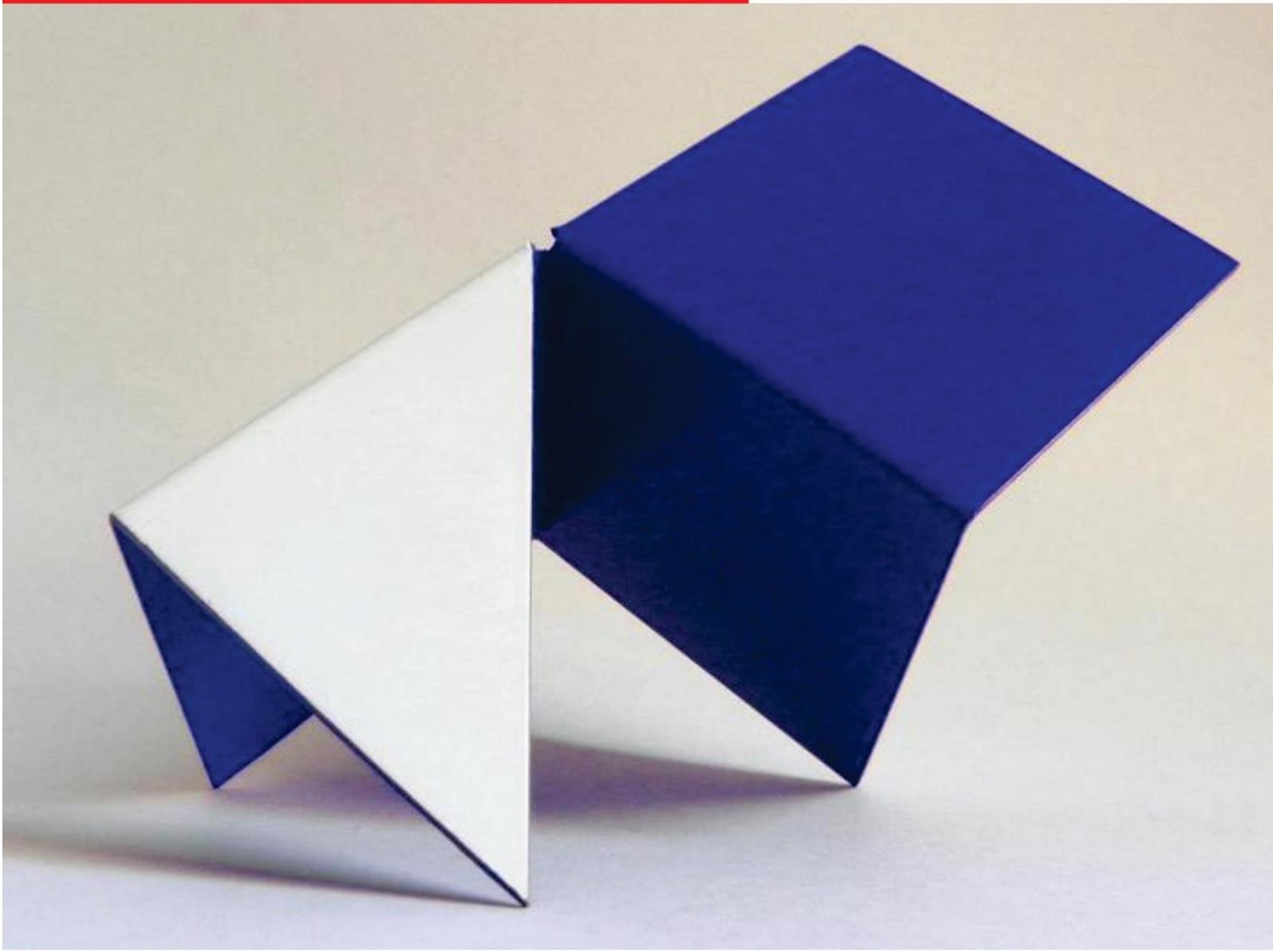
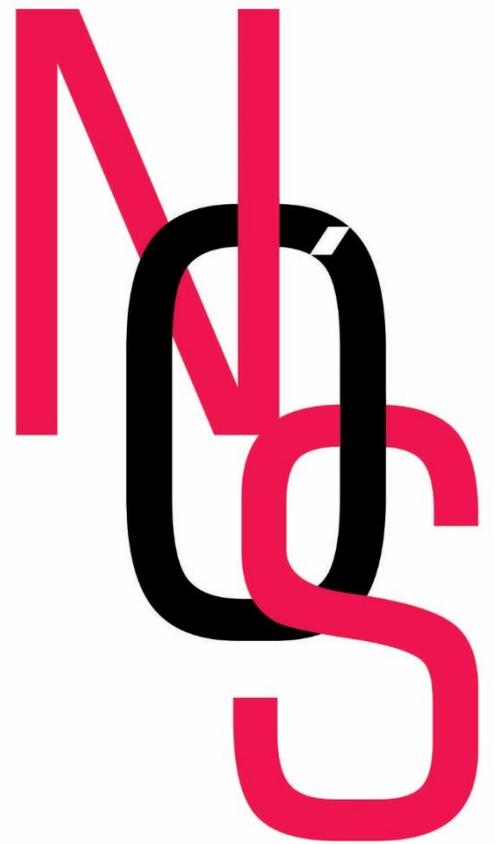


REVISTA

CULTURA, ESTÉTICA & LINGUAGENS

VOL. 04, Nº 01 - MARÇO - 2019

ISSN 2448-1793



Palestra

ETHOS REPUBLICANO E FILOSOFIAS DA REPÚBLICA

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5910782>

Paulo Archer de Carvalho



Investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (CEIS20), Universidade de Coimbra, Portugal.

Agradeço a chamada para convosco discretear sobre ética republicana e republicanismo e o convite que me honra, por parte do Prof. Fernando Lobo Lemes, a visitar a Universidade Estadual da Goiás, nesta excelente terra brasileira de Anápolis, perto de montanhas e perto do plantio de ideias, propondo e discutindo a “filosofia da república”, termo que Blandine Kriegel utilizou num livro muito conhecido (1998).

Talvez que a este termo se deva preferir o conceito plural de *teorias da república* que Serge Audier explora em obra pouco mais recente (2004), melhor elucidando o carácter conflitual e inacabado que o republicanismo utiliza na diacronia do discurso para decifrar a complexa gramática do tempo. Seja como for, o termo *filosofias da República* evidencia e abriga, de modo assaz amplo, a dialogia na diversidade dos discursos republicanos.

Sabe-se que o conceito arcaico de coisa pública, *res publica*, aponta para a origem patriarcal da Roma Antiga e assim se distingue de *res familiares*, *res patria*, *patrimonium*, vocábulos apostos a bens patrimoniais, ou seja, privativos do *pater*

familias. Ora, *res patria* é exclusivo, identifica certos bens, certos privilégios ou predicados político-jurídicos de certas pessoas. Ao contrário, *res publica* ganhou a semântica da *inclusividade* com a abolição da monarquia em Roma (509 a.C.), na longa duração em que a Plebe, as classes populares, através de plebiscitos, do *concilium plebis* e da indicação e eleição de Tribunos e Edis, exigiu maior participação na administração da coisa pública (J. RIBEIRO FERREIRA, *Revista de História das Ideias*, 2006).

Deste modo, *ad ministrare a res publica é servir*, pôr-se ao serviço da causa pública. Daí a abrangente semiologia de pátria, que passará a designar quer a pequena coletividade local (*patria loci*) quer a larga comunidade dos cidadãos (*patria communis*), evocando, no sentido histórico, o comum signo de herança cultural e política, mas também invocando concretos e precisos conteúdos jurídicos do pacto, direitos e deveres da cidadania.

Na célebre asserção de Cícero, o grande tribuno republicano, *res publica id est res populi*, a coisa pública é coisa do povo, objeto da participação e – na versão social e politicamente mais ousada – da governação popular. Sob vasta influência grega, na lição ateniense, dos conceitos de *nomos* e *eunomia* (lei e bem comum, *κοινό καλό*, justificam, quer dizer, juridificam, a noção contratualista do pacto) e de constituição escrita (a *politeia* dos gregos) plasmada na Lei das Doze Tábuas, a República institui-se plataforma da estabilidade possível, “constituição mista”, no dizer de Políbio. “Mista”, porquanto traduzia a busca da simetria de poderes e de “representação” que aspirava à síntese superadora dos modelos *monárquico*, *aristocrático* e *democrático* da *politeia* e, sobretudo, das suas perversões (da *tirania*, a podridão monárquica; da *aristocracia*, a perversão oligárquica; e da *demagogia*, a própria corruptela populista da Democracia).

No imo do conceito de República instala-se assim *a*) a noção dos direitos e liberdades civis, *b*) a não interferência estatal na esfera jurídica do cidadão (que goza de direitos de cidadania, à revelia de uma multidão de excluídos dos direitos políticos, mulheres, escravos, não-romanos), *c*) consubstanciando a liberdade dos antigos, basicamente negativa e cautelar. Sabe-se como, no contexto da queda da República e do triunfo consular e imperial (I a.C.), os direitos civis serão esmagados pelo *ius imperium* e pela *auctoritas* do pontífice máximo, o imperador. Os ideais de autogoverno

e de leis justas para a Cidade, submergem-se a partir daí na longa conjuntura da *potestas*, poder discricionário de um só sobre todos, não como temporária e salvífica ditadura republicana, mas como *factum* permanente e instituinte, inscrito na estrutura política da monarquia centralista e imperialista que Roma passou a ser no Mediterrâneo, o seu *mapa mundi*, no qual teceu as teias do vasto sistema colonial e dominial que herdara.

Herdeiro de Roma, também do imaginário uniformizador quanto da sua cultura linguística e jurídica, o cristianismo sondou o conceito ecumênico de *res publica Christiana* fixando-o no solo da Idade Média europeia. Primitivamente, atendia mais ao conteúdo espiritualista e agostiniano do que à afirmação do poder temporal da Igreja; mas, como se sabe, consolidar-se-ia depois, com o cesaropapismo, o crescente poder temporal de Roma. Os dois gládios irmanavam-se num só corpo. Os poderes espiritual e mundanal se confundiam na hierarquia que eclipsou o sentido ecumênico e universalista, para o reverter no arcaico sentido da *auctoritas* e da *potestas*, traduções ambas de um poder discricionário e incontestável – que a Reforma pública e frontalmente enfrentou, sobretudo na versão luterana, abrindo a cisão que então se pensou irreversível.

No ocaso medieval, com o Humanismo renascente nas repúblicas italianas, o primitivo conceito será retomado de modo novo, mormente no humanismo cívico do “momento maquiavélico”. Entenda-se: o republicanismo ressurge como afirmação da *vita activa* contra o primado medievo da *vita contemplativa*, na versão da chancelaria republicana florentina do século XV (Coluccio Salutati, Leonardo Bruni), em busca de harmonia e paz entre os cidadãos, revitalizando o conceito ciceriano de *virtu* mas integrando-o na noção aristotélica de “animal político”, numa clara antropologia da *pólis* e numa teoria política na sua forma original mais pura (J. Pocock, 2002, 159). Com efeito, será N. Maquiavel (*Discursos sobre a Década de Tito Lívio*, 1513-20, *Arte da Guerra*, 1521 e *Histórias florentinas*, 1525), quem estrutura a moderna visão conflitualista superando o habitual comparativismo acerca do “melhor regime” e ultrapassando o temor da rotura conflitual exarado pelos Antigos, ao avocar a República como a mais eficaz estatuição do *bem comum* e da liberdade dos cidadãos.

Esta visão conflitual, ao invés do apólogo ciceriano da Concórdia, leva-o a ressaltar a República como o lugar não do consenso supremo, mas como o palco histórico e instável dos conflitos sociais e políticos que, nas suas crises e metamorfoses, permitem a emergência de soluções novas. Em suma: contra a prudência e o resguardo dos Antigos que queriam acautelar o *stato quo*, os Modernos situam a República como o limiar *possível* de um novo mundo. Com Maquiavel, república e republicanismo serão os sintagmas de uma *filosofia da ação* e, até, de uma *filosofia prática*, no sentido da *virtù*, não só da *elaboração ética* do bem comum, mas da *filosofia política* da regulação e manutenção do poder (P. ARCHER, “Republicanism”, *DHIRR*, 2014).

A nova atitude intelectual será singularmente perceptível na difusão, pela Europa ilustrada, do termo “república”. Ela aplica-se nos séculos XVII e XVIII, em particular, à “república das letras” como se analisou (F. CATROGA, *Biblos*, FLUC, 2010), ideia universalista que a elite instruída persegue sobre o abismo das diferenças religiosas, linguísticas ou políticas. É claro que no fórum da *República das Letras* sobreleva o espaço do diálogo e da sua confrontação de ideias. Porque é concomitante com a crescente recentração do homem no seu mundo, movimento habitualmente designado por antropocentrismo que, de facto, corresponde à revolução copernicana e antropotélica, ou seja, à filosofia *antropocrítica* (M. BAPTISTA PEREIRA, 1990); e concomitante com o impacto das Luzes, desde o séc. XVIII, na busca da harmonia e felicidade comuns, bem refletidas na tese kantiana da Paz perpétua ou nas sucessivas *Declarações* dos direitos do homem saídas da Revolução francesa, a subversiva matriz histórica daquela que é, hoje, a ordeira Europa.

O progresso, como ideologia, com Vico e Condorcet, triunfara. O homem, grafado em maiúsculas, firmava-se não só o senhor do seu próprio destino, à maneira dos humanistas de Quinhentos, mas *incarnava* agora a própria ideia de destino. E a República ganhava novos conteúdos semânticos na mente dos que a projetavam numa Ágora à escala planetária, a *Res publica universalis, pátria comum da Humanidade*, mundo novo ao qual Victor Hugo e com ele os republicanos de 1848 entoariam cânticos da aurora, nem sempre claros. E em tudo isto, mormente no romantismo social e no Liberalismo político, se percebe como as noções de bem público e de liberdades civis,

que estruturam o eixo do *ethos* republicano, idos os tempos jacobinos e intolerantes do vanguardismo obcecado pela paralaxe da verdade absoluta, legitimavam a base conceptual dos diversos matizes dos discursos republicanos, mais ou menos fraternos, mais ou menos, ou mesmo nada, igualitários.

II

Melhor se entende, assim, como também as teorias do republicanismo integram fragmentos de uma *filosofia da história*. A esta não eram alheios os últimos fios da cultura romântica e do romantismo revolucionário, mormente os neoprotetismos e evangelismos sociais: não se esqueça o mais relevante debate intelectual hegemonizado pelas filosofias da história (Vico, Herder, Kant; Hegel, Marx) e, depois, pelo sociologismo (Comte, Durkheim; Duguit). Reformulada no último quartel do séc. XIX sob o alanco positivista, evolucionista e cientista e, em geral, sob o giro intelectual que a III república francesa promove, essa visão historicista, muito ativa na doutrina e *agitprop* do republicanismo português na transição para o século XX (Teófilo Braga, Basílio Teles, Consiglieri Pedroso), assenta em dúlice operação mental que recria ou simetriza as grandes narrativas míticas da criação do mundo, desde o despertar de Cronos. Enquanto narrativa historiográfica normativa e *praxis* republicana da memória (comemorações, evocações, hagiografia dos pais fundadores), a História edificará basicamente uma *cosmogonia* e (se) autojustificará (por) uma *antropogonia*.

Em primeiro lugar, edifica uma cosmogonia secular ou secularizada, dir-se-á, de acordo com a passagem sucessiva da invariável lei comtiana dos três estados: porque do velho *kaos* (teológico ou metafísico) o historicismo republicano elegia a dimensão positiva, ordenadora, regeneradora e redentora da temporalidade, que a Anunciação (e a sua mera enunciação) deveria cumprir. O triunfo da República parecia o inevitável corolário, inscrito na inexorável evolução cósmica, que evolucionismo (Lamarck, Ch. Darwin, H. Spencer) e cientismo fundavam – a religião secularizada traduziu-se na crença na Paz, Ordem e Progresso universais. Ora, nesta lógica triádica radicava clara dimensão messiânica.

Daí que, em segundo lugar, a (re)criação do mundo integrasse uma *antropogonia*, permita-se o termo: do informe *kaos* brotaria o *logos*, uma antropologia ingénua e exageradamente otimista sobre a bondade natural do homem que, no limite, abstraía da própria historicidade. Dessa refundação, laicizada a mensagem evangélica das Escrituras e secularizado o *ethos*, iria nascer o *homem novo* republicano. Noutras palavras: tal Prometeu roubando o fogo de Héstia, o homem seria agora o seu próprio Deus (P. ARCHER, “Homem Novo”, DHIRR, 2013).

A história, a região empírica de Cronos, seria o simultâneo palco para demonstração do passado e para perscrutar o devir, no processo ontogénico e filogénico achado para reatar o homem com o seu destino, inscrevendo-o num harmonioso futuro dominado pela nova “ciência da engenharia social”, a *sociocracia*. O legado de A. Comte – bebido até ao fim por positivistas brasileiros (Miguel Lemos, Raimundo Teixeira Mendes) que aceitaram o profetismo de P. Laffitte e o apelo evangélico à religião da Humanidade inscrita no último Comte, do *Sistema de Política Positivista* e do *Catecismo Positivista* – também era, em parte, subscrito pelos ideólogos portugueses, mas com uma capital diferença: estes obedeciam mais ao Comte inicial do *Cours de Philosophie Positive* e à exegese de Littré e os caldearam com o transformismo, o monismo e o materialismo*.

Assim, o papel ali destinado ao *sociocrata*, analista da Física ou Estática Social, destinava-se aqui ao estudioso da *dinâmica* social, o historiador. Porém, a crença na perfectibilidade da *natureza* humana, herdada do Iluminismo, mantivera-se intacta. Note-se o paradoxo do sema *natureza humana* que parece abstrair da histórica rebelião que as comunidades humanas escavam contra a Mãe Natureza. Mas é a expressão mais adequada ao republicanismo que não só intentou uma pedagogia *política* como delineou toda a ação política como *pedagogia*.

Em síntese, tal os *Aufklärer* de Setecentos, também os republicanos na transição dos sécs. XIX-XX, no Brasil (1889) ou em Portugal (1910), estavam “empenhados em nos fazer crer que somos felizes” – como em 1751 escrevera Diderot, num dos artigos

*Cf. A. C. HOMEM, A. M. DA SILVA & A. C. ISAÍÁ, *Progresso e religião. A República no Brasil e em Portugal. 1889-1910*, Coimbra, Imp. da Universidade, 2007. A sigla DHIRR, em texto, refere o *Dicionário de História da I República e do Republicanismo*, Lisboa, Assembleia da República, 2012-2014, III vols.

matriciais, “Art”, da *Enciclopédia*. Árdua tarefa tem sido a de estudar a epifania histórica dessa crença.

III

A ilusão redentorista, épica e heroica, na qual a República em si mesma se nutriu, em grande parte explica a desilusão que, em Portugal, expressivos vultos republicanos manifestarão após o triunfo do regime, em outubro de 1910. Releva este aspeto no caso que melhor estudei. Contra a ciceriana prudência dos Antigos e os jogos de equilíbrio que o republicanismo não pode perder sob pena de degradar a *poliarquia* (PH. PETTIT) em demonstrações abusivas e intolerantes – o molde laicizador prosseguido, sobretudo na fase ofensiva até 1917, iria expor as debilidades da concepção jacobina e a ausência da funda revolução *demopédica*, a instrução popular, a qual continuava por fazer, apesar da ressonância dos discursos preambulares das leis de instrução e dos generosos esforços das universidades livres e populares (P. ARCHER, in *A Universidade Livre de Coimbra*, 2017).

Não tem outro sentido, elegendo exemplos maiores, a dissensão ética que Raul Proença ou António Sérgio assumiram, à frente dos intelectuais agrupados em torno da revista *Seara Nova* (estandarte de liberdade fundado em 1921 que se içaria, depois de 1932, em oposição ao Estado Novo), e o seu apelo à *virtù* da livre consciência pactual, ao arrepio daqueles que, nas escadas do poder, *normativizaram* a própria consciência omitindo o fundamento dialógico do pacto – a alteridade –, assente na diversa onticidade dos sujeitos. Tal se cifrou, na denúncia lúcida de Raul Proença, na *compressão*, ou na opressão, da racionalidade dos sujeitos numa ontologia primária preestabelecida e fechada que, na prática, discriminava, dentre os cidadãos, os *crentes* dos *descrentes*.

Nada original este discurso *normalizador* na diacronia portuguesa, se projetarmos o tempo-instante, o *speech-act*, na média duração das práticas políticas; e,

por maioria de razão, na longa duração inquisitorial das representações intelectuais e sociais da intolerância como *ideologia unificadora*. O que (hoje é óbvio) acentuou contradições estruturais, ampliando a margem das exclusões e as fraturas sociais, legitimando práticas normativas que, ao contrário, remontando a policiais autos de fé e a processos de intenção, a longa ditadura imposta após 1926 (e até 1974) explorou ao limite.

Para não alongar: nesta breve leitura sobre a República, a sua ética e suas filosofias, nos dias difíceis que correm, recorde-se o que alguém sabiamente deixou, sublinhando o caráter pragmático e equilibrado a partir do qual a República se (re)faz: *deixemos o pessimismo para tempos melhores*.

Esta máxima nos afasta do catastrofismo. Mormente, se gizarmos uma epistemologia conflitualista própria das ciências sociais e se pensarmos a República como a estatuição mais eficaz do bem comum e da liberdade dos cidadãos, o cerne da deontologia republicana, repita-se. Neste sentido, participar na Pólis e batalhar civicamente pelo *selfgovernment*, a cidadania ativa, a poliarquia, constitui já eficaz contributo para combater a exclusão civil (à luz da qual a exclusão de quaisquer *outros* é a *nossa* exclusão) e a sua (sub)versão teocrática, a massificação e globalização do fanatismo. Ou contributo para vergar aquilo que, um dia, G. Steiner chamou a *barbárie da ignorância*.

Perder ou hipotecar a capacidade e a iniciativa da ação cívica (e com elas a faculdade da ação política) não é só o primeiro indício do avanço da tirania; é a condição necessária e o primeiro passo suficiente para a deterioração do *senso comum* e de suas expressões e para o triunfo das lógicas totalitárias da evidência (cf. H. ARENDT, *Rand School*, 1948).

IV

Estou muito longe de pensar, no atual contexto, que a reafirmação daquela *vita ativa* florentina seja um problema de simples enunciação, dada a crescente complexidade da info-tecnocracia, do info-autoritarismo, da *pseudo* e *pós-verdade* e da difusão instantânea dessa espécie de “democracia” *on-line*. Ilusória “democracia”, assente no exórdio niilista de que *tudo é permitido, logo, tudo é possível*.

Enunciar corretamente os problemas conduz amiúde às pistas da sua resolução. Porém, o discurso científico, em particular nas ciências sociais e humanas, avança, não de descoberta em descoberta (ilusoriamente verdadeira), mas de problema em problema. Solucionar uma questão *hoje* é soltar um feixe problemático que nem sequer seria possível equacionar *ontem*.

A consciência de que a “democracia eletrônica”, a estatística-ao-minuto, a instante *vontade geral* no Twitter, a opinião desqualificada, negações caricaturais da *res publica*, correspondem, na gramática da contemporaneidade, ao vocabulário populista da *demagogia* na Grécia clássica e à corrosão do poder democrático. Vamos trocando a existência real, a comunicação interpessoal, de carne e osso, como escreviam filósofos e humanistas no século XVI ou no início do século XX, pelo simulacro de vida *on-line*, fantasia na qual, náufragos ou heróis, na aventura comum – a nossa – já não pertencemos. Escrevemos no tabloide “bom dia” ao vizinho, mas nem nos falamos se nos cruzarmos na rua. Trata-se de dissipação do capital ontológico, traduzida na real fantasia *on-line* e no triunfo niilista *do tudo é possível*, o que é aterrador: *animais de sonhos*, mulheres e homens, não reencontramos mais o trilho já muito longínquo e árduo do *sapiens* para a *casa do Ser*, longe da qual, longe da nossa linguagem, reescrevemos uma outra que nos reduz a siglas, consumidores, asteriscos, a uns números, a uns votos e, pelo meio disso tudo, a uns nada.

