

15 / 1995

Índice

O IMAGINÁRIO DO IMPÉRIO

7 *Nota do director*

- 11 Juan Gil
A apropriação da ideia de Império pelos reinos
da Península Ibérica: Castela
- 31 António Manuel Hespanha
Ascensão e queda do imaginário imperial
- 39 Valentim Alexandre
A África no imaginário político português (séculos XIX-XX)
- 53 Maria Irene Ramalho de Sousa Santos
Um imperialismo de poetas. Fernando Pessoa e o imaginário
do Império
- 79 Luís Moita
Os centros e as periferias na ordem política internacional

Estudos

- 91 Mafalda Soares da Cunha e Nuno Gonçalo Monteiro
Vice-reis, governadores e conselheiros de governo do Estado
da Índia (1505-1834). Recrutamento e caracterização social
- 121 Arlindo Manuel Caldeira
Poder e memória nacional. Heróis e vilões na mitologia salazarista

Em debate: Abolicionismo (II)

- 143 João Pedro Marques
Avaliar as provas. Resposta a Valentim Alexandre
- 157 Valentim Alexandre
«Crimes and misunderstandings». Réplica a João Pedro Marques

Ensino da História

- 171 Luís Filipe Santos
Os programas de História no ensino secundário nas duas últimas décadas (1974-94)

Leituras

- 191 Recensões de Mafalda Soares da Cunha, Rui Santos,
e José das Candeias Sales
- 199 *Notícias*

ASCENSÃO E QUEDA DO IMAGINÁRIO IMPERIAL

António Manuel Hespanha

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

No núcleo da ideia medieval de Império estava a ideia de organização política perfeita, de uma perfeição semelhante à das comunidades de instituição divina. O que, por sua vez, remetia para as ideias de globalidade («catolicidade») e de eminência e isenção temporal (*plenitudo potestatis*). Por uma coisa e por outra, o Império tinha características extraordinárias, que o faziam participar na ordem do sobrenatural. É o que se exprime na *Monarquia* (1303) de Dante Alighieri (1265-1321): «Antes de mais é preciso examinar o que se entende por ‘Monarquia temporal’, considerando as suas características gerais e o seu significado específico. A Monarquia temporal, também dita Império, é portanto um único principado, e superior temporalmente a todos os outros; ou seja, compreendido entre aquelas instituições que se definem no âmbito temporal e, no entanto, superior a essas» (I, 2).

De facto, as ideias de unidade, catolicidade e eminência suprema implicam-se umas às outras. Não há nada que seja único que não seja global. E nada há de global que não seja absoluto. Nesta tríade, a ideia fundadora era a de unidade, filosófica e teologicamente revestidas de enorme dignidade, a dignidade das coisas supremamente boas, como Deus. A suma Unidade era a suma Bondade: «Afirmo, do mesmo modo, que ente, uno e bom se apresentam em ordem gradual, em relação ao quinto modo de exprimir a prioridade. De facto, por natureza, o ente precede o uno, mas, por sua vez, o uno é anterior ao bom. Ora o ente perfeito é também o uno perfeito, mas este é também o bem perfeito e, quanto mais qualquer coisa se afasta do ente perfeito, mais é distante do ente uno e, por consequência, do ser bom. Por isso, em todo o género de coisas é óptimo aquilo que é perfeitamente uno, como declara o Filósofo na *Metafísica* (X, 2, 1053 b 20-28; 1054 a 9-13).

De onde decorre que o ser uno seja considerado como a raiz do ser bom e o ser muitos, a raiz do ser mau» (Dante, *Monarquia*, I, 15).

Esta representação das relações entre o uno e o bom justifica a preferência pelo governo monárquico. Mas fundamenta também o carácter sumamente perfeito do Império, como comunidade política católica.

A ideia imperial funda-se, por um lado, nesta unidade que não concebe a parte sem uma referência ao todo, o visível sem uma alusão incancelável ao invisível, e, por outro, numa antropologia que considera antes a Humanidade do que o Homem, orientando toda a organização política para a obtenção de um bem comum universal, que é a condição indispensável da consecução do bem individual. É interessante seguir isto tudo nas próprias palavras de Dante: «Nas acções, o princípio e causa de tudo é o fim último (...) Portanto, admitida a existência de um fim universal do consórcio humano, esse será precisamente o fundamento de avaliação de todos os argumentos [sobre a necessidade da Monarquia]» (I, 2).

«Existe uma operação típica de todo o género humano, em vista da qual, na multiplicidade dos indivíduos, esse é ordenado. E, por outro lado, não podem realizar essa acção nem o homem isolado, nem a família sozinha, nem o burgo isolado, nem a cidade singular, nem um certo reino só por si. Qual seja esta operação tornar-se-á evidente ao definir o último grau da ‘potência’ [pré-disposição], relativo à humanidade no seu complexo [i.e., o ‘ser capaz de apreender por meio do intelecto possível’]» (I, 3).

«Aparece, portanto, como claro que o último grau da virtualidade humana é a capacidade ou faculdade intelectual. E porque esta não pode ser reduzida totalmente e contemporaneamente em acto, por meio do indivíduo singular ou de alguma das comunidades particulares acima especificadas, é necessário que subsista uma multiplicidade de indivíduos no género humano, mediante os quais toda a sua potência possa ser tornada acto» (*ibid.*).

«No homem isolado acontece que, quando a tranquilidade é absoluta, aperfeiçoa-se a sua prudência e sapiência. É, assim, evidente que o género humano se pode dedicar à sua finalidade quase divina (...) em plena liberdade e facilidade quando se encontra em condições de quietação e paz. Donde se torna evidente que a paz universal é o melhor bem de todos os que foram instituídos para a nossa felicidade (...). É, pois, precisamente a paz universal que deve constituir o fundamento da argumentação que se segue [sobre a necessidade e bondade da Monarquia Universal]» (I, 4).

«Portanto, o género humano é optimamente disposto quando se assemelha a Deus, nos limites da suas próprias possibilidades. Mas este assemelha-se a Deus de forma máxima quando atinge a unidade perfeitamente:

a verdadeira causa desta reside, de facto, n'Ele só. Por isso foi escrito 'Acorda, ó Israel, o único Senhor é o teu Deus'. Portanto, o género humano é um quando se reduz todo e exclusivamente a um só príncipe, como se torna claro por si mesmo. Para concluir, o género humano, quando se sujeita ao domínio de um só príncipe, assemelha-se no mais alto grau a Deus e, por consequência, realiza no máximo o projecto divino: o que equivale a encontrar-se na sua melhor disposição, como se esclareceu no início deste capítulo» (I, 8).

«Por outro lado, onde pode surgir um litígio, aí deve estar assegurado um juízo; em caso contrário, subsistiria uma situação defeituosa, não susceptível de aperfeiçoamento: o que é impossível, já que Deus e a natureza não faltam nas coisas necessárias. Entre dois príncipes, dos quais um não é súbdito do outro, pode criar-se, como é óbvio, uma situação de litígio por culpa sua ou dos seus súbditos; portanto, entre os dois litigantes é oportuno que exista um contencioso. E, uma vez que um não pode julgar o outro – de facto, entre dois iguais em poder não pode haver um que prevaleça –, é oportuno que haja uma terceira pessoa, dotada de mais ampla jurisdição, que domine os dois no âmbito das prerrogativas judiciais próprias» (I, 10).

«Por outro lado, a sociedade humana é um todo em relação a certas partes e é uma parte em relação a uma qualquer totalidade. De facto, é um todo relativamente aos reinos particulares e aos povos isolados, como antes foi demonstrado; e, por sua vez, é uma parte em relação a todo o universo, o que se torna de per si claro. Assim como os entes subalternos da sociedade humana se relacionam bem com esta, assim esta relaciona-se bem com a própria totalidade. Mas as partes referem-se bem à totalidade em virtude de um só princípio, como facilmente se pode deduzir de quanto antes foi dito. Assim, a sociedade humana, univocamente, está em relação conveniente com o próprio universo, ou seja, com o seu príncipe, que é Deus e Monarca, enquanto obedece somente a um princípio, ou seja, a um só príncipe. Daí deriva que a Monarquia é necessária ao mundo» (I, 7).

Esta vocação natural para a unidade deve ser, no entanto, combinada com a sensibilidade da época quanto às relações entre o todo e as partes. Sensibilidade que, se considerava incancelável a referência ao todo na consideração das partes, não garantia menos a irreduzibilidade destas na consideração do todo. Ontologicamente, o todo não consumia as partes. Finalisticamente, o bem comum não se obtinha à custa dos bens particulares. O Império era, assim, uma realidade política irreduzivelmente plural e composta, na qual cada comunidade política menor, desde as famílias aos reinos, mantinha a sua operação própria.

A arte de governo do todo estava, assim, dependente de artes de governo das partes. Tommaso Campanella (1568-1639), no seu *tratatello* sobre as novas monarquias (*La monarchia di Spagna* c. 1594, ed. Germana Ernst, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1989), exprime assim esta ideia: «Não sabe governar o mundo quem não sabe governar um império, nem um império quem não sabe governar um reino, nem um reino, quem não sabe governar uma província, nem uma província quem não sabe governar uma cidade, nem uma cidade quem não sabe governar uma família, nem uma família quem não sabe governar uma casa, nem uma casa quem não se sabe governar a si mesmo, nem se sabe governar a si mesmo quem não subordina as suas paixões à razão, as quais também não saberá subordinar senão submetendo-se a Deus, pois rebelando-se contra Deus, que é a primeira Sapiência, todas as coisas que lhe estejam sujeitas se lhe rebelarão, em virtude da semelhança naturalíssima em todos os domínios e acções humanos» (cap. IX, p. 32).

Este texto é interessante de vários pontos de vista. Mas o que nos interessa agora realçar é essa metódica progressão da parte para o todo, numa espécie de técnica política indutiva e por agregação. No topo, tudo se refere a Deus. Mas Deus, ao mesmo tempo que é o Sumo Bem, é também a Suma Harmonia dos bens particulares. Numa unidade destas, o governo das partes há-de ser proporcionado às suas características próprias. As consequências não deixam de ser aplicadas à grande monarquia da época, reinando sobre muitos povos da Europa e do Ultramar: «Quando o rei faz uma qualquer lei, deve acomodar-se aos costumes dos povos, porque os povos do norte querem leis largas, e ser corrigidos com reverência, e não com força, por isso tendo arruinado a Flandres o Duque de Alba. Os meridionais querem estreiteza severa, como os Andaluzes; os Italianos, como também os Portugueses e Biscainhos, querem mediocridade. E, no novo mundo, o rei deve ver sob que clima estão, porque os do equinócio querem uma lei temperada, os dos trópicos severa e dura, assim como os que estão sob o pelo pelo zénite. Mas os outros, segundo estão mais vizinhos do frio, querem leis mais largas; os que estão mais longe, como no reino de Orão, amam as leis duras e reverentes para com a religião. Os do meio, como os Italianos, encostam-se à natureza dos do equinócio» (cap. XI).

Mesmo antes de este plano de uma Monarquia plural começar a ser reduzido por projectos centralistas e homogeneizadores, como os do conde-duque de Olivares, expressos no *Grande Memorial* de 1624, já a doutrina política começara a corroê-lo.

A nova Europa dos finais do século XVI já não era a *respublica christiana*. O próprio Papado se estava a converter, como foi magistralmente assinalado por Paolo Prodi (*Il sovrano pontifice*, Il Mulino, Bologna, 1982) num Estado «local». As grandes monarquias estavam a reivindicar, na prática, todas as consequências do velho brocardo *Princeps qui superiorem non cognoscat est imperator in regno suo* (O príncipe que não reconhece superior é imperador no seu reino).

Jean Bodin (1530-96) eleva, em *Les six livres sur la République*, 1576 (ed. por Margherita Isnardi Parente, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turim, 1988), estas práticas a uma coerente representação doutrinal: «Por Estado entende-se o governo justo que se exerce com poder soberano sobre diversas famílias e sobre tudo o que essas têm em comum entre elas. Damos início ao nosso tratado com esta definição, porque cremos que, em relação a toda a realidade, é antes de tudo necessário procurar individualizar o fim supremo, e logo as vias para o atingir. Ora a definição não é senão o fim do objecto cujo tratamento se empreende (...).

«[Crítica à definição dos antigos, identificando o Estado com ‘uma sociedade de homens reunidos para viver bem e felizmente’]. Se a verdadeira felicidade de um Estado e de um indivíduo singular é a mesma, e se o bem supremo do Estado em geral, como a de qualquer indivíduo singular, está nas virtudes intelectuais e contemplativas (...), necessário se torna concluir que um povo goza do supremo bem quando atinge o fim de se exercitar na contemplação das coisas naturais, divinas e humanas, dedicando o seu louvor ao grande príncipe da natureza (...) O fim principal do Estado consiste nas virtudes intelectivas, mas as actividades de carácter político são pressupostas por aquelas e, embora menos nobres, precedem-nas na ordem. Refiro-me a coisas como o aprovisionamento necessário para o mantimento e a defesa dos súbditos» (I, 1).

«A soberania é o verdadeiro fundamento, o cardinal sobre que se apoia toda a estrutura do Estado e de que dependem os magistrados, as leis, as ordenações; ela é o único laço e a única união que faz das famílias, dos corpos, dos privados, un único corpo perfeito, que é justamente o Estado (...). Fica portanto definido que, tal como o Estado é um governo justo que se exerce com poder soberano sobre várias famílias e sobre o que lhes é comum, a família é um governo justo que se exercita sobre vários súbditos sujeitos ao mesmo chefe de família e sobre o que lhes é próprio» (I, 2).

«Por soberania entende-se aquele poder absoluto e perpétuo que é próprio de uma república. É chamado pelos latinos *majestas*, pelos gregos $\epsilon\chi\omicron$ $\upsilon\sigma\iota\alpha$, $\kappa\upsilon\rho\iota\alpha$ $\alpha\rho\chi\eta$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\upsilon\mu\omicron\varsigma$; pelos italianos *signoria*, que eles tanto

usam falando de privados como daqueles que gerem os negócios da república; os hebreus chamam-lhe *tomech sebet*, ou seja, supremo comando. Mas o que é preciso é formular a definição, pois esta definição não foi dada até agora por nenhum jurista nem filósofo político; e, no entanto, é isto o mais importante e mais necessário de compreender em qualquer tratação sobre a República. Tanto mais havendo nós dito que a república é um governo justo de várias famílias com tudo o que lhes é comum, com um poder soberano, é necessário que se esclareça o que é um poder soberano» (I, 7; ed. cit. I, p. 345).

«Agora [depois de tratar da característica da perpetuidade do poder soberano] dedicamo-nos a outra parte da nossa definição e explicamos as palavras ‘poder absoluto’. O povo ou os senhores de uma república podem conferir a qualquer um o poder soberano pura e simplesmente, para dispor a seu arbítrio dos bens, das pessoas e de tudo o que é da república, deixando-o depois a quem quiser, tal como um proprietário pode doar os seus bens pura e simplesmente, obedecendo apenas à sua liberalidade (...) Esta coisa é geral em todas as monarquias, como escreve Oldrado, falando do rei de França e de Espanha, que têm, segundo diz, poder absoluto. É necessário, no entanto, estar atento que tais juristas dizem ‘dispõe de poder absoluto’ em certo sentido, pois, se se afirma que não estão sujeitos a lei alguma, não encontraremos nenhum príncipe soberano a quem se possa aplicar tal fórmula: todos os príncipes da terra estão sujeitos à lei de Deus e da natureza, bem como a outras leis, comuns a todos os povos» (I, 7; *ibid.*, p. 357).

«Quem é soberano não deve, em suma, estar de algum modo sujeito aos comandos de outrem, devendo poder dar leis aos súbditos, cancelar ou anular as suas palavras inúteis e substituí-las por outra, coisa que não pode fazer quem está sujeito às leis ou a pessoas que exerçam o poder sobre ele» (I, 7; *ibid.*, p. 359).

A obra de Jean Bodin não é tão definitiva como se costuma dizer quanto à absolutização, globalização e desvinculação do poder soberano. O texto aqui citado não deixa de conter claras referências aos limites internos (famílias, corpos, particulares) e externos (Deus, direito das gentes) da soberania. Mas é claro que a lógica vai no sentido da parcelização da *respublica catholica* e na conseqüente multiplicação dos poderes políticos supremos.

Aquela complacência da ideia imperial em relação a poderes internos ao Império dotados de uma independência política (*in gradu suo*) torna-se num absurdo. Agora, já só há lugar para Estados dentro dos quais outros Estados não possam existir: «Já demonstrámos que as cidades lombardas, em virtude do tratado de Constança, ficaram sujeitas ao Império. E acabámos de demons-

trar o absurdo intolerável que se seguiria se os vassallos fossem soberanos (...). Sendo tudo isto insustentável, é necessário admitir que os duques, os condes e todos os que dependem de outrem ou de outrem recebem leis e ordens, por via de força ou de obrigação, não são soberanos. O mesmo se deve dizer dos mais altos magistrados ou dos lugares-tenentes gerais do rei, governadores, regentes, ditadores; que, por muito poder que tenham, são sempre obrigados a observar as leis, a jurisdição e a autoridade de outrem, não podendo dizer-se soberanos» (I, 10; *ibid.*, p. 481).

A usura da ideia imperial, como comunidade política universal, não pára mais. Agora, já no século XVII, é John Locke (1632-1704), no seu *An Essay concerning the true original extent and the end of civil government* (1690), que dissolve a Humanidade em associações políticas particulares, provenientes de pactos. O Império deixa de decorrer da finalidade última do género humano, provindo do acordo de vontades de determinadas associações humanas: «Sendo os homens, como foi dito, todos livres, iguais e independentes por natureza, ninguém pode ser posto fora da sua propriedade e sujeito ao poder político de outrem sem o seu próprio consentimento, o qual é dado concordando com outros homens juntar-se e unir-se numa república [*commonwealth*], para seu conforto, segurança e vida pacífica, um entre os demais, num gozo seguro das suas propriedades e numa segurança maior contra qualquer estranho. Isto pode ser feito por qualquer número de homens, pois não ofende a liberdade dos outros; estes são deixados, como estavam, no estado de natureza. Quando qualquer número de homens consentiu nisto de constituir uma república ou governo, eles ficam por isto de presente incorporados, compondo um corpo político em que a maioria tem o direito de agir e obrigar o resto» (VIII, 95).

Immanuel Kant (1724-1804) apenas consuma, nas seus ensaios *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) e *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), a substituição do Império pela federação de Estados, eventualmente sob a égide de povos dirigentes (*die leitende Völker*).

Nos nossos dias, a velha ideia de Império parece voltar à ordem do dia. Por um lado, as agonias da reconstituição política da antiga União Soviética parecem provar a violência das tensões entre a pulsão para unidades políticas extensas e os desejos autonomistas das partes. A aporia descrita por Bodin a propósito das cidades lombardas dependentes do Império mas ciosas da sua autonomia parece voltar a repetir-se. E a impossibilidade de encontrar pontos de equilíbrio parece comprovar que o modelo estadualista anunciado pelo político angevino continua a cunhar decisivamente o imaginário político contemporâneo.

Mas, por outro lado, alguma da mais recente reflexão sobre as características da organização (não apenas política) no mundo contemporâneo volta a sublinhar algo que se aparenta com a arquitectura compósita e modular da organização imperial. Alvin Toffler, num dos seus últimos livros (*Powershift. Knowledge, wealth, and violence at the edge of the 21st century*, Bantam, Nova Iorque, 1990), salienta a importância que tem a desconcentração e partilha da informação nas organizações de hoje. O conceito chave é o de *flex organization*, uma arquitectura de organização baseada numa combinação maleável de módulos organizativos, autónomos, e activos, cobrindo um espaço político cada vez mais desmaterializado (menos ligado fixamente ao território) e mundializado. Típicos destas novas formas de organização seriam os grandes consórcios transnacionais. Mas a mundialização da comunicação (com o advento de novos poderes que isto implica), a criação de solidariedades informais (*v.g.*, de tipo religioso, como o islamismo) de nível mundial, poderiam servir também de exemplo.

Embora tudo isto não chegue para se dizer que vivemos de novo na nostalgia do império, chega, porventura, para dar conta da crise profunda do imaginário estadual nascido das cinzas do universalismo pluralista e modular do ideal imperial clássico.