, sobretudo devido aos artigos em estilo bíblico, escritos durante a questão religiosa sob o pseudônimo de Ganganelli [...] Rui admirava Saldanha e considerava a sua ação ‘infatigável, admirável, heroica’. E aos poucos, através das conversas na redação do jornal, foi-se integrando com os sentimentos daquele círculo furiosamente contrário aos ultramontanos: a dúvida religiosa contaminara-lhe o espírito. Em julho, Rui inscreveu-se publicamente entre os adversários do Papa, e uma conferência no ‘Grande Oriente Unido do Brasil’ sobre ‘A Igreja e o Estado’ foi o seu batismo. Diante dum auditório maçônico, que o interrompia com aplausos, atacou o chefe do catolicismo e exigiu a separação entre a Igreja e o Estado. Os companheiros consideravam-no um filho pródigo, voltando a alistar-se entre os que combatiam ‘o pendão negro de Roma’” (Viana Filho, 1943: 49).



Como imaginar religiosidade num espírito causticante? A luta contra os abusos do catolicismo, contra a pretensão papal sobre o estado, a lei e a liberdade torna Nabuco, Rui – almas imbuídas de fé religiosa – e tantos outros indivíduos, ácidos, céticos e combativos à religião por muitos anos: o que vemos é um paradoxo da fé. Afinal, o que significaria vivenciar os abusos e a arrogância da igreja contra a liberdade e o progresso, de um lado, e o ceticismo, a descrença, o jacobinismo, o desprezo libertino da religião, de outro? Nabuco testemunhou essa angústia; ter de vivenciar essa situação paradoxal.

Quando entrei na Academia, levava a minha fé católica virgem; sempre me recordarei do espanto, do desprezo, da comoção com que ouvi pela primeira vez tratar a Virgem Maria em tom libertino; em pouco tempo, porém, não me restava daquela imagem senão o pó dourado da saudade. Ao catolicismo só vinte e tantos anos mais tarde me será dado voltar por largos circuitos de que ainda um dia, se Deus me der vida, tentarei reconstruir o complicado roteiro (Nabuco, s/d: 6-7).

A dúvida religiosa se instalaria quase em definitivo nessas almas, restando em poucos deles, talvez oculto em si, um sentimento de religiosidade. Entre a fé e a razão, Rui é um desses exemplos de oscilação espiritual. Se por um lado, sua participação na questão religiosa é intensa e cáustica – chegando algumas vezes à beira da negação –, por outro, seu pensamento revela, em situações muito específicas, uma intensa carga de valores morais e religiosos. O que explica essa contradição?

Rui, assim como Nabuco e outros, passou por várias fases de um processo de formação moral, marcado por nuances, altos e baixos, ardor e negação, testemunho e reconciliação. Trata-se de uma via, um processo que, de uma forma ou outra, começa na infância. Sabe-se que Rui recebera os valores cristãos do pai, João Barbosa e da mãe, Maria Adélia. Em família, João Barbosa lia habitualmente com os filhos o Novo Testamento, em exemplar que se guarda na Casa de Rui Barbosa. Conforme recorda Viana Filho (1943: 7-8)

Todos os dias, depois da ceia, começava a aula de história sagrada. Sobre a mesa da sala de jantar, abria-se a ‘Histoire Du Nouveau Testament’, de Derôme, numa edição cheia de gravuras sobre a vida de Jesus, e o pequeno Rui e a irmãzinha iniciavam a leitura, que o pai interrompia com explicações, enquanto Maria Adelia meditava sobre as páginas das ‘Novas Horas Marianas’, a sua distração predileta. Assim, aos poucos, as duas crianças aprendiam a vida do Salvador contada pelos

apóstolos. As estampas davam grande interesse ao livro, e com prazer elas liam a narrativa de Jesus tentado pelo demônio, luta entre o bem e o mal, e que a mãe pedia para repetirem só para ouvi-los dizer com muita convicção: – ‘la vie entière de l’homme vertueux est, a proprement parler, un combat perpétuel contre le vice’. No dia seguinte recomeçava a lição.

As edições de Derôme do Novo Testamento, belas e muito vivas devem, de certo modo, ter fantasiado a mente de Rui e Brites, apesar da rigidez e dureza de sua personalidade, em certas ocasiões, desmentir essa verdade. De todo modo, é preciso considerar as consequências, ou melhor, o lugar dos livros e das histórias que as mães contam às crianças. Tais livros e suas singelas histórias não ficam gravados na memória afetiva? As cores, as ilustrações, a fantasia sobre as páginas não são inesquecíveis? A voz das mães, o momento de segurança e consolação maternal, não cria, no íntimo, uma segurança, uma auto-estima e uma fé em si mesmo? São ocasiões como essas que se apresentam, na hora difícil, como uma referência emocional, a indicar ou nos lembrar os valores de espírito. E é justamente essa memória afetiva que nos salva da angústia e da desorientação quando nos vemos sozinhos, perseguidos, isolados ou cansados do mundo. Lembrando da sombra da morte, a se abater sobre as pessoas amadas, Rui nos diz sobre o consolo dessas virtudes, como elas podem nos salvar ao desespero.

Nestes lances de sobre-humano desespero, que seria de nós, se não nos valesse essa inspiração que nossas mães sabem derramar no coração infantil de seus filhos, esta crença indelével na grande divisa, na vida futura, na infalibilidade da Providência. Falo-vos assim porque eu também já provei desse cálice. Muitas e muitas vezes, abrasado por essas páginas de fogo que geram as imaginações escaldadas, eu iludi-me com os panegíricos com que a razão humana tem endeusado a si mesma, muitas vezes julguei a inteligência onipotente e absoluta; muitas vezes esperei descobrir nos recessos da ciência, desta ciência que já é tão grande, a chave para os arcanos do universo, o alimento são, completo e abundante para o espírito, o bálsamo generoso para as mágoas do coração. Deus, porém, estendeu o seu braço para mim e crestou a flor do meu orgulho [...] Então, achei os livros mudos, a razão muda, e a filosofia estéril (Barbosa, 1865-1871, Vol. I: 160).

Ainda jovem, aos vinte e um anos, tal é a compreensão feita por Rui sobre sua formação moral e religiosa em casa, no contato com a mãe e o pai, oferecendo-nos nos *Discursos em Sociedade Beneficente*, os indicativos do seu estado espiritual na juventude: é um cenário íntimo, constituído num misto de fé em Deus, consolação

maternal e um cristianismo cátaro, que se apresentará, mais tarde, ao se referir à guerra. Da infância e adolescência, Rui elegeu um valor que parece lhe importar significativamente em 1869:

A fé! Há nada mais vasto e mais significativo do que este nome?! Não resume ele para o homem todas as alegrias da infância, todas as empresas da juventude, todas as meditações da velhice? Quem é que nos recama o berço de flores, quem no-lo perfuma de súplicas fervorosas? Quem nos dirige os passos incertos, quem nos descerra os olhos à luz, os lábios à palavra e a inteligência aos fulgores da verdade? Que ente incompreensível é este senão nossa mãe? E o que é a mãe, senão a fé personificada, a fé ingênua, ardente, inexaurível, a fé em sua expressão mais sublime, a fé como só Deus concebeu e como só ele era capaz de inspirar. Depois, quando a meninice entra a desvanecer-se ao longe como um gemido quase extinto, quem é que vem abraçar-se à nossa vida, adotar os nossos dissabores, animar-nos na adversidade, enxugar-nos o suor nas amarguras, e guiar-nos até à orla da existência, para daí voar conosco ao regaço da imortalidade? [...] Eu creio, que se não fosse a fé este mundo seria uma provação invencível para a fragilidade humana (Barbosa, 1865-1871, Vol. I: 158).

Moço, aos vinte e um anos Rui repele as tentações do ceticismo religioso e parece fazer isso ao lembrar-se daqueles momentos de consolação afetiva recebidos em casa, lembranças que agora o sustentam na fase de tristeza, na época de desilusões. Lembra-se da mãe, falecida em 1867, recorda-lhe a dedicação afetiva e tributa-lhe, ainda muito jovem, o cultivo de um valor que ora conserva firme a sua vontade – a fé. Talvez, os *Discursos em Sociedade Acadêmica Beneficente*, um texto oratório de 1869 seja uma das mais belas páginas escritas pelo jovem Rui. Nesse texto, Rui dialoga com o tesouro interior, aquela dimensão espiritual de onde são retirados os recursos morais nas horas difíceis – um lugar, aliás, que Rui chamará, em outros textos, de “fundo misterioso de si mesmo” ou a “consciência” – que nos diz, na hora má: “confia e persevera”. Ante a esterilidade das lutas apaixonadas, o arrazoado insuportável das opiniões; em meio às nuvens do século,

não há nada tão delicioso e tão consolador como embeber a alma na contemplação das virtudes morais, engolfá-la nesse divino ideal, tão radiante de promessas para as nossas aspirações, tão fecundo em incentivos para o nosso desalento, tão cheio de segredos para as nossas calamidades (Barbosa, 1865-1871, Vol. I: 155).

É nítido no seu pensamento como as virtudes morais aparecem como um “refrigério” do espírito, um sustentáculo da alma. Nitidamente, as virtudes morais assumem o papel de entidades vitais capazes de sustentar a vida na sua dupla manifestação: íntima e de relação. Em primeiro lugar, porque as virtudes parecem criar condições emocionais dentro das quais as aspirações enfermigas encontram uma espécie de “força curativa”; são, em síntese, uma *vis medicatrix naturae*. Basta imaginar um indivíduo excessivamente frustrado e descontente por não ter recursos financeiros que lhe possibilitariam fazer belas viagens ao exterior ou comprar bens e usufruir de certos serviços. Ele pensa em suicídio, tão descontente e amargurada lhe parece a existência. O que uma virtude pode fazer pelo sofredor? Pode sugerir, por exemplo, que a alegria não depende de *ter*, mas de *ser* ou de *ter bem o que se tem*. A virtude da gratidão poderia lhe informar algo singelo, ao dizer: “Amigo, tens dois braços que se movimentam sem dor, duas pernas que andam perfeitamente, os olhos que vêem e tudo lhe funciona bem; a doença lhe foge à saúde. À noite, milhões de células dedicam-se a recuperar a tua saúde, curar as tuas feridas ocultas, regenera-se gratuitamente a vida. Que admirável! Não te sentes abençoado, já não é isso uma alegria?”. A virtude da gratidão entendida como *vis medicatrix naturae*, medica na forma de uma sentença moral: *não é ter mais, apenas ser mais grato*.

Em segundo lugar, porque na vida de relação uma virtude pode nos salvar de uma calamidade. As soluções propostas pelas virtudes aos problemas humanos são engenhosas e a elas se dedicaram os livros de sabedoria, os clássicos, as parábolas, as fábulas da China antiga. O discípulo de Confúcio, Mêncio, por exemplo, nos oferece uma fábula muito curiosa. A história se chama *Ajudando as plantas a crescerem*. Há muito conta-se que

um homem da região de Song achou que os brotos na sua plantação estavam crescendo muito devagar. Ele puxou um por um para cima e voltou exausto para casa. – Estou hoje muito cansado – disse para a sua família –, estava até agora ajudando as plantas a crescerem. Seu filho correu até a plantação para ver o que tinha acontecido e encontrou todas as plantas mortas (Cappareli, 2012: 333).

A história é simples, mas reserva uma preciosa lição: ao esclarecer sobre o efeito de duas virtudes morais – paciência e resignação –, a história aponta sua importância para a manutenção da vida e o afastamento da amargura e da morte. Em sintonia

semelhante, Rui parece admirado com o poder das virtudes morais. Nesse ritmo estético e ético, elege as virtudes cardeais para salvação do indivíduo e da sociedade.

Ora o que há de mais sublime, mais inefável, mais celestial do que essas três idéias que pairam hoje sobre este recinto, derramando em nossas almas o clarão brando e misterioso de seus raios? Fé, esperança e caridade! Três virtudes que contêm em si todo o cristianismo; três virtudes que renovaram a terra e mudaram a face da humanidade; três virtudes que, enlaçadas pelo Onipotente, constituem a mais pura, a mais casta, a mais formosa de todas as nossas concepções ... Realmente só uma cabeça divina era capaz de prever o alcance maravilhoso desses princípios, tão pequenos, tão humildes, tão modestos em si mesmos, mas tão grandiosos em seus efeitos, tão invencíveis em seus atrativos, tão admiráveis em sua influência sobre o gênero humano (Barbosa, 1865-1871: 155).

Naturalmente, Rui está inspirado pelo fato de estar se dirigindo a uma sociedade beneficente. Como toda agremiação dedicada ao próximo, ela aspira valores da fé, esperança e caridade. Mesmo assim, as palavras de Rui denotam uma profundidade e ressaltam ter sido refletidas significativamente. Aliás, é aceito pelos comentadores que o cristianismo de Rui sempre foi e será algo de essencial e profundo no seu percurso como uma força condicionadora de suas demais convicções, filosóficas, jurídicas e políticas (Reale, 2014: 5). Para Evaristo de Moraes Filho, estudioso do pensamento filosófico no Brasil, Rui não fazia parte da geração de *niilistas* que negava Deus e que se opunham frontalmente aos autores socráticos e à moral cristã.

Rui, até ao início da maturidade não escapara a certa influência das doutrinas anticlericais, enfileirando-se mesmo entre os mais desabusados adeptos da liberdade religiosa e da crítica ao ultramontanismo, tais como Tavares Bastos, Saldanha Marinho, Macedo Soares, e outros, viu crescer dentro de si cada vez mais um sentimento místico de Deus, de cristianismo e de fé. Com a velhice, com o estarecimento diante da guerra, no que possa significar de destruição e de morte, numerosas e repetidas são as invocações a Deus, sempre em tom dramático, de humildade e esperança (Moraes Filho, 1981: XIX).

Para Lacombe, não há uma só declaração de agnosticismo em todos os escritos de Rui, desde a sua aparição na vida pública: “a um ateu que sentidos apresentariam aquelas sutis distinções de regalismo, colaboração, separação de poderes, infalibilidade, competência de definição dogmática e a angústia pelo contínuo e apavorante afastamento da massa popular da vida religiosa?” (Lacombe, 1981: XII). Não há, pois,

conclui Lacombe, nenhuma falsidade no tom religioso de Rui Barbosa (Lacombe, 1981: XV). Não se trata, porém, de um cristianismo dogmático, da seita, do rito, da liturgia católica. Pelo contrário, Rui ocupa-se dos valores, dos princípios éticos, das virtudes morais cultivadas pelo cristianismo e que também se encontram, diga-se de passagem, difundidos e cultivados em diversas religiões e tradições humanas.

No texto do jovem Rui surge, porém, *fé, esperança e caridade* como virtudes humildes e potentes, capazes de provocar “grandiosos efeitos sociais”. Como é interessante ler o jovem Rui: é possível imaginar, a partir deste texto, a solução aos problemas do mundo não por intermédio de arranjos jurídico-políticos *apriorísticos*, nas constituições, na política, mas, antes de tudo, nos arranjos éticos, nos princípios e valores morais. Não quer dizer que as instituições não sejam importantes, as constituições e a política; aliás, seria um contrassenso apostar nesse tipo de reflexão a partir de Rui. Talvez a questão a ser problematizada fosse apenas pensar sobre a capacidade, o compromisso ou não das instituições, das constituições e da política com a promoção da vida, mas de uma vida efetivamente calma, alegre, justa. Para Rui, sem o calor da virtude, sem a mensagem simples do evangelho, os arranjos humanos, o pensamento e até mesmo a filosofia não passa de uma aberração, uma criação humana estéril, prejudicial porque carece de uma chancela divina. A ideia é clara: a criação humana que não incorpora na sua constituição as virtudes divinas e morais efetivamente pouco poderá fazer. Para Rui, por exemplo, a filosofia é um desses casos de esterilidade,

porque a filosofia é uma invenção dos homens, porque o evangelho é uma nova criação, e na ordem moral, como na ordem física, só Deus tem o poder de fecundar o nada, só ele tem a faculdade criadora (Barbosa, 1865-1871: 156) .

Filosofia, o que és tu? Quais os teus títulos para a conquista do homem? Quais os teus direitos à nossa veneração? Quais os penhores da tua vitória? Quais os elementos do teu futuro? Plantaste a soberania absoluta do indivíduo no domínio da consciência moral, e o que traz colhido deste gérmen? Será esta verdade de mil faces que surge e desaparece com as escolas, esta verdade que se nega, que se multiplica, que se tritura, que se aniquila à mercê da inconstância humana, esta verdade efêmera e indecisa, tantas vezes repugnante, e sempre contraditória, dos sistemas independentes? Queríeis suplantar o erro e semeastes o caos; abençoado gérmen, que lavra continuamente, alimentado pela seiva da indiferença, e vivificado pelo orvalho abundante das rivalidades humanas! O mundo antigo, paralisado pelo despotismo e corroído pelos vícios, curvava a fronte desesperado, estendia os braços para vós, desvairado, exânime,

vacilante, nas agonias do estertor. E por que o não salvaste então? Filosofia humana, o que sois senão vaidade? (Barbosa, 1865-1871: 156).

Em seu pensamento, o evangelho está como força regeneradora, uma “nova criação”; talvez porque seja a mensagem sobre as virtudes de Deus aos homens e a virtude é o poder de Deus de fecundar a vida e amenizar os sofrimentos. Nesse domínio, a filosofia pode muito pouco porque os sistemas filosóficos, de acordo com Rui, são criações humanas e, como tais, criam antagonismos, ensoberbecem, estimulam a vaidade. A filosofia é estéril, até mesmo prejudicial. Na contramão, “bem haja o verbo do Calvário; bem haja ele que trouxe a reabilitação do homem, e lavou da consciência universal essa nódoa e esse remorso que se chama antiguidade” (Barbosa, 1865-1871: 157).

Na ordem das ideias, Rui faz uma compreensão peculiar: o enobrecimento da vida, nos planos físico e moral, dependem de algo distinto da pura iluminação da inteligência. É preciso algo mais, uma virtude divina e moral para que as obras humanas adquiram efetividade. É surpreendente o lugar reservado por Rui ao evangelho e espantosa sua denúncia da razão. Num contraste surpreendente entre o filósofo e o homem inculto, Rui estabelece definitivamente os valores reais para o indivíduo e as sociedades humanas, valores que ele vê surtirem maiores efeitos para o cultivo de uma espécie de *eudaimonia*.

Notai aqui, este espantoso contraste. Os filósofos erguem a voz em nome da sabedoria, escolhem os privilegiados da inteligência, aninham-se nas alturas da metafísica, e desdenham os tormentos obscuros da ignorância e da incapacidade, essa infelicidade suprema, em que a alma se envenena a debater-se com o impossível. E o que é feito dessas águias? Caíram... E o que resta dessa filosofia? A memória. Atendei agora a este quadro. Se um homem inculto, inerme, desprotegido no meio de multidões desenfreadas, mas imbuído de uma doçura angélica, de uma persuasão irresistível, que procuram os pequenos, os ignorantes e os pobres de espírito, e pretendem restaurar o mundo, não com as teorias, mas com o amor. Pois bem, ... esses filhos do povo não de assoberbar as teorias e dominar o globo. Esse fio que se desprender da raiz de um patíbulo, e roça os pés de um mártir moribundo, é uma inundação, um oceano, um dilúvio que há de afogar a sociedade inteira (Barbosa, 1865-1871: 157).

Para demonstrar-vos a excelência desse divino talismã, não era preciso dizer-vos mais nada. Ele é a alma do evangelho e o evangelho é a civilização moderna, com os seus esplendores

deslumbrantes e a sua descomunal majestade, com a sua energia extraordinária e a sua vitalidade inextinguível, com as suas insondáveis profundezas e os seus horizontes infinitos (Barbosa, 1865-1871: 157).

Se Rui fixa uma hierarquia de valores cristãos, o valor essencial é o amor, um sentimento excelente, na sua visão. Na realidade, é surpreendente como a força espiritual de Rui se transfere, ainda na juventude, do plano íntimo para a vida pública e como ele sai do Novo Testamento – lido em família – para ganhar o púlpito e a pena. Rui sempre foi, antes de mais nada, um homem de ação e como tal, suas palavras escritas ou faladas são as de um tribuno que defende e propõe caminhos com veemência. Mesmo nos assuntos mais intrincados seus argumentos não são as de um “scholar”, que levanta questionamentos e analisa as questões e os pontos de vista mais contraditórios. Suas palavras são de fé e de afirmação de caminhos que acredita serem os mais corretos e os melhores.

### 3.2 A FILOSOFIA EXISTENCIAL CRISTÃ

Na obra *Rui Barbosa e a Filosofia Existencial Cristã*, Evaristo de Moraes Filho organiza o roteiro das ideias religiosas de Rui. O autor conta que esse roteiro somente lhe ficou evidente após oito anos de leituras contínuas da imensa obra. Nesse contato, Evaristo percebeu que, de fato, há uma constância de citações e referência bíblicas. Essas referências teriam envolvido Rui, em certas ocasiões, e facultado a ele expressasse, em tom místico, profético e messiânico, suas causas, razões e entendimentos. Para Evaristo, o frêmito religioso vestia Rui inteiro, fazendo-o um *homo religiosus* em todos os lances de seu pensamento e ação (Moraes Filho, 1983: 7).

Uma constatação de Evaristo é o entendimento de que Rui, em certos lances de sua vida, realmente anuncia seu desprezo ou abandono da filosofia e abraça a sua fé.

A ardência da fé, a luta pela perfeição de sua crença e de si próprio, o abandono da filosofia especulativa e do intelectualismo puramente racionalista, aproxima-o das correntes que, ao longo da história do pensamento humano, se inclinaram para o homem e não para as coisas, para o sentimento e não para a razão, para o indivíduo e não para as homogeneidades abstratas (Moraes Filho, 1983: 7-8)

Nesses termos, o que Rui estaria expressando, segundo Evaristo, é uma *filosofia existencial cristã*, ou melhor, “quer dizer uma filosofia que discorda do excesso de



objetividade e é favorável a subjetividade, do indivíduo concreto, dinâmico, com seus sentimentos, paixões e angústias de escolha” (Moraes Filho, 1983: 10). Essa abordagem, facultada a partir de influências e leituras, teria contribuído para formação de sua cosmovisão religiosa. Uma das mais importantes influências, segundo Evaristo, teria sido Unamuno (1864-1936), ensaísta, dramaturga, poeta e filósofo espanhol. A partir do filósofo, Rui teria criado uma espécie de existencialismo cristão, que sintoniza com uma tradição compreendida por filósofos como Maine de Biran, Kierkegaard, Unamuno, Bergson, Péguy e Soloviev. Essa tradição estaria em franca oposição a filosofia especulativa, hermética e sistemática de Hegel.

O ponto mais central desse entendimento, é que a filosofia existencialista de Rui estava acompanhada de uma consciência religiosa. Na verdade, explica Evaristo, para a filosofia existencialista, o indivíduo se descobre e somente se revela quanto estabelece uma relação permanente com um ser que o transcende: quando se encontra diante de Deus. De modo que, as expressões de Rui, se organizam em torno da relação entre o homem, o universo e Deus (Moraes Filho, 1983: 10).

O espírito de religiosidade teria Rui adquirido nas primeiras idades e o ambiente doméstico teria exercido uma influência decisiva. Como vimos anteriormente, todas as noites a família se entregava ao estudo religioso. Para Evaristo, isso teria constituído o seu envoltório de fé, “como uma lente inteiriça, especial e inseparável de sua personalidade através da qual enxergava o mundo e a sociedade humana” (Moraes Filho, 1983: 18). Depois, na adolescência, os primeiros discursos já apresentam o sentimento místico, o tom profético. Da análise de Evaristo, vale ressaltar as compreensões de Rui sobre Deus e o cristianismo. Sua percepção é que o Deus de Rui é de amor, amigo do homem e seu trabalho, que compreende a alegria de viver (Moraes Filho, 1983: 18). Deus também é o “árbitro do porvir”. Não é a imobilidade, para a inércia, mas para a vida, o movimento e o progresso. Nesse sentido, Evaristo percebe existir em Rui o que denomina de uma concepção providencialista ou cristã da história, a maneira de Santo Agostinho ou de Bossuet.

Uma concepção de cristianismo aparece em 1868, na Saudação a José Bonifácio, como “a regeneração moral da humanidade”; foi “o Evangelho que deu a mais simples, a mais breve, declaração dos direitos humanos: ‘não façam a outrem o que não quiseres que te façam’”. Mas, tais concepções tira Rui do contato direto com o Evangelho e das lutas da Igreja primitiva e por isso são, na visão de Evaristo, puras, sinceras e desprendidas (Moraes Filho, 1983: 22). Nesse caminho, assegura Evaristo, sua visão do

cristianismo e do sentimento religioso “é de ser a inspiração, a substância, ou o cimento das instituições livres, onde quer que elas duram, enraízam-se, e florescem” (Moraes Filho, 1983: 30). Esse é um ponto importante porque de algum modo isso aparece no pensamento internacional de Rui Barbosa: o cristianismo é o sustentáculo das edificações jurídico-políticas da política internacional; sem a moral, sem a religião, não há Estado, não há o direito e a lei. É uma espécie de princípio vital das nacionalidades modernas (Moraes Filho, 1983: 30).

Rui jamais fora ateu: era um grande místico, segundo Evaristo, e viveu intensamente a postura e a angústia de um crente, de um cristão. Nos momentos de sua religiosidade, nos seus discursos, sempre existem tais referências religiosas.

Sempre ‘o horizonte do mistério eterno lhe (me) reaparecia como o vira no coração dos seus (meus) pais’. Deus era o valor supremo para o qual se orientavam todas as manifestações da atividade humana – ‘devemos esperá-lo de Deus, que fez a humanidade para as suas leis e não para os caprichos dos maus’. Ele, e só ele, é o fundamento da justiça: ‘Os direitos originários foram criados por Deus, constituem a substância dos entes racionais: estão portanto acima da lei, do poder e até da soberania nacional’ (Moraes Filho, 1983: 38).

Em síntese, “toda a filosofia existencial de Rui reside nesta crença em Deus e na imortalidade da alma, sem o que o mundo e a vida não teriam uma finalidade válida, não valeriam a pena” (Moraes Filho, 1983: 44).

**PARTE 2 A TEORIA**

Figura 16 – Camponesa com o filho

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

## CAPÍTULO 4 CONSTITUCIONALISMO ANTIQUÁRIO OU REPUBLICANISMO CÍVICO

### 4.1 O “IDEALISMO CONSTITUCIONAL” DE RUI BARBOSA



Figura 17 – Tintureiro de metal

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Toda política se há de inspirar na moral. Toda a política há de emanar da moral. Toda política deve ter a moral por norte, bússola e rota.

(Barbosa, 1919, Vol. XLVI: 56)

Os amigos do direito das gentes não temos, pois motivo para perder a fé em sua utilidade: o que nos cumpre é cavar-lhe mais fundo os alicerces: *Not to despair, but to dig deeper for its foundations.*

(Barbosa, 1983: 59)

É verdade que, de algum modo, a dimensão moral e religiosa do pensamento de Rui Barbosa sugere o tipo ideal do bom governo, da boa ação política. Mas, sobretudo, essa dimensão de pensamento está preocupada em indicar um expressivo ideal de justiça que seja capaz de conduzir os indivíduos para o bem. De acordo com Christian Lynch, Rui

o mais idealista dos nossos políticos se recusava a distinguir entre moral e política. Daí que o papel do direito na política não se limitasse ao cumprimento juspositivista da lei como produto da vontade soberana [...] Rui entendia a lei a partir de uma

concepção transcendente de justiça que não se confundia com seu texto, associada à capacidade de se orientar para o bem de que o indivíduo precisava dispor, caso pretendesse se aperfeiçoar na esfera de direitos que o Estado lhe assegurava (Lynch, 2007: 40).

Nesse sentido, o ideário moral e religioso de Rui sugere um exame das teorias ou tradições que podem de algum modo estar imbricadas com o seu pensamento político, em especial, a sua filiação à tradição política anglo-americana, dentro da qual a moral e o direito prevalecem sobre a política. Para Lynch, foi ela que levou Rui a pensar a política de forma normativa, como um imperativo de justiça que deveria intervir e transformar a realidade. Essa tradição política anglo-americana resulta, em certo sentido, da aproximação entre dois discursos que advém da cultura clássica, denominados de “constitucionalismo antiquário ou republicanismo cívico ou clássico”. Essa tradição propõe que o homem livre da disciplina moral tenderia a se corromper, e essa degeneração de costumes traria consigo a decadência da sociedade, do governo, e a tirania (Lynch, 2007: 38).

Para refletir melhor as características do pensamento de Rui seria preciso refazer o entendimento sobre a relação entre moral e política; e buscar, ora na cultura clássica ora nas leituras sociológicas de Rui uma narrativa útil, capaz de esclarecer esse tipo ideal de justiça, ou melhor, essa orientação para o bem que Rui, em certo sentido, procurou sustentar durante a conferência de Buenos Aires.

\*\*\*

O fator moral desempenha uma função central nas relações internacionais e na vida cotidiana de todos nós. Sua função tem sido a de oferecer parâmetros de comportamento humano, de tal modo que indivíduos e nações se sensibilizem sobre os limites que asseguram equilíbrio e contentamento. Assumir a importância da dimensão moral em Relações Internacionais significa atrair algumas objeções. Para alguns, as Relações Internacionais são uma disciplina essencialmente política e não haveria espaço para a filosofia moral. Vale atentar, porém, que uma leitura adequada das relações internacionais não prescinde da reflexão filosófica que, aliás, compreende tão bem alguns aspectos desse tipo de relacionamento social e político. Dificilmente alguém envolvido com assuntos internacionais defenderia a pouca relevância da ética ou da moralidade na política mundial. Diariamente, ativistas e líderes mundiais fazem apelos em prol da melhor observância da justiça e conclamam os povos a vivenciar os preceitos

éticos-religiosos. Como há pessimistas e otimistas em torno do assunto, vale adotar o seguinte conselho:

Ao discutir o tema da moralidade internacional devemos nos precaver contra os dois extremos, que consistem alternativamente em exagerar ou minimizar a influência da ética sobre a política internacional, quando negamos que os políticos e os diplomatas se deixem levar por coisa alguma que não sejam considerações de poder material (Morgenthau, 2003: 429).

Ao investigar o fator moral da política internacional não estaremos negligenciando ou suprimindo a importância de elementos que constituem a natureza material dessas relações ou a importância das ideologias que todos aqueles que buscam o poder costumam empregar para encobrir os seus objetivos políticos (Morgenthau, 2003: 422). A questão é que tanto o aspecto material quanto o aspecto ideológico da política internacional não passam de um pálido reflexo da dimensão que pretendemos investigar. Nesse sentido, o estudo do fator moral da política internacional pode iniciar com a tradução de ideias de um autor considerado “realista”. Para muitos *ser realista* é sinônimo de alguém desprovido de considerações sobre ética ou moralidade, o que é falso. Este autor é Hans J. Morgenthau. Em sua obra *A política entre as nações* há uma relevante reflexão sobre a moralidade internacional. Para Morgenthau, a moralidade – e de modo mais geral, *os sistemas normativos* – desempenha um importante papel na vida de relação. A ideia proposta por Morgenthau é simples, porém abrangente<sup>59</sup>. Em qualquer sociedade, a função dos sistemas normativos tem sido a de limitar as aspirações de poder individual e manter essas aspirações dentro de limites aceitáveis. Significa pensar que sem limitações às aspirações de poder individual<sup>60</sup>, não há como viabilizar a convivência, isto é, a vida em sociedade.

A ideia que se faz da moral como elemento regulador social não é uma inovação. Ela está na base do pensamento de Rui Barbosa e daqueles que, como a sua geração, foram denominados por Oliveira Vianna como “idealistas constitucionais” ou “idealistas utópicos” (Vianna, 1939). Essa tradição remonta a antigas concepções sobre a sociedade e a política que enaltecem o poder da lei de alterar e transformar a realidade social. Sólon (638 – 558 a.C.), o legislador e poeta grego, por exemplo, nos fez entender

<sup>59</sup> Por remeter a muitas tradições de pensamento. Morgenthau cita os sistemas de Santo Agostinho e Locke ao pensar nas “poderosas forças morais” que limitam a vontade e determinam uma ação na civilização ocidental.

<sup>60</sup> Não quer dizer supressão das aspirações e dos desejos. Afinal, não há ação, não há política sem desejo, sem as paixões e Morgenthau é muito consciente disso ao dizer: “para poder melhorar o mundo, seria necessário trabalhar com essas forças, [a natureza humana] e não contra elas (Morgenthau, 2003: 4).

que há uma profunda dependência e uma vinculação de toda a criação espiritual do indivíduo à comunidade (Werner, 2010: 173-189). Essa ideia pressupõe pensar as capacidades humanas como potencialidades aptas a amadurecer bem apenas dentro de uma sociedade, isto é, no interior da vida comunitária.<sup>61</sup>

Os antigos entendem que a vida em comunidade é essencial para o espírito humano. Para eles, somente na *polis* poderia o espírito humano desenvolver suas potencialidades, ou seja, suas qualidades morais e intelectuais. O homem que não vivesse no seio de uma comunidade seria um degenerado ou um *deus*, isto é, um *ser* auto-suficiente. Isso é verdadeiro, pois é na cidade onde ocorrem os festivais, onde são encenadas as peças de teatro; é na cidade onde funcionam as escolas de filosofia, trabalham as olarias, fabrica-se o pão; é na convivência nem sempre aprazível com os outros que o indivíduo aprende a paciência, a tolerância e o sentido do amor. Por isso a comunidade é tão essencial, pois ela provê o necessário para o aprendizado do espírito e a satisfação das necessidades materiais de cada um.

Porém, ao mesmo tempo em que o indivíduo almeja a auto-realização, a sociedade precisa manter-se em unidade e é fácil perceber duas forças antagônicas em ação. Se por um lado *o impulso criador do indivíduo* tende a transgredir a unidade na busca da auto-realização, por outro lado, *a energia unificadora da comunidade estatal* tende a “suprimir” a liberdade. Para evitar a ruptura da sociedade sem a limitação excessiva do impulso criador do indivíduo é preciso a mediação de uma *força* capaz de controlar os impulsos primários da natureza humana (*physis antropon*). Esses impulsos tendem originalmente a responder ao auto-interesse, a ambição de ter mais (*pleonexía*) e o amor às honras (*philotimía*). Sem restrições, tais impulsos são capazes de criar desastrosas consequências para a vida. Do ponto de vista do indivíduo, o que a *força educadora (nomos)* faz é ajudar a prever as consequências de um ato e, diante da previsão, calcular o dano, mudar o curso da vontade, a trajetória da ação. – “*Riquezas desejo possuir, mas adquiri-las injustamente não pretendo: sempre, a seguir, vem a justiça*” (Sólon, F 13 W In: Maia, 2008: 18). O fragmento poético de Sólon indica a qualidade de um ajuizamento moral concebido em “sintonia” com as *forças educadoras (nomos)* da cidade. O indivíduo revela ter corrigido o seu gosto, estudado suas inclinações, controlado certos impulsos; trata-se de alguém que mudou a vontade e refez uma apreciação a partir do estudo e controle das próprias paixões. Rui lembra

---

<sup>61</sup> Ver Aristóteles, 1997: 13-15.

cantava a musa de Sólon que ‘o desprezo da lei alastra de males a cidade, ao passo que com sua observância, pelo contrário, ‘tudo entre os homens se converte em harmonia e razão’. Edificador da democracia grega, Sólon devia saber o que dizia (Barbosa, 1897, Vol. XXIV: 91)

Sócrates estava tão consciente da importância da *Lei (nomos)*<sup>62</sup> como força educadora, que diante da imposição da pena de morte aceitou, resignado e obediente, a condenação. Ao examinar a questão com Críton – que lhe propôs a fuga –, Sócrates imaginou com seu pupilo, se, ao escapar, a *Lei* os pegasse; se justamente a *Lei*, essa expressão máxima do *interesse comum da cidade*, os apanhasse no flagra. – “O que ocorreria, Críton”

se sobre nós, prestes a escapular (ou como quer que devamos chamar isso...), viessem se postar as Leis e o Interesse Comum da cidade, e perguntassem: “Me diga, Sócrates: o que você tem em mente fazer? Em alguma outra coisa você pensa, com esse ato que tenciona praticar, a não ser às Leis – a nós! – destruir e, da parte que lhe toca, à cidade toda? Ou tem condições – lhe parece – de continuar a existir e de não virar aquela cidade na qual as sentenças dadas não têm força alguma, mas antes se tornam, pela ação de homens simples, não soberanas e corrompidas?, o que diríamos nós, Críton, diante disso e de outras coisas do tipo? (Platão, 2013: 325-326).

A transgressão da *Lei*, mesmo que seja uma lei injusta e pessoalmente danosa representa, em termos gerais, o enfraquecimento da força da *Lei* na cidade, isto é, a ruptura de uma medida, de um senso de justiça. Sócrates foi acusado com 220 votos a seu favor e 280 contra, o que constitui a condenação um ato da vontade pública. Se a *Lei* é justamente o que restringe os desejos individuais para garantir a existência da comunidade, ao desobedecê-la, Sócrates não estaria ameaçando os frágeis limites que mantêm a sociedade coesa? Na desobediência de Sócrates, não haveria um atentado contra a autoridade da cidade de punir os transgressores? Se Sócrates não cumpre uma *Lei* específica, porque outrem deveria obedecer a *Lei* que não lhe convém? Portanto, o ato de Sócrates não seria uma desobediência não só à *Lei* que o condenou, mas a todas as *Leis* da *polis* e, forçosamente, um atentado à cidade? Sim, e por respeito a si próprio, aos amigos, à Pátria e ao corpo de *Leis* – e muitas delas boas *Leis*, que facultaram, por exemplo, a união de seus pais, tais as *leis do casamento*, e depois sugeriram belos

---

<sup>62</sup> No sentido abrangente. Não se trata apenas da lei positiva, da constituição de uma cidade ou de um país. Trata-se também de um sentimento de justiça, de um senso de proporção e medida em todas as coisas.



comandos aos seus pais sobre como educá-lo na infância, tais as *leis sobre educação das crianças*, e ensinaram-no, na maturidade, a se portar belamente, tais *os costumes* – que Sócrates nega a proposta de Críton, diz não ao descumprimento e evita uma transgressão.<sup>63</sup> Para Rui, leitor de Críton

dizer bem da Justiça muito tempo há que se não pode, senhores, sem repetir o que mil vezes já se tem dito; porque não há nada mais antigo do que os seus louvores, como nada, a despeito deles, mais repetido que o seu esquecimento, ou o seu desprezo. Era Platão quem dizia, no seu Criton: ‘pensas que possa existir um estado sem leis, ou que as leis não sejam destruídas e aniquiladas, quando os julgados não têm força, quando cada qual as pode violar, subtraindo-se-lhes à execução?’. Há cerca de vinte e quatro séculos que isto ensinava o filho de Ariston, e obra de dois mil e quatrocentos anos depois, se com esse critério quisermos avaliar certas democracias, como a nossa, acharemos que os seus governos ainda se não embeberam destas milenárias vulgaridades, ainda se não convenceram de que a justiça é a essência do Estado (Barbosa, 1913, Vol. XL: 187).

Aliás, “a virtude e a justiça têm o máximo valor para os homens, e também os costumes e as leis” (Platão, 2013: 343 e 345). Não pelo valor em si. Na verdade, a transgressão de um limite de virtude e justiça acarreta uma severa punição que ninguém, em sã consciência, deveria esperar. Sócrates sabia disso tão bem que procurou com todas as forças mover Críton de seu propósito de libertá-lo da pena de morte e fez isso antecipando ao seu aprendiz as terríveis aflições que lhe recairiam sobre a alma se descumprisse a *Lei*. Primeiro esboçou as conseqüências que sofreria na terra, ao dizer: “Críton, se eu fugisse ninguém acreditaria em mim novamente, muito menos em meus discursos sobre a virtude e a justiça” – pois um exemplo contrário a um discurso desmente o seu autor. “Depois, as cidades ordeiras não iriam querer receber-me” – pois uma fuga revelaria ser Sócrates, agora efetivamente, um corruptor de *Leis*. Em seguida, apresentou as conseqüências extrafísicas do descumprimento: “E ao morrer, já velho, eu seria recebido vergonhosamente no *Hades* por dois delitos: ter pago o mal com o mal” – isto é, por fugir ao ser injustamente condenado, o que não denotaria nenhuma virtude – “e por ter quebrado um pacto com a *Lei*, e conseqüentemente com a *polis*, quando reconheci e aceitei publicamente a condenação. Diante disso, Críton, as *Leis do Hades* –

<sup>63</sup> Por *Lei*, Sócrates entende ser aquilo que “faculta a união entre marido e mulher” (Platão, 2013: 328); “proporciona orientações obre a criação do nascido e a educação” (Platão, 2013: 328); “oferece belos comandos e recomendações aos pais sobre como educar o filho na arte das Musas e na da ginástica” (Platão, 2013: 328); “gera, cria e educa” (Platão, 2013: 333); “o que dá participar de todas as coisas belas” (Platão, 2013: 333-334).

irmãs das *Leis da polis* – não me receberiam benevolmente ao saber que na terra eu havia atentado contra suas irmãs”. O ensinamento é claro: uma transgressão ou qualquer ruptura da *nomos* provocada por paixão ou aspiração desmedida – que no caso de Sócrates poderia ser um medo excessivo da morte ou, quem sabe, um desmedido amor próprio ou até um apego à família – contém uma dura punição, inexpugnável, impossível de evitar. Os exemplos convergem para a noção de que o descumprimento de um limite provoca um “castigo”, um infortúnio, o que os gregos traduzem na ideia de *hybris*.

A “*hybris*”, a desmesura – quase que se poderia traduzir por imprudência, atribuindo a esta palavra toda força – era pra os gregos falta de excelência, causa de todas as infelicidades privadas e públicas (Aubenque, 2013: 7).

O castigo não é necessariamente uma punição dos deuses, uma pena “metafísica” ou “mística”. A verdade é que cada desmedida contém uma pena em si porque sempre existirá uma punição imanente pela desordem ocasionada à violação da “lei interna” de alguma coisa. Essa “punição” não será necessariamente sentida na vida após a morte, apesar de Sócrates reconhecer a possibilidade. Ela é sentida imediatamente, ou melhor, logo após o ato cometido: é uma consequência. Ao comer demais, não desce um deus dos céus para nos apresentar uma punição ou uma sentença que será ajuizada ante as portas de São Pedro. O próprio organismo, combatido pelo excesso de alimentação sentirá e transmitirá ao glutão as sensações penosas da sobrecarga. Por trabalhar mais do que necessário para dar conta da má ingestão, os órgãos sentem-se sobrecarregados e transmitem sua exaustão na forma de “náusea”. Náuseas são muito naturais e próprias de um organismo que saiu do justo ordenamento. A “punição” é a sensação de náusea, as dores, as fraquezas ou até mesmo as doenças que sucessivos assédios à ordem orgânica podem causar. Pode ser, então, que ao chegar aos céus após uma morte causada pela gula, um espírito pergunte ao transgressor: – “*Mas, porque atentastes tão vilmente contra o corpo que, saudável e belo, te demos*”? Dante conheceu de perto o terceiro círculo do Inferno onde estão os glutões. Não é uma situação desejável a ninguém.

De um modo geral, o que está sendo abordado nesse capítulo é um tipo de pensamento sobre a política e a sociedade que sugere que a lei enquanto uma expressão da moralidade, de uma *justa medida* teria uma consequência crucial na qualidade da realidade social. Vale a pena lembrar novamente que esse é, de fato, um entendimento

que se aproxima daquilo que Oliveira Vianna aponta como “idealismo constitucional” da qual Rui se insere. Para essa corrente, o ponto central da ordem não é a cultura do povo, mas o tipo de arranjo jurídico-político que garante o exercício da liberdade individual. Os idealistas constitucionais propõem um legislativo soberano, um executivo responsável e um judiciário garantidor da ordem social: trata-se, como é notável, numa grande confiança no poder da lei que transformaria a cultura, no poder da lei de transformar a realidade social e impactar a qualidade do exercício da liberdade individual (Brito, 2013).

É notável como Rui busca na cultura europeia ou norte-americana as ideias, as diretrizes de pensamento, os paradigmas constitucionais capazes de conformar esse comportamento coletivo favorável à ordem (Brito, 2013). Mais especificamente, seria muito plausível pensar que Rui estivesse, em Buenos Aires, refletindo justamente sobre critérios do julgamento político capazes de auxiliar as nações a viver em paz e relativa ordem. Porém, é curioso perceber que, de certo modo, para Rui essa diretriz fundamental da ordem social extrapola a lei como palavra escrita para adentrar-se numa dimensão moral, na dimensão até mesmo religiosa da lei, muito próximo àquilo que Sólon e Platão entendem sobre ela.

De um modo geral, o pensamento de Rui dialoga com um entendimento que propõe que a falta de excelência, isto é, a incapacidade de decidir e agir com a *justa medida* sobre as situações são a causa da infelicidade pessoal e pública. As sociedades são corroídas ou sofrem graves desajustes quando seus chefes políticos, ou a maioria dos cidadãos orientados por um excessivo amor próprio ou um desejo infinito de poder e riquezas, exaurem-no. As consequências sociais são imediatas e podem ser sentidas na má fase da economia nacional, na falência dos serviços sociais fundamentais ou na ampliação da violência pública: “e ainda que haja alguém que queira fugir a tal desgraça e se encerrar no canto mais íntimo de sua casa, a infelicidade geral transpõe-lhe os altos muros” (Werner, 2010: 179).

Nesse sentido, poderíamos dizer que um organismo social saudável é aquele capaz de sustentar certas diretrizes que orientam deliberações justas, prudentes e positivas, sem suprimir a vontade individual. Sua principal função enquanto *força educadora* é ajudar os indivíduos e as coletividades a deliberar bem sobre os seus atos e evitar, conseqüentemente, as catástrofes, as calamidades materiais e espirituais.

A moralidade, a *nomos grega* ou os sistemas normativos existem como indutores da *boa e bela ação (kalós)*. Ao indicar a medida e dar uma orientação clara sobre

limites, essas “dimensões” normativas, cada uma ao seu jeito, incentiva os indivíduos a buscar a excelência intelectual, moral e física dentro de uma atmosfera de *respeito* (*aidós*) ao próximo. A *boa e bela ação* depende de uma vontade bem direcionada, de desejos e ambições freadas, educadas. Em todo período dentro do qual a humanidade se conserva distante do apreço ao *bom e ao belo no proceder*, é impossível viver bem em sociedade. Nesses períodos perduram infortúnios, a guerra e todo tipo de desgraças que o equívoco e a transgressão naturalmente são capazes de acometer.

#### 4.2 RUI BARBOSA E AS CIÊNCIAS SOCIAIS EMERGENTES



Figura 18 – Tapeçaria Gobelin

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

O “idealismo constitucional” de Rui converge com uma certa concepção sociológica da realidade. Apesar de Oliveira Vianna acusar Rui de desconhecer os métodos científicos emergentes de sua época, Brito lembra, a partir de Miguel Reale, uma passagem na qual Rui Barbosa comenta o pensamento de seu antigo mestre, José Bonifácio, o moço. O comentário de Rui sobre Bonifácio seria um indício desse tipo de apreensão sociológica que poderia estar na base do seu pensamento sobre política internacional e que se distanciaria do modo de pensar do seu antigo mestre que

se perdia em classificações e sub-classificações, silogizando aristotelicamente, levando a abstração ideológica ao grau extremo da rarefação hegeliana, faltando ‘ao instrumento uma

corda, que a lira não admite: a da investigação prática', e 'ao talento uma intuição: a da realidade' (REALE *apud* Brito, 2013: 16).

Diferentemente ao mestre, Rui parecia entender que seu pensamento estava mais próximo aquilo que na época se chamava de ciência experimental. O fato é que Rui conhecia as ciências sociais emergentes. Além disso, o direito não era, em sua visão, uma tecnologia exterior à sociedade, mas sim um meio interno a ela para a sua organização (Brito, 2013: 16). Nessa direção, é interessante notar, por exemplo, que Rui possuía exemplares e leituras das obras de Durkheim como *Le suicide: étude de sociologie* (1897); *Les règles de la méthode sociologique* (1907); *Ui a voulu la guerre* (1915); *De la division du travail social* (1902); *De la méthode dans les sciences* (1910); *L'Allemagne eu dessus de tout* (1915).<sup>64</sup>

Do ponto de vista das ciências sociais emergentes à época de Rui, as calamidades materiais e espirituais geralmente são tratadas pelo conceito abrangente de *anomia*, um conceito que pode ter alguma influência sobre o seu modo de pensar a guerra e a paz. Nas ciências sociais o termo foi cunhado por Émile Durkheim em seu livro *O Suicídio* ao empregar este termo para explicar como e porque algo na sociedade não funciona de forma harmônica. Na antiguidade, Tucídides apresentou uma situação que ilustra bem essa ideia. Ao narrar os desdobramentos do imperialismo ateniense, Tucídides diz que Atenas, inclinada pela ambição, pelo desejo de conquistar mais poder e sustentar o seu império havia se tornado uma *polis tyrannos*. Sua ambição teria acirrado a hostilidade e aumentado a sensação de temor e desconfiança entre as cidades-estado gregas, o que provocou o início da guerra do Peloponeso. Segundo os comentadores, Atenas agia com desmedida (*hybris*) e como sabemos o seu ato será a causa do seu próprio infortúnio.

Ao início da guerra Péricles orienta a população que vive fora dos muros de Atenas que abandonem o campo e resguarde-se no interior da cidade. As migrações em massa pioraram as condições de higiene e saneamento da *polis* gerando uma epidemia, uma peste que dizimou uma parte considerável da população. Com a peste, a cidade experimentou uma inversão da ordem, ou seja, houve uma ruptura que abalou a

---

<sup>64</sup> Rui possuía exemplares das obras de Durkheim, em especial, *Le suicide: étude de sociologie*. Paris: F. Alcan, 1897; *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: F. Alcan, 1907; *Ui a voulu la guerre*. Paris: Livr. A. Colin, 1915; *De la division du travail social*. Paris: F. Alcan, 1902; *De la méthode dans les sciences*. Paris: F. Alcan, 1910; *L'Allemagne eu dessus de tout*. Paris: A. Colin, 1915. As edições contêm notas de rodapé elaboradas por Rui e sugere a leitura. Para um estudo posterior, seria interessante analisar as apropriações de Rui a partir de Durkheim, em especial a leitura de Durkheim sobre a guerra.

estrutura fisiológica, psicológica e moral dos cidadãos e isso distorceu o curso natural das coisas. Na verdade, o que a *polis* passou a experimentar foi um estado de *anomia*. Pois, com a peste homens jovens e prósperos morreram cedo e com suas mortes outros homens sem recursos herdaram bens e tornam-se ricos imediatamente – na contramão da lei de trabalho. Além disso, a peste tirou a esperança das pessoas de ter um futuro o que agravou o desejo de todos de consumir o prazer e de obter satisfações imediatas. Neste contexto de incertezas os homens passaram a cometer crimes, pois essa era uma forma de obter os meios que mais facilmente lhes traziam prazeres imediatos. Como não tinham esperança de estar vivo no dia de amanhã, ninguém temia as *Leis*, o que afastou da cidade qualquer senso de justiça, respeito (*aidós*) e temor devido aos semelhantes. É nítida

a preocupação de Tucídides não somente com as perdas humanas, mas, sobretudo, com o ambiente caótico que a peste suscita. Uma vez que a peste se estabeleceu na *polis*, introduziu consigo a *anomia*, palavra que para os gregos tem um sentido amplo, pois a *nomos*, comumente traduzida como lei, significa mais do que atualmente entende-se por lei, inclui não somente a lei escrita como também todos os hábitos do cidadão (Xavier, 2012: 121).

A descrição de Tucídides apresenta uma sociedade que não está bem porque experimenta uma inversão brusca de valores e hábitos usuais: tudo está ao contrário. É interessante notar como a narrativa de Rui apresenta um entendimento semelhante ao pensar a guerra como a consequência de uma inversão de valores e hábitos políticos. Quais seriam as causas deste infortúnio físico e espiritual? Para Rui, o problema está nas ideias e nos sentimentos de um nacionalismo enfermiço. Em Tucídides, algo semelhante, pois a ambição desmedida de Atenas é a base de uma cadeia que culminará com a peste. Ao refazer a cadeia de acontecimentos fica evidente que a ambição de Atenas, ou melhor, sua política externa agressiva e ambiciosa provocou o medo das cidades-estado, especialmente Esparta. Para proteger-se da ameaça, Esparta e as cidades-estado responderam com a formação da Liga de Delos, o estopim da guerra. Ao início da guerra, Atenas passou a sofrer a investida dos inimigos a tal ponto que seus cidadãos rurais precisaram ser protegidos dentro das muralhas da cidade. Apesar de ser uma medida extraordinária e temporária ameaçava certos limites populacionais que mantinham a *polis* saudável e ordenada. É verdade que a ambição inicial de Atenas, ou melhor, sua política externa visava proteger os cidadãos, enriquecer a cidade e torná-la

mais bela.<sup>65</sup> Também é verdadeiro pensar que tal estratégia de política externa revela um audacioso e nobre espírito de coragem. Apesar de audácia e coragem serem virtudes louváveis em certas circunstâncias, o projeto ateniense de expansão de poder foi executado sem pudores, sem limites e com certo desrespeito pelas cidades-estado da Grécia. Sentindo-se ameaçados, ultrajados, essas cidades passaram a sentir ira, inveja e medo. Incontida, foi justamente a política externa ateniense que atraiu sobre si tudo o que era oposto a pretensão inicial: sua própria ruína.

O relato de Tucídides sugere que toda ação provoca um efeito e que esse efeito guarda perfeito paralelo com as causas. No relato do historiador, os efeitos – a guerra e a peste – têm como causa a sua própria ambição, sentimento nobre se bem direcionado. Porém, a ambição ateniense ultrapassou a noção de respeito aos interesses alheios e suas pretensões naturais de liberdade e progresso. Atenas se tornou presa de seus próprios sentimentos, de suas paixões. Afinal, aquele que hoje nos ataca e ofende não pode ter sido algum dia o alvo indireto de uma ofensa que nos tenha escapado? Basta notar que a ofensiva dos inimigos de Atenas, além de provocar o êxodo – causa imediata da peste – não passa de simples reação à lei de conservação que a ambição arrogante de Atenas parecia ameaçar. Em termos gerais, a desordem de Atenas nasceu no espírito da própria cidade, no interior de seus sentimentos mal cultivados, no descuido das almas. Como se trata de uma pretensão, certa prepotência e esses são sentimentos e paixões, tudo isso é algo muito difícil de reconhecer. Afinal, as causas morais são intangíveis e geralmente estão ocultas aos olhos daqueles que “vêm”. Sob essa perspectiva, períodos *anômicos* têm causa em sentimentos ou paixões enfermiças.

É perceptível como Rui reforça insistentemente um ponto semelhante durante sua abordagem sobre a guerra. Para ele, a guerra nasceu de sentimentos mal formulados, ideias malsãs, prepotências enraizadas no pensamento humano: peste e guerra têm a mesma consequência de turbar ou cortar a ação de justiça (Barbosa, Vol. XXVII, 1900: 176). Numa nítida analogia a noção de peste,

os grandes extermínios de homens pelas epidemias nos vêm da atmosfera envenenada pelos miasmas, e dos veículos imperceptíveis que nos introduzem nas veias, ou nos insinuam nos pulmões o gérmen homicida. Foi analogamente com uma profunda saturação atmosférica de venenos morais e com uma vasta difusão de parasitas malignos que se dispôs o mundo para

---

<sup>65</sup> Os *foros*, tributos conseguidos com as colônias era a principal fonte de enriquecimento da cidade.

irrupção do flagelo cuja crueldade deveria afogá-lo em desgraças (Barbosa, 1983: 32).

Do ponto de vista filosófico, uma ilustração pode aprofundar esse ponto da teoria por detrás do pensamento de Rui: a história de Édipo Rei. Conta-se que Laio, rei de Tebas, é avisado de que seu filho recém nascido será a causa de uma tragédia: matará o pai e casará com a mãe. Angustiado, o rei decide afastar a profecia, livrando-se da criança. Abandona-o, pequenino, numa fronteira distante. Encontrado por viajantes, o menino é criado até atingir a fase adulta. Será uma espécie de indivíduo errante. Dentre as várias situações difíceis por ele enfrentadas, dois eventos serão marcantes na sua trajetória: uma luta pela sobrevivência e uma triunfal vitória sobre um ser mítico.

Numa de suas viagens, conta-se que se deparou com um grupo de homens que o confundiram por ladrão. Na defesa da própria vida, matou um homem. Apesar do trágico e traumático acontecimento, consegue salvar-se e alcança as fronteiras de Tebas, uma cidade assolada por uma fera: a Esfinge. Disposta na porta da cidade, a Esfinge devora todos àqueles que não são capazes de decifrar um enigma. A cidade já enfrenta severa restrição e passa por duras necessidades, pois nada entra e nada sai. Ao avistar o viandante, ela propõe o seguinte: “Que animal anda com quatro pernas de manhã, duas ao meio-dia e três à tarde? Responde, ou devoro-te” (Kury In: Sófocles, 2002: 98).

Astuto, o jovem decifra: – “O Homem!”, livrando a cidade da terrível assombração. Pelo feito, a esse jovem, que há pouco havia lutado pela própria vida e liberto a cidade de uma aflição, é ofertado um prêmio: a mão da rainha de Tebas, então viúva. O que ninguém sabe é que esse jovem é Édipo, filho de Laio, a criança sobre a qual recaia o oráculo. Sem saber, Édipo matou o próprio pai, rei de Tebas, ao se defender dos homens na estrada – ora, um deles era Laio – e se casou com a mãe, a rainha viúva, ao livrar a cidade da assombração. A peça *Édipo Rei* inicia justamente quando uma peste assola a cidade e o rei Édipo, aflito, aguarda um oráculo que irá revelar a causa da desgraça. Tebas não imagina esconder uma conspiração monstruosa (Sófocles, 2002).

O relato de Tucídides e a peça *Édipo Rei* apresentam diversas lições, mas uma delas aponta para o seguinte: quando a ambição desmedida, o egoísmo e o medo substituem ou superam sentimentos saudáveis e construtivos como a renúncia, o espírito de serviço e a humildade geralmente o curso regular da existência é ameaçado: a essa “curva”, se dá o nome de *anomia*. A história de Laio, por exemplo, poderia ter sido diferente se o seu espírito houvesse reagido de outra maneira. Ao receber o oráculo,



Laio deu abertura a sentimentos infelizes. Medo, angústia e até mesmo certa prepotência pessoal superaram definitivamente qualquer sentimento de comiseração paternal. O que teria acontecido se, ao receber o oráculo Laio, vigilante, tivesse decidido, sem receios ou reservas mentais cuidar da criança com todo o amor e a dedicação paternal? Talvez o curso de história tivesse sido outro. Os eventos foram determinados pelo que Laio cultivava no íntimo. Ao dar atenção ao orgulho e o medo, Laio esqueceu o dever de pai e, ao esquecê-lo, iniciou uma cadeia de eventos trágicos, “antinaturais”. Primeiro, abandonou um filho recém nascido e isso representa uma ruptura da lei de natureza. Como pode um pai livrar-se de um filho pequenino? O medo foi maior que o sentimento de comiseração. Se Laio tivesse aceito com resignação e humildade o próprio destino, talvez tivesse sido “recompensado”, uma vez que o oráculo nunca se cumpriria. Afinal, qual filho bem criado algum dia cogitaria o mal do pai ou a mão da mãe? A profecia não se realizaria se o curso dos sentimentos e ações tivessem sido outros. Quando os sábios dizem que as profecias são reveladas aos homens para não serem cumpridas é porque sabem que podemos, por um esforço da própria vontade, evitar o infortúnio. À Laio cabia apenas fazer o que era certo, isto é, cuidar com dedicação do próprio filho. Tudo teria sido diferente.

Remontando-se à origem de uma desordem ou vicissitude sempre está um traço enfermigo ou descuidado do espírito. Muitas doenças ou enfermidades físicas, psicológicas e morais não passam de uma consequência avassaladora de sentimentos e atos intemperantes. De certo modo, algo parecido aparece em Rui. Por exemplo, vejamos os pais que sofrem com a ingratidão dos filhos. É claro que essa é uma situação indesejada, “antinatural”, enviesada. Como pode um filho voltar-se contra àqueles a quem deve a vida? Porém, tal “inversão” não passa muitas vezes de uma consequência atribuída a causas tortuosas de origem. Ora, os pais que hoje sofrem recebem, na verdade, golpes naturais e lógicos de sua própria negligência, da falta de amor ou uma preguiça em combater nos filhos as suas más tendências quando crianças. Infortúnios, aflições e situações distorcidas derivam de certas causas, que, aliás, por diversas vezes, são consequências naturais de certo tipo de proceder do espírito, seus sentimentos e suas disposições.

“Vigiai e orai, para que não entreis em tentação, pois o espírito está pronto, mas a carne é fraca” (Mateus, 26:41 In: Bíblia de Jerusalém, 2002). Quando Cristo enunciou essa exortação, solicitava a Pedro, João e Tiago que estivessem atentos com ele. Eram horas derradeiras e antecediam a crucificação. Triste e abatido, Cristo pedia *presença*.

Judas o tinha traído e vinha com os guardas indiciá-lo. Naturalmente, Cristo desejava sentir dos discípulos àquela espécie de preocupação e presença afetiva que se busca obter de um amigo, de um pai ou um filho numa hora difícil. Incapazes de vigiar com o Senhor, os discípulos dormiam. –“*Não fostes capazes de vigiar comigo uma hora!*”, exclama Jesus. A cena oferece preciosas lições.

Nela, perpassa a fragilidade humana, a dificuldade de manter o foco e ser fiel a valores mais nobres e transcendentais. O ato de “dormir” dos discípulos é justamente a fraqueza do humano diante do divino. Se Cristo pedia companhia, Deus solicita compaixão e benevolência, diariamente. Rapidamente desviados para as coisas do cotidiano, o apelo da tecnologia e da sociedade de informação, nos descuidamos facilmente daquilo que realmente importa para a manutenção do sentimento de alegria calma e ativa. Nessa desatenção, perde-se, pouco a pouco, a visão espiritual, o que amolece a força moral até o ponto do indivíduo não ser mais capazes de “vigiar”, de “ouvir”, de sentir, de sensibilizar-se. Desatentos e anestesiados, caem nas armadilhas das sugestões infelizes, tornando-se autores de suas próprias aflições, de situações de infortúnio e calamidade pública.

Uma última ilustração pode ajudar a aprofundar esse ponto. Conta a sabedoria dos antigos que há muito tempo existia um rei muito querido pelas divindades olímpicas. Seu nome era Tântalo, um dos raros mortais que tinha acesso à companhia dos deuses. Junto a eles, podia descansar nas visões diáfanas do celeste, fartar-se de melífluos néctares e ambrosias. Próspero e abençoado, Tântalo era privilegiado. Porém, desatento e pouco comedido, pouco a pouco deu curso àquelas vozes interiores que desencaminham o gênero humano. Em vez de alegrar-se, com discrição e humildade, de tamanha distinção, no íntimo Tântalo cultivava a vaidade e o orgulho. Lentamente se deixará tomar pelo sentimento de presunção; sentimento que lhe afrouxará as fibras morais. Perdido numa inveja ardente, ele se sente insatisfeito, quer mais, almeja a imortalidade: Tântalo quer ser um deus. Cego e convencido de si engendra um funesto teste aos deuses, uma espécie de desafio com a intenção de rebaixá-los, apanhá-los em alguma fraqueza, para trunfo pessoal. Tomado pelo desejo de querer ser um deus, acredita que pode testar a onisciência dos deuses.

O teste consistia num banquete em seu palácio. Como refeição principal, Tântalo ofereceu seu próprio filho Pélope, em pedaços. De imediato, os deuses descobrem a fraude, a não ser Deméter, deusa da agricultura. Absorta na tristeza do rapto de sua filha Perséfone, Deméter ingere um pedaço do ombro de Pélope. Revelada aos brados a

terrível pretensão, Zeus, onisciente, ressuscita Pélope e substitui o ombro suprimido por mármore. Renasce o menino, ele a quem o destino reservará o reinado do Peloponeso. Ao pai, porém, restará apenas castigo e infortúnio: – “*Ai de mim*”, geme Tântalo. Tarde demais. Condenado, é acorrentado no Hades em meio a um lago e sofrerá uma terrível provação: ainda que se veja cercado de água, ao se abaixar para saciar a sede, o nível da água desce, e ao buscar as maçãs da frutífera que pende sob sua cabeça para aplacar a fome, uma corrente de ar leva para longe os fartos galhos. O ensinamento é simples:

Tal como na maioria dos mitos gregos, o orgulho, a presunção e a arrogância – reunidos na expressão *hybris* – são os pecados punidos com a maior severidade. A *hybris* pode se manifestar de muitas formas e em muitas circunstâncias, mas todas têm sua origem no pensamento, no mundo das idéias, na presunção desmedida de homens que imaginam ser capazes de, tal como os deuses, moldar o mundo e a ordem das coisas (Sato, 2015: 3).

A insatisfação de Tântalo, nascida na disposição da própria alma, o levou longe demais. Sem limites e nutrindo sentimentos e ideias malsãs matou o próprio filho para servi-lo como banquete àqueles que o amavam. Por subverter a ordem divina e o curso da vida com sua presunção enfermiza (*pleonexia*) Tântalo sofrerá da mesma causa que provocou tantos males alheios: uma perpétua e impossível de apaziguar insatisfação. Aliás, esse difícil contraste do humano Rui havia captado numa expressiva poesia ao refletir sobre a realidade política do Brasil e do mundo em sua mocidade.

Como deixaste aqui guardar-se, florescer  
Esta planta de opróbrio que vai te envilecer?  
Parece lei dos céus (oh! reis da terra, ouvi-me!)  
Que ande sempre o mesquinho à sombra do sublime,  
Que onde o dedo do Eterno o belo faz brotar  
Venha a miséria humana com ele contrastar  
Deus fez a virgindade, fizemos a impureza  
Nós queremos o fausto e Deus a natureza,  
Criou ele o universo e o que inventamos nós  
A corte, o servo, o eunuco, o sicofanta, o algoz!  
Formou ele o direito, o povo, a liberdade,  
O talento, a virtude, a glória, a humanidade;  
Nós a força, a coroa, a infâmia da opressão  
O privilégio, as honras, a guerra e a escravidão!  
(Barbosa, 1865-71, Vol. 1, 234).

Parece que, de certo modo, Rui se dirige aos “Tântalos” modernos, os estados que em razão de excessos e de uma ambição protagonizada pelo nacionalismo, ofertam

à vida o fel, a amargura vertendo chuvas de sangue nos destinos do mundo (Barbosa, 1983: 33).

#### 4.3 A NOÇÃO DE “SENSO” OU “FORÇA MORAL”



Figura 19 – Escultura de um leão sobre pedestal

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Para Rui, a guerra acontece por conta de uma abolição sistemática do senso moral na política internacional. Tal processo se deve às ideias, sentimentos e hábitos mal cultivados: trata-se, em parte, de um problema de cultura e civilização. Problematizando esse ponto a partir de uma abordagem teórica, pode-se reconhecer que apesar de os sentimentos e hábitos individuais serem capazes de influenciar a qualidade de uma sociedade, no sentido inverso, o progresso ou a falência do grupo social afeta, da mesma forma, a qualidade dos sentimentos e hábitos individuais.

A conquista de Roma por Vítor Emanuel em 1870, inaugurando definitivamente a unidade da Itália, foi para esse país o ponto de partida de um movimento de renovação que o está tornando uma das grandes potências da Europa. Seu comércio e sua indústria tomaram um grande impulso e produziram-se transformações com extraordinária rapidez [...] a situação dos trabalhadores melhorou, tanto mais que, no mesmo período, o preço do pão foi baixando [apesar de que] paralelamente a esse renascimento

coletivo, constata-se um crescimento excepcional do número de suicídios (Durkheim, 2013: 306-307).

Apesar da Itália viver uma extraordinária fase de progresso após 1870, e mesmo com a melhoria da condição de vida, o cidadão estava ainda mais propenso ao suicídio. Durkheim conta que as exposições universais, consideradas um evento auspicioso na vida das sociedades – por estimular os negócios e aumentar a prosperidade pública –, poderiam ser consideradas, em fins do século XIX, como uma causa de elevação do número de suicídios: “é o que parece ter acontecido principalmente na Exposição de 1878. O aumento foi, nesse ano, o maior que se produziu entre 1874 e 1886. Foi de 8%, portanto superior ao determinado pelo craque de 1882” (Durkheim, 2013: 308). As constatações são curiosas, pois é comum acreditar que apenas as crises econômicas têm uma influência negativa no estado psicológico e emocional do indivíduo, justamente porque provocam o empobrecimento e, conseqüentemente, uma lasciva dor física e moral. Durkheim, no entanto, percebeu que as crises de prosperidade também são a causa de muitas dores. Não importa se as transformações sociais são auspiciosas ou não,

[simplesmente] é por serem crises, ou seja, perturbações da ordem coletiva. Toda ruptura de equilíbrio, mesmo que resulte em maior abundância e aumento da vitalidade geral, impele à morte voluntária. Todas as vezes que se produzem graves rearranjos no corpo social, sejam eles devidos a um súbito movimento de crescimento ou a um cataclismo inesperado, o homem se mata mais facilmente” (Durkheim, 2013: 311).

Esse trecho remete novamente ao exemplo narrado por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso*, descrito no capítulo anterior. Quando o historiador realça os efeitos provocados pela peste, demonstra com eles que a ruptura do equilíbrio populacional de Atenas expôs os cidadãos a uma situação extraordinária, provavelmente desnorteante. A mudança brusca na ordem dos sentimentos morais do cidadão ateniense, que se verificará sob a adoção de novas e estranhas formas de prática e interação social – o que caracteriza a *anomia* – é devida ao fato da cidade ter entrado em desequilíbrio. As transformações provocadas no corpo social são tão grandes com a chegada de centenas de novas famílias, que o cidadão comum se sente ofuscado, moralmente perdido. As crenças e verdades que guiavam sua vida estão sendo dilapidadas porque os eventos são de estarrecer, tal como acontece quando alguma mudança exterior muito brusca atinge nossas vidas. Por serem intensos, tais eventos podem confundir as perspectivas emocionais onde repousam nossa capacidade de

interpretar a existência, de atribuir sentido à vida. O mesmo deve ter acontecido com o cidadão ateniense: as transformações da ordem social colocaram em prova aspectos de sua vida íntima, ou seja, aquelas certezas, valores e princípios que guiavam o seu cotidiano. Acontece que ninguém pode viver indefinidamente diante de repetidas decepções da experiência (Durkheim, 2013: 314). Provavelmente a guerra, o tumulto e a peste – ou melhor, os eventos sociais cataclísmicos – bloquearam, pelo choque, o senso de direcionamento do cidadão comum, ofuscando sua visão moral e toda a perspectiva de vida interior de pessoas cujos hábitos eram bem consolidados, respeitáveis e nobres.<sup>66</sup>

O que poderia estar acontecendo na época de Rui para que indivíduos, estadistas e nações alimentassem um desejo desenfreado pelo poder resultando no nacionalismo e na guerra? Novamente, Rui é enfático ao demonstrar que, de um ponto de vista sociológico, a causa estava na cultura, na cosmovisão e nas doutrinas propagadas nos livros, ensinada nas escolas (Barbosa, 1983: 32); a guerra era o resultado de um “pecado” filosófico, um “pecado” das ideias. É notável perceber como a cultura europeia, de acordo com Ortega y Gasset (2013: XIV), assumia a guerra como um meio da nação participar da divisão espiritual do mundo, ou melhor, de ampliar o seu poder espiritual sobre o mundo. A partir do entendimento de Rui, é possível interpretar a guerra como o resultado de um processo cultural que desarmonizou a percepção daquilo que é visto como necessário e dos meios disponíveis às nações, aliás, algo que Rui identifica como “a adaptação dos interesses à força”.

De um ponto de vista abrangente, a teoria sociológica por detrás dessa ideia é relativamente simples. Ela propõe que a felicidade, ou melhor, a vida calma e contemplativa de um ser vivo depende da perfeita relação entre *necessidades* e *meios*. Se as necessidades individuais têm uma boa relação com os meios que as saciam, os seres vivos sentem-se calmos e usufruem de uma vida boa. Agora, se os indivíduos exigem mais do que aquilo que o meio pode oferecer ou alguma coisa muito diferente ou, ainda, se são os meios que de repente se apresentam mais escassos ou extremamente

---

<sup>66</sup> A verdade é que momentos sociais difíceis colocam as virtudes morais e cívicas à prova. Se a vida interior não for vigorosa, basta uma mudança circunstancial para tudo ruir. De um ponto de vista mais essencialista (*não-estruturalista*), a temperança, isto é, o autocontrole é a única virtude capaz de sustentar a saúde emocional de indivíduos que experimentam momentos de transformação. Naturalmente, em tempos difíceis, a esperança pode sustentar os indivíduos, pois esse sentimento descortina, no campo da imaginação, a ilusão do amanhã melhor. Mas, a esperança é frágil e não resiste muito ao impacto reiterado das oscilações do mundo, as provas da experiência. Apenas uma vida íntima muito consolidada e exercitada na prática da temperança, isto é, do autocontrole é capaz de suportar graves transformações.

abundantes é de se esperar que as pessoas entrem em estado de confusão pela simples razão de estarem em atrito com a vida.

Vejamos um exemplo. Um homem recebia um salário mínimo todo mês, durante trinta anos. Num golpe de sorte, ganhou na loteria federal. Sua poupança, que somava o total de mil reais passa de um instante para outro, a vinte e quatro milhões de reais. Antes do prêmio toda a sua vida emocional, seus desejos estavam regradados por um regime de contenção. Afinal, o estipêndio era modestíssimo. Seu luxo, sua maior extravagância era ir, vez ou outra, ao cinema. Mas, o golpe de sorte mudou as circunstâncias, os *meios*, abrindo horizontes indefiníveis. Os seus desejos reprimidos, finalmente, podem ser satisfeitos. Certo dia, sua imaginação entrou em colapso: foi demais. O dinheiro era tanto, ou melhor, os meios tão abundantes que certa vez, ao imaginar tudo o que poderia ter e fazer colapsou. Aos poucos, os antigos valores, princípios e referências que serviam como base para a sua resignação pareciam não servir mais. Como tais princípios falavam de contenção, obediência e humildade e de uma vida futura, ao indivíduo premiado na terra, não fazia mais sentido obedecer, nem esperar as recompensas do céu. Entregue às tramas dos desejos, o perigo se aproximou. Por desejar ilimitadamente, essa pessoa nunca mais se sentia satisfeita. Um atroz *desejar* levava-o num ciclo sem fim de angústia e agitação. Sua imaginação, agora às soltas, atiçou tanto os apetites que o modesto luxo de ir ao cinema lhe parecia pueril e sem graça. Por tanto almejar e nunca se satisfazer, apesar de muito usufruir, o homem se deprimiu, afundando o espírito num estado de angústia e mal-estar insuperáveis. Mal sabem quantos males em potencial atraem sobre si aqueles que correm por um prêmio de loteria. Aliás, o contrário também é válido e existem histórias do milionário reduzido ao salário mínimo. Dizem que enlouqueceu, porque as novas circunstâncias lhe impuseram uma nova medida. Pouco acostumado à vida simples, perdera o juízo no turbilhão dos desejos insatisfeitos. Os dois casos são semelhantes, apesar de opostos. Demonstram que, se por um lado, a abundância abre novos horizontes, por outro lado, a escassez determina novas medidas de contenção; nesse vai e vêm, as paixões se desesperam e indivíduos pouco controlados, ou altamente imaginativos, ficam perdidos, perdendo-se no campo das ilusões.

É curioso notar que na vida natural acontece de maneira diversa. O equilíbrio entre o *necessário* e os *meios* se dá espontaneamente. Quando o animal sacia suas necessidades nada mais exige: ao se sentir satisfeito, ele se acalma. Justamente por não ter raciocínio aprimorado, capaz de instigar sua imaginação, o animal, ao repor as forças

vitais e o equilíbrio orgânico, se apazigua e entra no estado letárgico. Porém, isso não ocorre com os homens e por uma razão interessante: as suas *necessidades*, ou melhor, seus limites de saciedade não dependem exclusivamente do instinto. Ainda que o corpo ou a constituição biológica de cada indivíduo determine os limites ao indicar, por exemplo, o que cada um pode, os nossos desejos desempenharão aí certo protagonismo – “Porque não mais um copo de vinho, vamos!”; “Mais um pouco, não vai fazer mal”; “Que sobremesa deliciosa. Vou comer mais!”; são as *livres tramas do desejo* instigando as paixões, estipulando limites

para além do mínimo indispensável, com que a natureza aceita se contentar quando procede instintivamente [porque] a reflexão, mais desperta, deixa entrever condições melhores, que aparecem como fins desejáveis e que solicitam a atividade (Durkheim, 2013: 312).

Nesse aspecto, os homens são muito diferentes de outros seres sencientes. Apesar de a natureza humana ser a mesma em todos os cidadãos, não é ela quem determina os limites variáveis das necessidades, nem mesmo os meios o podem porque o raciocínio e a imaginação de cada um desempenhará um papel. Ora, os limites variáveis, na verdade, são estipulados por cada um, pela sensibilidade de cada um, ou melhor, pelas *condições da vida mental do ser*, não apenas pelas exigências da vida física. O mito de Tântalo é justamente a problematização desse aspecto, do sensível no humano: o raciocínio e a imaginação desempenham uma decisiva influência na formação de um desejo tão irreal quanto o de que querer ser um deus.

Em si mesma, sem considerar os reguladores sociais, as paixões, os desejos humanos são ilimitados, impossíveis de aplacar: abarcam o infinito. O homem quer sempre mais e mais (*pleonexia*), é insatisfeito justamente porque ele é capaz de sonhar e imaginar o impossível, outras, sempre novas condições. Do ponto de vista das paixões e da sensibilidade humana, o gênero humano nasceu destinado a partilhar a angustia de Tântalo, a sentir aquela sede inextinguível dos desejos. Sob essa perspectiva, não há nem nunca haverá esperança de paz, já que desejos ilimitados são insaciáveis por definição (Durkheim, 2013: 313) e a insaciabilidade tortura. Essa condição da natureza humana transforma a jornada terrestre numa busca inquietante e a inquietação gera mal-estar. Afinal, perseguir um fim inacessível é o mesmo que condenar-se a um perpétuo estado de descontentamento (Durkheim, 2013: 314).

O que é preciso fazer para evitar a desmedida, esse descontentamento provocado pela loucura do excesso? Antes de tudo é preciso aprender a controlar as paixões e isso



se faz cultivando a saúde da vida mental. Se as paixões e os desejos estiverem em harmonia com faculdades mentais saudáveis, a imaginação e o raciocínio podem conceber desejos razoáveis, plausíveis de serem realizados. É o que não ocorre, por exemplo, com jovens adolescentes. Porque são tão irrequietos em questões afetivas? Porque a sua imaginação, ainda em processo de amadurecimento, facilmente concebe o amor ideal, o companheiro ou a companheira perfeitos, deseja alcançar e sentir o máximo do prazer, erotiza. A par de objetivos irreais, alimentados por uma imaginação fértil, mas desregrada, ele se torna voraz, perpetuamente agitado, dedicando sua vida a uma inquietante busca; e entre mil beijos e abraços, que nunca o satisfaz, porque estão submetidos a critérios impossíveis e presunçosos, ele é vazio e ainda mais solitário. Para ser de outro modo, seria preciso, antes de tudo, que as paixões, os desejos estivessem limitados por uma capacidade sadia de raciocinar. Desejos plausíveis existem apenas em comunhão com uma imaginação ponderada e educada. Melhor do que sonhar é poder realizar, com calma e benefício.

Se for justamente o fato do homem ter *consciência* a causa de tantos desejos e vontades irreais, o que pode restabelecer o equilíbrio perdido? A resposta é interessante e ela está nitidamente em Rui Barbosa: é a força da própria consciência (Barbosa, 1983: 38). Porém, não se trata mais daquela consciência submetida ao domínio dos desejos, mas de uma consciência capaz de reconhecer uma transcendência, de captar forças morais irresistíveis, superiores aos indivíduos – e talvez, aqui, entre o papel da religião e da moralidade. Apenas quando sensibilizado por um sentimento de justiça irresistível, o espírito se contém. Forças físico-químicas podem anestesiar a vontade, inibir certos desejos, mas a transformação íntima e real depende de um senso de justiça. Nesse caso, do ponto de vista estruturalista, a presença de uma autoridade irresistível, uma autoridade moral – as ideias morais – podem ajudar. Como não há nada dentro do ser capaz de fixar os limites – já que por natureza somos levados a *hybris* – essa força reguladora deve vir de fora, da sociedade.

Só a sociedade, seja diretamente e em seu conjunto, seja por intermédio de um de seus órgãos, está em condições de desempenhar esse papel moderador, pois ela é o único poder moral superior ao indivíduo, e cuja superioridade este última aceita. Só ela tem a autoridade necessária para dizer o direito e para marcar o ponto além do qual não devem ir as paixões. Só ela, também, pode apreciar o prêmio a ser oferecido em perspectiva a cada ordem de funcionários, atendendo ao interesse comum (Durkheim, 2013: 314).

A sociedade passa a ser identificada como um demiurgo, uma modeladora das paixões. Ela indicará às consciências individuais os limites, desempenhará a mesma função que o organismo desempenha para as necessidades biológicas. Mas, como efetivamente ocorre esse controle exterior? A resposta é simples. Pelo simples fato dos indivíduos estarem inseridos dentro de uma estrutura social – que a princípio delimita quem somos, o que fazemos, o que queremos – ela define um horizonte de expectativas para cada um. Por exemplo: o professor sabe, pela posição e pelo prestígio de sua profissão, o que esperar da vida em sociedade, até onde poderá chegar; assim também o gari, o padeiro, o médico. A própria sociedade descortina o horizonte de cada um, segundo sua posição social, de acordo com as premiações financeiras, de prestígio e reconhecimento que ela confere a esta ou aquela profissão. Se os indivíduos têm uma constituição moral sadia, entenderá a posição que ocupa e não exigirá mais do que o limite. Nessa aceitação, surge um termo, um horizonte para as paixões.

Essa limitação relativa e a moderação resultante dela fazem os homens se contentarem com sua sorte ao mesmo tempo que os estimulam comedidamente a torná-la melhor; e é esse contentamento médio que dá origem ao sentimento de alegria calma e ativa, ao prazer de existir e de viver que, tanto para as sociedades como para os indivíduos, é característica de saúde (Durkheim, 2013: 317).

Essa doutrina evidencia a importância de referenciais exteriores. Sem eles, os indivíduos mais facilmente cedem aos ímpetus dos desejos. É justamente esse o ponto que aproxima a tese sobre a moralidade internacional proposta por Hans J. Morgenthau e, mais importante, o papel que Rui previa para o direito e a cultura nas relações internacionais. O paralelo que pode ser feito da função educadora da sociedade com as relações internacionais inicia com o reconhecimento do papel que a moralidade internacional desempenha para nações. Ao pé da letra, a transposição tem muitas limitações. Primeiro, porque as nações não se distinguem por critérios de especialidade. Como todas as nações desempenham funções semelhantes, não há uma sociedade internacional capaz de atribuir, a cada uma delas, as premiações, definindo o que cada uma pode querer ou fazer. A princípio, o poder relativo é o elemento que define esse horizonte. Por isso que do ponto de vista formal, as relações internacionais são problemáticas, pois todas as nações podem desejar tudo ao mesmo tempo, o que cria uma sensação de medo e incerteza constantes. Apesar de não existir *um semelhante* à força educadora ou modeladora de desejos que uma estrutura social formal desempenha

para indivíduos, as relações internacionais não deixam de contar com forças educadoras e modeladoras, porém mais sutis. Afinal, qualquer grupo social sem referenciais morais está desde o começo fadado ao extermínio, à autoflagelação. Um domínio assim condena suas partes a uma vida sórdida, curta e empobrecida como afirmava Hobbes (1983: 77-78) e parecia sugerir Rui, em Buenos Aires.



Figura 20 – Tulipas de luminária

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

O papel da moralidade nas relações internacionais é de auxiliar as nações a reconhecer limites. A princípio, a moralidade desempenha uma função semelhante a que a *nomos* (a *força educadora*) ocupa na *polis* ou que a “força moral” de Durkheim desempenha na vida dos indivíduos. Aplicada às nações, a moralidade tem sutis diferenciações. Sua primeira função tem sido a de manter as aspirações de poder e os impulsos individuais dos estados dentro de certos limites. Como é constituída, onde se localiza e como atua nos atos de deliberação da política internacional são perguntas desafiadoras.

Os ensaios anteriores procuraram demonstrar o que significa pensar sobre *limites* e o que ocorre quando transgredimos certas *medidas*: sempre há e haverá uma consequência para a vida individual ou coletiva. Estudar a moralidade é justamente buscar entender a ciência das *medidas morais* e a arte da *autocontenção*. Também

demonstraram, através de exemplos, a tragédia anunciada na ausência de noções de medida ou moralidade. O equilíbrio, fonte de bem-estar, alegria, saúde física e emocional exige prudência, cultivo de senso de direção e humildade. Não se trata de um equilíbrio conquistado facilmente e não se trata também daquele equilíbrio de forças entre as nações; o equilíbrio moral se alcança com a observação de medidas morais e religiosas.

De saída, esse entendimento apresenta uma problemática. Quem fixa as medidas? De onde elas vêm? Elas são estipuladas por uma força exterior ou interior? A dúvida é saber se as forças morais vêm de fora para nos conter as ações, como uma energia irresistível, uma espécie de consciência pública ou divina, ou se são um atributo que vêm de dentro, da conscientização, da lucidez e dos sentimentos de cada um de nós. Independentemente de onde provenha a energia educadora, o senso moral é a faculdade que reconhece essas medidas. Tais medidas regem o equilíbrio da vida e o funcionamento do mundo sob uma tridimensionalidade: o imanente, o associativo e o transcendente. Há limites intrínsecos ou imanentes às coisas; há limites extrínsecos ou exteriores às coisas e há limites transcendentos ou superiores às coisas. Como vimos no exemplo do glutão recebido nos céus, sua falta foi extrapolar um limite do próprio corpo, isto é, um limite imamente, que não pode ser refeito, pois a própria natureza estabeleceu essa medida: trata-se de uma regra “interna” dos corpos.

A ideia de uma força moral intrínseca ou imanente nas relações internacionais foi exemplificada com o relato de Tucídides sobre a peste em Atenas e pode ser reforçada recorrendo a uma alegoria da antiguidade: o mito de Ícaro (Sato, 2015). O mito conta a história de Dédalo, um exímio polímata ateniense. Dédalo tinha um talentoso aprendiz chamado Talo. Talo havia aprendido tão bem as artes do mestre que sua tamanha maestria o levou a inventar a roda de oleiro e o serrote de ferro. As invenções eram tão úteis à humanidade que despertaram paixões devastadoras no instrutor. Tomado por uma inveja fustigante Dédalo assassinou Talos. Acompanhado do filho, fugiu de Atenas e encontrou proteção na ilha de Creta. Durante a estadia em Creta, Dédalo e Ícaro – seu filho – construíram coisas engenhosas tanto para o rei como para a rainha e entre as construções está o famoso labirinto que aprisionou o Minotauro. Apesar de ser admirado pelo rei Minos, Dédalo se sentia cada vez mais um prisioneiro do rei. Decide fugir. E para fugir, inventou dois pares de asas, uma para si e outra para Ícaro, ligadas com cera: será uma fuga aérea. Antes de partir do alto de uma torre, Dédalo exortou Ícaro: “Menino, mantenha-te longe do sol, pois o calor queimará as asas

levando-te a uma queda desastrosa”. Mal se preparava para o vôo, Ícaro já estava extasiado. A sensação de poder voar instigou tanto a sua imaginação que, ingênuo, precipitou-se ao ar acreditando poder alcançar o firmamento. O pai, desesperado ao ver que o filho enlouquecera tamanho era sua euforia, gritou: “Ícaro, Ícaro, cuidado... o sol!”. Será uma exortação vazia. Por voar muito alto o calor começou a derreter as ligas de cera das asas de Ícaro. Lançado ao mar numa queda prodigiosa, Ícaro se afogou. A história é simples, mas propõe um sentido à ideia de medida ou limite imanente: trata-se de um fator interno, uma regra intrínseca da vida que uma vez quebrada ou ultrapassada provoca a ruína do autor. A moralidade internacional é como a luz de um sol abrasivo que delimita “por dentro”, o sol que aquece as consciências das nações para controlar seus impulsos de poder; salvaguardar a si mesmas da própria perdição que o desejo de poder e mais poder é capaz de acometer. Rui tinha uma compreensão semelhante e ela aparece durante a conferência de Buenos Aires. Ele reconhece que as relações internacionais carecem de normas com força de lei, ou melhor, com eficácia semelhante às leis nacionais ou constitucionais. É, diz Rui, o que ainda está para ser organizado nas relações internacionais, mas enquanto não se organiza entre as nações independentes

forças morais existem que, se não abrigam os povos das contingências da guerra, mantêm, pelo menos, em torno e acima desta, um conjunto de restrições e impossibilidades, opostas aos excessos extremos do militarismo desencadeado (Barbosa, 1983: 38).

Assumindo a hipótese de que nas relações internacionais não existam limites jurídicos-políticos claramente fixados ou se existem, eles são muito frágeis dado o fato dos estados serem entidades soberanas, isso não suprime a existência de forças morais que vigem eternamente e são intrínsecas a essas relações por se tratarem, em primeiro lugar, de relações humanas, e logo, relações morais: existem limites mesmo na prática da soberania moderna dos estados.

De um modo geral, os limites extrínsecos, exteriores ou *associativos* são interpostos pela convivência, ou melhor, reforçados por um *fato sociológico*. Por exemplo: há uma medida associativa que surge espontaneamente num edifício, independentemente de qualquer regulamentação positiva: simplesmente existe, antes de qualquer convenção. Um indivíduo, ciente disso ou não, não pode ou não deveria, por uma questão factual, escutar música alta porque ao lado, ou melhor, muito perto mora uma pessoa que talvez esteja estudando ou necessite de silêncio para convalescer de

uma doença. Se estivesse na situação de estudante ou convalescente talvez desejasse o silêncio. Portanto, a medida associativa é simples: o fato *de o outro existir* e muito próximo da minha esfera de influência, demanda a observação de um limite. Ainda que essa noção de limite necessite de um movimento íntimo do espírito pra ser compreendido e executado<sup>67</sup> a medida foi estabelecida por condições exteriores ao ser, isto é, pela simples conformação de uma estrutura de convivência. No caso acima, o equilíbrio que faculta calma, contentamento e saúde depende de uma observação conjunta de um fato, um simples fato sociológico: há alguém ao lado. Enquanto os limites imanentes existem na constituição das coisas naturais e informam as regras de autocontenção e autopreservação na “consciência” íntima do ser – são o estatuto interno das coisas e dos corpos –, as regras morais ou limites associativos surgem espontaneamente, na sociabilidade natural entre as individualidades.

A princípio, a moralidade internacional é o conjunto de regras, medidas ou deveres associativos. Trata-se de forças extrínsecas ou exteriores aos estados, isto é, são energias de contenção moral que surgem pelo impositivo da convivência; pelo simples fato de existir *o outro estado, a outra nação*.<sup>68</sup> Pois, como vimos, quando duas ou mais individualidades convivem na mesma esfera social, espontaneamente surge *um limite* que é decorrente do fato social. O simples fato de coexistir ao lado ou muito próximo de alguém impõe *a medida*, ou seja, surge um espontâneo *dever de moderação, respeito e piedade* (αἰδὸς; nêmesis); não observados, provocam desequilíbrio. Enquanto as regras imanentes são cumpridas por prudência, as regras associativas – que estão no plano societário e humano – são cumpridas com os sentimentos: piedade, respeito e boa-vontade.

A filosofia política de John Locke oferece uma importante fundamentação a essa ideia de moralidade “associativa” entre as nações. Antes de tudo é preciso assumir o estado de natureza lockiano como um modelo para a compreensão das relações internacionais. O próprio Locke quando foi questionado onde estão ou estiveram os homens em estado de natureza lembrou-se das relações internacionais:

---

<sup>67</sup> O que vale para as regras imanentes, também. Para elas, é preciso *prudência* e para as regras associativas, a *boa vontade*. Isso faz da filosofia moral uma ciência da autocontenção (imanentes), respeito e boa vontade (associativas) e fé (transcendentes). Enquanto as regras imanentes são cumpridas por prudência (que se conquista com o tempo e com a experiência) e as regras transcendentais, pelo reconhecimento de Deus e pela força de fé, as regras associativas, que estão no plano societário e humano, são cumpridas por respeito ou imposição.

<sup>68</sup> Da mesma forma trabalha Durkheim quando estipula a existência de forças morais exteriores, mais especificamente, a sociedade e seu papel de estabelecer limites e oferecer as orientações em torno das quais os indivíduos podem estabelecer seus objetivos. Assim também aborda Morgenthau ao pensar as relações internacionais.

Ao que bastará responder, por enquanto, que, dado que todos os príncipes e chefes de governos independentes no mundo inteiro encontram-se num estado de natureza, claro está que o mundo nunca esteve nem jamais estará sem um certo número de homens nesse estado. Referi-me a todos os governantes de sociedades políticas independentes, estejam ou não elas em ligação com outras (Locke, 1998: 392-93; § 14).

Portanto, as relações internacionais são um exemplo de que o próprio Locke se utiliza para o estado de natureza. O estado de natureza é um estado de perfeita liberdade entre os indivíduos. Eles são livres para regular suas ações, suas posses da maneira que julgarem conveniente, o que é possível porque não há nenhuma autoridade superior aos indivíduos: o estado de natureza é – diríamos o mesmo das relações internacionais – um “estado de anarquia”, ou melhor, uma situação de ausência de governo superior. Por viverem sem um governo superior, o que dá uma ampla liberdade aos indivíduos, eles também são iguais; por razões lógicas: apenas uma autoridade superior poderia atribuir distinções entre os indivíduos, colocar um acima, outro abaixo ou conferir direitos específicos a cada um. Como não existe essa autoridade superior, os indivíduos coexistem num estado de igualdade “horizontal”: tudo o que um pode o outro também pode, ou melhor, todo o poder é recíproco justamente porque eles estão na mesma posição, diríamos, numa posição “horizontal”, sem claras distinções.

Mas, ainda que sejam livres, os indivíduos não podem fazer tudo o que bem entendem. Apesar de ser um “estado de anarquia”, o estado de natureza não é um estado de licenciosidade. Não há um governo superior instituído pelos homens, é verdade, mas existe um “governo” da natureza; a própria natureza estipulou certos limites, limites a serem observados. Esses limites são chamados de *leis da natureza*. As *leis da natureza* obrigam a todos e ensina, por intermédio da razão, o termo da boa convivência. Esse termo é derivado de uma verdade factual, diríamos, de um fato natural: se todos os indivíduos são iguais e independentes, *ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses* (Locke, 1998: 384). Ora, em que se fundamenta o dever a ser observado? A resposta é simples. A norma ou o dever de observar certos limites em relação ao próximo deriva do fato dos indivíduos serem iguais. Aos olhos da natureza, os indivíduos são iguais justamente porque estão na mesma posição natural. É claro que um é mais forte, outro mais fraco, um mais inteligente, outro mais obtuso. Mas, a questão não é essa. Apesar de ser diferentes, nenhum é mais ou menos humano que o outro; todos são seres humanos criados para as mesmas vantagens da vida: viver

com segurança, usufruir as posses, a saúde, a liberdade. O direito à *propriedade*<sup>69</sup> é um direito de cada um, do forte, do fraco, do inteligente e do obtuso.

Aliás, como não há nenhuma autoridade superior capaz de fazer distinções de mérito ou de outro tipo, o estado de natureza é realmente um estado de perfeita igualdade. Como todos os indivíduos estão na mesma posição natural e compartilham da mesma natureza, ou melhor, do direito às mesmas vantagens que podem usufruir da vida, espontaneamente, surge um impositivo moral entre eles, *um dever de piedade*. Locke utiliza Hooker para fundamentar essa percepção.

Eis suas palavras [Hooker]: *O mesmo impulso natural levou os homens a conhecer que é seu dever amar os outros não menos que a si mesmos, por verem que tudo quanto é igual deve ter a mesma medida: se não posso senão desejar receber o bem, tanto de todos os homens quanto qualquer um possa desejar para sua própria alma, como poderia eu procurar ter qualquer parte de meu desejo assim satisfeita, a menos que eu mesmo tivesse o cuidado de satisfazer o mesmo desejo, que está sem dúvida em outros homens, sendo todos de uma única e mesma natureza? Fazer que lhes seja oferecida qualquer coisa que repugne a esse seu desejo deve necessariamente, sob todos os aspectos, afligi-los tanto quanto a mim; de modo que, se pratico o mal, devo esperar sofrer, por não haver razão alguma para que outros demonstrem por mim maior medida de amor do que recebem de mim; logo, o meu desejo de ser amado por meus iguais em natureza, tanto quanto possível seja, impõe-me um dever natural de demonstrar por eles plenamente a mesma afeição; dessa relação de igualdade entre nós mesmos e eles, que são como nós, nenhum homem ignora as diversas regras e princípios que a razão natural estabeleceu para a direção da Vida. (Locke, 1998: 383-84).*

Muitos leitores de Locke acreditavam que a passagem acima se tratava de um elogio à Igreja, o que é enganoso. O trecho procura indicar a existência de um dever natural de cuidado com o próximo. Não fazer ao próximo o que não gostaríamos de receber ou fazer ao próximo aquilo que desejaríamos receber são regras de conduta condizentes com esse dever. Portanto, a fonte da norma, a medida moral a ser observada nasce com um fato social e natural, respectivamente: a existência *do outro*, o outro que está em convivência comigo e que, do ponto de vista da natureza, tem as mesmas predisposição às dores, prazeres, anseios e necessidades físicas e emocionais. Locke propõe a igualdade dos homens por natureza como fundamento da obrigação ao zelo e

---

<sup>69</sup> Vida, liberdade e bens.



amor mútuo; na igualdade natural se assenta o dever que temos de cuidar uns dos outros e dela deriva uma lei geral: a lei de justiça e caridade.

A expressão da justiça e da caridade está no amor, no cuidado com o próximo da mesma forma que amamos e zelamos pelas nossas coisas, por nós mesmos. A lei de justiça e caridade propõe que se deve fazer pelos outros aquilo que gostaríamos que os outros fizessem por nós: “tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas” (Mateus, 7:12 In: Bíblia de Jerusalém, 2002). Essa expressão resume os deveres humanos para com o outro, e o dever é a força moral que rege a vida. Não se pode esquecer que o dever ou a obrigação ao zelo e amor mútuo se fundamenta na igualdade natural reforçada pelo fator sociológico. Uma parábola demonstra o sentido da regra moral proposta acima: a parábola do devedor implacável.<sup>70</sup>

A parábola nos mostra que a medida utilizada com os outros pode ser usada contra nós. E quando isso ocorrer? Será que usamos a medida correta, agimos com bom proceder? Numa perspectiva abstrata, ao agir com medidas duras e impiedosas contra o outro é como se estivéssemos agindo contra nós mesmos, afinal o outro é um ser que sente dores e angústias tanto quanto *eu* sinto: porque, então, agir de forma impiedosa? Se agissem comigo da mesma forma que ajo com outrem, o que sentirei? Que anjo maligno é capaz de instigar uma ação implacável contra aquele que compartilha comigo da mesma posição natural, todos nascidos para uma existência desafiadora? O exemplo do devedor implacável é relevante. Nele, um homem acabou de ser perdoado por dever dez mil talentos, o que representava cerca de cento e setenta e quatro toneladas de ouro, uma quantidade exorbitante. Mesmo perdoado e tratado com piedade e delicadeza pelo rei, o homem imediatamente agiu com severidade com uma pessoa que foi um antigo

---

<sup>70</sup> A parábola descreve a seguinte situação: “Eis porque o Reino dos Céus é semelhante a um rei que resolveu acertar contas com os seus servos. Ao começar o acerto, trouxeram-lhe um que devia dez mil talentos. Não tendo este com que pagar, o senhor ordenou que o vendessem, juntamente com a mulher e com os filhos e todos os seus bens, para o pagamento da dívida. O servo, porém, caiu aos seus pés e, prostrado, suplicava-lhe: ‘Dá-me um prazo e eu te pagarei tudo’. Diante disso, o senhor, compadecendo-se do servo, soltou-o e perdoou-lhe a dívida. Mas, quando saiu dali, esse servo encontrou um dos seus companheiros de servidão, que lhe devia cem denários e, agarrando-o pelo pescoço, pôs-se a sufocá-lo e a insistir: ‘Paga-me o que me deves’. O companheiro, caindo a seus pés, rogava-lhe: ‘Dá-me um prazo e eu te pagarei’. Mas ele não quis ouvi-lo; antes, retirou-se e mandou lançá-lo na prisão até que pagasse o que devia. Vendo os companheiros de serviço o que acontecera, ficaram muito penalizados e, procurando o senhor, contaram-lhe todo o acontecido. Então o senhor mandou chamar aquele servo e lhe disse: ‘Servo mau, eu te perdoei toda a tua dívida, porque me rogaste. Não devias, também tu, ter compaixão do teu companheiro, como eu tive compaixão de ti? Assim, encolerizado, o seu senhor o entregou aos verdugos, até que pagasse toda a sua dívida. Eis como meu Pai celeste agirá convosco, se cada um de vós não perdoar, de coração, ao seu irmão” (Mateus: 18:23 In: Bíblia de Jerusalém, 2002).

companheiro de servidão, uma pessoa que havia compartilhado com eles muitas dores e sofrimentos, mas que lhe devia cem denários, o que representava menos de trinta gramas de ouro. Porque um homem beneficiado extrapolou o dever, agiu com impiedade contra um companheiro de sofrimento, que lhe devia tão pouco? Ao faltar com o dever, por mesquinhez, desatenção espiritual e extremo egoísmo, os homens causam rupturas na ordem social e ameaçam a si mesmos, sua reputação, sua integridade física e espiritual. Quando o rei soube da impiedade cometida pelo seu beneficiário, mando-o prender, até aprender a preciosa lição.

#### 4.4 A LEI DE RUI BARBOSA

Diferentes aspectos da *Lei* podem muito bem ser apreendidas a partir de um exemplo. A tragédia de Antígona demonstra com exatidão como a *Lei* pode ter uma característica polissêmica, uma interpretação que sustenta a ideia de que Rui não comunica apenas *uma Lei* no seu sentido jurídico, mas também na sua expressão moral e religiosa. A peça de Antígona, de Sófocles, guarda bem essa distinção. Para efeito ilustrativo, vale a pena retomá-la brevemente.

A peça de Sófocles narra a história de uma maldição de família que recaí sobre os Labdácidas. Conforme Alves (2008), o pensamento religioso tem um peso muito grande sobre as ações dos indivíduos e até coletividades de indivíduos na cultura grega. Essa maldição iniciou com um crime cometido por Laio, filho de Lábdaco, rei de Tebas e neto de Cadmo. Conta a narrativa, que Laio, à morte de seu pai, foge de usurpadores do trono de Tebas e encontra asilo na corte do rei Pélops, na Élide. Porém, lá ele trai as regras da hospitalidade ao raptar o filho do rei, Crisipo, ao apaixonar-se. Diante do rapto, Pélops lança uma maldição contra Laio que retorna a cidade de Tebas para tornar-se rei (Alves, 2008).

Ao retorno, casa-se com Jocasta. Ambos tentam ter um filho, porém não conseguem. Ao consultar o lendário Oráculo do Templo de Delfos, escutam a célebre advertência que comunica se tivessem um filho, ele mataria o pai e se casaria com a mãe. Mesmo assim, o casal teve um filho. Ao primeiro contato com a criança, a advertência profética voltou a atemorizar o casal. Assustados, eles entregaram a criança a pastores para que o matassem. Apiedados, os pastores o salvam e levam-no a cidade de Corinto, onde a criança foi adotada pelo rei. Trata-se de Édipo. Somente aos vinte e um anos, Édipo descobre que é adotado, e assustado, visita o Oráculo de Delfos que diz: *Irás matar o teu pai e casar com a tua mãe.*

Para evitar a profecia, Édipo foge de Corinto e, como já sabemos, cumpre a profecia, uma a uma: mata o pai, sem o saber, numa estrada, e casa-se com a mãe ao decifrar o enigma da Esfinge e tornar-se rei de Tebas. Muito mais tarde, ao descobrir todas as suas faltas, Édipo se exila de Tebas e faculta, assim, o exercício do poder aos filhos, Polinices e Etéocles. A peça de *Antígona* é justamente a história contada a partir do exílio de Édipo e da reconfiguração do poder em Tebas. A princípio, Polinices e Etéocles haviam combinado que o poder seria exercido num sistema de rodízio anual. Iniciando por Etéocles, findo o primeiro ano de governo, ele se recusa a entregar o poder a Polinices. Repleto de amargura, Polinices busca vingança na cidade de Argos, inimiga de Tebas. Consegue convencer Argos a fazer a guerra contra Tebas – sua cidade natal – e uma terrível batalha se estabelece entre as duas *pólis*. Na guerra, Polinices e Etéocles morrem um pela mão do outro: *irmão mata irmão*. Com a morte dos meninos, Creonte, irmão de Jocasta, assume o trono.

A peça inicia nesse ponto, em que Creonte assume o governo e, ato contínuo, decreta uma lei que proíbe o enterro de Polinices. O cadáver jaz insepulto, sem ritos fúnebres, nas portas da cidade. A justificativa de Creonte é que ele havia cometido traição e sacrilégio, graves delitos públicos, ao fazer a guerra contra sua cidade natal. Porém, não dar sepultura a um morto, ao mesmo tempo, é um delito, pois infringe um costume sagrado entre os gregos. Do ponto de vista da dimensão moral e religiosa, é negar aos deuses íferos uma alma, descumprimento uma ordem natural.

Ciente da lei moral, Antígona, irmã de Polinices e Etéocles, busca executar as honras fúnebres contrariando, desse modo, a lei jurídico-política de Creonte. Sua certeza recai sobre uma convicção do certo, daquilo que deve ser feito. Aqui, se trata de uma noção de dever e respeito a uma ordem natural. O teor da “lei de Antígona” não é a mesma em que se pauta a “lei de Creonte”. A heroína reconhece, antes da expressão jurídico-política da *Lei*, o seu conteúdo moral e religioso. Assim, movida por ideias e sentimentos de piedade e amor fraternal, ela desobedece a Creonte, pelo que é presa, e condenada a lapidação. As consequências e o desfecho constituem a tragédia e convidamos o leitor a ler a peça no original e um comentador.<sup>71</sup>

O que é importante aqui é lembrar que a *Lei* tem várias expressões. *Antígona* é justamente o exemplo de um caso que explicita essa condição pela tensão existente entre a *moral religiosa* e a *lei estatal*. Para Antígona, Creonte é louco, insensato e

---

<sup>71</sup> Remetemos o leitor ao notável estudo de Marcelo Alves, *Antígona e o Direito* e a peça original traduzida por Mário de Gama Kury (Ver Alves, 2008 e Sófocles, 2002: 199-262).

desmedido por contrariar a vontade dos deuses. Para Creonte, Antígona é perigosa, desobediente e inimiga pública por desacatar uma lei política. Aquilo que o exemplo demonstra é que uma *Lei*, uma regra ou uma norma tem dimensões variadas. Não são apenas as convenções, os decretos e as leis elaboradas na forma positiva sua principal expressão, mas também os aspectos socioculturais, os costumes, a vontade dos deuses legados aos homens.

Em *Antígona* há essa mensagem que contrapõe convenções aos valores mais essenciais, intrínsecos à sociabilidade humana, como por exemplo, o sentimento de piedade e amor fraternal pelos quais a heroína é movida. Sem dúvida, Antígona não gostaria de desobedecer ao rei Creonte, aliás, seu tio. Porém, seu exemplo demonstra outras dimensões de *Lei* menosprezadas por Creonte, o que faz do seu decreto, uma lei injusta ou imperfeita. Há mais a atender, como a sensibilidade humana, a comiseração, o sentimento natural de perda e reverência na morte. Trata-se aqui da experiência subjetiva, e não apenas da experiência objetiva. Isso mostra que o direito também tem ou deveria apresentar esse caráter universal fundamentado na fé, no sentimento humano e na razão.

Conforme descreve Marcelo Alves, o que está se apresentando são as várias dimensões de justiça. A tensão aqui é entre a *justiça natural* e a *justiça legal*. Alves lembra que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* e na *Arte Retórica* elabora essa distinção. Para Aristóteles, “da justiça política, uma parte é natural e outra, legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão dos homens pensarem deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de ser depois de definida” (Aristóteles apud Alves, 2008: 67). Isso quer dizer que a lei ou a justiça tem uma expressão natural, ao se referir àqueles valores igualmente compartilhados pela comunidade humana. Do outro lado, a lei ou a justiça também pode se expressar na forma política ou em leis particulares, que são as regras e os valores que variam segundo os povos, a conveniência e a necessidade.

Ao fim, fica evidente em *Antígona* que a justiça pode se revestir de muitos aspectos: de uma ação estritamente política, relacionada com o poder estatal, de um sentimento de religiosidade, como o ato de piedade e comiseração, do aspecto jurídico, ao lutar por justiça, da dimensão afetiva, ao ser movida por sentimentos fraternais e da dimensão moral, ao defender uma norma divina que orienta a ação dos homens pela vontade dos deuses. Esse exemplo serve muito bem para deixar a sugestão de que Rui em sua conferência reflete uma dimensão da lei muito além daquela que geralmente se

viu no seu pensamento, de teor estritamente político e jurídico, mas que se move também em outras esferas, como dos sentimentos humanos piedosos, de comiseração e amor ao próximo. É uma hipótese que pode ajudar a explicar como a dimensão moral e religiosa de Rui pode ter aparecido naquelas circunstâncias, isto é, no seu pensamento sobre política internacional e relações internacionais.

## CAPÍTULO 5 A MORAL É UMA SÓ

### 5.1 A ÉTICA DEONTOLÓGICA DE RUI BARBOSA

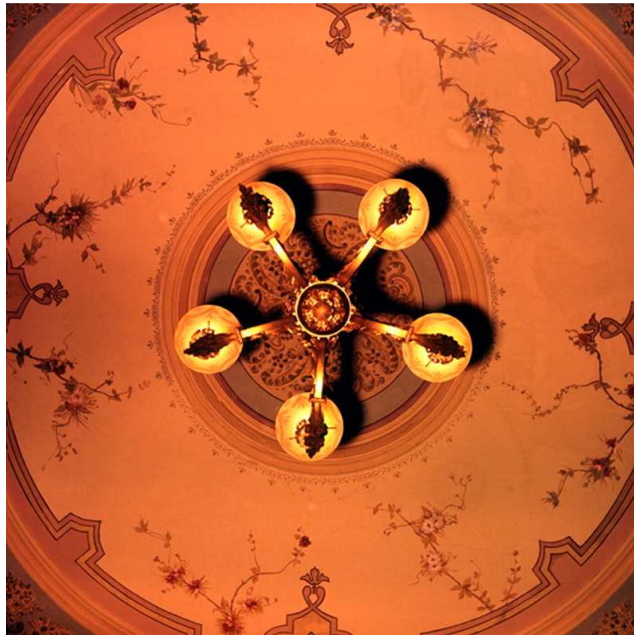


Figura 21 – Teto da Sala Buenos Aires

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

O dogma do militarismo sequestra os povos para suplantá-los. *Divide et impera*. Os mandamentos do cristianismo unem as nações para dirigi-las. *Enzwei und gebiete! Tüchtig Wort. Verein und leite! Besse Hort.*<sup>72</sup> Quem tem razão não é Maquiavel, é Goethe, a quem Nietzsche repudia.

(Barbosa, 1983: 62)

Os indícios presentes na argumentação de Rui em Buenos Aires apontam para a existência de um conteúdo doutrinário que dá sentido ao seu pensamento e às suas posições diante dos acontecimentos internacionais. Na conferência, sua preocupação com o enfraquecimento das energias espirituais do ocidente é uma constante que conduz a construção de sua posição sobre política internacional. Apesar de ser bem conhecido o fato de que Rui jamais se preocupou em ser um doutrinador, são interessantes as consequências teóricas dos fundamentos morais e religiosos que se podem extrair de seu texto.

<sup>72</sup> Aproximadamente, “Divide e impera – boa palavra. Une e guia – uma palavra melhor”.

Num sentido mais amplo, o teor doutrinário que caracteriza a vertente internacional de seu pensamento conforme se encontra expresso na conferência de Buenos Aires pode estar associado a uma reação intelectual diante de uma sociedade internacional que enfrentava, desde meados do século XIX, no plano teórico-prático, uma dissociação mais profunda com o cristianismo.<sup>73</sup> Morgenthau, por exemplo, percebeu essa transformação e na obra *A política entre as nações* chega a indicar que, na passagem do século XIX para o século XX, dois fatores geraram e apressaram essa transformação: a substituição da responsabilidade em matéria de negócios externos, que de aristocrática passou a ser democrática, e a substituição de paradigmas universais por padrões nacionalistas (Morgenthau, 2003: 450-463). Não é demais lembrar que a transformação a que se refere Morgenthau é de ordem moral: é a impressão de alguém que percebe lentamente se esvaír uma “esfera de sentidos”<sup>74</sup> que, de um modo ou outro, limitava os impulsos de poder das nações.

De um ponto de vista teórico, Morgenthau explica que esse processo é o retrato do enfraquecimento da tradição da civilização ocidental que procura “restringir o poder dos fortes em benefício dos fracos”, ao ser combatida por ser tida como efeminada, sentimental e decadente. Seus opositores teriam sido aqueles que como o Kaiser Guilherme II, Nietzsche, Mussolini e Hitler não só aceitam o desejo do mando e a luta pelo poder como fatos sociais basilares, mas ainda enaltecem as suas manifestações desenfreadas e postulam essa ausência de restrições como um ideal para a sociedade e uma norma de conduta para o indivíduo (Morgenthau, 2003: 422). É mesmo notável que Rui, no plano de sua retórica, se dirija justamente a indivíduos tais que vê como os responsáveis pela propagação do ideal da luta pelo poder entre as nações. São eles, o general Friedrich von Bernhardi, Henrich von Treitschke e Friedrich Nietzsche os responsáveis pela dissuasão dos referenciais morais na política internacional; os responsáveis pelo apagamento dos “luzeiros do senhor”. A expressão de Rui que parece evocar o Gênesis revela aquelas ressonâncias bíblicas presentes na sua fala, talvez se lembrando, com certa amargura ao ver a guerra, das descrições, das cores penumbrosas do apocalipse prenunciado no evangelho de João: “haja luzeiros no firmamento dos céus, para separarem o dia da noite; que eles sirvam de sinais dos tempos, dos dias e dos anos” (Gênesis, c. I, v. 14).

---

<sup>73</sup> Ver Niebuhr, 2001.

<sup>74</sup> Talvez algo muito próximo ao conceito de Cosmvisão ou Weltanschauung; uma visão cognitiva da vida e do ambiente total que um indivíduo tem, ou que é característica dos membros de uma sociedade. Num sentido mais pontual, trata-se de “visão de mundo” (Hoebel; Frost, 1981: 335-36).

Em Rui, o “apagamento dos luzeiros do senhor” representa o desfazimento ou esfacelamento dos referenciais morais na política internacional. Quais são as consequências desse processo? Afinal, não seria um procedimento importante para a libertação humana, em busca de mais amplos horizontes como propõe Nietzsche? Rui é enfático na resposta e, para tal, compare-se esse ponto de reflexão com um trecho do *Discurso no Colégio Anchieta* que prenuncia algumas imagens utilizadas por Rui, em 1916:

Tirassem a esses Estados [de povos crentes] o seu ideal, que restaria? Grandes construções morais, sem o cimento que as soldava. Tremendas forças sociais, sem o freio que as continha. Massas enormes, sem coesão que as detivesse, como os rochedos erráticos nas eras diluvianas, ou as aludes soltas pelos despenhadeiros dos Alpes (Barbosa, 1903:19).

Sem moral, sem freios; sem a força moral, sem sustentação. Porém, a verdade é que as relações internacionais sempre foram consideradas uma instância alheia a julgamentos com base em critérios de fé, enquanto a ética e a moralidade têm sido consideradas manifestações características dos ajuizamentos do comportamento na esfera doméstica e individual (Martins, 2001: 5).<sup>75</sup> Rui Barbosa vivencia um período de deterioração do sistema normativo que impunha no passado as suas restrições sobre as operações cotidianas da política externa, e que já não é mais capaz de fazê-lo. Na verdade se trata de um longo processo histórico, pois na medida em que os Estados modernos se articulavam surgiram novas visões sobre a política internacional, dentre elas a de Hobbes e Maquiavel que viam os Estados emergentes ocupando o vácuo social e moral deixado pelo recuo da *Respublica Christiana* (Bull, 2002: 37-38). Muitos viram

---

<sup>75</sup> Por outro lado, é também verdade que a teoria das relações internacionais, em suas vertentes mais recentes, tem reconsiderado a importância do tema da ética e da moralidade. A partir do fim dos anos 90 surgiu o que muitos denominam de *virada ética* nas Relações Internacionais (Linklater, 1999). Aliás, teoria crítica, teoria normativa, pós-colonialismo, feminismo e pós-estruturalismo são abordagens pautadas por graves e intensas considerações éticas e morais. Ao afirmar que as relações internacionais sempre foram consideradas uma instância alheia da fé e da moralidade nos referimos à compreensão feita pela tradição, um período da história do pensamento internacional. Afinal, o realismo clássico sempre considerou que a justiça não poderia desempenhar um papel central nas relações internacionais porque tal instância é organizada em torno do princípio da força e de relações de poder. Ora, quando unidades interagem pautadas por considerações de força e poder, a justiça fica reduzida a compreensão feita por Trasímaco na obra *A República*, de Platão: “a justiça é a conveniência do mais forte”. Nessa direção, o diálogo meliano, descrito por Tucídides na obra *História da Guerra do Peloponeso* é definitivo: “Dos deuses nós sabemos e dos homens sabemos que, por uma imposição de sua própria natureza, sempre que podem eles mandam. Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; como-la em prática, então, convencidos de que nós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma” (Tucídides, 2001: 351).



Hobbes e Maquiavel assumirem a antítese *bellum est quaerenda e pax est vitanda* em posição antitética à antítese erasmiana e cristã *pax est quaerenda e bellum est vitanda*.

Assim, desde o século XVI há um adensamento da predisposição teórica e prática a favor da guerra, que postula o afastamento dos predicamentos do Evangelho.<sup>76</sup> Um marco desta transformação, no plano das ideias, é o capítulo XV de “*O Príncipe*”, que traz as marcas da inauguração de uma concepção negativa do homem (bastante divergente da concepção erasmiana) que preconizará a guerra como instrumento de virtù do príncipe e assentará os fundamentos da diferenciação entre a moral pública/política e moral privada/religiosa: política é política, moral é moral.

Um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus. Assim, é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade (Maquiavel, 1983: 63-64).

As soluções no espírito de Hobbes e Maquiavel foram acatadas por reduzirem a moral a um sentido prático e pragmático, de acordo com os interesses, a conveniência e a utilidade política. Contra essa posição, Rui surge como opositor ao hobbesianismo, que pressupõe um estado de natureza nas relações internacionais. Contra esse estado de coisas, uma ordem internacional liberal e racionalista deveria surgir pela harmonia e acomodação natural dos interesses nacionais. Porém, considerando as proposições de Rui em Buenos Aires, a questão do “melhoramento internacional” vai além de uma mera postura liberal ou racionalista em defesa de instituições ou do papel do direito internacional. O Rui de Buenos Aires superdimensiona a função teleológica da política internacional a partir de elementos morais e religiosos, sobretudo, em ocasiões nas quais ele lida, por exemplo, com conceitos e palavras como “forças morais”, o “Evangelho de Cristo”, a “caridade, as “ideias”, as “doutrinas”, os “valores”, a “virtude”, o “dever” e a “obrigação”, a “consciência” (Barbosa, 1917: 37-39; Garcia, 1996: 119).

Nesse ambiente em que a unidade religiosa deixava de ser uma base moral uniforme para a conduta política inevitavelmente intelectuais como Rui Barbosa passaram a enfrentar notáveis divergências sobre o significado de ações e motivações a respeito de fenômenos essenciais das relações internacionais. Talvez o conflito que a geração de Rui enfrenta, no plano teórico e prático, seja uma divergência sobre o

---

<sup>76</sup> Ver, por exemplo, Roterdão, 1999.

significado atribuído à noção de política internacional conforme já sugerido no capítulo que trata sobre a apropriação de Angell por Rui. Esse conflito de significados sobre a política internacional foi muito bem destacada mais tarde por Morgenthau, ao dizer que

se tudo o que precisássemos saber sobre a política internacional se limitasse apenas às motivações por trás da disputa pelo poder e aos mecanismos mediante os quais ela opera, o cenário internacional se pareceria certamente com o estado de natureza descrito por Hobbes como uma “guerra de cada homem contra cada homem”. A política internacional seria então governada por aquelas considerações de oportunismo político de que Maquiavel nos deixou o relato mais agudo e sincero. Em um mundo assim, o fraco estaria completamente a mercê do forte. E a força valeria mais que o direito (Morgenthau, 2003: 421).<sup>77</sup>

Nesta época o movimento antiguerra se mobiliza intelectualmente para a defesa da ideia de política internacional como esfera de ação destinada a proteger e estimular o interesse geral da humanidade e uma noção de justiça. Em movimentos como esse é comum que os atributos da moral e da religião se tornem uma base linguística para os defensores da paz, o que os faz recorrer costumeiramente a símbolos cujo conteúdo é “Deus”, a “alma”, a “consciência”, a “veracidade”, a “honestidade”, a “virtude”, a “contingência”, a “comiseração”, a “obrigação interna e externa”, o “amor ao próximo”, de modo que possam justificar uma espécie de humanização da política internacional (Almeida, 2009: 39). Nesse quadro, observa-se que Rui indicou uma audaciosa e original *solução deontológica* à questão, ao recuperar elementos de moral-religiosa.

Segundo Zingano, os sistemas deontológicos trabalham a ideia de deveres que podem ser previamente determinados; caberia aos agentes morais conhecê-los e aplicá-los a todas as situações. Neste sistema, a religião é uma fonte de inspiração, pois ela forneceria regras e leis a serem observadas sob a forma de uma legislação moral, por exemplo, o Cristianismo, o Islamismo, o Hinduísmo, os Dez Mandamentos, o Código de Hamurabi, os Analectos. O que é importante conhecer é que numa deontologia há uma lei, uma revelação, um mandamento ou regra que dita o que deve ser feito sob a forma de um dever a ser cumprido: “a moral é vista, nessa perspectiva, como consistindo propriamente em uma legislação” (Zingano, 2013: 25) acrescida de consequências específicas para a vida internacional.

---

<sup>77</sup> Vale lembrar que Hedley Bull reservou boa parte do capítulo 2 da obra *A Sociedade Anárquica* para contar a história das relações internacionais como o percurso de uma contenda sobre o significado da política internacional.

É audaciosa, no entanto, a solução deontológica apontada por Rui Barbosa aos problemas internacionais: longe de atribuir aos conceitos religiosos uma mera posição sofisticada, Rui utiliza-as como teor, de fato, da sua oposição à distinção elaborada por Hobbes e Maquiavel entre moral pública/política e moral privada/religiosa, reforçada pelo pensamento político do século XIX. Dentro de uma concepção *teleológica* da política internacional, Rui, enlevado em sua própria noção *teológica*, não faz a distinção entre duas morais, isto é, uma válida para o plano político e outra aplicável apenas ao plano individual. O problema da guerra, da violência, do barbarismo internacional, da fragilidade das instituições jurídico-políticas são uma decorrência da distinção hobbesiana/maquiaveliana porque ela afasta o fundamento moral da ação jurídico-política. Para Rui, não há duas morais, nem duas justiças: seja no plano individual, seja no plano estatal ou internacional, a moral é uma só; uma moral doutrinária fundamentada nas leis naturais da consciência humana.

Não se diga, portanto, como se tem dito, que, na esfera onde se agita a política das potências maiores, as noções usuais da moral doutrinária não se acolhem senão depois de alteradas por uma grosseira liga de egoísmo. Não há duas morais, a doutrinária e a prática. A moral é uma só: a da consciência humana, que não vacila em discernir entre o direito e a força. Os interesses podem obscurecer transitoriamente esse órgão da visão interior: podem obscurecê-lo nas relações entre os povos, como nas relações entre os indivíduos, no comércio entre os Estados como no comércio entre os homens, no governo como nos tribunais, na esfera da política internacional, como na dos códigos civis e penais. Porém tais perturbações, tais anomalias, tais crises não provam que não exista em nós, individual e coletivamente, o senso da moralidade humana, ou que suas fórmulas sejam meras teorias (Barbosa, 1983: 38).

A posição de Rui Barbosa é audaciosa, pois ela marca larga distancia da proposição fundamental elaborada por Emer de Vattel. Para Vattel, a lei da natureza obriga igualmente os indivíduos e os Estados. Porém, para conhecer os direitos e deveres dos Estados não bastaria saber o que a lei da natureza prescreve, em termos de direitos e deveres, aos indivíduos. Como os Estados são sujeitos diversos, isto é, possuem natureza distinta quando comparados aos indivíduos é necessário promover uma “aplicação justa e meditada da lei natural aos negócios e à conduta das nações ou dos soberanos” (Vattel, 2004: LXXI). Rui parece entender a questão de outro modo: para saber o que é certo e errado no plano político internacional, ou melhor, para

compreender os direitos e os deveres das nações basta consultar o *foro da consciência*. De algum modo a posição adotada por Rui aparece no *De Indis*, de Francisco de Vitória. Todo ajuzamento de conduta é feito por Vitória numa referência constante à consciência humana (Vitória, 2014).

Na linha contrária a Hobbes e Maquiavel, Rui insiste que não poderia haver duas morais: para os Estados, como para os indivíduos, na paz, como na guerra, a moral é uma só – a moral do Cristo, sintetizada no seu grande mandamento.

Creríeis que nunca os vários ramos da vasta espécie humana sentiriam tão realmente palpitar-lhes nas entranhas a voz da sua fraternidade; que pela primeira vez os homens de todo o orbe vibra à consciência da sua identidade moral; que vai chegando, na história do globo, o momento sublime de ressoar no coração de todas as raças tocadas pela centelha do Cristo o grande mandamento da lei: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo. *Dilliges proximum tuum sicut te ipsum*”. Deste vez, as nações entraram, seriamente, a perceber que também a elas, não menos do que aos indivíduos, se endereça o verbo do pacificador supremo, o verbo do Crucificado” (Barbosa, 1917: 39-40 – itálico do autor).

É verdade que a vertente internacional preconizada por Rui deve muito ao sentido teleológico recepcionado e adaptado durante sua leitura de autores envolvidos com o pacifismo do século XIX; uma vertente, aliás, complexa, porque que denota existir diversas ramificações, sendo um ramo deles associado ao cristianismo e ao conteúdo religioso da política. Também é verdade que sua posição se deve a formação individual e sua imersão na cultura clássica, ao seu “constitucionalismo antiquário ou republicanismo cívico ou clássico” em busca de uma concepção e ideal de justiça. Mas tudo isso converge numa compreensão que Rui está propondo em 1916 ao pensar que a falha que conduz a guerra advém da supressão do fundamento moral do ocidente, a tradição cristã, que serve como elemento comum e ponto de partida dos juízos sobre uma ação humana positiva em termos de política externa. Se por um lado é na supressão desta tradição que surge a confusão e a desordem, por outro lado, é na sua presença que

nos campos de batalha, nas cidades invadidas, no território inimigo ocupado, no oceano solapadamente sulcado por submarinos, nas incursões das belonaves aéreas, é ela quem protege os lares tranquilos nas cidades inermes, quem resguarda nos transatlânticos as populações viajoras, quem não permite semear de minas as águas reservadas ao comércio pacífico,

quem livra dos torpedos os barcos de pesca e os hospitais flutuantes, quem abriga de bombardeiros as enfermarias e as bibliotecas, os monumentos e os templos, quem proíbe a pilhagem, a execução dos reféns, a trucidação dos feridos, o envenenamento das fontes, quem protege as mulheres, as crianças, os velhos, os enfermos, os desarmados. A moral é só esta (Barbosa, 1983: 40).

A almejada segurança juridico-política depende de um consenso moral, de uma atmosfera religiosa que seja capaz de servir como padrão consensual. Somente dentro da atmosfera moral-religiosa é que *função* e *sentido teleológicos* da política internacional ficariam evidentes, quais sejam escudar os pequenos, refrear os opulentos e abrigar os pobres, conter os fortes e garantir os fracos, o que sintoniza com algo a mais do que a mera ideia que fazem de Rui como um “idealista” ou um “racionalista”. Dentro dessa visão inserida numa atmosfera religiosa de reencontro entre fé e razão, as ações se elevam à esfera divina e os deveres internacionais de um país e da sociedade internacional se revelam plenamente restituindo à justiça sua verdadeira significação.

Rui teria se esforçado para encontrar princípios gerais que dessem sustentação e segurança às ações jurídico-políticas entre as nações (Garcia, 1996: 121). Na vertente internacional de seu pensamento, tais princípios são formados no encontro entre o pacifismo e o cristianismo e se associam à própria concepção do Estado como instituição com propósitos e capaz de preencher necessidades humanas:

Sem religião, sem moral [...] o Estado não subsiste, porque falta-lhe o meio, falta-lhe o ambiente, falta-lhe o objeto de suas funções, que é estabelecer derredor de tudo isso uma atmosfera de segurança, de justiça, de paz, onde a satisfação de todas essas necessidades humanas, onde todas essas manifestações da humana atividade girem e se desenvolvam livremente (Barbosa, 1878, Vol. V: 46)

Apesar de, até certo ponto, Rui compartilhar as compreensões básicas propostas pelo pacifismo do século XIX ou com uma postura “racionalista” em defesa do direito internacional, na distância do tempo pode-se afirmar que Rui propõe algo mais revolucionário. Segundo Miguel Reale (2014, p. 23), “pelo que nos é dado observar, forçoso é convir que o seu espírito [o de Rui] se inseria em uma outra ordem de preocupações, compenetrado da soberana importância do sentimento religioso sobre todos os sentimentos humanos”. Mesmo assim, é curioso notar que a interpretação corrente do pensamento internacional de Rui Barbosa (Garcia, Amorim, Lafer e

Cardim) considera-o associado à tradição racionalista da teoria das Relações Internacionais, também chamada “tradição grociana”, em referência ao nome do jurista holandês do século XVII, Hugo Grócio. Apesar disso, uma parte considerável de sua produção parece ter maior afinidade com àquilo que posteriormente Martin Wight denominou como “quarta tradição” das Relações Internacionais.

Entre as três tradições – Realismo (Machiavellian), Racionalismo (Grotian) e Revolucionismo (Kantian) – o jovem Wight iniciou uma tradição denominada posteriormente de “Revolucionismo Invertido” (Quaker; Christianity). Parte desta formulação se deve ao fato de Wight ter vivenciado, no entre guerras, o período de fortalecimento de uma tradição de pensadores cristãos sobre a cultura, a sociedade e a política internacional. Essa tradição era uma reação ao movimento de secularização empreendido por grande parte da elite intelectual que tomava como certo o desaparecimento da tradição cristã ocidental. Martin Wight, um intelectual de formação religiosa, toma parte desse movimento de reação e defesa dos fundamentos da tradição cristã como forma de orientar uma solução para a difícil tarefa de conciliação entre a moralidade, a fé e as questões internacionais, resultando na abordagem normativa denominada a “quarta tradição”; uma linha audaciosa de pesquisa que concilia razão, fé e moralidade à reflexão sobre política exterior e relações internacionais (Wight, 1936; 1991; Thomas, 2001).

A partir de uma concepção deontológica da política internacional, essa abordagem procura desfazer a distinção entre uma moral válida para o plano público ou político e outra aplicável apenas ao plano religioso e individual. Não há duas morais, nem duas justiças. Seja no plano individual, seja no plano estatal ou internacional, a moral é uma só: a moral doutrinária fundamentada nas leis naturais da consciência humana. Por mais curioso que isso pode ser, *o Rui* de Buenos Aires é uma importante expressão dessa desconhecida e revolucionária tradição.

## 5.2 A TENSÃO ENTRE POLITICA E MORAL

A dimensão moral e religiosa do pensamento de Rui, bem como o peso que ele atribuiu a ela ao pensar as relações internacionais, suscita algumas questões: será que a ação política, tal com pretendia Rui, pode ser submetida ao juízo moral? Uma ação política contrária à moral deve ser condenada, tal como Rui parecia condenar durante a

conferência? Essas questões remetem a várias discussões no âmbito da ciência política e filosofia política.

Para Bobbio, a política e a moral têm em comum uma ação ou um domínio sobre a *práxis humana*. É sobre ela que suas regras e princípios exercem influência. O que as diferencia, porém, são seus critérios de justificação ou avaliação das ações. Nesses termos, aquilo que é obrigatório em moral nem sempre é obrigatório na política ou aquilo que é lícito na política nem sempre é lícito na moral. Enquanto domínio distinto, a política se baseia no princípio do resultado – “faça o que deve ser feito para que aconteça aquilo que você quer que aconteça”. O que é bem diferente da ação moralmente boa ou má que se refere a uma norma cujo conteúdo é considerado categórico (Bobbio, 2000: 173-174).

As duas categorias de Weber, a *ética da convicção* e a *ética da responsabilidade* se ajustam bem a essa problematização. A princípio, elas nos ajudam a entender que política e moral são universos inconciliáveis: “há uma diferença incomensurável entre o agir segundo a máxima da ética da convicção, a qual em termos religiosos soa: ‘o cristão age como um justo e remete o êxito às mãos de Deus’, e o agir segundo a máxima da ética da responsabilidade, segundo a qual é preciso responder pelas consequências (previsíveis) das próprias ações” (Bobbio, 2000: 174). A princípio, parece irrealizável a proposição de Rui, ao pensar que a política internacional poderia ou deveria estar submetida ao Evangelho e aos mandamentos morais e religiosos, já que a política e a moral obedecem a leis internas distintas. Ambos os domínios gravitam em torno de princípios e critérios de avaliação da ação muito diferentes. De um lado, está o homem de fé, o profeta, de outro, o homem de Estado: “o que conta para o primeiro é a pureza das intenções e a coerência entre ação e intenção; para o segundo, a certeza e a fecundidade do resultado” (Bobbio, 2000: 175).

De certo modo, as *quatro tradições* que procuram resolver a tensão entre política e moral, oferecem alguns critérios que nos ajudam a avaliar o sistema normativo de Rui, e conseqüentemente, refletir sobre sua aplicabilidade ou não. Recorrendo novamente a Bobbio (2000: 177-180), reconhecemos que existem *quatro tradições* em torno dessa problemática. A primeira é o *Monismo Rígido*. Para essa tradição, não existe oposição entre moral e política; o que existe é apenas um sistema normal; e nesse caso, ou ele é moral ou político. Aqui, trata-se de um procedimento de redução – *Reductio ad unum* – ou a política se resume à moral ou a moral à política. O célebre exemplo é a obra *Educação do Príncipe Cristão*, de Erasmo de Roterdã para quem

se quiseres mostrar-te ótimo príncipe, fica então bem atento para não te deixares superar por nenhum outro naqueles bens que verdadeiramente são teus próprios; a magnanimidade, a temperança, a honestidade.

Se quiseres entrar em disputa com outros príncipes, não considera tendo-os vencido porque tiraste a parte deles do domínio deles; há de vencê-los verdadeiramente se fores menos corrupto do que eles, menos avarento, menos arrogante, menos iracundo.

Qual é minha cruz, pergunta o príncipe. Seguir aquilo que é honesto, não fazer mal a ninguém, não deprestar ninguém, não vender magistraturas, não se deixar corromper por presentes (Erasm *apud* Bobbio, 2000: 184-185).

Essa tradição marca distância com Maquiavel para quem a observância das regras morais pode ser um obstáculo a realização do sucesso político. Erasm parece acreditar que as coisas dão certo para o príncipe que respeita os princípios da moral universal: “Faze o bem, porque é este o teu dever; mas também porque, independentemente das tuas intenções, a tua ação será premiada” (Erasm *apud* Bobbio, 2000: 185).

Para a segunda tradição, o *Monismo Flexível*, existe um único sistema normativo, o moral, que apesar disso pode admitir, em certas circunstâncias ou sujeitos particulares, algumas derrogações ou exceções. Essa tradição reconhece, é preciso ressaltar, que a moral é uma só e a razão humana pode descobrir as leis naturais de comportamento. Em certa medida, o *Segundo Tratado sobre o Governo*, de Locke é um exemplo. Mas, o ponto é que essas leis naturais de comportamento podem não ser aplicadas a todos os casos. Há exceções, por exemplo, quando a regra “não matar” não se aplica em caso de legítima defesa; ou a regra “não mentir”, não se aplica a um revolucionário que é detido, mas não quer entregar os seus companheiros. Nesse caso, “aquilo que parece uma violação da ordem moral, cometida pelo detentor do poder político, nada mais é que uma derrogação à lei moral cumprida em uma circunstância excepcional” (Bobbio, 2000: 186-187).

A terceira tradição é o *Dualismo Aparente*. Para ela, moral e política são sistemas distintos, porém não são completamente independentes. Esses sistemas estariam colocados em posições hierárquicas, ou a política sobre a moral ou a moral sobre a política. Bobbio sugere a teoria de Benedetto Croce (1940) como exemplo desse sistema. Para Croce, existe o momento superior – ética – e o momento inferior –



política. Esse último pertence à esfera da utilidade, das lutas, das guerras, das negociações; dos povos e Estados vigilantes contra outros povos e Estados, respeitando normas e regras apenas quando se lhes parece vantajoso. O momento superior seria a superação do momento inferior ou político: o momento superior – ética – é quando o Espírito superou o momento inferior (Bobbio, 2000: 190-191).

Por fim, há o *Dualismo Real*. Para essa tradição, política e moral são dois sistemas distintos que observam critérios distintos de juízo. O dualismo nessa tradição se fundamenta na distinção sobre os tipos de ação. Em primeiro lugar, existem as *ações finais*, que tem prevaência na escala de valores; e as *ações instrumentais*, que só tem valor se servem para atingir aquele fim que é considerado como tendo o valor precedente. Aqui, essas categorias se transformam em *ações boas em si*, consideradas aquelas que têm valor independente da finalidade – isto é, como ajudar os pobres ou realizar obras de misericórdia – e as *ações boas para além de si* – que são as ações instrumentais, julgadas essencialmente por sua fidelidade à realização de um determinado fim. Bobbio explica que Weber distingue essas categorias da seguinte maneira, subdividindo-as em *ações racionais conforme o valor* – o que vale é o contexto; *Wert-Rational* – e *ações racionais conforme o objetivo* – o que vale é a intenção; *Zweck-Rational* (Bobbio, 2000: 193).

O que podemos concluir é que, sem dúvida, Rui fez questão de se afastar da tradição de Maquiavel, o que ele assegura textualmente. Nesse caso, sua doutrina ou sistema normativo não é a uma expressão do *Dualismo Real*. Em parte, sua doutrina sugere algo do *Dualismo Aparente*, ao pensar nos valores morais e religiosos como um estágio de superação dos negócios da política. Entre reconhecer e negar, Rui não quer aceitar que na política internacional prevalece um sistema do tipo *Monismo Flexível*. Sua inconformidade com a guerra é parte da sua dificuldade de aceitar que os valores morais e religiosos não podem ser aplicados plenamente nas relações internacionais, e isso por diversas razões. Em certa medida, o sistema normativo de Rui se assemelha muito com o *Monismo Rígido*, especialmente em momentos nos quais Rui vê a salvação do gênero humano no cumprimento do mandamento maior: “amas o teu próximo, que todo o resto te será acrescido”.

### 5.3 DO MAL, O REMÉDIO



Figura 22 – Coleção de óculos e *pince-nez* de Rui Barbosa

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Um dos aspectos característicos da guerra atual está no sentimento, generalizado hoje entre os próprios combatentes, de que ‘esta guerra é, essencialmente, uma guerra de ideias’.

(Barbosa, 1983: 33)

Os acontecimentos resultam de um ambiente de erros e verdades.

(Barbosa, 1983: 33)

Mas é justamente do excesso do mal que me parece vir surgindo a esperança do remédio. Assim como há visitas da saúde, que precedem a última agonia, há agonias que se resolve no regresso à saúde.

(Barbosa, 1983: 63)

O impacto da dimensão moral e religiosa do pensamento de Rui Barbosa na teoria de Relações Internacionais perpassa uma discussão intermediária, sobre o papel das ideias e das próprias teorias no entendimento humano. Uma das mais características apreciações feitas por Rui durante a conferência de Buenos Aires – que o leva, aliás, a

superdimensionar o lugar da moral na política – é seu entendimento de que tudo, tanto a guerra quanto a paz, todas as coisas boas ou más, nas relações humanas, até mesmo o uso que é feito da matéria prima que a natureza oferece aos indivíduos, depende da justiça ou da falsidade das ideias dos homens (Barbosa, 1983: 33).

Nesse sentido, guerra e paz têm fundamentalmente, por causa, as teorias, as aspirações humanas, os devaneios, as perspectivas, as ideias. Esses influxos podem ser perniciosos ou benéficos; dependem das doutrinas: Rui é claro: “os atos resultam das doutrinas [...] As doutrinas precedem os atos. Os fatos materiais emanam dos fatos morais” (Barbosa, 1983: 33). Partindo dessa premissa, qual é o impacto da compreensão deixada por Rui nas Relações Internacionais enquanto uma disciplina acadêmica?

\*\*\*

Com a publicação de *A Política entre as Nações* (1948), Hans Morgenthau introduziu nas Relações Internacionais uma importante noção sobre a política. Ainda que a ideia apareça sutilmente, ela consiste em pensar a política como impulso de criatividade, impotência ou desencantamento. Enquanto impulso criativo, a política é uma das forças que organizam o mundo social e ordena-o para atender algum propósito. Ainda que a política esteja relacionada com o mundo exterior, criatividade, impotência e desencantamento são forças que se originam de sentimentos humanos.

Para David Hume, nossos julgamentos em qualquer área, apesar do suporte da razão, se fundam essencialmente nos sentimentos humanos. São os sentimentos que excitam as paixões, produzem ou evitam as ações e geram as motivações mais significativas. O ponto central desse entendimento é que esses sentimentos mudam, variam de acordo com as percepções em ideologias e visões sobre riscos, oportunidades e interesses (Sato, 2003: 175). Por exemplo: durante as guerras religiosas do século XVII o sofrimento contínuo gerou a percepção de que essa situação era insustentável e apontou para a tolerância como um valor fundamental e a soberania como uma “saída” para as guerras, impulsionando, de alguma maneira, certas ações políticas que na modernidade formaram o Estado-nação.<sup>78</sup> A obsolescência do Estado-nação somente poderia estar associada ao fato dessa entidade política ter entrado em contradição com

---

<sup>78</sup> Essa observação corresponde ao entendimento de Eiiti Sato: “na moderna ciência política, considera-se que uma das contribuições mais notáveis de *O Príncipe*, é o entendimento de que a política não tem por propósito tornar o homem virtuoso ou que o Estado teria algum propósito ético ou religioso, mas simplesmente o de servir como instrumento das sociedades no sentido de promover bens coletivos como a prosperidade e a segurança interna e externa” (Sato, 2013).

os propósitos e sentimentos que a conceberam, pois foi por medo, insegurança e esperança de alcançar a paz que os indivíduos saíram de um estado de natureza e conceberam o Estado (Hobbes, 1983).

[...] o estado-nação corresponde hoje a uma noção obsoleta de organização política que, longe de garantir a segurança e poder de seus membros, condena-os à impotência ou ao extermínio final, podendo ser vitimados uns pelos outros ou por seus vizinhos mais poderosos. Somente o futuro nos mostrará se esse agudo sentimento de insegurança, não somente dos indivíduos, mas também das sociedades nacionais às quais eles pertencem, levará a *um impulso de criatividade política*, sob a forma de unificação política, militar e econômica da Europa, ou à *impotência política*, em uma modalidade de recuo em direção a um "neutralismo" - isto é, à renúncia a qualquer forma de política externa -, ou a um *desencantamento político*, à guisa de uma identificação intensa com as nações individuais (Morgenthau, 2003: 207 – itálico nosso).

A discussão suscitada por Morgenthau serve para um propósito. Ela ajuda a pensar que os fenômenos internacionais despertam nos indivíduos certos sentimentos – dor, medo ou esperança – e que tais sentimentos, mesmo sendo o produto das circunstâncias passarão a orientar julgamentos sobre riscos, influenciarão a formulação de interesses e estarão presente na concepção de uma ação política positiva (ou criativa) e negativa (ou impotente e desencantada) (Ver Sato, 2003; 2010: 336).

Nas Relações Internacionais, o exemplo mais emblemático desse entendimento é Norman Angell. Com sua obra *A grande ilusão* (1919), Angell procurou demonstrar, na passagem do século XIX para o século XX que uma “nova realidade” havia se configurado e ela não justificava mais a existência de sentimentos belicistas, alimentados pelos militaristas. Angell enxergava o surgimento de uma *era de interdependência* cuja força motriz era essencialmente marcada pelo entrelaçamento sistêmicos dos mercados. Uma vez empreendida, a guerra significaria o fim de sutis elos de interdependência e isso representava de algum modo a “morte” do agressor. O que Angell denota em sua obra é que o problema da guerra era um problema da mentalidade das elites que, de um modo ou outro, não conseguiam ou não desejavam observar um fato material: a interdependência tornava a guerra possível, mas inútil.<sup>79</sup> Foi para

---

<sup>79</sup> Hoje, a interdependência entre as potências é muito maior quando comparada ao tempo de Angell, o período que antecedeu a *Primeira Guerra Mundial*. Em alguma medida o aprofundamento da interdependência tornou a ameaça da guerra entre potências algo distante. O desafio do sistema internacional hoje é outro: as guerras assimétricas. Elas ocorrem entre exércitos modernos e milícias

esclarecer a consciência das elites de uma época que Norman Angell escreveu *A grande ilusão* e outras obras. Nelas, propunha um amplo projeto de educação e esclarecimento e apontava para uma “nova realidade” que não justificava mais pensar a guerra como um instrumento eficaz para a realização dos interesses nacionais (Angell, 2002).

Se fosse possível estabelecer este ponto através de argumentos irrefutáveis, pensou Sir Norman, então a guerra não ocorreria. A guerra é produto de uma "falha de entendimento". Uma vez que a cabeça fosse purgada da ilusão de que a guerra compensava, o coração poderia tratar de si mesmo (Carr, 2001: 37).

O mundo das cruzadas, da caça às bruxas não foi um mundo de intenções incorretas, mas um mundo de pensamento incorreto (Carr, 2001: 37). Essa perspectiva suscita o entendimento de que os comportamentos sociais, os juízos e os interesses formulados no sistema internacional derivam de uma percepção sobre a realidade. A questão fundamental é entender que tais percepções estão associadas a certos sentimentos e que em algum momento ambos servirão de base para julgamentos e ações políticas, ou melhor, servirão de impulso para a criatividade, a impotência ou o desencantamento político, marcando, desse modo, ciclos de transformação ou estagnação social. Outro exemplo pode auxiliar essa compreensão.

Em 1856, durante o Segundo Império Francês de Napoleão III, os árabes da Argélia se rebelaram contra os colonialistas franceses. Com a intenção de conter a rebelião, Napoleão III convocou Robert-Houdin – o mágico. Sua ideia era convencer Houdin a fazer truques capazes de dissolver os sentimentos e emoções que estavam por detrás daquela rebelião e com isso romper a influência dos mulás. Na Argélia, Houdin convidou uma das tribos mais fortes da revolução para acompanhar uma de suas sessões. Durante a apresentação ele pediu ao líder árabe da tribo para pegar uma caixa de madeira colocada no palco. O árabe pegou sem nenhum problema. Em seguida, Houdin anunciou que iria enfraquecer suas forças e por intermédio de sutis sugestões mentais fez acreditar que suas forças haviam sido anuladas. Ele acenou com a varinha e declarou: “*Contemplez maintenant vous êtes mais faible qu’une femme! Essayez de soulever la boîte*” – “eis que agora você está mais fraco do que uma mulher! Tente levantar a caixa”. O árabe puxou a alça, mas ela não se moveu. Ele tentou, tentou e

---

difusas. As guerras assimétricas são guerras incontrolláveis e perigosas para os exércitos modernos. Em alguma medida foi o medo de entrar numa guerra assimétrica que barrou *Putin* de invadir a Ucrânia.

nada, levando-o ao desespero. Alucinado, o árabe soltou a alça, fugiu para o corredor e correu para fora do teatro.

O exemplo acima encerra uma curiosa lição. A razão poderia tê-lo demonstrado o absurdo do truque e indicado que com um pouco de conhecimento, ele poderia ter desvendado o mistério (Carr, 2001: 79). Porém, a questão é que o truque impressionou os sentidos do expectador e agiu sobre sua percepção mental, mudando a sua visão sobre os riscos, as oportunidades e os interesses envolvidos na revolução contra a França: “uma terra de homens ‘misteriosos’ e ‘profundos’”. Para corrigir uma “falha do entendimento” Houdin foi comissionado; um entendimento falho que sugeria aos árabes sua invulnerabilidade, isto é, o sucesso da revolução. Com simples sugestão feita à imaginação – de uma suposta superioridade francesa – e um pouco de tecnologia<sup>80</sup>, Houdin “corrigiu” o entendimento árabe criando um sentimento de impotência e desencantamento político. Ele agiu sobre certos sentimentos que mudaram a percepção e os interesses sobre a realidade e isso Napoleão III estava ciente conseguir com um pouco de “mágica”.

Os exemplos acima sugerem que os interesses pessoais, de uma nação ou da humanidade em seu conjunto são constituídos, em alguma medida, por sentimentos e perspectivas gerados pelo contato com a realidade material: isto é, num mundo interdependente ou no “trato” com nações misteriosas, os cálculos de interesses precisam levar em consideração certos fatores da “realidade incontestada”, e não o simples desejo – ainda que os desejos sejam um fator importante. Sempre existirão interesses, sejam pessoais, sociais ou de um Estado. A principal questão é entender como e de que modo os interesses são constituídos e como, em última instância, os interesses gerais da humanidade são incorporados nos interesses individuais. Em parte, a resposta para esse tipo de questionamento está na investigação da relação existente entre sentimentos e percepção da realidade, pois em algum momento são os sentimentos e as percepções que criam uma espécie de *tendência geral de comportamento* – uma *mentalidade* – que determinará a natureza dos interesses e a dinâmica do poder.

O tema da segurança internacional pode ajudar a pensar essa relação. Tradicionalmente, o ponto de partida das relações internacionais é a existência de Estados ou comunidades políticas independentes. Cada Estado possui um governo e afirma sua soberania sob uma parte da superfície terrestre e um segmento da população

---

<sup>80</sup> Alguns comentadores afirmam que a caixa tinha um controle magnético. Quando Houdin acionava os imãs, a caixa literalmente “chumbava” ao chão, tornando impossível o movimento de alçar. A história sobre a viagem de Houdin a Argélia está descrita em suas *Memórias* (Ver Robert-Houdin, 1859: XX).

humana. De um lado os Estados possuem a *soberania interna*, ou seja, a supremacia sobre todas as demais autoridades dentro daquele território e a *soberania externa* que consiste não na supremacia, mas na independência com respeito às autoridades externas (Bull, 2002: 41). O conceito tradicional de segurança internacional está associado à noção de soberania acima descrita, que confere ao Estado ou autoridade política suprema de um território o direito de defender sua independência frente aos outros Estados ou autoridades externas. Na medida em que indivíduos e comunidades perceberam a ampliação e o aprofundamento dos fluxos transcontinentais e inter-regionais, que de um modo ou outro aceleravam a vida social em todos os aspectos<sup>81</sup>, tal conceito sofreu drásticas ampliações. Por facilitar a migração, por exemplo, tais fluxos e redes permitiram um aprofundamento da relação entre as sociedades domésticas e o meio internacional. Uma noção de segurança nacional, por exemplo, não poderia mais considerar apenas o interesse definido em termos absolutos, mas precisava levar em consideração as condições de vida e a realidade social e política das outras nações. Uma guerra civil poderia forçar pessoas a sair de seu país e transformar a realidade social de outra ao cruzar as fronteiras.<sup>82</sup> A questão central nesse exemplo é que a realidade material determinou não ser mais possível considerar os interesses individuais de um Estado sem levar em consideração os interesses de outros países. A ampliação do conceito de segurança necessariamente precisou acompanhar a “nova realidade” do mundo; um mundo que não era mais o mesmo.<sup>83</sup>

O debate protagonizado por Walter Russel Mead e G. John Ikenberry na revista *Foreign Affairs* ajuda a aprofundar essa reflexão.<sup>84</sup> Em junho de 2014, Mead publicou em *The return of geopolitics* a ideia de que as rivalidades geopolíticas haviam retornado

---

<sup>81</sup> A *aceleração da história* é uma dinâmica civilizatória que implica no aumento drástico da velocidade dos processos sociais. Trata-se, também, de um fenômeno físico, no sentido de que as atividades humanas mudam a fisionomia do planeta num ritmo frenético; pelo consumo de recursos, biodiversidade, massas de água. Sobretudo, essa aceleração está associada à rapidez das inovações tecnológicas, especialmente na área de informação (Viola; Franchini; Ribeiro, 2013: 49). David Held e Robert Keohane definiram esse processo como *globalização*, isto é “*a process (or set of processes) which embodies a transformation in the spatial organization of social relations and transactions, generating transcontinental or interregional flows and networks of activity, interaction and power. a broadening, deepening and speeding up of world-wide interconnectedness in all aspects of life, from the cultural to the criminal, the financial to the environmental. At issue appears to be 'a global shift'; that is, a world being moulded, by economic and technological forces, into a shared economic and political arena*” (Keohane In: Held; McGrew, 2002: 325-347. Keohane; Nye, 2000. Held; McGrew, 1999: 1-31).

<sup>82</sup> Desde a *Segunda Guerra Mundial*, a violência étnica gerou níveis sem precedência de migrações forçadas, refúgios e movimentos de asilo (Held; McGrew, 2002).

<sup>83</sup> Na verdade, trata-se de um mundo em transformação, muito bem sintetizado no conceito *global shift*; ele revela que a realidade tem incorporado novas e complexas forças que modificam os fluxos e as redes de atividades, interações e poder (Held; McGrew, 1999: 1-86).

<sup>84</sup> Ver Mead, May/June, 2014 e Ikenberry, May/June, 2014.

ao centro dos jogos de poder internacional. A anexação da Crimeia pela Rússia, as exigências agressivas da China nas águas costais, a assertiva resposta japonesa e a tentativa do Irã em usar alianças com a Síria e o Hezbollah para dominar o Oriente Médio sugeriam o retorno de um antigo padrão de comportamento político. Num primeiro momento, esse padrão consiste em pensar o mundo a partir de questões geopolíticas, isto é, em termos de territórios e poder militar. A consequência deste pensamento está no fato dele sugerir uma política externa baseada em cálculos de auto-interesse (*self-help*) que geram resultados de soma zero. Para Mead, esse pensamento político – denominado por muitos autores como *realista* ou *razão de estado* – nunca deixou de influenciar o comportamento internacional.

Westerners should never have expected old-fashioned geopolitics to go away. They did so only because they fundamentally misread what the collapse of the Soviet Union meant: the ideological triumph of liberal capitalist democracy over communism, not the obsolescence of hard power. China, Iran, and Russia never bought into the geopolitical settlement that followed the Cold War, and they are making increasingly forceful attempts to overturn it. That process will not be peaceful, and whether or not the revisionists succeed, their efforts have already shaken the balance of power and changed the dynamics of international politics (Meade, 2014: 1).

Ao fim da *Guerra Fria* falava-se do surgimento de uma ordem internacional mais justa, pacífica e próspera, e tinha-se a nítida impressão de que algo fundamental estava em curso. No campo intelectual, surgiram duas tendências: a primeira, de caráter mais ideológico e triunfalista, procurou refletir sobre a natureza das transformações internacionais. Fukuyama, expoente desta linhagem, considerou as transformações em curso como mudanças de essência ideológica. Em seu renomado argumento do *fim de história*, o autor considerou entusiasticamente a vitória incontestável do liberalismo econômico e político dado a total exaustão das alternativas viáveis ao liberalismo ocidental (Fukuyama, 1995: 5). A segunda tendência, de compleição teórica, se diferenciou ao propor uma retomada das origens epistemológicas da disciplina (Alker, 1996). Autores como Hayward R. Alker e Charles W. Kegley Jr. avançaram essa *percepção de momento* que se concentrava nitidamente na recuperação de algo tido como fundamental na disciplina. Kegley Jr., como é notório, propôs em sua *presidential address to the International Studies Association* uma reformulação do realismo político a partir das ideias de Woodrow Wilson (Kegley Jr., 1993). O que as duas tendências



têm em comum é que ambas consideram o fim da *Guerra Fria* um marco de superação da mentalidade essencialmente belicista e geopolítica para um pensamento institucionalista liberal. O fato é que, em certa medida, o fim da *Guerra Fria* não significou a extirpação da *realpolitik* do *cenário mental* das elites políticas. Pelo contrário, em certas ocasiões, as lideranças recorrem a esse tipo de pensamento, sobretudo quando precisaram responder a complexos desafios da realidade material.<sup>85</sup>

O que cada um dos pontos levantados pelos autores representa (Mead, o pensamento geopolítico; Ikenberry, a perspectiva de uma ordem internacional estável, de caráter institucionalista liberal) são *cosmovisões*, isto é, formas mentais que correspondem a certos sentimentos morais e percepções sobre poder, interesses e legitimidade.<sup>86</sup> O que é importante considerar nesse ponto é que os padrões de comportamento internacional – seja ele *revisionista* ou *institucionalista* – reflete conjuntos de percepções subjetivas e visões interiores. A questão é que tais percepções e visões interiores podem produzir ações políticas criativas e positivas, impotentes e até mesmo destrutivas, dependendo dos sentimentos provocados pelos desafios da realidade. A questão é que tais percepções e visões interiores não dizem unicamente respeito ao Estado, mas àquilo que é mais fundamental no Estado e nas próprias relações internacionais: *a mentalidade* dos indivíduos.

Puchala e Hopkins ajudam a sustentar essa posição. Esses autores rejeitam o pressuposto segundo o qual o sistema internacional é composto por Estados soberanos limitados apenas pelo equilíbrio de poder. Eles sugerem que as elites são os atores reais das relações internacionais e que os Estados não passam de abstrações rarefeitas, uma solução metonímica<sup>87</sup>. As elites é que agem no interior de redes e um sistema de

---

<sup>85</sup> Quando Mead indica a existência de Estados revisionistas, de algum modo o que ele está dizendo é que a *razão de estado* e a *realpolitik* nunca deixaram de “assombrar” a *matriz cognitiva* dos estadistas. Pelo contrário, a *razão de estado e realpolitik* são poderosas forças estratégico-ideacionais, muito eficazes para países sem muita integração ou interdependência realizarem os seus interesses individuais. O ponto é que esse modo de pensar e agir impacta no equilíbrio de poder e na própria dinâmica das relações internacionais, fazendo crer tratar-se de um rompimento da ordem ocidental, o que não é verdade.

<sup>86</sup> Trata-se, na verdade, da visão cognitiva da vida e do ambiente total que um indivíduo tem, ou que é característica dos membros de uma sociedade, o que é frequentemente chamado de *Weltanschauung* ou visão de mundo. Uma “visão de mundo” implica a sugestão de estrutura das coisas como o homem tem consciência delas: é, por exemplo, o cenário da vida de um povo, como um povo a considera (Ver Hoebel; Frost, 1981: 335-350).

<sup>87</sup> *Metonímia* se refere a um processo de transnomação ou emprego de um termo por outro. Segundo Waltz quando dizemos que o Estado age falamos metonimicamente: “dizemos que o Estado age quando queremos dizer que as pessoas que estão nele agem, da mesma maneira como dizemos que a panela ferve quando queremos dizer que a água que está dentro dela ferve”(Waltz, 2004: 101). Atualmente o conceito de Estado é muito mais amplo e complexo. Na verdade, “no mundo da globalização recente, os Estados nacionais são simultaneamente atores unitários e plurais. São unitários no sentido de que existe sempre uma resultante, por mais provisória que seja em alguns casos, dos alinhamentos e coalizões políticas

princípios, regras, normas e padrões de comportamento que transcendem as fronteiras nacionais. A anarquia, a soberania e o equilíbrio de poder são apenas algumas das variáveis que compõe um conjunto muito mais amplo dos fatores básicos do comportamento (Krasner, 2012: 99). O que essa perspectiva indica é que poder e interesses e em última instância o comportamento social dos Estados está ligado a certos princípios, normas e regras que os códigos legais ou morais às vezes refletem e que esses elementos são essencialmente subjetivos, elaborados na forma de entendimentos, expectativas, convicções e interações sociais (Puchala; Hopkins, 1982: 247. Ver também Haas, 1992).

Behavior follows from adherence to principles, norms, and rules, which legal codes sometimes reflect. But *regimes themselves are subjective*: they exist primarily as participants' understandings, expectations or convictions about legitimate, appropriate or moral behavior (Puchala; Hopkins, 1982: 246 – itálico nosso).

Esse ponto sugere dois aspectos: primeiro, aponta para uma dinâmica comportamental das sociedades que assume a enorme capacidade dos indivíduos em criar o seu próprio mundo; e segundo, indica que em alguma instância o fenômeno político nas relações internacionais está profundamente associado com a dimensão da subjetividade, o mundo dos sentimentos e valores humanos; elementos que formam, num sentido mais geral, uma tendência de comportamento, em outras palavras, uma mentalidade.

Na literatura contemporânea sobre política internacional, uma noção geológica introduzida em 2002 por Paul J. Crutzen, Nobel de Química em 1995, passou a valorizar o protagonismo humano nos ciclos de transformação do mundo. Crutzen sustentou que a humanidade havia deixado um período denominado por *holoceno* – uma era de estabilidade e infinitude geológica – e ingressado em uma nova época, o *antropoceno* marcado pela finitude e profundos processos de transformação. O conceito tem importância ao indicar que as transformações são, em parte, uma consequência da capacidade que o homem vem conquistando de modificar o planeta. Essa capacidade teria começado a se aprofundar por volta da primeira revolução industrial europeia

---

domésticas. E são plurais já que múltiplos atores setoriais e sub-nacionais procuram maximizar seus interesses particulares dentro do país, estabelecendo redes e alianças com forças similares de outros países, construindo, desse modo, dinâmicas transnacionais” (Viola; Franchini; Ribeiro, 2013: 48-49).

(1800) quando novos e poderosos meios de manipular o ambiente se tornaram disponíveis, chegando ao auge em 1955.<sup>88</sup>

Earth scientists suggest that we now live in a new era of natural history, the Anthropocene; one marked by the emergence of a new series of geological, biological and climatological forcing mechanisms in the biosphere (Zalasiewicz et al., 2010). We have left behind the period of the Holocene, the relatively stable period of Earth history between the end of the last ice age and the appearance of industrial society. Human activities have introduced new biophysical factors into the biosphere and begun to change the physical parameters that determine the functioning of the major Earth system processes. The need for a new term comes not from a single historical innovation or ecological change but from the recognition that the total amount of human activity in all its diversity is now on such a scale that we are living in a qualitatively new era. In terms of the sciences of climate, geochemistry, geomorphology and ecology, it is no longer appropriate to think only in terms of ‘natural’ mechanisms to understand the processes that shape our habitat (Knight and Harrison, 2013). Hence a new geological period named the Anthropocene (Dalby, 2014: 1-2).

O conceito do *antropoceno* resgata uma importante noção filosófica: a ideia do homem *artífice*. Essa ideia encerra uma tradição de pensamento que enaltece a capacidade criativa da humanidade ante o incerto e o imponderável. Nessa tradição, o homem participa da criação por intermédio de uma potencialidade natural: a vontade. Na política, Hobbes postulou a vontade como fundamento do poder político, pois o contrato social, realizado entre indivíduo e o soberano, é antes de tudo, um ato da vontade de todos aqueles que o constituíram.

A união obtida por meio do consentimento desses indivíduos é concebida por Hobbes como um verdadeiro ato criador, comparável “àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação”, porque este ato dá origem ao Estado, a esse homem artificial denominado *Leviatã*, ao qual os homens devem direta e imediatamente a sua paz e segurança e que, por isso, pode ser chamado — não sem uma boa dose de provocação — de “*Deus mortal*”. É desse modo, segundo Hobbes, que os seres humanos deixam de ser lobos uns dos outros e se transformam em um deus para si mesmos” (Alves, 2012: 93).

---

<sup>88</sup> Para Held, esse período se caracteriza pela enorme capacidade do homem de construir catástrofes: é o período de *Guerra Fria*, marcado pela intensa ameaça de destruição total pelas armas nucleares (Held; McGrew, 1999).

Se a vontade de Deus é o fundamento de sua arte – a criação – a vontade humana é a essência da ordem política. É a vontade humana que produz, cria o contrato, o Estado e as instituições. Nesse sentido, *política* é arte criativa; é uma arte humana por intermédio da qual o indivíduo é capaz de construir e transformar o mundo, de acordo com a sua vontade. Uma curiosa imagem presente na obra de Pico della Mirandola, *De hominis dignitate oratio* (1486), reforça essa ideia. Nessa imagem, o homem<sup>89</sup> é tomado por Deus e colocado no meio do mundo. Então, uma poderosa voz lhe diz:

Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constringido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo. Ó suma liberdade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! ao qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer (Pico Della Mirandola, 1998: 49-53).

É precisamente a livre vontade de ser aquilo que deseja ser que diferencia o homem das demais criaturas. Essa noção humanista resgata na modernidade a perspectiva do “homem-microcosmo”. Ela concebe o homem como o centro da criação e do universo; nele a racionalidade do cosmos se expressa como num santuário divino. *Artífice de si*, o homem é tomado como um ser *co-criador*, que no plano da realidade imanente expressa sua arte por intermédio da política (Le Goff, 2006: 77-78). O que esse ponto sugere é que os impulsos de criatividade, impotência e desencantamento político estão profundamente relacionados com a vontade humana. Mas, como se define o que determina a *vontade*?

Em algum sentido, a *vontade* é uma força gerada por sentimentos e percepções que concebem as tendências comportamentais mais profundas da humanidade e definem a sua relação com os elementos básicos que constituem uma realidade material. Para

---

<sup>89</sup> No sentido de *gênero humano*.

Viola, Franchini e Ribeiro, essas tendências podem ser definidas como *macro-vetores civilizatórios* (Viola; Franchini; Ribeiro, 2013: 38). Ainda que os autores considerem o conceito como as tendências da humanidade em sua relação com a biosfera, a ideia aponta para algo mais amplo e fundamental. A questão mais essencial está em compreender que tais tendências estão profundamente associadas a uma *mentalidade*, entendida resumidamente como o conjunto de sentimentos e percepções de uma época. Por *mentalidade* pode-se entender uma ampla rede de visões interiores, um complexo conjunto de percepções ideacionais, valores, sentimentos morais, religiosos e seculares e entendimentos doutrinários sobre o mundo. A mentalidade de uma época é que molda as tendências da humanidade e o seu relacionamento com o mundo, marcando ciclos de criatividade, impotência ou desencantamento. Parte dela surge com o tempo, o estudo, a razão, o aprofundamento das ciências e o acumulado histórico e cultural; outra parte, porém, provém do sofrimento.<sup>90</sup>

Em geral, há um grande ciclo de sofrimentos até mudar uma mentalidade, que define a natureza dos próprios interesses humanos. Nesse quesito, há duas possibilidades: o homem antecipar racionalmente essa mudança, ou sofre para mudar. O processo de construção de regimes para o meio ambiente é um bom exemplo. O que explica a difícil conciliação de interesses envolvendo o processo de constituição dos regimes internacionais do meio ambiente? Em parte, o dilema da difícil conciliação dos interesses na área ambiental se constitui na trama das tendências psicológicas da humanidade e envolve a atual fragilidade de seus sentimentos ético-morais. Ainda que o sucesso concernente aos processos de construção dos regimes internacionais para o

---

<sup>90</sup> Em certo sentido, é possível afirmar que atualmente existe uma grande tendência profunda e geral, porém negativa de comportamento social. Ela possui e estabelece uma relação própria entre valores, sentimentos, percepções, interesses, realidade e empreendimento político. Essa tendência pode ser denominada de *hipermaterialismo*. Suas expressões se caracterizam basicamente pelo “consumo muito além das necessidades individuais e até um esbanjamento de riqueza, colocando em risco a espécie e a sociedade. [Também, pela] assimetria crescente entre o segmento mais pobre da população mundial (30%), e o mais rico (5%) [pela] obesidade crescente das populações dos países desenvolvidos e de muitos dos emergentes [...] o aumento exponencial do consumo de drogas lícitas e ilícitas [...]; e um vazio espiritual generalizado, embora distribuído heterogeneamente no mundo, segundo subculturas e níveis educacionais [...] O hipermaterialismo introduz uma carga não apenas para os indivíduos, mas também para a sociedade, que acaba pagando um alto preço para cuidar de indivíduos cada vez mais infelizes e incapazes” (Viola; Franchini; Ribeiro, 2013: 50). Boa parte dos desafios contemporâneos reside em superar essa mentalidade e encontrar uma nova consciência. Esse trabalho dependerá de uma séria investigação sobre a dimensão espiritual das relações internacionais, no sentido de resgatar valores e significações positivas presente em culturas e sociedades que a constituem. Além disso, será necessário um esforço político para promover a convergência das sociedades, em termos de valores e interesses; e descobrir uma expressão de universalismo genuíno, legítimo e suficientemente forte, capaz de provocar novos sentimentos teleológicos e novas expressões de sentido e finalidade da vida (Wallerstein, 2007: caps. 2 e 4).

meio ambiente depender da racionalidade técnica, parte do fracasso se associa ao estado da mentalidade humana. Tudo indica que a uma sociedade de baixo carbono vai chegar, mas muito tarde, depois de mortes e sofrimentos. Do ponto de vista doutrinário, Kant é um bom suporte a essa argumentação.

A visão de progresso kantiana baseia-se no processo dialético pelo qual o ato antissocial e as más qualidades tornam-se um estímulo constante da necessidade de criar um mundo mais pacífico, regido por leis positivas. Para Kant, a incompatibilidade social, a vaidade, a inveja competitiva e os insaciáveis desejos de poder ou mesmo de posse despertam nos homens o desejo de transformação. A dor e o sentimento de injustiça, por exemplo, gerados por uma realidade triste e negativa, faz com que os indivíduos descubram em suas potencialidades os meios de progredir e criar um novo mundo. É justamente a devastação, as revoltas, as guerras e revoluções que completam a exaustão do *mundo íntimo e moral*, o que serve de impulso para a constituição daquele estado que a natureza preparou para os homens: um estado de felicidade e paz perpétua. Porém, é preciso lembrar que a razão sugere os meios de alcançar esse estado sem tantas experiências tristes, mas apenas caso os indivíduos não houvessem se entregado ao abandono da lei e da observância dos imperativos morais. Assim, a memória do sofrimento, a lembrança da destruição e a sempre presente possibilidade de retornar ao estado de paz e estabilidade constituem o motor essencial do progresso, estimulando a vontade, a criatividade política e o espírito de transformação (Hurrell, 1990; Kant, 2002; 2003).

O importante dessa abordagem é perceber que o sofrimento pode ajudar os indivíduos a mudar a *mentalidade*, isto é, uma tendência geral de comportamento negativo e ganhar, com a dor, uma capacidade de se ver como parte integrante de uma comunidade global. A dor pode ter a função de incitar a *vontade de mudar* e estimular visões íntimas, acordar novas percepções morais, subjetivas que indiquem o caminho de um novo mundo, feliz e abundante. A lição é ainda mais interessante: a dor produz o sentimento crescente da existência de uma interdependência moral, o que leva os indivíduos a desejar um acordo geral sobre os princípios de paz e entendimento e incita a *vontade de buscar*, pelo esforço, possíveis convergências entre as suas sociedades. O mesmo ocorre com o indivíduo egoísta e desumano, gravemente acometido pela doença. A dor constante e a visão do fim lhe adoça o espírito e estimula, no íntimo, visões e sentimentos morais de amor, generosidade e caridade para com o próximo. Dor e o sofrimento estimulam a mudança da mentalidade, da tendência assumida pelo indivíduo

ao longo da vida, na sua relação com os outros e o mundo. O resultado mais imediato dessa mudança de mentalidade é o indivíduo ressignificar os seus interesses ao perceber que eles não são tão diferentes daquilo que os outros desejavam. Nessa era de transformações, a emergência de uma nova mentalidade e uma nova consciência, forte suficiente para gerar impulsos positivos de vontade, criatividade política e transformação tem a ver, em alguma medida, com o sofrimento.

Em certo sentido, os ciclos de transformação da ordem internacional dependem de uma revolução da mente. Essa revolução diz respeito ao modo como configuramos a nossa relação com o mundo, organizamos as nossas cidades, os sistemas de alimentação e concebemos a finalidade da vida, em termos de interesses seculares e valores espirituais. Ela também diz respeito às elites e ao modo como elas enxergam o mundo, constituem os interesses materiais das nações e orientam a *vontade*, isto é, sua capacidade de criar a realidade. A esperança das próximas décadas dependerá do surgimento de uma nova consciência, que seja capaz de orientar um comportamento social e político responsável e criativo em relação à biosfera e a comunidade humana. O ponto é que essa transformação dependerá apenas dos indivíduos e de sua mentalidade (Dalby, 2014).

Por outro lado, os ciclos de transformação da ordem têm a ver com a mudança de paradigma e o surgimento de um novo intelecto. Certas observações sobre a natureza da pesquisa em relações internacionais apontam para uma direção fundamental, muitas vezes oculta, que é a perspectiva da mudança (Holsti, 1998: 2) Transformações e mudanças na ordem internacional podem representar significativas transformações no campo teórico. As revoluções teóricas geralmente ocorreram após graves eventos como a *Guerra dos Trinta Anos*, as *Guerras Napoleônicas*, a *Primeira Guerra Mundial* e a *Segunda Guerra Mundial*, pois tais eventos desafiam os hábitos mentais dos estadistas, dos pesquisadores, dos estudantes. A imagem da *intellectual jailbreak*, de Rosenau, representa muito bem como os eventos internacionais desafiam as invocações habituais de conceitos que já tiveram uso teórico e descritivo no passado, mas não são mais capazes de capturar o novo momento ou aquilo que é desejável. Em circunstâncias desafiadoras uma alternativa é reconfigurar o “nosso equipamento conceitual” para olhar o mundo de uma nova maneira (Rosenau, 1990: cap. 2; Snyder, 2004: 53).

No exame da evolução das teorias das Relações Internacionais, as mudanças de paradigma não resultam apenas das limitações intelectuais de um paradigma dominante, mas essas revoluções emergem e são energizadas pelas transformações na política

mundial. É verdade que os teóricos são influenciados pelos predecessores, mas o seu desafio surge no tempo em que atuam. A *Guerra Fria* parece ter confirmado os princípios do realismo e invalidado os postulados idealistas do pós *Segunda Guerra Mundial*. Porém, após 1989 ficou evidente que tempos de transformação estimulam o reexame de teorias ortodoxas e revigoram a pesquisa em busca de princípios que possam reconstruir o pensamento.

As mudanças ocorridas no sistema internacional com o fim da *Guerra Fria* ainda impõem esse desafio. Tais transformações alimentaram esperanças de um mundo mais integrado, pacífico e próspero. A globalização da economia política internacional, o avanço da tecnologia e a adoção das instituições multilaterais não tem sido suficientes para difundir um crescimento econômico mais justo, incorporar sociedades mais pobres ao mercado mundial, diminuir as desigualdades sociais na política global, conforme alguns analistas haviam previsto anteriormente. As promessas de progresso econômico e tecnológico para um mundo melhor tem sido desacreditadas pelo ressurgimento de conflitos permeados por segmentações culturais, étnicas e religiosas (ABRI-ISA, 2009).

Para Niebuhr, vivemos o quadro do paradoxo mundial. Enquanto os meios de comunicação se desenvolvem e se tornam mais capazes de transmitir os problemas e as necessidades mundiais, e enquanto melhora a educação que faculta às pessoas pensarem racionalmente sobre a inevitabilidade do conflito e a necessidade da supressão das necessidades, há evidências de que apenas o aumento da inteligência e o melhoramento dos meios de comunicação não garantem o desenvolvimento nem ações positivas de política externa (Niebuhr, 2001: 85). Nesta época de graves perturbações, um número cada vez maior de acadêmicos de Relações Internacionais consideram a hipótese de que ante o reaparecimento das “dinâmicas perigosas” –, isto é, diante do recrudescimento da insegurança, da injustiça, da intolerância; o ressurgimento das segmentações culturais, e o aprofundamento das desigualdades entre grupos sociais e econômicos – boa parte das soluções dependeriam da rediscussão dos fundamentos epistemológicos, ontológicos e teleológicos da disciplina e o papel que os critérios éticos podem desempenhar na ordem internacional (Lebow, 1994). Revisar, reconstruir e rejeitar uma teoria é o caminho lógico de toda disciplina (Kegley Jr., 1993: 134). No amplo trajeto das transformações globais, as mudanças paradigmáticas também representam um



importante elemento de avanço ou retrocesso das tendências comportamentais da humanidade.<sup>91</sup>

Em síntese, dentro dos grandes movimentos de transformação, houve uma transição entre sociedades autoritárias, que definiam valores, o certo e o errado para o surgimento de uma massa que emergiu na liberdade, que não teme Deus. Essa transformação liberou forças e energias, sem limitações. Trata-se de massa humana *with no boundaries*, que não sabe reconhecer o certo e o errado (Ortega y Gasset, 2013). De um modo geral, o quadro do mundo atual é de uma erosão completa das limitações e da alteridade. Trata-se de um estado geral de *anomia* que se vence, talvez, com a retomada de sistemas deontológicos e uma reavaliação profunda dos interesses seculares e valores espirituais da humanidade. Nessa retomada, o pensamento de Rui pode ser um referencial ou uma fonte de novas problematizações.

---

<sup>91</sup> Em 1996, George Modelski publicou em *Evolutionary paradigm for global politics* uma interessante visão sobre os ciclos de transformação do sistema político global. Por *sistema político global*, Modelski entende um conjunto de políticas (e estratégias) que auxiliam a administração de problemas globais. Esses sistemas políticos podem ser entendidos como um conjunto de instruções ou programas de potencial global: trata-se de uma *learning conception* dos sistemas políticos. A base de uma ordem política internacional são as “instruções” de operação, as rotinas de resolução de problemas. Essas instruções e rotinas se reproduzem por intermédio de processos de socialização. Em alguma medida, essa teoria sugere que a evolução ou transformação do sistema político global ocorre justamente quando são implementadas nessas instruções e rotinas, que mutuamente se sucedem, variações e inovações. Uma parte das mudanças e transformações depende que as análises teóricas das relações internacionais assumam a interação entre os elementos ideacionais e componentes da realidade material, pois uma ordem global, isto é, “*a learning*” *conception of social evolution leaves room not only for “materialist” components (of wealth and power) but also for “idealist” elements (of truth, and love) that make for a well-rounded analysis* (Modelski, 1996).

## CAPÍTULO 6 AINDA É TEMPO

### 6.1 O MUNDO NOVO QUE VEM



Figura 23 – La Gloire Couronnant Le Génie (Sala Buenos Aires)

Fonte: Banco de dados do acervo iconográfico da Fundação Casa de Rui Barbosa

Ao esboçar suas preocupações com o século XX – no artigo de *A Imprensa* –, Rui Barbosa anteviu a primeira guerra. Para Rui, ela se esboçava no horizonte das ideias, dos símbolos e das práticas políticas do mundo europeu. Sua preocupação era saber se a guerra poderia ser evitada, o que dependeria, para ele, dos valores morais enraizados na cultura e na sociedade. Eram esses valores, isto é, essas “leis morais” de que dependia a vitória do direito sobre a força.

Em 1916, a guerra acontecia e Rui, em Buenos Aires, retoma a questão para fazer, diríamos, um “balanço” das condições espirituais do ocidente. Durante a conferência, realizada em meio às comemorações do centenário da independência da Argentina, Rui descreve a guerra como a falência dos valores morais e religiosos, em especial os valores cristãos, como incapazes, naquela circunstância, de conter o impulso de poder dos fortes e proteger os fracos.

Apesar da constatação, Rui lança um olhar no futuro. Se em 1901 sua postura era de expectativa, em 1916 seu entendimento é outro. Para Rui, a dor e o sofrimento ocasionados pela guerra seriam uma forma de regenerar a cultura e os valores cristãos,

ou melhor, aqueles valores que sustentam uma noção de política internacional positiva tal como entendia Angell, a quem Rui aprecia. Do mesmo modo que a dor nos faz repensar uma atitude ou um hábito, a guerra exerceria uma ação expurgante. Depois da guerra, da lição dolorosa, haveria um mundo novo; e ao falar do “mundo novo que vem” exprime que

a confiança absoluta na vitória pela excelência dos armamentos, pela incubação da guerra na paz, não teve o êxito esperado<sup>92</sup>; e do meio das batalhas, das entranhas do solo arado pelos canhões, das estupendas matanças em que se estende a safra da morte, desses abismos de miséria e horrores, de pranto e luto, de desolação e ruínas, de torturas e gemidos, o olhar do crente, do filósofo, do homem de Estado vê que surge uma força ignorada, o princípio de um novo mundo, a regeneração da terra pelo entendimento do ideal cristão (Barbosa, 1983: 57).

De um ponto de vista imediato, a proposição de Rui transmite uma inspiração realista e social. Ela descreve uma realidade incomoda e opressiva que impõe sobre a própria consciência do expectador uma obrigação de testemunhar, na forma de um “utopismo fabiano”, a necessidade de reforma profunda dessa realidade. Porém, é perceptível como esse modo de pensar de Rui contém um atrito “interno”, um embate entre realismo e idealismo. Ao mesmo tempo em que Rui apreende a realidade como ela se apresenta, ele vislumbra uma “evolução”. Parece que o desgaste do processo social – a guerra – não passa, agora, de uma forma de avançar para a norma, o ideal. A questão que fica era saber se a norma que ele propõe – o ideal cristão – seria capaz de fundar a realidade desejada: estabelecer a paz, criar a harmonia dos espíritos, realizar entre as inteligências esse entendimento e acordo, onde a utopia e o sonho da unidade religiosa salvariam os indivíduos de novas catástrofes.

Entre o realismo e o idealismo, onde está Rui? Uma parte da resposta está no entendimento de que à época de Rui se vive um embate entre realismo e idealismo, ou melhor, entre “idealismo orgânico” e “idealismo utópico” conforme Oliveira Vianna descreve, o que é peculiar. Em primeiro lugar, essa tensão remete as ideias de Comte e Spencer, duas influências importantes no pensamento da geração de Rui. De um modo geral, o positivismo de Comte representa uma exigência e atenção à experiência, aquilo que os dados positivos apresentam como realidade imediata. Porém, inerente ao

---

<sup>92</sup>Novamente Rui cita Angell (1915: 88).

positivismo, está a noção de “vir a ser”, uma noção cuja característica fundamental é evolucionista. É curioso notar que

a aceitação desta idéia evolucionista nos primórdios da República no Brasil pode ser claramente avaliada se nos reportarmos à inscrição “ordem e progresso” em nossa bandeira nacional, de origem reconhecidamente positivista. Na realidade, a doutrina positivista, difundida nas academias militares, encontra-se no cerne das bases teóricas que inspiraram a proclamação da República no Brasil (Teixeira, 1997: 106)

Por sua vez, conforme esclarece Teixeira, a doutrina organicista de Spencer sustenta a ideia de que o desenvolvimento da sociedade e das instituições não está ao controle dos poderes de onde emanam as leis, nem mesmo na capacidade dos líderes ou arranjos constitucionais de transformar a realidade. Nessa perspectiva, as sociedades obedecem um desenvolvimento natural, ou melhor, “toda e qualquer norma que vise alterar as estruturas sociais resultaria num esforço artificial, desaguando em uma ‘fabricação’ social sem correspondência de se antecipar o desenvolvimento natural das sociedades” (Teixeira, 1997: 106). Nesse sentido, o desenvolvimento natural das sociedades é lenta, silenciosa, à imagem e semelhança de uma semente que se transforma em árvore. Sob tal perspectiva, até mesmo os líderes políticos são parte de um dado momento social e a eles não deveria ser imputada a responsabilidade de realizar as transformações da realidade. Em síntese, há um curso natural de transformação social, que não pode ser subvertido pela força da lei ou da vontade: tudo está num eterno processo de aprimoramento.

O “idealismo utópico” de Oliveira Vianna é justamente a categoria que procura elucidar ideias e práticas políticas que se opõe a uma percepção orgânica da realidade, ou melhor, que se opõe ao “idealismo orgânico”. Se o “idealismo utópico” elabora sistemas doutrinários em desacordo com as condições reais e orgânicas da sociedade que pretende reger e dirigir, o “idealismo orgânico” se expressa por ideias e sistemas doutrinários que nascem da própria evolução orgânica da sociedade e não são outra coisa que visões antecipadas de uma futura evolução (Vianna, 1939: 7-11). Nesse embate de “idealismos”, cresce a problematização em torno do pensamento de Rui Barbosa sobre a política internacional. Identificado por Vianna como “idealista utópico” ao lidar com as questões nacionais – e com certa razão, uma vez que as ideias políticas de Rui são estabelecidas em centros intelectuais distantes do Brasil e apresentam uma

crença no direito e no poder da lei de transformar uma realidade –, do ponto de vista das relações internacionais a denominação perde exatidão.

Em Buenos Aires, Rui parece transitar entre um “idealismo utópico de Haia” e um “idealismo orgânico” sobre relações internacionais. Apesar de acreditar no direito como princípio organizador da sociedade internacional, ao mesmo tempo, Rui chega a descrever o trabalho de Haia como falacioso, o que é notável. Ao afirmar que a guerra havia posto “a descoberto a miserável falácia de nossas previsões” (Barbosa, 1983: 31), ele parece refazer seu entendimento, ou melhor, há um conflito entre “idealismo utópico” e “idealismo orgânico” no seu pensamento. Afinal, se ele almeja ver a instalação de um esquema contratualista, mais ou menos jurídico nas relações internacionais, ao mesmo tempo observa que o “mundo novo quem vem” dependeria de forças morais e religiosas capazes de atuar de dentro das bases associativas humanas e que estão na consciência.

Existe um paradoxo. Afinal, suas ideias insinuem os dois ingredientes de um “idealismo orgânico”: em primeiro lugar, a aceitação, mesmo que contrariada, de que a guerra e não apenas o direito atuará como elemento de transformação social e, em segundo lugar, a revelação da visão antecipada de uma futura evolução – rumo ao ideal cristão –, a partir de uma leitura empírica e orgânica da realidade. Dentro desse cenário, seria possível interpretar as ideias morais e religiosas de Rui como alguém que busca encontrar uma ideia reguladora para as relações internacionais; não apenas a regra jurídico-política, mas uma força que atue de “dentro” para “fora”, uma metafísica imanente ou idealismo transcendental de estilo kantiano (Morujão In: Kant, 2001: 20). De fato, Rui não nega a guerra, mas ao mesmo tempo encontra, a partir da realidade indesejável, uma visão de futuro, a realização do ideal. Na verdade, isso explicaria bem porque a dimensão moral e religiosa é tão nítida no seu pensamento, ao ponto do seu entendimento sobre política internacional e relações internacionais gravitar em torno dela. Se tal interpretação estiver correta, Rui está propondo um arquétipo das relações internacionais e não um ideal.

Em *Mirabeau o el Político* (2009), José Ortega y Gasset estabelece uma distinção entre arquétipo e ideal. De um lado, os ideais são as coisas segundo estimamos que devessem ser. De outro, os arquétipos são as coisas segundo sua inelutável realidade. Buscar de cada coisa o seu arquétipo, é buscar a estrutura essencial que a natureza quis dar a essas coisas. Para Ortega y Gasset, se buscássemos os arquétipos de cada coisa evitaríamos elaborar ideais absurdos que contradizem as coisas mais

elementares. Será que Rui está propondo/identificando *um ideal* de sociedade internacional, recriada pelos seus desejos ou *um arquétipo*, isto é, uma norma essencial ou imanente dessa sociedade? Sua postura intelectual parece de alguém que considera como ideal a própria realidade, ou melhor, aquilo que da realidade pode surgir como elemento profundo e duradouro. Porque se o direito foi vencido pela força, restaria ainda a possibilidade das forças morais restabelecerem o equilíbrio do mundo político. É preciso lembrar que essa noção de ordem exclui os ingredientes normais, como polícia e baionetas. A ordem não é uma pressão que se exerce de “fora” sobre a realidade, e sim um equilíbrio que se suscita em seu interior a partir de forças morais da consciência (Ortega y Gasset, 2009; Barbosa, 1983).

Nesse jogo de percepções, Rui estaria fazendo o que chamaríamos de uma espécie de “teoria crítica” ao pensar o papel das forças morais e religiosas nas relações internacionais. Para Max Horkheimer, uma abordagem crítica reconhece que o conhecimento sobre os fatos são determinações que não têm origem em elementos puramente lógicos ou metodológicos, mas só podem ser compreendidos em conexão com os processos sociais reais (Horkheimer, 1983: 121). Os termos de uma abordagem crítica reconhecem a influência do material sobre a compreensão humana e que o observador está atrelado ao aparelho social. Nesse caso, o entendimento humano significa algo para a existência humana e não é uma esfera isolada da história, muito parecido, aliás, ao modo como Rui está pensando as relações internacionais.

No “idealismo utópico” de Vianna assim como nas “teorias tradicionais” de Horkheimer, as teorias e a própria compreensão humana são tidas como independentes, como algo que sai da essência da capacidade cognitiva, algo que possui uma fundamentação a-histórica. No “idealismo orgânico”, no “arquétipo” de Ortega y Gasset e na “teoria crítica”, os ideais se tiram da natureza, da história e do aparelho social e não da cabeça do autor. É verdade que na totalidade do mundo perceptível de Rui, figura uma concepção tradicional de mundo e que sua percepção da política mistura elementos idiossincráticos. É nítido que Rui, ao descrever a guerra, passa a impressão daquilo que Horkheimer denomina de “faticidade” ou o típico modo de pensar da sociedade burguesa; ela reconhece as situações como efeitos de uma característica de ser de um fato, um fato que somos forçados a confrontar. O fato existe e deve ser aceito, onde o possível, o ideal estará na solução encontrada no pensamento de homens excepcionais que ajustarão as necessidades aos meios, o mais adequadamente possível.

Ao entender que a realidade internacional é algo em si existente e que ele tem que captar para interpretá-la, levá-la em consideração, Rui está aceitando uma “faticidade”. A questão, porém, é que ao mesmo tempo ele parece reconhecer que a “faticidade”, isto é, essa realidade internacional indesejável, na figura que existe e se mantém, é o produto da práxis social geral. Rui reconhece diversas vezes que os indivíduos não são o resultado da história ou de leis inescapáveis de uma “faticidade” – ainda que ela exista – mas que eles são o resultado daquilo que vêem e ouvem, de suas ideias e que isso é inseparável da vida social e do desenvolvimento dos hábitos ao longo do tempo; justamente o que Horkheimer descreve como pensamento crítico (Horkheimer, 1983: 125).

Tal como o comportamento crítico, Rui reconhece que aquele “mundo” internacional existe, mas não deve ser aceito. Ele apreende uma realidade que é dada, mas suas proposições não têm o desejo de remediar, de simplesmente fazer com que as coisas funcionem melhor naquela realidade internacional tal como os indivíduos a construíram – uma realidade fundamentada no militarismo e numa dualidade da moral. Ainda que Rui, em certa medida, assim como o pensamento tradicional, reconheça a gênese da guerra nos fatos concretos e nas ideias como algo exterior, ele sugere que tal “exterioridade” surgiu na própria sociedade, foi o resultado do trabalho “de adaptação dos interesses na guerra”, das interações humanas, uma construção social: não há separação entre indivíduo e sociedade, entre fato e ideia. Se existe exterioridade,

essa exterioridade não é, contudo uma categoria supra-histórica ou eterna – isso também não seria a natureza no sentido assinalado aqui –, mas sim o sinal de uma impotência lamentável, e aceitá-la seria anti-humano e anti-racional (Horkheimer, 1983: 125-26).

É justamente o que Rui diz, sobretudo, ao propor uma nova interpretação do conceito de neutralidade. É como se ele denunciasse a impotência lamentável da sociedade internacional europeia ao dizer que não agir contra o militarismo alemão é aceitar o mundo tal como ele se manifesta – é aceitar uma “faticidade” –; e isso é anti-humano e anti-racional. É notável que sua resolução ao problema da guerra – a tal “faticidade” – não requer a adoção de mais um “exterior” – por exemplo, mais uma regra do direito internacional ou de mais instituições internacionais –, e sim, valores morais e religiosos intrínsecos a sociedade e a condição humana. O desejável é uma nova organização do mundo. Mas, essa nova organização, o “mundo novo que vem”

não está fora do humano, pelo contrário, dependeria do despojamento dos fatos concretos que estão dados nas percepções individuais e coletivas; a saída é o próprio despojamento da “faticidade” enquanto aceitação de que aquele mundo tal como ele se apresenta é um fato incorrigível. Rui insiste que a guerra e a paz não passam da maneira como as pessoas compreendem e constroem sua relação com a natureza e, logo, são criações humanas, produtos humanos. Ora, se são produtos humanos, deveriam estar sob o controle humano; e se não estão, passarão futuramente a este controle (Horkheimer, 1983): é bem isso que Rui sugere, por exemplo, ao reformar o conceito de neutralidade e expor sua visão de futuro; depois do descontrole, do caos, da guerra, da barbárie, das “chuvas de sangue”, o mundo voltará ao controle humano, se não pelo trabalho, pela força da realidade e um novo equilíbrio se instaurará pelo “entendimento do ideal cristão” (Barbosa, 1983: 57).

## 6.2 JUÍZO CATEGÓRICO E JUÍZO EXISTENCIAL

Contrariando um pouco o entendimento feito acima, é possível verificar o quanto Rui expressou, em seu percurso político e intelectual, um formalismo exacerbado, o que amplia a problematização em torno dos “juízos” deste homem de estado. Talvez o caso mais emblemático seja a questão do Acre, em 1903, e o desentendimento com Rio Branco. A questão do Acre tem início com o *boom* econômico da região a partir do ciclo da borracha e os fluxos migratórios formados por populações advindas do nordeste. A chegada de milhares de imigrantes na região permitiu ao Brasil requisitar os direitos sobre o território, ainda objeto de incertezas dado que a questão de limites com a Bolívia ainda não estava resolvida (Andrade; Limoeiro: 2003).

Apesar da região acreana ser administrada pelo Estado do Amazonas, o Tratado de Ayacucho, de 1867, mantinha ambiguidades sobre quais eram exatamente as demarcações fronteiriças. O problema inicia quando o governo brasileiro autorizou, em 1898, a Bolívia a instalar postos aduaneiros na região litigiosa. O fato contrariou boa parte das autoridades do Estado do Amazonas e houve uma insurreição dos brasileiros que lá habitavam. Curiosamente, o governo brasileiro enviou apoio material e militar para sustentar a instalação da administração boliviana na região, reconhecendo a soberania do país vizinho no território acreano.

Uma vez instalada, a administração boliviana no Acre divulgou notícias de que desejava arrendar as terras a uma companhia estadunidense, o *Bolivian Syndicate*. Nesse



contexto, a insurreição dos brasileiros ganhou força, sobretudo ao encontrar em Plácido de Castro uma liderança revolucionária. No Rio de Janeiro, Rui Barbosa era uma das vozes mais ressoantes sobre o caso. O notável estudo de Andrade e Limoeiro (2003) demonstra as visões de Rui sobre a situação e as motivações que provocaram uma divergência com Rio Branco. Para os propósitos desse trabalho, essas visões marcam um contraponto importante à tentativa de entender os “juízos de Rui”, sobretudo porque expõe a noção de que sua trajetória intelecto-moral não foi homogênea.

De volta à questão do Acre, as primeiras reações de Rui iniciaram em artigos publicados no jornal *A Imprensa*, em meados de 1900. Destes artigos, conta-se “Um trapo e um resto”; “Grandes Tempos”; “Traços Característicos”; “A Extravagância de um Caso”; “O Tesoiro abandonado”. Sua interpretação contempla o caso, pelo menos, de três maneiras. Em primeiro lugar, descreve a presença da Bolívia na região acreana como uma “ocupação militar” e uma ameaça a soberania do país. Rui chega a dizer que em casos assim, a História e a constituição *requeriam uma declaração de guerra*. Em segundo lugar, para Rui, o caso era inusitado, pois era a primeira vez que se via um governo central atuar contra a luta de uma região sua da dominação estrangeira. Expressa indignação com o fato do Brasil manter relações diplomáticas com um “governo diretamente responsável por crimes internacionais contra o Brasil”. Em terceiro lugar, Rui chama atenção para as riquezas naturais e os rendimentos fiscais que seriam entregues a Bolívia. Opositorista, Rui atua fortemente contra o governo de Campos Sales e seu chanceler, Olinto de Magalhães.

O caso começou a ser resolvido a partir da posse de Rio Branco na pasta de Relações Exteriores. Junto com Assis Brasil, ministro brasileiro em Washington, Rio Branco organizou um plano de negociações, em 1903, graças à desistência do *Bolivian Syndicate* das terras arrendadas. Convidado em julho de 1903, Rui integrou as negociações diplomáticas que exporiam um desentendimento de juízos entre o ministro e o plenipotenciário. Em setembro, Rui expõe a Rio Branco que o Brasil não deveria ceder nenhuma parte do seu território, mesmo que fosse preciso pagar uma compensação pecuniária mais elevada. Para Rui, a questão territorial era uma questão de honra, de melindre nacional (Andrade; Limoeiro, 2003: 106). Sua defesa da soberania nacional chega a tal ponto que Rui sustenta a hipótese de deixar a questão nas mãos da luta armada dos insurgentes, caso a Bolívia insistisse em compensações territoriais. Ao mesmo tempo, propõe o arbitramento, pois estava convencido de que a opinião pública

não aceitaria uma cessão territorial: o formalismo, o principismo, ou melhor, o juízo categórico de Rui chega às alturas.

Esse tipo de juízo não permite nenhuma alteração do mundo por parte do homem. Ele domina o discurso no período em que o mundo do homem é compreendido como um cosmos que tem origem divina, e no caso de Rui, uma origem jurídica-política incontestável: a soberania (Horkheimer, 1983). Afinal, seguindo Muñoz, “a teoria da soberania presume-a como um atributo estático, uno e indivisível dos Estados na base do um por um. Quer dizer, trata-se de um viés formalista e jurídico que enxerga cada entidade soberana como uma unidade igual às demais” (Muñoz, 2014).

De outro lado, Rio Branco parecia contemporizar a situação a partir da própria realidade social do brasileiro que vivia na região. Em primeiro lugar refutou a ideia de que a incorporação do território teria algum interesse material proporcionado pelas riquezas naturais, contrariando Rui. Para Rio Branco, a questão tinha uma ordem moral e política fundamentada na existência de brasileiros residentes na região que remontavam a tempos pretéritos e, logo, da necessidade do governo de proteger os nacionais. Em segundo lugar, discordou, respectivamente, a hipótese do uso da força e da arbitragem pelo princípio da lealdade do Brasil com os países amigos e em respeito à constituição brasileira e, depois, porque a arbitragem levaria muitos anos, o que deixaria os acreanos desprovidos de proteção. Indisposto, Rui pede sua exoneração que é aceita. Ao fim,

tendo sido a 17 de novembro de 1903, menos de um mês após a exoneração de Rui, assinado, finalmente, o Tratado de Petrópolis, a Bolívia consentiu com a incorporação do Acre, cujo território somava 191.000 km<sup>2</sup> ao Brasil; recebendo como contrapartida algumas áreas da Amazônia e Mato Grosso que, juntas, constituíam 2.296 km<sup>2</sup>, a construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, ligando o território brasileiro ao boliviano, livre trânsito aos bolivianos nessa estrada, e uma indenização no valor de dois milhões de libras esterlinas (36.268 contos e 870 mil-réis, em moeda e câmbio da época, ou 200 milhões de dólares, na hora atual) (Andrade; Limoeiro, 2003: 108).

A exposição de motivos de Rui exemplifica bem sua mentalidade principista e aristocrática, arraigada ao princípio jurídico-político que contraria a possibilidade de ver no seu pensamento internacional um “idealismo orgânico”:

a minha dissidência nasceu exatamente de não estar eu pela cessão territorial, que no tratado se ajusta/eu opugnava como

excessiva qualquer concessão aos bolivianos além da via-férrea e os quarenta mil contos/Do meu variar ao do ilustre ministro, a diferença apenas está em que, partindo S. Ex. de uma grande concessão territorial, recuou a uma concessão reduzida, e eu, partindo de uma reduzida concessão, acabei por não tolerar nenhuma de território brasileiro/Mas, estando paga de sobra com o dinheiro, que entregamos, e a estrada, que vamos construir, a mutilação, que se nos propõe, do território brasileiro, é uma prodigalidade indesculpável (Barbosa, 1904, Vol. XXXI: 229-291; Andrade; Limoeiro, 2003: 110).

Basta lembrar, por exemplo, que Rui, entre 1895 e 1908, conferiu prioridade ao tema do poder naval no debate político. Demonstra Cardim que o assunto foi abordado em três artigos: “Lição do Extremo Oriente”; “A lição das esquadras” e “O aumento das esquadras” (Cardim In: Pimentel, 2013: 496). Neles, e em carta a Afonso Pena – que fez encomenda de três encouraçados –, Rui lembra sua “ideia fixa” em demonstrar a urgência de medidas que reconstituíssem a Marinha e aparelhassem o Exército. O que é perceptível nesses exemplos é a condição mental intermediária de Rui. Se ele demonstra uma aptidão formalista e principista como no caso do Acre e sua defesa das forças armadas, a conferência de Buenos Aires parece ser o mais notável exemplo de uma postura crítica. Entre o juízo categórico e o juízo existencial, onde está Rui? É difícil precisar, sua preocupação, no entanto, é nítida: sempre cogitar formas de recuperar ou manter a expansão do poder humano sobre sua história e predestinação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender a República Velha é essencial para se apreender os princípios que regem a política exterior do Brasil, que permanecem até hoje, conforme aparecem no artigo 4º da Constituição de 1988. São conhecidas as contribuições do Barão do Rio Branco, com méritos considerado “o pai da diplomacia brasileira”. No entanto, talvez em virtude de sua atuação muito variada como homem público, Rui Barbosa é relativamente pouco reconhecido como formulador de pensamento em política internacional. De fato, ainda que seu nome esteja associado à restauração do prestígio internacional do país – como denota a sua participação na Segunda Conferência de Haia – e seja lembrado ao ser tratada a vocação universalista da diplomacia brasileira e sua defesa de princípios tradicionais do direito internacional, Rui é usualmente considerado à sombra do “legado Rio Branco” (Garcia, 1996: 103).

Rui Barbosa não participou diretamente do processo decisório das relações exteriores do Brasil, nem teorizou sistematicamente sobre as relações internacionais, mas deixou o exemplo pessoal e diversas percepções relacionadas à temática. Dessa forma, embora seus escritos não tratem diretamente de teorias e doutrinas, é possível extrair de suas ações e de suas manifestações intelectuais uma significativa contribuição ao pensamento crítico da política externa brasileira (Garcia, 1996: 103-104). Com efeito, mais exaltada do que conhecida, a vertente internacional do pensamento de Rui Barbosa permanece pouco explorada e carente de interpretação dentro das práticas acadêmicas correntes. As interpretações vigentes tendem a privilegiar excessivamente alguns aspectos de sua atividade, seja sua participação na Segunda Conferência da Haia ou suas ações como diplomata em questões específicas para o país durante a República Velha (Ver, por exemplo, Cerro, 2002: 177 e Cardim, 2007).

Chega a ser um fato bastante surpreendente que poucos tenham se dado ao trabalho de verificar até que ponto seria possível que alguém que desempenhou papel tão importante nas ações externas do País, como Rui Barbosa, teria podido fazê-lo sem uma base teórica e doutrinária consistente sobre quais forças estariam, ou deveriam estar, movendo as engrenagens das relações internacionais e, em particular, a política externa do Brasil. Com efeito, avaliados pela ausência de sistematicidade, Rui e sua obra são relegados à margem do ensino e da pesquisa em Relações Internacionais, muito embora no Direito seja estudado e amplamente reconhecido. Alguns apontam existir, em Rui, muitas deficiências, “amplificações retóricas”, “prosa intrincada”, “fertilidade

em hipérboles” e “demasiadas imagens” (Fausto, 1999), ainda que seus principais registros possam oferecer justamente aquilo que muitos procuram atualmente na disciplina: um pensamento diferenciado, um “outro ângulo” da sociedade internacional.

Na passagem do século XIX para o século XX, Rui Barbosa não só atuava diretamente sobre fatos em curso no meio internacional como concebia trabalhos, pareceres e discursos sobre a distribuição do poder, as disputas fronteiriças e os eventos que envolviam os conflitos nas relações internacionais. Ainda no contexto da República Velha, Rui é cultuado, no Brasil e no exterior, pela experiência e visão que tinha da sociedade internacional. Porém, ainda que fosse denominado “Águia de Haia”, a posteridade tem proclamado não existir uma contribuição efetivamente sua para o pensamento sobre a política internacional e geralmente seus registros são considerados como obra de um homem notadamente voltado para o mundo da ação:

Rui parte de uma determinada premissa e esmaga o contendor; ele se encastela dentro de sua biblioteca, como se fosse uma fortaleza, e através das suas estantes ele abre fogo em cima dos adversários com aquelas palavras complicadas, com aquela máquina prodigiosa de raciocinar. Agora, se o leitor começa a procurar a contribuição dele, do seu *pensamento*, eu me permito dizer que encontra muito pouco (Arinos *apud* Cardim, 2007: 24 – itálico nosso).

Com efeito, Rui Barbosa, como tantos de seu tempo, é marcado pela alta erudição na formação acadêmica e pelo formalismo bacharelesco excessivo no trato das ideias e da realidade. Para alguns, a visão ‘intelectualista’ de Rui, relativamente distanciada da realidade material – causada pelo alto nível de abstração – surge como uma deficiência (Garcia, 1996: 106). Porém, é preciso ponderar: as suas imagens guardam, ao estilo de uma época, visões profundas do País e de seu tempo, e um senso axiológico que pode ser valioso e até mesmo almejado pelo movimento de renovação conceitual que se empreende atualmente na disciplina.

Tem sido convencionado que o caminho do pensamento de Rui sobre política exterior e relações internacionais transita ao menos pelas seguintes teses: a oposição ao tratamento diferenciado dado aos Estados pelo critério de poder, defendido durante a Segunda Conferência de Haia (1907); a crítica à noção da neutralidade exposta na conferência de Buenos Aires (1916) e a preferência pela posição britânica no debate entre ‘anglófilos’ e ‘germanófilos’ que ocorria na América do Sul e no Brasil em particular (1914-1918) (Cardim, 2007: 19).

A vertente internacional do pensamento de Rui Barbosa pode ser organizada conforme o tipo de abordagem a que ela se consagra. Em alguns casos mostra-se eminentemente técnica – como os escritos contidos nas *Atas da Segunda Conferência da Haia*, nos *Impostos Interestaduais*, no *Código Civil*, no *Direito do Amazonas ao Acre Setentrional* – revelando principalmente seu vasto saber jurídico. Outras vezes essa vertente exhibe sua opção política liberal-progressista, como denotam os pronunciamentos que integram a *Campanha Civilista*, *A Imprensa*, *A Pasta do Exterior*, os *Limites Interestaduais*, a *Questão Minas x Werneck*, a *Campanha Presidencialista*, *O Caso da São Paulo Northern Railroad Company*. Nos casos envolvendo temas mais críticos, sobretudo quando se refere ao dilema entre paz e guerra, seu pensamento revela sua faceta doutrinária, eivada de posturas morais e assentada sobre visões religiosas, que manifesta de forma ostensiva, como em seu discurso em celebração ao centenário da independência argentina. Na realidade as abordagens técnica, liberal-progressista e doutrinária, em alguma medida, aparecem combinadas em sua obra, mas o que se observa é que esta última é a menos identificada e menos destacada pelos estudiosos de seu pensamento.

Alguns escritos de Rui, como o prefácio à *Queda do Império*, o *Discurso no Colégio Anchieta* e a *Oração aos Moços* denotam uma notável ênfase doutrinária nas suas reflexões, mas o que sempre se destaca é sua ênfase nos propósitos, na sua preocupação em separar o certo do errado, o desejável do indesejável. Nos *Primeiros Trabalhos* e nas *Poesias*, nos *Trabalhos Políticos* e nos *Trabalhos Jurídicos*, sobretudo numa longa série de documentos correlatos às relações internacionais inclusos nos *Discursos Parlamentares*, na *Excursão Eleitoral*, na *Grande Guerra*, nas *Cartas de Inglaterra*, na *Saudação a Robert Bacon*, e naturalmente na *Embaixada a Buenos Aires*, um ideário moral-religioso se confunde com a evocação do problema da guerra e serve de sustentação para suas visões acerca da política internacional e das relações exteriores do País. Nesses escritos palavras como “benevolência”, “caridade do Cristo”, “solidariedade universal” ganham uma importância especial e servem de base para sua defesa aberta da formação de uma grande unidade de todas as nações e do arbitramento e da conciliação como formas de ação na esfera internacional. Ao mesmo tempo, servem também para condenar com veemência a guerra de conquista e toda uma geração de filósofos e estadistas europeus do século XIX, que na sua visão, cultuavam, aberta ou veladamente, o recurso da força para promover seus interesses e o expansionismo como política. Além de Friedrich Nietzsche e o Kaiser, cabe mencionar o

fato de que no início do século XX o ambiente se não era francamente favorável a políticas revisionistas e expansionistas, a história registra, por outro lado, celebrações nas principais capitais da Europa quando eclodiu a primeira guerra mundial.

Do ponto de vista da contribuição deixada por Rui Barbosa na esfera do pensamento, uma das mais relevantes talvez seja o seu entendimento de que as Relações Internacionais, assim como o Direito ou a Economia são ciências morais. Nos seus escritos sobressai o entendimento de que, da mesma forma que as pessoas desenvolvem suas ações buscando objetivos, também o entendimento e a resposta das instituições embutem propósitos e objetivos. Costuma-se dizer que as chamadas Ciências Naturais ou Físicas são ciências que estudam fenômenos que ocorrem fora do indivíduo, enquanto as ciências que tratam do homem e de seu convívio em sociedade não há como evitar que o estudioso se envolva com seu objeto de estudo imprimindo-lhe visões, propósitos e objetivos. Na Economia, por exemplo, há uma vasta literatura que discute essa ciência como ciência moral. Entre os autores que fazem parte dessa tradição podem ser apontados Montesquieu, os Iluministas e, em certa medida, a maioria dos grandes economistas desde o século XVIII (Ver A. O. Hirschman, 1986). Em alguns casos as reflexões aparecem de forma estruturada como na obra de A. O. Hirschman (1986) e de R. Heilbroner e W. Milberg (1995). No Direito Internacional vejam-se os escritos de A. A. Cançado Trindade (2002) e nas Relações Internacionais, a grande maioria dos autores, mesmo os do chamado *mainstream* têm apontado para esse fato, isto é, de que Relações Internacionais é uma ciência moral e que, na essência, os estudos são motivados por objetivos e propósitos como a busca da paz, por exemplo e que em larga medida as construções teóricas dependem desse entendimento inicial de base moral.

Na atualidade esse problema tem voltado com insistência no mundo das ciências sociais. Por exemplo, no Direito, muitos juristas entendem que o Direito vem deixando de lado a noção de justiça perdendo-se num formalismo estéril; na Economia, argumenta-se que há uma “crise de visão” dificultando a elaboração de estratégias para as ações econômicas e, nas Relações Internacionais, a principal linha de explicação para um certo desencanto com a disciplina tem sido o argumento de que essa ciência é de pouca ajuda para evitar os conflitos no Oriente Médio e em outras partes do mundo.

O relativo fracasso das teorias universalistas em prevenir as guerras e prever crises e transformações tão profundas como o fim da guerra fria contribuiu para o enfraquecimento das tradições teóricas mais exuberantes como a norte-americana.

Mesmo que essa vertente, em virtude de sua consistência epistemológica, permaneça sendo ensinada e reproduzida nos cursos de graduação e pós-graduação, despertou-se o entendimento de que novos caminhos precisam ser explorados, incluindo as trilhas que se estendam pelo passado. Para esse propósito, quem sabe, o pensamento e a contribuição de Rui Barbosa podem servir de indicativo crítico e ajudar.



## REFERÊNCIAS

- ABRI-ISA 2009. Convocatória. Disponível em: [<http://abriisa2009.wordpress.com/>].
- ALKER, Hayward R. *Rediscoveries and reformulations: humanistic methodologies for international studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ALMEIDA, Rafael Salatini de. *Relações Internacionais na filosofia política moderna (séculos XVI-XVIII)*. 2009. 239 f. Tese – Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- ALVES, Marcelo. O nascimento do conceito de asilo político na tragédia grega: os dilemas da política em *As Suplicantes*, de Ésquilo In: SPODE, Raphael; XAVIER, Gabriel Geller (orgs.) *Abordagem Clássica das Relações Internacionais*. São Paulo: Conceito Editorial, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Antígona e o Direito*. Curitiba: Juruá, 2008.
- AMICUS (pseud.). *Pensées Libres*. Librairie Félix Alcan, 1911.
- ANGELL, Norman. *A grande ilusão*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.
- \_\_\_\_\_. *America and the new world-state. A plea for American Leadership in international organization*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1915.
- ANDRADE, José H. Fischel de; LIMOEIRO, Danilo. Rui Barbosa e a política externa brasileira: considerações sobre a Questão Acreana e o Tratado de Petrópolis (1903). *Revista Brasileira de Política Internacional*, 46 (1): 94-117, 2013.
- ARANHA, Graça. *Le devoir de neutres*. Paris: Félix Alcan, 1917.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 3ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ACHARYA, Amitav; BUZAN, Barry. Why is there no non-Western international relations theory? An introduction In: ACHARYA, Amitav; BUZAN, Barry. *Non-Western International Relations Theory. Perspectives on and beyond Asia*. New York: Routledge, 2010.
- ASHWORTH, Lucian M. 2009. *Norman Angell's 'left turn with doubts' and the study of interwar*. Disponível em: [[http://www.bisa.ac.uk/index.php?option=com\\_bisa&task=view\\_public\\_papers\\_author\\_char\\_search&char\\_search=A](http://www.bisa.ac.uk/index.php?option=com_bisa&task=view_public_papers_author_char_search&char_search=A)].
- \_\_\_\_\_. Did the realist-idealist Great Debate really happen? *International Relations*, Volume 16, Número 13, 2002.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2013.

AULARD, A. *La paix future. D'après la révolution française et Kant*. Paris: Libraire Armand Colin, 1915.

AZEVEDO, Elizabeth Ribeiro. *Um palco sob as arcadas: o teatro dos estudantes de Direito do Largo de São Francisco, em São Paulo, no século XIX*. São Paulo: Annablume, 2000.

BARBOSA, Rui. No século XX In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. A Imprensa. Vol. XXVIII (1901), Tomo III. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979.

\_\_\_\_\_. Conferência In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. A Grande Guerra. Vol. XLIV (1917), Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988.

\_\_\_\_\_. Apresentação de credenciais In: *Obras completas de Rui Barbosa. Embaixada a Buenos Aires*. Vol. XLIII (1916), Tomo 1 (2). Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981.

\_\_\_\_\_. Discursos Parlamentares In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Vol. XXXI (1904), Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1952.

\_\_\_\_\_. Discursos Parlamentares In: *Obras completas de Rui Barbosa*. Vol. XXX (1903), Tomo 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1956.

\_\_\_\_\_. Trabalhos Jurídicos. In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Vol. XXVII (1900), Tomo II. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1952.

\_\_\_\_\_. Campanha presidencial In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Vol. XLVI (1919), Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1956.

\_\_\_\_\_. Tribuna parlamentar: Império In: *Obras Seletas de Rui Barbosa*. Vol.1. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1952.

\_\_\_\_\_. Discurso em Sociedade Acadêmica Beneficente In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Primeiros trabalhos. Vol. I (1865-1871), Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1951.

\_\_\_\_\_. O partido republicano conservador In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Discursos Parlamentares. Vol. XXIV (1897), Tomo I. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1952.

\_\_\_\_\_. Trabalhos diversos In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Vol. XL (1913), Tomo VI. Rio de Janeiro: Secretaria da Cultura. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1991.

\_\_\_\_\_. Telegrama 10 – 12Jul. 1907 In: CHDD. *II Conferência da Paz, Haia, 1907: a correspondência telegráfica entre o Barão do Rio Branco e Rui Barbosa*. Brasília: FUNAG, 2014.

\_\_\_\_\_. Transformação dos navios mercantes em vasos de guerra (1907) In: SENNA, Marta de; Barbosa, Rui. *Discursos de Rui Barbosa em Haia*. Trad. Estela Abreu e Artur Bomfilar. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

\_\_\_\_\_. Discursos na Assembléia Provincial da Bahia In: *Obras Completas de Rui Barbosa*. Vol. V (1878), Tomo 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1983.

\_\_\_\_\_. Poesias In: *Obras Completas de Rui Barbosa*, Vol. 1 (1865-71), Tomo II. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1971.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos modernos do direito internacional*. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1983.

BARKER, Ernest. *Nietzsche and Treitschke*. London: Oxford University Press, 1914.

BARNABITA, G. Smeria. Il Vangelo e la pace In: *Per l'arbitro internazionale*. Numero unico pubblicato per cura di comitato dele signore per la pace per l'arbitro internazionale. Fev. 22, n. único, 1907. Palermo: Tip. Ferdinando Andò. Revistas diversas da Coleção Rui Barbosa. Class 110 (RB 110 Diversos 11).

BERNHARDI, Friedrich von. *Germany and the next war* (1912). New York: J. J. Little & Ives Co.

BEHERA, Navnita Chadha. Re-imagining IR in India In: ACHARYA, Amitav; BUZAN, Barry. *Non-Western International Relations Theory*. Perspectives on and beyond Asia. New York: Routledge, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE. Disponível em: [gallica.bnf.fr].

BLEIKER, Roland. *Aesthetics and World Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2009.

BLONDEL, Georges. *La Guerre Européene et la Doctrine Pangermaniste*. Paris: Librairie Chapelot, 1915. Disponível em: [http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k115647p/f2.image].

BRITO, Leonardo Octavio Belinelli. Idealismos brasileiros e uma discussão sobre o pensamento de Rui Barbosa. *Revista Habitus*, vol. 11, n. 1, 2013.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BODIN, Jean. *Seis livros da república*. Trad. Jose Carlos Orsi Morel. São Paulo: Editora Ícone, 2011. Livro Primeiro.

BROWN, Kirk Warren; LEARY, Mark R. *The Oxford Handbook of Hipo-Egoic Phenomena*. New York: Oxford University Press, 2017.

BULL, Hedley. *A Sociedade Anárquica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. *O Direito Internacional em um Mundo em Transformação*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2002.

CAPPARELLI, Sérgio; SCHMALTZ, Márcia (orgs.). *Fábulas chinesas*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

CARDIM, Carlos Henrique. *A raiz das coisas*: Rui Barbosa. O Brasil no mundo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. Rui Barbosa: o Brasil no mundo In: PIMENTEL, José Vicente de Sá (org.). *Pensamento diplomático brasileiro: formuladores e agentes da política externa (1750-1950)*. Brasília: FUNAG, 2013.

CARR, Edward Hallet. *Vinte anos de crise: 1919-1939*. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

CERVO, Amado; BUENO, Clodoaldo. *História da política exterior do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

CLEMENCEAU, G. Initiative du Brésil In: *L'Homme Enchaîné*. 21 juillet, 1916.

CIPRIANI, Raquel Bavaresco. *Benjamin Constant e a possibilidade de reconciliação entre Antigos e Modernos*. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, 2013.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (1819). Trad. Loura Silveira. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de História, s/d; s/p. (a partir da edição de Gauchet, Marcel. *Da la Liberté cliez les Modernes*. Le Livre de Poche, Collection Pluriel. Paris, 1980).

CONFÚCIO. *Os analectos*. Trad. Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

CUNHA, Pedro Penner da. *A diplomacia da paz*. Rui Barbosa em Haia. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura; Fundação Casa de Rui Barbosa, 1977.

DALBY, Simon. Rethinking geopolitics: climate security in the anthropocene. *Global Policy*, vol. 5, n. 1, February, 2014.

DANTE, Alighieri. *A divina comédia*. Inferno. Trad. Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.

DAVIS, H.W.C.. *The Political Thought of Henrich von Treitschke*. London: Constable and Company, de 1914.

DURKHEIM, Émile. *O suicídio*. Tradução Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Le suicide: étude de sociologie*. Paris: F. Alcan, 1897.

\_\_\_\_\_. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: F. Alcan, 1907.

\_\_\_\_\_. *Ui a voulu la guerra*. Paris: Livr. A. Colin, 1915.

\_\_\_\_\_. *De la division du travail social*. Paris: F. Alcan, 1902.

\_\_\_\_\_. *De la méthode dans les sciences*. Paris: F. Alcan, 1910.

\_\_\_\_\_. *L' Allemagne eu dessus de tout*. Paris: A. Colin, 1915.

E, LAVISSE; CH., ANDLER. *Pratique et doctrine allemandes de la guerre*. Paris: Armand Collin: s.d.

EINSTEIN, A.; FREUD, Sigm.. *Por que a Guerra?* (1932). Indagações entre Einstein e Freud (cartas). Disponível em:

[[https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1033690/mod\\_resource/content/1/Aula%2B026%2B-%2BFreud%2B%2BEinstein.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1033690/mod_resource/content/1/Aula%2B026%2B-%2BFreud%2B%2BEinstein.pdf)]

FAUSTO, Boris. 2012. *Revisão de Rui*. Disponível em:

[<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaofz1511199907.htm>].

FUKUYAMA, Francis. The end of History, *In: BEETS, Richard. Conflict after the cold war: arguments on causes of war and peace*. New York: Macmillan Press, 1995.

FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA. *Rui Barbosa: cronologia da vida e da obra*. 2 ed. Ver. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1999.

GALISON, Peter. *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

GARCIA, Eugênio Vargas. Aspectos da vertente internacional do pensamento político de Rui Barbosa. *Textos de História*. Volume 4, Número 1, 1996.

JASMIN, Marcelo Gantus. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, no. 57, fevereiro, 2005.

JÜNGER, Ernst. *Tempestades de aço*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Tradução João Paixão Neto. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HAAS, Peter. Introduction: epistemic communities and international policy coordination. *International Organization*, v. 46, n. 1, 1992.

HEILBRONER, Robert; MILBERG, William *The Crisis of Vision in Modern Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- HELD, David; MCGREW, ANTHONY; et al. *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_ (eds). *Governing Globalization. Power, Authority and Global Governance*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.
- HERZ, Mônica. Teoria das Relações Internacionais no pós-Guerra Fria. *Dados*. Volume 40, Número 2, 1997.
- HIRSCHMAN, Albert O. *A Economia como Ciência Moral e Política*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1986.
- HOEBEL, E. Adamson e FROST, Everett L. *Antropologia Cultural e Social*. São Paulo: Cultrix, 1981.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HOLSTI, K.J. The problem of change in International Relations Theory. *Institute of International Relations of the University of British Columbia*. Working Paper no. 26, 1998.
- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Benjamin, Habermas, Adorno e Horkheimer. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HURRELL, Andrew. Kant and the Kantian paradigm in international relations. *Review of International Studies*, n. 16, 1990.
- IKENBERRY, G. John. The illusion of geopolitics. The enduring power of the liberal order. *Foreign Affairs*, May/June, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. *Civilização em transição*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KEGLEY JR., Charles. The neoidealist moment in international relations? Realist myth and the new international realities. *International Studies Quarterly*, vol. 37, n. 2, 1993.
- KEOHANE, Robert O. Governance in a Partially Globalized World. In HELD, David & MCGREW, Anthony (ed). *Governing Globalization. Power, Authority and Global Governance*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- \_\_\_\_\_; NYE, Joseph. "Globalization: What's New? What's Not? (And So What?)". *Foreign Policy*, Spring 2000.

- KISSINGER, Henry. *Diplomacia das grandes potências*. Trad. Saul S. Gefter e Ann Mary Figliera Perpetuo. Rio de Janeiro: F. Alves, 2001.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. São Paulo: Contraponto, 2006.
- KRASNER, Stephen. Causas estruturais e consequências dos regimes internacionais: regimes como variáveis intervenientes. Trad. Dalton Guimarães, Feliciano Guimarães e Gustavo Biscaia de Lacerda. *Revista Sociologia & Política*, v. 20, n. 42, 2012.
- KURY, Mário da Gama. Notas ao Édipo Rei *In: SÓFOCLES*. Trilogia tebana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- LACOMBE, Américo Jacobina. Introdução *In: BARBOSA, Rui. Discurso ao colégio Anchieta*. São Paulo: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- \_\_\_\_\_. *São Luís*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- LEBOW, Richard Ned. The Long Peace, the End of the Cold War, and the Failure of Realism. *International Organization*, vol. 48, no. 2, 1994.
- LIKLATER, Andrew. The evolving spheres of international justice. *International affairs*. Vol. 75/3, July 1999.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LYNCH, Christian. A utopia democrática: Rui Barbosa entre o Império e a República *In: MAGALHÃES, Rejane de Almeida; SENNA, Marta de. Rui Barbosa em perspectiva: seleção de textos fundamentais*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2007.
- MAIA, Carlos Augusto Menezes. O individual e o coletivo na poesia de Sólon. Rio de Janeiro: UFRJ/Faculdade de Letras, 2008.
- MANGABEIRA, João. Saudação de João Mangabeira *In: Obras completas de Rui Barbosa. Embaixada a Buenos Aires*. Vol. XLIII (1916) Tomo 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARTINS, Estevão de Rezende. Ética e Relações Internacionais: elementos de uma agenda político-cultural. *Revista Brasileira de Política Internacional*. Volume 44, Número 2, 2001.
- MEAD, Walter Russell. The return of geopolitics. The revenge of the revisionist powers. *Foreign Affairs*, May/June, 2014.
- MODELSKI, George. Evolutionary paradigm for global politics. *International Studies Quarterly*, vol. 40, no 3, 1996.

MORAES FILHO, Evaristo de. Prefácio In: Obras completas de Rui Barbosa. *Embaixada a Buenos Aires*. Vol. XLIII, Tomo 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981.

\_\_\_\_\_. *Rui Barbosa e a Filosofia Existencial Cristã*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983.

MORGENTHAU, H. *A Política entre as Nações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

MORRIS, Richard B. *Documentos Básicos da História dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. Introdução. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MUSEU HISTÓRICO NACIONAL. Disponível em:  
[<http://www.museuhistoriconacional.com.br/mh-2009-004.htm>].

MUÑOZ, L. R.. O problema da mediania: outro olhar sobre a Segunda Conferência de Paz da Haia. *Revista Múltipla (UPIS)*, v. 36, p. 63-84, 2014.

NABUCO, Joaquim. Minha formação In: Obras Completas de Joaquim Nabuco. Vol. I. São Paulo: Instituto Progresso Editorial s/d.

NIEBUHR, Reinhold. *Moral man & Immoral society*. A Study in Ethics and Politics. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Ruriak Ink, 2013.

\_\_\_\_\_. *Mirabeau o el Político*. *Revista de Occidente*: Madrid, 1927.

\_\_\_\_\_. Quanto ao Pacifismo (1937) In: ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Ruriak Ink, 2013.

PARADISO, José. Prefácio. Norman Angell: A Grande Ilusão In: ANGELL, Norman. *A Grande Ilusão*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

PARISARDI, M. Pace! In: *Per l'arbitro internazionale*. Numero unico pubblicato per cura de comitato dele signore per la pace per l'arbitro internazionale. Fev. 22, n. único, 1907. Palermo: Tip. Ferdinando Andò. Revistas diversas da Coleção Rui Barbosa. Class 110 (RB 110 Diversos 11).

PHILLIPSON, Coleman. *International Law and the Great War*. London: T. Fisher Unwin, 1915.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1998.



- PINTO, Vivek. Rabindranath Tagore and Japan: a poet's prophecy. *The Journal of Sophia Asian Studies* 29, 2011, 109-135.
- PINTO, Guimarães A. Introdução In: ROTERDÃO, Erasmo. *A Guerra e a Queixa da Paz*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- PLATÃO. *Crítón* (Sobre o dever) In: \_\_\_\_\_ *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.
- PUCHALA, Donald J. Third world thinking and contemporary international relations In: NEUMAN, Stephanie G. *International Relations theory and the third world*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- REALE, Miguel. 2014. *Posição de Rui Barbosa, no mundo da Filosofia*. Notas de estudo para a compreensão de uma trajetória espiritual. Disponível em: [http://www.tjrs.jus.br/export/poder\_judiciario/historia/memorial\_do\_poder\_judiciario/memorial\_judiciario\_gaicho/revista\_justica\_e\_historia/issn\_1676-5834/v4n8/doc/04\_Miguel\_Reale.pdf].
- RENAN, Ernesto. *A vida de Jesus*. Trad. Eduardo Augusto Salgado. Porto: Lello & Irmão, s/d.
- ROBERT-HOUDIN, Jean-Eugène. *Memoirs of Robert-Houdin: Ambassador, Author, and Conjuror*. Written by himself. Edited by Shelton Mackenzie. Philadelphia: Geo. G. Evans Publisher, 1859.
- ROSENAU, James. Justifying jailbreaks, the limits of contemporary concepts and methods, In: *Turbulence in World Politics: a theory of change and continuity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- ROSENBLATT, Helena. *Liberal values*. Benjamin Constant and the Politics of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- ROTTERDÃO, Erasmo de. *A guerra e a queixa da paz*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- SAINT-PIERRE, Abbé de. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: IPRI, 2003.
- SATO, Eiiti. Conflito e cooperação nas relações internacionais: as organizações internacionais no século XXI. *Revista Brasileira de Política Internacional*, volume 46, n ° 2, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O mito de Tântalo: uma reflexão sobre a ciência moderna*, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe, de Nicolau Maquiavel*. Disponível em: [http://pensadoresclassicosdebatescontemporaneos.wordpress.com/2013/07/01/3a-reuniao-o-principe-de-nicolau-maquiavel/].
- \_\_\_\_\_. O problema da relevância na pesquisa científica: para avançar, é preciso buscar a sabedoria dos antigos, 2015.
- \_\_\_\_\_. Relações Internacionais como área do conhecimento e sua consolidação nas instituições de ensino e pesquisa. In: POSSAS, Lídia M. Vianna; SALA, José

Blanes. (Orgs.) *Novos atores e relações internacionais*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Oficina Universitária, 2010.

SENNA, Marta de; BARBOSA, Rui. *Discursos de Rui Barbosa em Haia*. Trad. Estela Abreu e Artur Bomílcar. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

SNYDER, Jack. One World, Rival Theories. *Foreign Policy*, Nov/Dec, 2004.

SÓFOCLES. *Trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. Antígona In: *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

SOUNDHAUS, Lawrence. *A Primeira Guerra Mundial*. Trad. Roberto Cataldo. São Paulo: Contexto, 2015.

SUTTNER, Bertha von. Nobel Lecture, april 18, 1916. Disponível em: [https://www.nobelprize.org/nobel\_prizes/peace/laureates/1905/suttner-lecture.html].

TAGORE, Rabindranath. *Nationalism*. London: Macmillan and Co., Limited, 1918.

\_\_\_\_\_. *Nacionalismo*. Trad. Federico Corriente Basús e Sonia Chaparro. Buenos Aires: Taurus, 2013.

TEIXEIRA, João Paulo Allain. Idealismo e realismo constitucional em Oliveira Viana: análise e perspectivas. *Revista de Informação Legislativa*. Brasília, a. 34, n. 135 jul./set. 1997.

TREITSCHKE, Heinrich Von. *Germany, France, Russia & Islam*. London: Jarrold & Sons, 1915.

THOMAS, *Faith, history and Martin Wight: the role of religion in the historical sociology of the English School of International Relations*. *International Affairs*. Número 77, Volume 4, 2001.

TOLSTÓI, Liev. *Os últimos dias*. São Paulo: Pinguin Classics e Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *A insubmissão e outros escritos*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Imaginário, 2010.

TUCÍDIDES. *História da guerra do peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

TUCHMAN, Barbara. *A torre do orgulho*. Um retrato do mundo antes da grande guerra (1890-194). Trad. João Pereira Bastos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VATTEL, Emer de. *O direito das gentes*. Trad. Vicente Marotta Rangel. Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

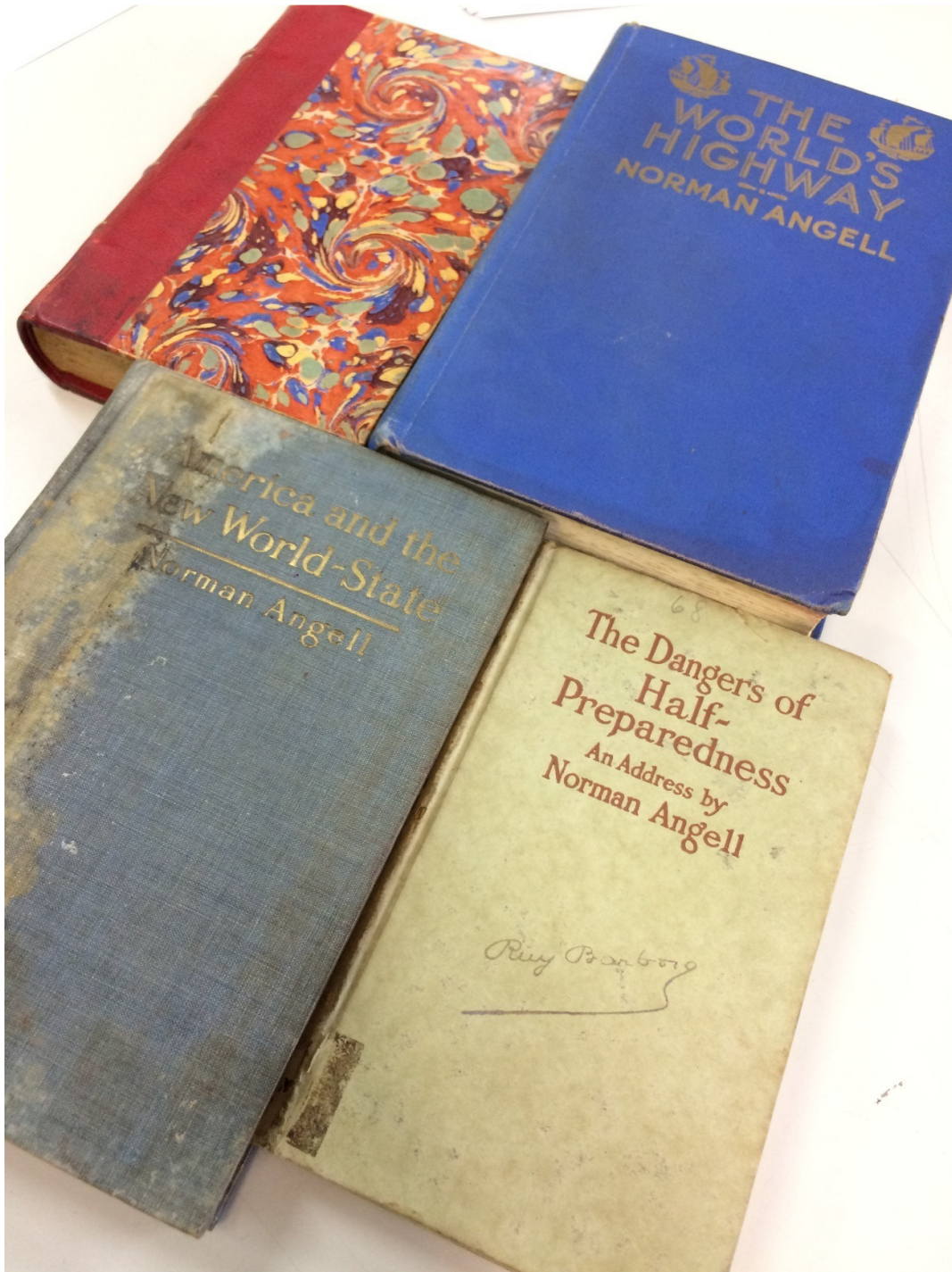
VALÉRY, Paul. *La Crise de l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1924.

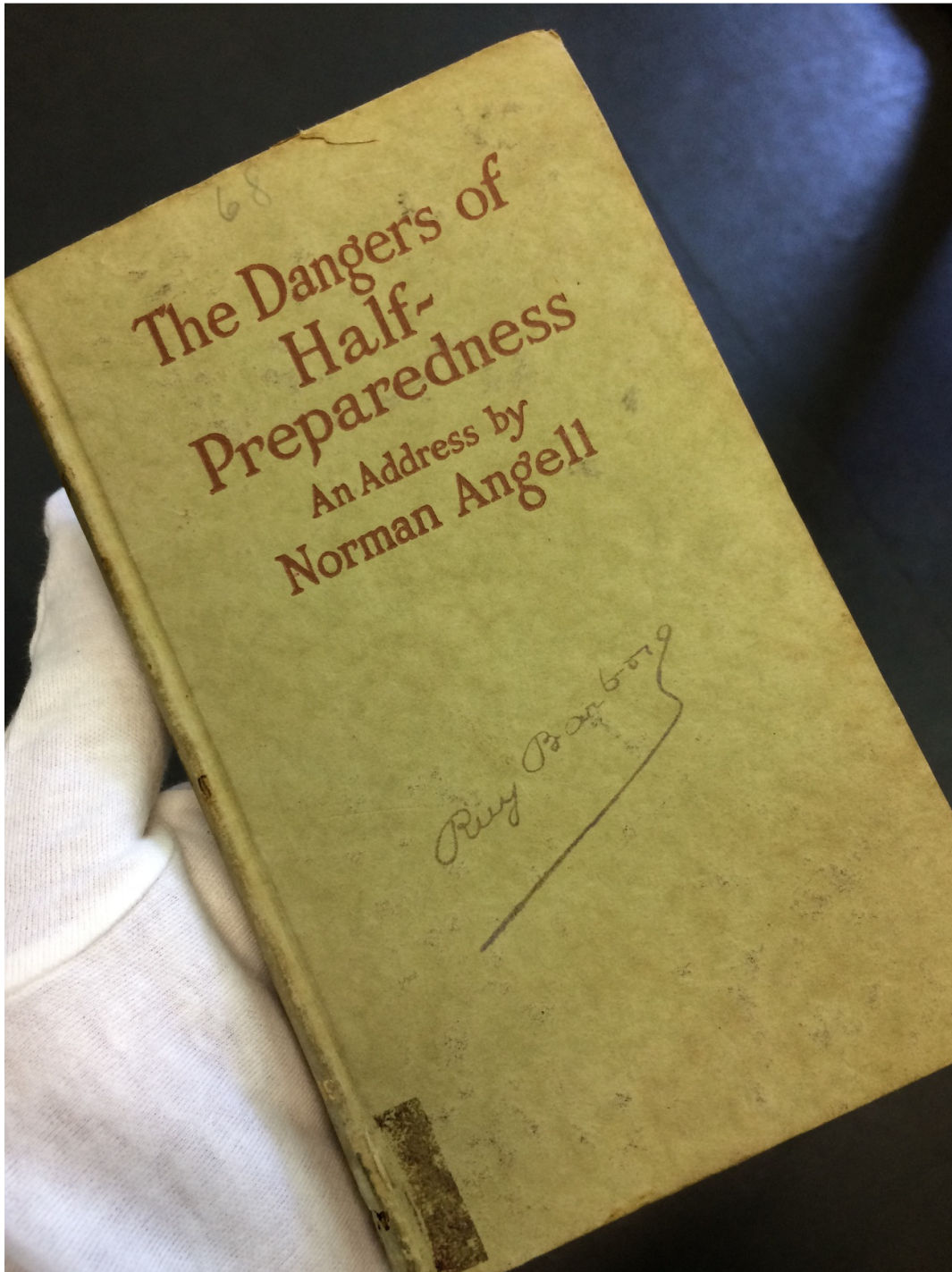
- VIANA FILHO, Luiz. *A vida de Rui Barbosa*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1943.
- VIANNA, Oliveira. *O idealismo da Constituição*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- VIOLA, Eduardo; FRANCHINI, Matías; RIBEIRO, Thais Lemos. *Sistema internacional de hegemonia conservadora: governança global e democracia na era da crise climática*. São Paulo: Annablume; Brasília: Universidade de Brasília, 2013.
- VITÓRIA, Francisco de. 2014. *Sobre os índios recém-descobertos*. Disponível em: [<http://pensadoresclassicosdebatescontemporaneos.files.wordpress.com/2014/01/vitoria-de-indis.pdf>]. [Abril, 2014].
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, caps. 2 e 4
- WALTZ, Kenneth. *O homem, o estado e a guerra*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.
- WERNER, Jaeger. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- WIGHT, Martin. Christian pacifism. *Theology*. Número 33, Volume 193, 1936.
- \_\_\_\_\_. *International theory. The three traditions*. London: Leicester University Press, 1991.
- XAVIER, Gabriel Geller. Tucídides e as Relações Internacionais: um breve ensaio. In: SPODE, Raphael; XAVIER, Gabriel Geller (orgs.) *Abordagem Clássica das Relações Internacionais*. São Paulo: Conceito Editorial, 2002.
- ZEBALLOS, Estanislau. Saudação de Zeballos In: *Obras completas de Rui Barbosa. Embaixada a Buenos Aires*. Vol. XLIII (1916) Tomo 1. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981.
- ZINGANO, Marco. *As virtudes morais*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.

**APÊNDICE A – LIVROS DE ANGELL NA POSSE E LEITURA DE RUI**

IMAGENS FEITAS NA FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA, EM JULHO DE 2017







# The Dangers of Half-Preparedness

A Plea for a Declaration of American Policy

An Address by

**Norman Angell**

Author of  
"The Great Illusion," "Arms and Industry," etc.

*Ruy Barbano*

**G. P. Putnam's Sons**  
New York and London  
The Knickerbocker Press  
1916

same Author

at Illusion  
and Industry  
America and the World State  
World's Highway  
Dangers of Half-Preparedness

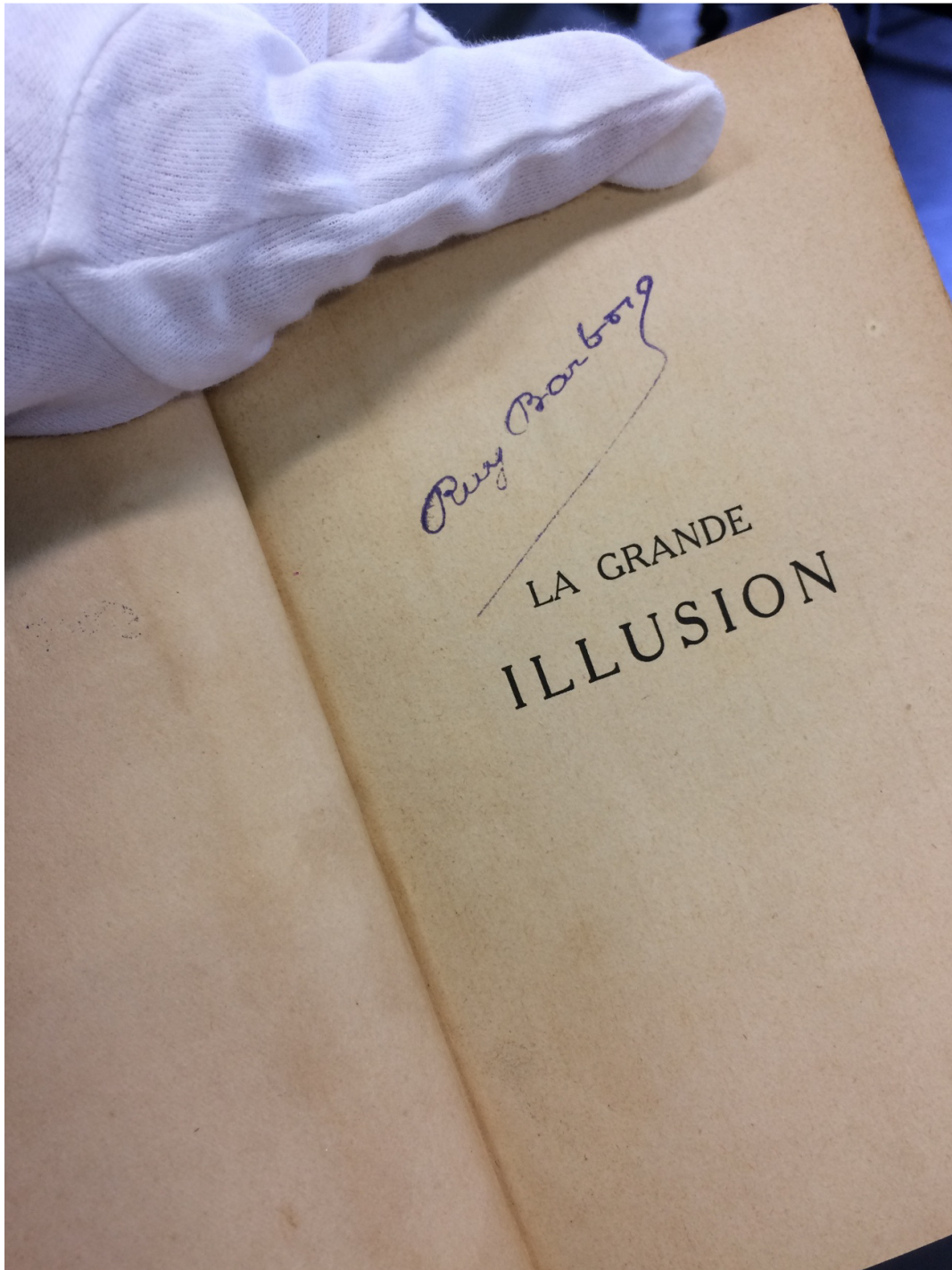
Ruy Barbosa

## The Dangers of Half-Preparedness

*Ladies and Gentlemen :* I am going to pay you—this audience—a very great compliment. I am going to assume that you really do desire to understand the very difficult and serious problems which confront you to-day. I am not going to try and stir your emotions by glowing periods, or anything of that sort. I am simply going to try and make a contribution towards the understanding of a difficulty, to suggest a line of thought which you may be able to develop, and which may help you perhaps in your attempt to answer questions you must answer, from which you cannot run away.

And since to talk to a definite proposition helps to keep things clear, I am going to





NORMAN ANGELL

# LA GRANDE ILLUSION

SE

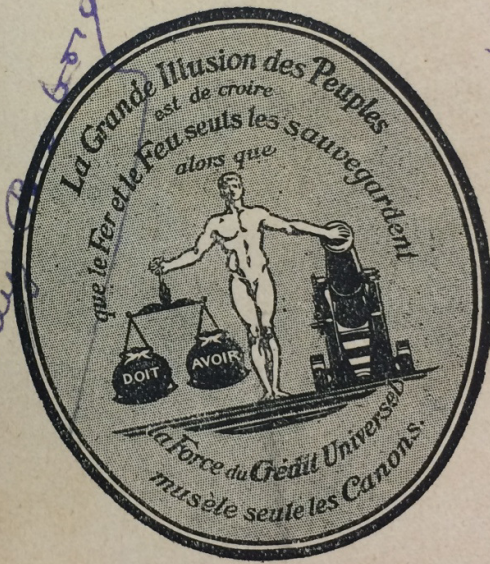
NÉMENT

- ..... Paris.
- ag..... Leipzig.
- ..... Londres.
- ..... New-York.
- ..... Copenhague.
- ..... Madrid.
- ..... Borgä.
- ..... Leyde.
- ..... Turin.
- ..... Tokio.
- Sönnner.....

*Ruy Barberg*

*1879*

*Ruy Barberg*



1910

HACHETTE ET C<sup>ie</sup>  
79, BD ST-GERMAIN, PARIS

semble des argu-  
 me de l'ouvrage  
 des faits et des  
 eu importante  
 à deux pages),  
 us clair que  
 littéraires. Je  
 dé de conden-  
 uite possible,  
 ésirent com-  
 de la thèse  
 aut la peine  
 ire jusqu'au

Ruy Barborg  
 PRÉCIS

Quels sont les réels motifs de la rivalité internationale des armements, et en particulier de la rivalité anglo-allemande? Chaque nation prétend que ses armements sont purement défensifs, mais ce prétexte implique nécessairement que d'autres nations ont intérêt à l'attaquer. Quel est cet intérêt réel ou supposé?

L'intérêt supposé a son origine dans la théorie universellement acceptée que la puissance militaire et politique confère à une nation des avantages commerciaux et sociaux, et que la richesse et la prospérité des nations sans défense sont à la merci des nations plus fortes, qui peuvent être tentées par cette faiblesse de commettre une agression, si bien que chaque nation est obligée de se protéger contre la convoitise possible de ses voisines.

L'auteur discute cette théorie universellement admise, et la déclare fondée sur une simple illusion d'optique. Il entreprend de prouver que la puissance militaire et politique ne donne à une nation aucun avantage commercial; qu'il est économiquement impossible pour une nation de saisir ou de détruire

ision  
ll

"lose"? And just  
destroyed"? Will  
tries "lose their  
it involve?  
years ago in a way  
mediately famous.  
nds of thousands  
al affairs."—*The*

ew that may be  
as indisputably  
ublished in late  
another. . . .  
osed to current  
end a certain  
onviction that  
the history of  
he Sorbonne,

raisonné des  
I. ANATOLE

ity; it dis-  
ing expres-  
it appears  
ork of the  
eas about  
h-making  
*ing Post*,

it like a  
st, he is  
ion."—

t have  
more  
called  
upon  
Mr.  
uced

mis-  
ion.  
rdi-  
hor  
—

# America and The New World-State

A Plea for American Leadership in  
International Organization

By

Norman Angell

Author of "The Great Illusion," "Arms and Industry," etc.

*Ruy Barbosa*

G. P. Putnam's Sons  
New York and London  
The Knickerbocker Press

1915

Contents

PART I

THE NEW WORLD-STATE

CHAPTER I

THE END OF THE ERA OF ISOLATION

The old axioms as to international relations—  
 America supposed to be unaffected by  
 European politics—The idea of nations as  
 isolated and rival units—Necessity of exam-  
 ining the truth of these assumptions—The  
 fundamental fallacies which underlie them  
 —The real nature of international trade—  
 The interdependence of civilised nations  
 —Reaction of events in Europe on Amer-  
 ica—Our losses through the war in Europe  
 —How we pay part of the war indemnities—  
 Military effects of the war on America—  
 Effect of increased militarism in Europe on  
 our social development—Intellectual and  
 moral interdependence—Immense increase  
 of interdependence in modern times—  
 American civilisation reflects develop-  
 ments in Europe—Necessity for America  
 to face these facts in order to ensure her  
 own security. . . . . 3-23

CHAPTER II

AMERICA'S FUTURE—THE ALTERNATIVES

America an integral part of Western civilisation  
 —Can she affect the course of events in  
 Europe? A suggested line of action—The  
 reasons for adopting it—The argu-  
 ments against it considered—How isolation  
 lead to militarisation of America

Contents

internationalisation of war—Can security  
 be obtained by armaments?—War a matter  
 of at least two parties—Absurdity of ignor-  
 ing the other party except when the guns go  
 off—Fallacies of security by armaments and  
 of the Balance of Power—How societies are  
 formed and the place of force therein—  
 Common interests the basis of every com-  
 munity—The future society of nations—  
 America can lead it if she will—The sanctions  
 of that society hinted at . . . . . 24-42

CHAPTER III

AMERICA AS LEADER

What are the most powerful forces and sanc-  
 tions in modern life?—The non-military  
 character of those sanctions—How the  
 world admits their force without know-  
 ing it—The opportunity for America to  
 organise these forces—How she can ensure  
 her own security—How she can do for  
 Europe what Europe cannot do for her-  
 self—America as the centre of the new  
 world-state—Her mission as initiator  
 and organiser of the new sanctions in  
 international life—Will America show  
 herself capable of real world leader-  
 ship? . . . . . 43-64

PART II

THE FORCES THAT MAKE WAR

CHAPTER I

THE FOUNDATIONS OF PRUSSIANISM  
 How Americans can understand the

## The End of the Era of Isolation 11

the earth. If those conflicts were concerned with material things at all, they arose from a mistake about the best means of obtaining them, exploiting the earth, and ceased when those concerned realized the mistake.

Just as Britain supported its population better when Englishmen gave up fighting themselves, so the world as a whole could support its population if it gave up fighting.

Over we have passed out of the stage when we massacred a conquered population to make room for us. When we conquer an inferior people like the Filipinos we don't exterminate them; we give them an added chance of life. The weakest don't go to the wall.

But at this point parenthetically I want to enter a warning. You may say, if this notion of the rivalry of nations is false, how do you account for the fact of its playing so large a part in the present war?

Well, that is easily explained: men are not guided necessarily by their interest even in their soberest moments but by what they believe to be their interest. Men do not judge from the facts but from what they believe to be the facts. War is the "failure of human understanding."

The religious wars were due to the belief that two religions could not exist side by side. It was not true, but the false belief provoked the wars. Our notions as to the relation of political power to a nation's prosperity are just as false, and

# THE WORLD'S HIGHWAY

SOME NOTES ON AMERICA'S RELATION TO SEA  
POWER AND NON-MILITARY SANCTIONS  
FOR THE LAW OF NATIONS

BY  
**NORMAN ANGELL**

AUTHOR OF "THE GREAT ILLUSION"  
"ARMS AND INDUSTRY," "AMERICA AND  
THE WORLD STATE," ETC.

*Ruy Barbosa*



NEW YORK  
GEORGE H. DORAN COMPANY

AMERICA, SEA, AND NATIONS 15

scrupulous future observance—and which  
conceivably might even render those objects  
more remote than ever?  
Is there no third course?  
Events have already pointed to a possible

one.

Great Britain is at this moment engaged  
in negotiating with the merchants of neutral  
countries as to the conditions upon which  
they shall be allowed to trade with one an-  
other, the object of course being to prevent  
Germany securing supplies of any kind  
through neutral sources. This amounts ob-  
viously to an attempt to control the inter-  
national trade of the world in such a way as  
to serve Great Britain's military purposes.

The United States government, as apart  
from certain of her merchants, has of course  
refused to take part in these negotiations  
for obvious reasons: this right to lay down  
the conditions of trade between neutrals,  
irrespective of blockade and contraband as  
heretofore understood, constitutes a very  
pregnant development of belligerent rights  
at sea. However much the American people  
may approve England's general cause in this  
the American government could not  
approve of becoming by prece-  
dent a law, because it

*The third  
course.*