

43º Encontro Anual da ANPOCS

SPG02 Abordagens transnacionais do pensamento político

Entre a derrocada, lutas e discussões: o princípio do “Direito sobre a força” no pensamento jusinternacionalista de Rui Barbosa reavaliado numa perspectiva policêntrica e um contexto transnacional de ideias

Raphael Spode

*Considerações iniciais*¹

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

¹ A apresentação desse trabalho no 43º Encontro Anual da ANPOCS foi possível graças ao programa de apoio à participação em eventos, cursos de curta duração ou visitas técnicas de natureza científica, tecnológica e de inovação da Fundação de Apoio a Pesquisa do Distrito Federal – FAPDF. Agradeço a FAPDF o apoio outorgado e seu dedicado e ininterrupto trabalho de sustentar atividades de natureza acadêmica de professores e pesquisadores do ensino superior do Distrito Federal.

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).

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.² Com essa dissociação, o corpo doutrinário militarista teria provocado uma espécie de “anomia 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.³

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 balbúcio 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 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

² Comparar Barbosa (1983) em *Os conceitos modernos do direito internacional* com Angell (2002) em *A grande ilusão*, p. 148.

³ Na Antiguidade a palavra *anomia* 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), ‘Pérgles, 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).

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, proscree-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”⁴ que compelem os Estados a agirem dentro de certos *limites naturais* (isto é, de acordo com as

⁴ 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

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).

Subculturas intelectuais e o contexto internacional de ideias

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. Essa parte 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

porque sejam vãs abstrações. Na existência interna de 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).

ideias e das opiniões públicas sobre a política internacional de fins do século XIX e início do século XX. E é por meio de idiosincrasias e apropriações conceituais que formulará a reflexão particular sobre a política internacional que acabamos de abordar no capítulo anterior (Le Goff, 2002, p. 43).⁵

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).⁶ Com efeito, Norman Angell e o seu pensamento aparecem repetidas vezes na conferência de Buenos Aires.⁷ 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, 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

⁵ 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.

⁶ *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).

⁷ 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).

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,⁸ 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 inexequível 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, 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).⁹

⁸ E compulsivo comprador de obras importadas. Seu livreiro encomendava as principais edições lançadas na Europa. Semanalmente, Rui Barbosa adquiria uma novidade.

⁹ No trecho acima, Rui apropria-se, pelo menos, duas vezes do pensamento de Norman Angell (Ver Angell, 1915: 4 e 8).

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).¹⁰

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).¹¹

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 cultura comuns, mas de julgamentos desordenados e furiosos sobre a política internacional que eram fundamentados em teorias, aspirações e devaneios.¹² Faltava um conjunto

¹⁰ No trecho, Rui Barbosa está citando diretamente Norman Angell (Angell, 1915: 69-70).

¹¹ Trata-se de uma citação direta a Angell, 1915: 73.

¹² 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).

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.¹³ 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 compreensão universal que havia sido tomada como verdade desde Richelieu e Mazarin de que a política

¹³ Ver o conceito de sociedade internacional elaborado por Rui Barbosa (Barbosa, 1983: 57).

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 perniciososa. 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 dissociação do 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.

Rabindranath Tagore

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 vissem 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* descumpra 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).¹⁴

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 relembrar 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 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.

¹⁴ Algo semelhante ao sintoma europeu analisado por Angell e Rui: uma grande ilusão, uma falha do entendimento.

Considerações finais

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 seria outro exemplo que pode ajudar 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.¹⁵

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.

Podemos, até mesmo, utilizar um conceito de C. G. Jung para refletir tal fenômeno, denominado de *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

¹⁵ 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, nem mesmo que tivesse incorporado conceitos psicanalíticos em seu pensamento sobre relações internacionais e política internacional, alguns paralelos são surpreendentes. Na esteira da sincronicidade das ideias, 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.

simultaneamente em diferentes lugares do mundo, sem que os indivíduos, cientistas ou filósofos tivessem contato (Ver Jung, 2011).

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.

Referências bibliográficas

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.

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.

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].

_____. Did the realist-idealist Great Debate really happen? *International Relations*, Volume 16, Número 13, 2002.

BARBOSA, Rui. *Os conceitos modernos do direito internacional*. Fundação Casa de Rui Barbosa, 1983.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Trad. Carmen C. Varriale et al. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CONFÚCIO. *Os analectos*. Trad. Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

GALISON, Peter. *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

JASMIN, Marcelo Gantus. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, no. 57, fevereiro, 2005.

JUNG, Carl Gustav. *Civilização em transição*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2011.

JÜNGER, Ernst. *Tempestades de aço*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

KISSINGER, Henry. *Diplomacia das grandes potências*. Trad. Saul S. Gefter e Ann Mary Fighiera Perpetuo. Rio de Janeiro: F. Alves, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. São Paulo: Contraponto, 2006.

LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2002.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MORRIS, Richard B. *Documentos Básicos da História dos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1964.

PINTO, Vivek. Rabindranath Tagore and Japan: a poet's prophecy. *The Journal of Sophia Asian Studies* 29, 2011, 109-135

TAGORE, Rabindranath. *Nationalism*. London: Macmillan and Co., Limited, 1918.

_____. *Nacionalismo*. Trad. Federico Corriente Basús e Sonia Chaparro. Buenos Aires: Taurus, 2013.

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.

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.