

A Geopolítica: Saber Criado na Modernidade – o Exemplo Português

António Horta Fernandes

Docente do Departamento de Estudos Políticos da Faculdade de Ciências Sociais e Políticas.

Resumo

Com o presente artigo, aludindo ao caso português, pretende-se mostrar como o saber geopolítico é um saber da modernidade, em rigor um saber que, enquanto tal, dificilmente poderia produzir resultados práticos antes do fim do século XVIII. Assim sendo, procura-se explicar por que razão o mundo antigo e o período medieval não são épocas geopolíticas. De resto, para o serem, teria de se pressupor a existência de relações internacionais, as quais não foram configuradas antes do início da Idade Moderna.

Abstract

Geopolitics: Modernity Based Knowledge – the Portuguese Example

The present article, taking into account the Portuguese case, demonstrates that the geopolitical knowledge is a knowledge of modernity, one that could hardly have produced any practical results before the end of the eighteenth century. Thus, it is explained why the ancient world and the medieval period are not geopolitical epochs. Besides, in order to be classified as such, one would have to presume the existence of international relations, which were not configured before the beginning of the Early Modern Age.

Antes de mais, importa definir e esclarecer o que está em causa nesta disciplina específica, apenas crismada como tal no século XX.

A geopolítica pode ser definida como disciplina de estudo e apoio da ação política interna ou externa, mas predominantemente externa, em função da ocupação humana do espaço e dos condicionalismos do espaço físico. Quer-se dizer com isto que a geopolítica atende, de forma dialética, a todo o quadro ecossistémico onde as comunidades políticas exercem o seu mandato, de modo que a realidade geopolítica concreta sobre a qual incide a disciplina geopolítica é a política condicionada pelo espaço, pelos fatores geográficos – política em função do espaço, seria então uma outra boa variante definitiva para dar conta do objeto em si desta ciência, ou saber (como se quisesse) aplicado. E como esse quadro é cada vez mais o mundo inteiro, fruto da mundialização iniciada na modernidade tardia, que, por sua vez, tem as suas primícias, somente em esquisso, é certo, na descompartimentação do mundo da primeira Idade Moderna, predomina, em termos geopolíticos, o vetor externo. Todavia, o vetor externo não predomina exclusivamente em razão da mundialização. Durante grande parte do século XX, a geopolítica concentrava-se sobremaneira no seu vetor externo por força da marca de água que a caracterizou desde início, concernente ao uso do poder enquanto tal, à sua projeção, consequentemente, à luta pelo poder entre atores políticos em função do espaço, em particular, em função do espaço físico *tout court* e do espaço humanizado que se procurou naturalizar, de forma mais ou menos determinista – por exemplo, o conceito de fronteira natural, ou o conceito de Estado como organismo inserido no seu meio ambiente vital. Claro está que nem a política se resume ao poder, nem o poder se resume à dimensão hostil, aquela propriamente estratégica, pelo que geopolítica e geoestratégia, mesmo em relação à conceção mais “belicosa” de geopolítica, nunca se chegam a sobrepor, ainda que se aproximem neste último caso¹. Assim, para acolher definitivamente este marco histórico da geopolítica, tanto mais que é geralmente aquele que se costuma projetar sobre todo o passado anterior ao nascimento da geopolítica como área disciplinar e de intervenção, poderíamos, numa segunda aproximação, sem dúvida redutora, definir a geopolítica como disciplina de estudo e apoio à criação, organização, gestão e uso políticos do poder em função do espaço como fator desse mesmo poder.

1 Reduzida substancialmente a política aos requerimentos do poder *qua* poder, em particular à sua projeção, ainda assim esse mesmo poder tem, para o efeito, de atentar à sua própria arquitetura interior, à sua própria modulação enquanto tal em função da geografia e dos fins políticos e suprapolíticos de que a política é curadora, que de modo nenhum se reduzem à hostilidade condicionada pelo espaço, campo da geoestratégia, enquanto forma do saber e do agir estratégico. Além de que não podemos esquecer que a lógica interna de projeção de poder tem a ver com a imposição soberana e não necessariamente com pretensões digladiantes sobre a soberania, como ocorre num clima em que a unidade política está a esfrangalhar-se, ou está já esfrangalhada.

A segunda definição parte do pressuposto (moderno) que a dimensão da violência é intrínseca ao exercício da política, está consagrada nesse exercício. Uma pressuposição errónea, estamos em crer, na sua aplicação ao mundo pré-moderno, como intentamos mostrar noutros locais, mas que aqui não é fulcral discutir porquanto podemos muito bem partir da primeira definição apresentada, muito mais equilibrada, e que faz justiça ao cerne da geopolítica e não só ao seu aguilhão inicial, a essa marca de água, que não se perdeu de todo, nem podia, porque se amputaria erradamente a geopolítica de uma dimensão ainda hoje marcante, mas que não perfaz o todo da disciplina².

Seja como for, independentemente do foco de cada uma das definições, basicamente o seu quadro de referência é o mesmo: o carácter central do espaço para a ação política, a existência de atores intrinsecamente políticos nos seus racionais e a existência de relações qualificadas entre os distintos atores, o mesmo é dizer, a existência de relações internacionais. Pois bem, como não podemos isolar o espaço do tempo, convém verificar se o quadro de referência da geopolítica é aplicável às épocas pré-modernas, e se não for, que não é, adiantamos já em forma de prolepse, temos deixar confinar a geopolítica aos períodos históricos que se lhe adequam.

Para falarmos com propriedade de geopolítica e de racionais geopolíticos nunca poderemos esquecer o fator temporalidade, isto é, o quadro temporal que lhes serve de ata de nascimento³. Na realidade, para que possamos entender algo como possuindo natureza geopolítica, em consonância com as definições precedentes, temos forçosamente de pressupor comunidades políticas enquanto tais, obedecendo no essencial a fatores políticos *tout court*, corporizadas num território, evocando uma certa identidade de pertença perdurável, voluntária ou forçada, implícita ou explícita face a outros – aquilo que historicamente veio a ser designado como *Estado* –, e, sobretudo, uma certa *episteme*, por assim dizer, que

2 Acerca do nascimento da geopolítica e dos seus desenvolvimentos até à decadência no imediato pós-guerra, originada pela sua identificação com o nazismo, veja-se Korinman (1990). Para uma visão teórica sucinta da relação entre uma geopolítica inicial mais agressiva e a sua vertente mais pacificada, ou pelo menos mais ciente das suas restantes dimensões, nos dias de hoje, ver Fernandes (2008: 121-123).

3 Não há nenhuma criação humana que não seja histórica por definição, a não ser que tomemos a geopolítica como trans-histórica, mas desenrolando-se na história, tal como os processos biológicos humanos estão à mercê da história, padecem das circunstâncias históricas, mas não são propriamente históricos – por exemplo, as alterações provocadas na flora microbiana bocal pela modificação dos regimes alimentares, nomeadamente no neolítico, com a introdução da dieta à base de cereais, e no pós-revolução industrial, com a concentração nos açúcares e nas farinhas refinadas, e mais recentemente nos alimentos processados, ou a crescente acumulação de tecidos adiposos por via de uma sedentarização da vida, sobretudo nas sociedades mais ricas. Mas nesse caso, a geopolítica não seria uma criação humana. Como não é um processo biológico, nem um ditado divino, seria o quê?

permita imbricar todas estas peças num conjunto coerente. A geopolítica pressupõe aquilo que geralmente se denomina relações internacionais: relações políticas entre atores políticos *qua* políticos.

Como tudo ou quase tudo, também as relações internacionais têm uma génese definida no tempo, sendo a geopolítica posterior a essas mesmas relações internacionais, o que modo nenhum lhe retira crédito. Na verdade, formas de ser e estar tão essenciais à nossa existência, que parecem acompanhar o homem desde sempre, pensamos na interioridade e na intimidade, afinal também elas são apenas historicamente relevantes.

Como mostrou Charles Taylor (1989), a interioridade (e a afirmação da vontade) é algo que nasce na sociedade romana tardia quando estiola o último estoicismo (embora por este de alguma forma subterraneamente marcado), mas que apenas ganha uma expressão original e acabada com o cristianismo, em particular com Santo Agostinho. Quanto à intimidade, trata-se de um fenómeno muito mais recente, emergindo entre os séculos XVIII e XIX (Taylor, 1989)⁴. Já as relações internacionais nascem na época primomoderna, enquanto a geopolítica acompanha o despontar cronológico da intimidade. Em bom rigor, muito dificilmente poderemos pensar em relações internacionais aquém de Quinhentos, a não ser como força de expressão e facilidade de linguagem, pelo que as frases feitas acerca de orientações geopolíticas da Roma imperial, ou dos reinos medievos, carecem de real aplicação histórica, sendo antes mero *flatus vocis*; a própria expressão empregue *relações internacionais* dever-nos-ia levar a meditar sobre a sua etimologia e campo semântico.

O Mundo Greco-romano não Conhece nem Relações Internacionais nem Geopolítica

Em breves linhas, pode dizer-se que os gregos não têm verdadeiramente uma política externa, mesmo quando detêm uma posição imperial. Consideram esta unicamente como a melhor forma de prover ao sustento e à segurança das suas Cidades-Estado, à sua liberdade, inconcebível sem a dominação de outrem. Atenas, mesmo nos seus momentos áureos, não tem nada que se pareça a uma política ativa de expansão comercial, tal o conceito negativo que se faz do trabalho e o papel

4 Desta obra do filósofo canadiano, tenha-se atenção, em particular, à segunda parte, para a noção de interioridade, e à quarta e quinta partes, para a noção de intimidade. Veja-se igualmente Veyne (2005: 683-712), que refere um corte claro entre o estoicismo e Santo Agostinho no que à interioridade diz respeito, acrescentando, no entanto, e sem esclarecer, que o ambiente estava sensibilizado para essa mesma interioridade desde o século III, aquando do definhamento do estoicismo; entretanto posto fora de moda precisamente por culpa do voluntarismo e de uma inquietude interior a emergir.

desempenhado pelos estrangeiros⁵ no comércio; as cidades gregas praticavam isso sim uma política de importação de cereais em virtude da impossibilidade de realização do ideal autárquico da *polis* (Austin e Vidal-Naquet, 1985: 113-129). Por outro lado, para o mundo grego, à sua roda giram simplesmente os bárbaros, mais ou menos capacitados militarmente, e não verdadeiros sujeitos dotados de dignidade atorial; postura clara em Aristóteles, que chega a identificar os bárbaros com a ideia de escravo por natureza (Aristóteles, 2005: livro I, cap. VI, 6, 1255a). Referir então uma disputa intra-helénica, a Guerra do Peloponeso, como um marco das relações internacionais é historiograficamente pouco ou nada aceitável⁶.

Roma tem uma política imperial, como queiram os romanistas que se deva interpretar o império, mas à sua roda, ora conhece bárbaros, ora outros impérios ou reinos que lhe fazem ou poderão fazer frente. Isto é, Roma tem uma política para dentro do império, incluindo a segurança do seu *limes*, e uma política para o exterior próximo ao seu *limes*, para as suas áreas de influência, defensiva ou ofensiva conforme as circunstâncias. Mas mesmo esta só existe na medida em que possam estar em causa os assentamentos populacionais e não (ou só acessoriamente) o controlo do território por si. Aquilo de que não dispõe é de qualquer política internacional, seja porque os bárbaros não contam como atores políticos formalmente iguais, seja, por exemplo, porque os partos apenas lhe interessam enquanto podem afetar o império. Tudo isto entendido numa forma não intrinsecamente territorial, não estadual – território que é uma noção consubstancial às relações internacionais e à geopolítica –, na medida em que Roma interage com povos e, acima de tudo,

5 É preciso assinalar que o conceito de estrangeiro não é o nosso. O meteco tanto pode ser grego como não-grego. Mas o grego domiciliado numa Cidade-Estado como Atenas, sendo considerado estrangeiro e não dispondo de direitos de cidadania, não é visto, por exemplo, como um egípcio ou um persa. Aliás, em caso de conflito, como aconteceu com a Pérsia, isso é notório. Existe tanto um sentido de uma unidade helénica como a consciência de fraturas intra-helénicas, visíveis estas últimas na Guerra do Peloponeso. Por outro lado, um grego nunca será um bárbaro, mesmo que meteco, já um não-grego é-o ou é-o quase sempre.

6 N'A *República*, Sócrates argui, de acordo com uma representação um tanto ou quanto idealizada, é certo, quicá como contraponto às dilacerações provocadas pela Guerra do Peloponeso, que quando os gregos combatem os bárbaros está-se diante de uma guerra, mas no caso dos gregos se combaterem entre si, se está diante de uma discórdia civil, uma sedição (*stásis*), uma vez que o termo *sedição* se aplica ao nacional e o termo *guerra* ao confronto com estrangeiros. Se considerarmos, ademais, o peso negativo que a *stásis* tem para o imaginário grego, uma espécie de mundo às avessas, dissolução pura e simples da ordem e consequente regresso à barbárie, pode aquilatar-se, não obstante a idealização, a força do argumento socrático. Ainda assim, há a considerar que embora se fale da mesma família e origem, de amizade por natureza e de parentela, nem Sócrates, nem Gláucon ou Adimanto, se referem aos gregos entre si como irmãos. A noção de pátria enquanto *brotherhood*, palco de irmãos de sangue em armas, foi até há poucos séculos uma noção de perímetro espacial restrito (Platão, 2001: livro V, 470b-471b).

com aqueles que os dirigem, num traço de “pessoalidade” e patrimonialismo que se prolongará até à Idade Moderna, do qual resulta a menorização das questões referentes ao domínio do espaço e à precisão de fronteiras enquanto tais: “Roma conquistava povos, não territórios” (López Barja de Quiroga, 2011: 66)⁷.

Continuando a socorrer-nos de Pedro López Barja de Quiroga, desta feita parafraseando-o com relativa liberdade nas conclusões, verifica-se que nem na *pólis* grega nem na *res publica* romana o território é o dado primordial, como vai acabar por ser (ou, se quisermos, ser *um* desses dados primordiais) com a moderna lógica soberana. Mais importantes que as fronteiras, que o traçado propriamente geopolítico dos limites entre comunidades, são as próprias comunidades que habitam o território. Não significando isso que o território careça de importância real, nomeadamente a nível fiscal e religioso, mas ele não faz parte do núcleo essencial da política mediterrânica antiga, que se centra antes na cidade, no núcleo urbano enquanto comunidade qualitativamente organizada em torno de um sentido, de um fim, do bem comum, diríamos nós em instância aristotélica. Dito de outra maneira, o importante é a Cidade, esta cidade que acabámos de qualificar, não as fronteiras donde cessa o seu poder para dar lugar a outro poder também ele supostamente constituído a partir do domínio de um espaço linear, de certa forma construído de fora para dentro – como se primeiro fosse o espaço, o perímetro de delimitação face aos outros e vice-versa, e só depois, ou ao mesmo tempo, o que lá dentro se pode edificar; que é, de resto, o modelo que se configura a partir da Idade Moderna, por intermédio do Estado soberano, mas apenas a partir desse período (López Barja de Quiroga, 2008: 10-11)⁸.

7 Um raciocínio similar poder-se-ia aplicar igualmente ao mundo grego, e na prática isso mesmo subjaz à nossa argumentação. Aliás, Pedro López Barja de Quiroga refere que a cidade antiga não satisfaz os critérios do que pode ser considerado um Estado, pois nem a soberania nem o território se lhe apresentam como elementos essenciais. *Vide*, ainda López Barja de Quiroga (2007: 222). Acrescentaríamos nós, que no caso da soberania, uma criação moderna ainda que com fontes muito arcaicas, a questão não se colocaria de todo.

8 Não será por acaso, como acrescenta o autor, exatamente o contrário, a não ser para quem pense que as palavras são objetos descartáveis, superfícies sem relevo, que nem sequer existe uma palavra em latim para designar o território controlado pela cidade, pela urbe, algo que torna muito complicada a vida a quem insiste em ver em Roma um Estado (López Barja de Quiroga, 2008: 11). De resto, também a questão de soberania, que se tornou o elemento identificador por excelência do Estado, para além de pressupor a plena autonomia do político em torno da lógica de poder, fruto de um claro processo de secularização por transvase de categorias teológicas, a remeter a uma certa leitura do que é o poder divino, sobretudo monoteísta – apesar dos precedentes romanos da soberania (Agamben, 1998: 94 e ss.) –, no que diz respeito ao seu exercício não era sequer cogitada à época. À *pólis*, não era necessária a independência, bastava uma autonomia razoável, diz ainda o historiador López Barja de Quiroga (2008: 10) e com maior profusão de argumentos e referência às fontes (*Idem*, 2011: 66-68). Ademais, como a

Não é por acaso que “não há um Direito Internacional Público em Roma, por mais que tivessem sido os romanos a cunhar o termo *ius gentium*: direito das gentes ou das nações. Quando se fala de *ius gentium* em Roma, na realidade fala-se ou de Direito natural – uma noção estoica herdada por Cícero e da qual os juristas medievais e modernos extrairão os conceitos e instituições legais do Direito Internacional Público –, ou então [...] do direito que assiste aos estrangeiros e seus negócios quando se encontram na cidade de Roma”. Para Roma, a orbe “não é outra coisa senão a órbita romana, que se fecha em si mesma girando em redor de um centro que não é outro que Roma *caput imperii*. Rodeiam esse centro duas órbitas concêntricas: Itália e o limes. A visão que Roma tem do mundo é uma visão etnocêntrica e hegemônica, de domínio e expansão” (Ruiz Castellanos, 2012: 149-150).

No fundo, o que nem romanos nem partos se veem, de maneira alguma, é como atores principais numa ecúmena, naturalmente espacializada, de relações de poder, ou de qualquer outra variante política⁹.

questão da soberania não se punha e com ela a de um seu atributo essencial, o da perpetuidade, até porque a montante, as comunidades políticas antigas não se concebiam como um todo mas como a soma de várias partes, cfr. López Barja de Quiroga, *Imperio Legítimo. El Pensamiento Político en Tiempos de Cicerón*, pp.77, 125-126, não é de admirar que Aristóteles argumentasse que mudada a constituição a *pólis* era forçosamente outra, uma vez que “uma cidade é a mesma atendendo principalmente à sua constituição”; e, neste último caso, pode alterar o seu nome ou manter o mesmo, serem os seus habitantes os mesmos de sempre ou outros completamente distintos, que a cidade é a mesma (Aristóteles, 2005: livro III, cap. III, 1276b). Cfr. Aristóteles, *Op.cit.*, Livro III, cap. III, 9, 1276b, p.182. Estranho raciocínio para quem está habituado ao conceito imperecível de país, do seu *corpus mysticum*, que os tratadistas medievais começam a forjar, à continuidade dinástica, à *dignitas non moritur*, e finalmente à pessoa coletiva do Estado enquanto ator perpétuo, até porque o Estagirita não nega a antiguidade e continuidade empírica das comunidades que conhece. Tanto mais que a constituição é a forma que dá forma à comunidade de cidadãos, e dada a proverbial superioridade da forma sobre a matéria em Aristóteles, seria suposto ver nesta uma continuidade que subtrairia a *pólis* à corrupção da matéria. Que seja a própria forma constitucional a quebrar a continuidade implica uma distinta visão das coisas. Pensamos que a razão última deste racional presente no pensamento greco-romano reside, como veremos, na ausência, de um *nomos* da terra, do qual derivará um *nomos* político, com os seus princípios perenes, dados à imagem do Criador e sustentados por Ele, até que o esquema temporal se cumpra – é a passagem de um esquema cíclico a um esquema ora escatológico ora linear para o mundo sublunar. Este *nomos* político não implica necessariamente a ideia soberana, mas a soberania sem ele, ainda que tergiversando o sentido mais próprio dessa Ordem, não teria existido.

- 9 Paul Veyne (2005: 52), parafraseando Mommsen, refere que de certa maneira Roma se considerava o único Estado no mundo – na verdade, o melhor seria dizer a única estrutura política no mundo – e que os imperadores não tinham ministro dos negócios estrangeiros.

A razão é muito simples e prende-se com as novidades trazidas pelo cristianismo, tendo por base a “velhinha” *şedeq* hebraica¹⁰, quando coalhadas, em parte, na leitura de Cícero, no último estoicismo e no plotinismo: é necessário que aflore um *nomos* cósmico e da Terra, uma Ordem onto-ética, alcançando tanto a vida natural como o homem, mas sobretudo este último, que estruture plenamente todas as ordens da vida em torno de uma determinada finalidade querida pelo Criador, incluindo naturalmente as ordens social e política; sendo este *nomos* que irá colocar no mesmo patamar e permitir a comparação, no que à nossa matéria diz respeito, entre comunidades políticas – quiçá na ausência dessa ordem e no caráter avulso de fundo, num mundo já complexo, se encontre uma das razões principais do porquê da sociedade romana ser altamente ritualizada. Contudo, o provável mecanismo compensatório de ritualização não nos deve confundir quanto ao essencial¹¹.

10 A *şedeq* é sinónimo de justiça, entre outras extensões semânticas, enquanto “ordem criada, num todo bem integrado e harmonioso nas suas várias componentes, ordenador das justas relações ente os homens” (Vaz, 2012: 63).

11 Não é por acaso que se assiste amiúde em Roma a situações de grande turbulência, para não dizer mais, aquando das sucessões imperiais. Certamente que o poder imperial em Roma é, pelo menos idealmente, uma delegação do povo romano, não dispondo o imperador de uma legitimidade como que enervada na sua própria pessoa inviolável, algo que acontecerá mais tarde com os monarcas europeus, seja no seu corpo linhagístico-patrimonial, seja depois no seu corpo público. Paul Veyne (2005: 15-78) parece ter mostrado tudo isso de forma inequívoca. Todavia, sem que o historiador francês o diga expressamente, pode deduzir-se da sua argumentação e de várias passagens – o caso dos imperadores louvados em vida e vilipendiados sem mais depois de mortos, ou o caso das leis vigentes sempre carecidas de confirmação pelo novo imperador (*Idem*: 16), tudo como se efetivamente a dignidade imperial se não se perpetuasse por si, ou não existisse como princípio político autónomo – que o que falta para se conseguir a estabilidade política é uma ordem institucional autónoma – apenas terá uma expressão definitiva com o aparecimento moderno do Estado – que balize a transmissão de poderes. O problema não está assim nas sinuosidades do poder enquanto delegação, porquanto é fácil debelar o seu caráter aparentemente lasso, como todos nós sabemos no mundo contemporâneo, mas desde logo na ausência de uma ordem imanente a esse mesmo poder do povo romano em si. E isto independentemente da existência articulada de diferentes magistraturas. No fundo, voltamos ao mesmo: à ausência de um *nomos* da terra, no qual o povo romano se perceberia a si mesmo enquanto comunidade sacral-política – era ainda cedo para se chegar a uma comunidade puramente política, como se verá –, dentro da qual emanaria um conjunto normativo que teria o efeito de sustentar e assegurar não só a sua estabilidade como a sua estrutura, o seu esqueleto inviolável.

Ponderando eventuais objeções, não se nos afigura ser este um raciocínio circular, antes a turbulência política como facto manifesto parece (abduativa e paradigmaticamente em sentido próprio) configurar a ausência de uma ordem política como caso de uma regra (aqui a ausência de uma ordem cósmica e terrena mais geral), que, por sua vez, ajuda a constituir.

Todavia, e esta seria uma derradeira objeção de fundo, dada a terrível complexidade do que era ser imperador em Roma, como o mostra Veyne, mesmo afirmações mais retumbantes deste histo-

Todavia, para Roma já era tarde demais, e o mundo medieval, demasiado fraturado em termos de poder (e não só, como veremos em seguida), não vai poder lançar mão dos recursos que conhece acerca desta Ordem, embora seja já na Baixa Idade Média que se comecem a forjar as estruturas políticas que dão origem ao tecido dos Estados-Nação europeus tais como hoje os conhecemos¹².

A Idade Média e a Primeira Idade Moderna: as Relações Internacionais e a Geopolítica são Ainda uma Miragem

Na Idade Média, período em que se começam a lançar as bases imediatamente precursoras do mundo ocidental tal como hoje o conhecemos, estamos, não obstante, ainda longe de poder falar propriamente em relações internacionais, nem mesmo segundo uma analogia, demasiado forçada e anacrônica, como se observou, usada muitas vezes para o mundo greco-romano.

As relações internacionais nascem com a descompartimentação do mundo levada a cabo pelos reinos europeus, em primeiro lugar os reinos ibéricos, com o lento desabrochar do Estado, dito, de forma pleonástica, moderno (e da vital noção de soberania) e com a teorização, primordialmente da segunda escolástica ibérica, acerca da relação que esses Estados tecem entre si e com terceiros, no seio de uma

riador, como seja a de que o imperador era um aventureiro (de extração senatorial, até ao séc. III) que tinha tido sucesso (*Idem*: 21), ou de que não devemos procurar a explicação para alguém se ter tornado imperador no Direito Público ou em qualquer base legal, antes na pura relação de forças (*Idem*: 22), talvez não devessem ser interpretadas em função da nossa proposta, mas da tal complexidade referida; tratar-se-ia simplesmente de uma outra ordem política com uma lógica de funcionamento distinta. De acordo, mas é justamente essa outra lógica e essoutra complexidade que se revelam anárquicas a partir de uma compreensão do mundo cabalmente normativa; e como é essa compreensão normativa que forja a ideia de comunidade política e a concretiza no seio de um ordenamento mais vasto que lhe dá sentido e lhe põe limites, não parece que a eventual objeção exposta possa infirmar seja o que for.

- 12 De qualquer forma, é a partir de Santo Agostinho, no caso da cristandade latina, e no império bizantino, portanto, durante toda a Idade Média que se escoram os fundamentos de uma lei divina, da Ordem de que falámos, operativa em todos os campos e de forma inter-relacional. Dante sintetizá-la-á mais tarde como espaço comum, trave-mestra do pensamento medieval: “Na ordem que eu descrevo tende assim/ toda a natura, por diversa sorte/ mais ou menos a seu princípio afim;/ onde a diversos portos se transporte/ no grande mar do ser, e a cada enfuna/ instinto que lhe é dado a que lá aporte” (Dante, 2011, *Paraíso*, canto I, 601). Repare-se que a descrição verificada da Ordem aparece logo no canto primeiro do *Paraíso*, a travejar tudo o resto. Como mostra Rémi Brague, a lei divina no espaço greco-romano, quando tematizada, era sobretudo uma ideia reguladora que exprimia as estruturas profundas de uma ordem natural perpétua, “que podia quando muito completar ou corrigir a legislação dos homens”. Só a Idade Média tornaria essa Lei, nas palavras do filósofo francês, “uma realidade efetiva e que age na história como um fator que afeta as massas” (Brague, 2008: 47 e 141, respetivamente, para as passagens citadas). Havia, no entanto, que matizar a fórmula, cremos, em relação à *naturalis ratio* em Cícero.

ecúmena que nos foi dada a gerir pelo Criador. A geopolítica derivará daí, com algum intervalo de tempo.

Retomando a medievallidade, que é o ponto que mais nos interessa, porquanto genealogicamente somos dela politicamente herdeiros, pode afirmar-se, mesmo para a Baixa Idade Média, que a época é completamente omissa quanto à ideia de relações internacionais. Isto por duas ordens de razões. A primeira delas, que exporemos muito sucintamente, tem a ver com o reconhecimento epistémico básico para ação, que não é de molde a poder forjar racionais de raiz geopolítica. A segunda ordem de razões prende-se com questões mais diretamente atinentes ao mundo do político, e nela centraremos as nossas atenções, sem, contudo, esquecer que as duas ordens de razões estão certamente imbricadas, e a merecer um estudo ainda por fazer.

No respeitante ao reconhecimento epistémico básico para a ação, pode dizer-se que embora a Idade Média tenha já recolhido a ideia de um *nomos* revelado por Deus, que se esparze em distintas ordenações parcelares, mas concatenadas, para as diversas esferas da vida, não desenvolveu qualquer mecanismo de dissociação fatorial que valorizasse a autonomia relativa de cada esfera e subsequente compreensão muito própria de cada uma. Se indagarmos no mundo medieval o que se pensa, por exemplo, das categorias *causalidade*, *tempo* e *espaço*, perceber-se-á essa não dissociação fatorial, antes a intrincada rede de analogias, diríamos de pendor psicologizante, a tudo atribuindo intencionalidade, remetendo ultimamente para a vontade de Deus.

Todavia, aqui apenas iremos sumariar algumas das relações que o homem medieval tece com o espaço, a partir do seu reconhecimento epistémico de base relativamente a esse mesmo espaço. E fazemo-lo em relação ao espaço, uma vez que a geopolítica não é outra coisa senão o estudo do condicionamento espacial da ação política¹³.

Consideremos então o espaço sucessivamente na dimensão social, civilizacional e cartográfica.

No mundo medieval os grupos sociais aparecem suportados por ordens absolutizadas e com uma visão de autorreconhecimento considerada igualmente de forma absoluta. Não negando a mobilidade social, mas fazendo-a percorrer mentalmente um caminho por saltos entre essas mesmas ordens absolutizadas, com “valorações” também elas absolutas. A sociedade é pensada como um agregado intencionalmente motivado, segundo uma intenção divina de assim o querer. Uma ordem estática, na qual qualquer atropelo representa um desvio (desordem), pensado (na maior parte das vezes) diretamente da relação que cada ordem absoluta imagina

13 Para um estudo mais desenvolvido e aplicado ao medievo das categorias de *causalidade*, *tempo*, *espaço* e *acaso*, veja-se Fernandes (2007: 259-304).

imediatamente como a única integralmente legítima, a relação com a divindade. Percebe-se de imediato que as considerações políticas (e não só essas) nunca são autonomizadas, nem ao nível de cada ordem, nem ao nível do agregado que perfaz a comunidade.

O outro civilizacional é sempre visto como uma desordem *simpliciter*, ou um caso estranho, exterior, à ordem que se personifica. Mesmo que se oponha exclusivamente por um só fator, o sujeito não se relativiza dentro desse fator. O que é mais, em caso de guerra, mesmo o próximo é imediatamente diabolizado, não chegando a adquirir a condição de outro enquanto ator. De modo que não se pode falar em relações atoriais num todo, numa ecúmena.

O espaço não é "verdadeiramente cartografado", pelo menos na aceção moderna do termo. Trata-se de um espaço intencional, simbólico, geralmente só se tornando vivo e sendo preenchido, quando adquire qualidades que se opõem, ou não, e em termos absolutos, a quem controla esse espaço. O que objeta a quaisquer racionais geopolíticos tal como nós os concebemos, com maior ou menor carga metafórica.

Primeiro, Ainda é Preciso Construir o Espaço e a Identidade Política

No que toca ao mundo do político, tal como é compreendido na Idade Média, devemos começar por dizer duas coisas: não há comunidade política pura, nem poder puro não partilhado acima dessa comunidade, como veio a ocorrer, de alguma forma (mais na Europa do Norte), na época moderna, e, com mais propriedade, na época contemporânea. Quando se afirma que não há comunidade política pura, trata-se de nunca esquecer que o corpo político – metáfora então empregada para designar o essencial da comunidade política, se não mesmo para a identificar pura e simplesmente – é plural, querendo com isto dizer-se que a própria definição da ordem política que o distingue como corpo político aparece sempre mesclada de razões de outra ordem, nomeadamente as religiosas, não permitindo ainda identificar um corpo exclusivamente político.

Não é por acaso que os ritos funerários dos monarcas medievais, cabeças dos emergentes corpos políticos, consignavam um sentido de triunfo como antecipação da futura *conregnatio* do rei com Cristo, sendo o rei enterrado com todo o seu aparato simbólico, enquanto nos ritos funerários primomodernos franceses e ingleses, dependentes da ideia dos dois corpos do rei (o natural e o público) e dessa outra segundo a qual o rei jamais morre, o sentido do triunfo celebrava a *conregnatio* do rei com a *Dignitas* real, cuja substância havia sido passada ao sucessor, mas que nas exéquias era representada pela efígie do monarca falecido. Efígie essa que simbolizava o corpo público do rei, uma vez que o seu corpo natural ia a enterrar, tanto quanto possível, como um simples penitente. É como se no caso medieval se quisesse assinalar que o fim da política era a graça, de que o monarca, tal como Cristo, era primícia de bem-aventurança, quando na época moderna, se passou a

querer sinalizar que a política era fim em si. Dizia-se mesmo, nos finais do século XVI, a propósito dos dois corpos do rei, que o corpo mortal do monarca havia sido criado por Deus, enquanto o seu corpo público, cabeça imortal da imortal comunidade política, fora criado pelo homem. Estava em curso a secularização, por translação de categorias teológicas, ou se quisermos, através de uma *signatura* que reenvia ao teológico, como num jogo de espelhos¹⁴.

Já quando se afirma que não há poder político puro acima da comunidade, estamos simplesmente a dizer que não há Estado. Em bom rigor, o Estado é um produto da Modernidade.

Para haver Estado é preciso que este se decante do corpo comunitário de raiz política através da sua cabeça, que esta seja autónoma e até soberana, de modo a representar a referida comunidade face a si mesma e, sobretudo, face a outras, sem nela se diluir¹⁵. Para isso, é preciso que o Estado (com os seus atributos) seja encarado de

14 Acerca da origem distinta dos dois corpos do rei e das diferentes perspetivas do *conregnatio*, veja-se Kantorowicz (2012: 415-416), respetivamente. Segundo Agamben (2008: 19-20), a *signatura* pode ser definida como algo que num sinal ou num conceito o excede e o restitui a uma determinada interpretação, ou o desloca para outro contexto, sem com isso sair do âmbito do semiótico para constituir um significado novo, ou um novo conceito. Para a ideia da secularização como uma *signatura* do sistema conceptual moderno, veja-se Agamben (*Idem*). Para uma compreensão mais alargada da figura da *signatura*, veja-se ainda Agamben (2010: 43-107).

15 É só nesse sentido da não decantação que se devem entender os juristas medievais quando estes dizem, durante grande parte do medievo, que a corporação política não tem cabeça, nem alma nem intelecto. Daí a sua dificuldade em lidar com a ideia de pessoa coletiva integral, que não fosse apenas fictícia mas operasse como uma pessoa real em termos jurídicos. Ernst Kantorowicz afirma que o Estado medieval é um Estado corporalista. Não se aplicando de todo vê-lo como uma *persona ficta* por cima dos seus membros. O Estado medieval, nas palavras de Kantorowicz, não é, pois, um ser superior *per se* mais além da cabeça e dos membros que o configuram enquanto todo organológico, ou mais além da moral e do direito, pelo que se não decanta do corpo político, quando é precisamente essa decantação, através do ponto de fuga da cabeça, que permite o desabrochar do Estado. Aliás, Kantorowicz salienta que corpo e cabeça aparecem articulados de forma estreita, como se de um todo orgânico se tratasse, o que não deixa de ser deveras revelador, mas a *contrario* da defesa da existência de um Estado medieval. O historiador alemão releva também a importância que para o Estado tem a figura da pessoa fictícia. Mas diz que o Estado medieval a desconhece, porque sabe das dificuldades dos juristas medievais em lidar com a ideia de personalidade jurídica coletiva – por exemplo, a não-aceitação de que uma comunidade personificada enquanto unidade pudesse delinquir, por falta de alma ou de corpo material, ou porque poria absurdamente em causa a inocência dos futuros membros (Kantorowicz, 2012: 310-312). Ora, é a atribuição de personalidade, primeiro moral e depois jurídica, ao Estado que lhe dará sustentabilidade até aos dias de hoje (*Idem*: 278). E Kantorowicz reconhece-o, quando afirma que o Estado, na Europa continental, do século XVI em diante se converteu numa *persona ficta*, que por direito próprio não só se achava acima dos seus membros, como se divorciara destes (*Idem*: 379) – a tal cabeça que se decantara e autonomizara por completo do corpo, e que o tragaría em nome da unicidade e indivisibilidade da soberania.

acordo com uma racionalidade e uma funcionalidade essencial própria, até mesmo como um fim em si mesmo – o conceito de razão de Estado tanto faz emergir essa teleologia como emerge dela – e dessa forma possa definir e posteriormente desfuncionalizar o corpo político (a separação Estado/sociedade civil). Porque quando o corpo político é tomado enquanto tal, isto é, como corpo político *qua* corpo político, enquanto racionalidade e funcionalidade intrínseca e própria do ponto de vista político-jurídico¹⁶, conjunto estruturado, então esse mesmo corpo político pode muito bem ser identificado pela “abstração” político-jurídica (o Estado) entretanto criada precisamente para plasmar essa essencialidade política autónoma¹⁷.

16 O jurídico vai acabar por limitar o político em termos de puro poder, até ao momento que o político, mediante o exercício soberano, consiga não só suplantar o jurídico, mas fazer dele uma sua emanção. Claro está que isto pressupõe que o jurídico possa ontologicamente ser visto para além de uma mera cobertura de arranjos de poder e de justificação daquele que se impôs como mais forte. Não estamos certos que teses como as de Benjamin e Agamben se apliquem por inteiro antes da Idade Moderna, em particular, ao medievo. Neste último caso, como o direito dependia da moral e esta da teologia, a codificação da política como *jurisdictio* (dizer do direito) era clara e a contenção do assomar do poder *per se* também. Da mesma forma, como a guerra se definia nos confins da política, mas sem foros de cidadania política, o direito não derivava dela, antes nela se procura imiscuir para a controlar e evitar que a sua indesejável vizinhança do mundo da tranquilidade na ordem, ou do bem comum, contaminasse a Cidade. Todavia, também não estamos certos de que a um nível antropológico e ontologicamente mais fundo o jurídico, mais de que dizer e afirmar de direitos, não faça parte da ancestral constelação de dispositivos para controlar a vida, domesticar o outro e amansar os deserdados da terra. Desse ponto de vista, a arquitetura da *jurisdictio* seria uma forma histórica mais, não de exercer o poder e alforriar a lógica de poder, em sentido político estrito, mas de domínio. Para a triangulação entre poder, violência e direito, saliente-se o ensaio *Sobre a Crítica do Poder como Violência* (Benjamin, 2010: 49-71). Acerca da ligação constitutiva do direito com a maldição, que acompanha o juramento enquanto sacramento da linguagem, *vide* Agamben (2011). E ainda Agamben (2001: 14-15), para a ideia, com recurso ao direito romano, de que a vida aparece originariamente no direito tão só como contrapartida de um poder que ameaça de morte.

17 Historicamente falando, essa essencialidade política autónoma da comunidade que se passa a ver a si mesmo como Estado alimenta a novel máquina burocrática, tanto como a complexificação das funções de governo que necessitam dessa máquina alimenta igualmente o sentido de autonomia da categoria Estado e respetiva racionalização e teorização específicas. De qualquer forma, a construção do que se designa, de forma redundante, por Estado moderno é uma tarefa muito longa no tempo, pelo menos na Europa meridional, mas também, de certa forma, na Europa do Norte, particularmente no caso inglês, onde se nota a dificuldade em assumir a figura do Estado como representando sem mais todo o corpo político, pelo que este último não seria senão corpo do Estado *simpliciter*. Para as resistências inglesas à ideia do corpo político ser tomado como mera expressão da cabeça (o Estado), ou como só tivesse sentido a partir desta, *vide* Skinner (2011). Donde se depreende de certa passagens, por exemplo, as referentes a Henry Parker (*Idem*: 21-24), que se a palavra *Estado* já significava o corpo político como um todo unificado precisamente por esse mesmo Estado (de alguma maneira uma cabeça), ao mesmo tempo é referido o corpo por oposição à cabeça monárquica. Estaríamos diante de antigas resistências formuladas numa nova linguagem e dificul-

Na verdade, tanto nas monarquias senhoriais como nas subseqüentes monarquias regalias¹⁸, o essencial e o decisivo tem a ver com o papel que o corpo desempenha enquanto eixo central na configuração da esfera política e joga-se na ordem interna, para fazer uso de um jogo de linguagem que é caro ao nosso tempo e útil por mor da explicação, mas pressupondo uma dicotomia (interno/externo) que se não aplica de todo à época medieval.

Já no terceiro quartel do século XII, e a propósito do corpo glorioso de Cristo e das relações deste com o homem e a Igreja, o Cristo total, mas com óbvias repercussões dirimentes a nível político, porque o que está em causa à época são comunidades político-sacrais, o teólogo cisterciense Isaac d'Étoile expõe um padrão que, a nosso ver, será o de toda a Idade Média até ao seu crepúsculo. Escreve Isaac d'Étoile num dos seus sermões que “como a cabeça e o corpo fazem um só homem, assim o Filho da Virgem e os seus membros formam um só homem e um só Filho do Homem. Cristo completo e total, como diz a Escritura, é a Cabeça e o Corpo. Com efeito, todos os membros juntos constituem um só *Corpo*”¹⁹.

dade em atribuir ao Estado em si mesmo personalidade jurídica, fazendo dele uma pessoa coletiva juridicamente unificada, fosse quem fosse que a materializasse como cabeça da cabeça, digamos assim – um, vários, ou todos. De qualquer forma, no caso inglês é necessário a devida cautela tendo em atenção a longa tradição de uma autoridade composta da cabeça – rei e parlamento, já defendida por Sir John Fortescue. Ou dito de outro modo, atendendo à complexidade das metáforas de origem medieval, agravada no caso inglês por uma certa indistinção, a coroa é uma suprema autoridade composta de que o rei é a cabeça. Porque se, em princípio, o corpo se poderá sentir melhor representado numa cabeça composta, basta que esta chegue a ser soberana para que a definição integral do corpo pelo Estado e a subsunção desse mesmo corpo venha a ocorrer, independentemente da constituição da cabeça. Para o caso português, a acreditar nos absolutamente incontornáveis trabalhos de António Hespanha, não se podem vislumbrar com clareza os perfis do dito Estado moderno antes do século XVIII, mesmo atendendo a que Portugal é, por outro lado, uma comunidade política precocemente estabilizada em comparação com muitas das suas congéneres europeias. Convém, por fim, notar, que este processo de radical autonomização fatorial do político-jurídico é fruto de um processo mais vasto de secularização – que não tem por que recusar o próprio teológico enquanto motor de secularização –, e de modo algum se dá em nenhuma sociedade histórica que se conheça, para cá dos Himalaias, antes da Idade Moderna europeia.

18 Referimo-nos, com a expressão *monarquias regalias*, às monarquias medievais, que proliferam já no século XIV, em que os direitos do monarca enquanto pessoa pública começam a prevalecer sobre os seus direitos e privilégios como senhor *qua* senhor, a que, apesar de tudo, nunca se resumiu por completo.

19 Trata-se de uma citação do cisterciense Isaac d'Étoile, *Sermon* 42, 12 (*apud* Martins, 2011: 196). O itálico é nosso. A passagem acima citada poderá ser também uma boa ilustração de como é concebida a Igreja, à volta do centro romano, incluindo a reforma gregoriana. Assim, não seria tanto o privilégio cesarista do papado a evocar, discordando, um tanto, de uma versão popularizada por Hans Küng (2002), embora a centralização papal possa posteriormente servir de modelo para o desabrochar das cabeças estaduais (Prodi, 2011), mas sobretudo a unidade da Igreja como Corpo de Cristo e Povo de Deus, a dos níveis: a de todos os fiéis e seus representantes sacerdotais, e o da igreja institu-

O referido padrão vemo-lo claramente replicado na primeira metade do século XIV, aquando de um problema de jurisdições territoriais que envolviam a cidade de Valencia e o rei Afonso IV de Aragão. Por essa altura, mais propriamente entre 1327 e 1336, anos em que Afonso “o Benigno” reinou, um jurado da cidade, Guillem Vinatea, terá dito ao seu rei o seguinte: “como homem não sois mais que nós e como rei sois por nós e para nós”²⁰. Cremos que a passagem por si é suficientemente eloquente, dispensando, no presente contexto, comentários adicionais.

Onde nada há acima da comunidade política, a cabeça mal se decantando do corpo político, ou não passando de um seu aríete – e a cabeça é que exprimiria o corpo enquanto conjunto, isto é, visto de fora, projetado para fora, ou face ao de fora –, e a nascente ideia de soberania não se tendo autonomizado, onde existe, portanto, uma maior ou menor dose de pré-estatalidade, não se pode falar propriamente de relações internacionais, não só porque existe uma certa patrimonialidade no exercício do poder²¹, mas sobretudo porque para a comunidade política

cional com a sua hierarquia sacerdotal. No primeiro caso, querendo-se ressaltar a unidade de credo e de liturgia, e no segundo caso, a unidade institucional da comunidade eclesiástica. Em ambos os casos, face ao encasulamento e à dispersão relativa que aquilo que se convencionou designar por Alta Idade Média e por regime feudo-senhorial – sem que os dois se sobreponham temporalmente – explicam. Da mesma forma, a luta entre o papado e o império deveria ser entendida antes de mais como a luta entre a Igreja e o Império e não entre o papa, ou a cabeça romana, e o imperador. Sobre esta luta, sem que coincida necessariamente com a nossa perspetiva, *vide* Ullmann (1997).

- 20 Citado por Ernest Belenguer (2011: 83), a partir da obra Gaspar Escolano, reeditada e ampliada no século XIX por Juan Perales, *Décadas de la Historia de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*, Vol. III, 1880, p. 181. Esta ideia do poder como ministério, serviço da cabeça em prol do corpo político, terá uma longa posteridade no espaço peninsular. Ainda em 1641, o jurista e publicista António de Freitas Africano (2005: 36) lembrava nos seus *Primores* que “não se diz de Portugal Rei, senão Rei de Portugal, porque o Rei foi eleito e subordinado para o Reino, e não o Reino para o Rei”. Aliás, citando a mesma passagem, Pedro Calafate (2012: 99) coloca-a precisamente no contexto do poder como ministério à comunidade política.

- 21 Na medida em que cabeça mal sobressai enquanto cabeça do corpo político, que, por sua vez, está ainda a constituir-se, quem exerce o poder tende a tomá-lo por seu ou da sua linhagem. Em linguagem contemporânea, dir-se-ia que quem exerce o poder usurpa prerrogativas públicas. Todavia, o poder público está longe de ser um produto acabado ao longo da Idade Média, para se poder falar verdadeiramente em usurpação. Acresce que, ao contrário dos imperadores romanos, como vimos, os monarcas medievais têm inscrito na configuração patrimonial-linhagística das suas pessoas uma legitimidade de mando intrínseca que os leva a agir como agem. Uma legitimidade que provém tanto da velha herança germânica – vejamos, por exemplo, os rituais mito-mágicos dos reis taumaturgos e a realeza sacral em Bloch (1983) –, quanto da influência da Igreja, reinterpretando a *res publica* romana – o rei como defensor da comunidade e da paz –, ou consagrando-o como vigário de Cristo na terra – veja-se ademais Marc Bloch (1983) e Walter Ullmann (1997), o estudo já citado de Ernst Kantorowicz (2012: cap. III) sobre a realeza cristocêntrica. De qualquer forma, a situação é historicamente complexa até ao século XIV, porquanto o rei tende a confundir a legitimidade distinta que possui, a de não ser um mero senhor, com a lógica dominial vigente, comportando-se,

as questões essenciais são a definição interna do poder e a regulação adentro da comunidade, para escapar à desagregação a que tende o regime feudo-senhorial²². Ora, um dos principais atributos da soberania enquanto fator autónomo é

dentro dos limites da ordem da criação pelos quais vela conjuntamente com a Igreja, como se o reino fosse dele. Mas como o monarca não tem poder efetivo para isso, nem sequer para ser simplesmente o poder superior que almeja ser, e será na época tardomedieval e primomoderna, na prática mais que rei do reino é Senhor de senhores e entre senhores; rei de determinados domínios que pertencem a esse reino. Contudo, a história não acaba aqui, porque ao ser apenas senhor incontestado das parcelas dominiais em que tem poder, vai impor nestas e sobre a lógica dominial, senhorial-feudal, que certamente lhe poderia muito bem bastar, as prerrogativas de mando (não nos referimos à *plenitudo potestatis*, nem simplesmente à *auctoritas* ou à *potestas* e respetiva articulação, porque isso é complicar num espaço pequeno um assunto que envolve outras personagens: o papa e o imperador) que decorrem da condição de monarca, nunca totalmente perdida. E será precisamente no governo direto desses domínios que estabelecerá as bases para a criação da coisa pública - preferimos *criação* a *renovação*, porque o público enquanto ordem e dignidade imanente, autónoma, sistemática, estável e perpétua e não avulsa, é algo de moderno, com inequívocos contributos medievais, mas de modo algum romano. De resto, a acreditar em Dominique Barthélemy (2006: 27, 35 e 43), opondo-se à tese da anarquia feudal, a ideia do público e da comunidade do reino nunca se terá perdido, nem mesmo entre os séculos IX e XI, relativamente à aristocracia feudal.

- 22 Já no caso do imperador romano podemos aparentemente falar de uma cabeça que se decanta por entre o povo romano. Porém, trata-se muito mais de uma cabeça de si mesmo que de Roma, da qual supostamente seria representante. Nem Roma nem o imperador configuram estruturas político-institucionais estáveis, como vimos, pelo que a relação metafórica entre corpo e cabeça, ou outra qualquer, é dificilmente operacionalizável. Consonante com uma determinada personalização e patrimonialização, a própria de um chefe conquistador, de uma lógica de chefado, o imperador tende mais a assumir que a representar Roma, ela própria bem menos unificada do que aquilo que geralmente se diz, se compararmos com as entidades políticas tardomedievais, senão mesmo com as nascentes unidades políticas da Baixa Idade Média, pelo menos ao nível dos princípios. Assim, a aparente cabeça política que o imperador romano exprimiria face a outros, na realidade não traduz um todo atorial. Se a cabeça medieval está subordinada a um corpo em constituição, a “cabeça” romana aglutina bem mais a vontade de aglutinar (se é que essa vontade se dá) que propriamente um corpo real. Com independência do comportamento errático ou consistente do líder, existe um arbítrio de princípio que não é compaginável com a consistência de uma moldura atorial, essencial às relações internacionais, tanto nos imperadores romanos como no caso dos reis medievais que agem como se o reino fosse seu. A ser certo o que referimos na nota anterior e o que já dissemos sobre o poder político romano, o arbitrário é até maior no caso dos imperadores. O maior lastro efetivo e material de Roma e do seu peso histórico sobre os imperadores, bem como a tradição, aliás bizantina, medieval e depois renascentista, acerca de uma presuntiva ordem sistemática romana republicana – no sentido de *res publica* – comparativamente com o incipiente ou inexistente lastro que se poderia apor ao monarca medieval, não nos devem confundir sobre a pré-compreensão onde estava projetada a vida do homem romano e o *Dasein* que começava a conformar o medievo, no essencial aquele pelo qual nós ainda somos-no-mundo, no que a esta matéria diz respeito. De qualquer forma, nunca seria uma representação pura, a do imperador romano, desconhecida para o mundo antigo, porque pressupõe a invenção moderna do Estado e a separação deste da comunidade política, transformada aos poucos em mera sociedade civil.

precisamente a soberania do Estado face aos outros Estados. Por conseguinte, subordinar a soberania à comunidade, para dizê-lo com calculada impropriedade, ou tão simplesmente – e mais de acordo com os tempos medievais, anteriores à assunção soberana – subordinar-lhe a representatividade do conjunto (face ao “de fora”) que a cabeça configura, é não relevar autonomamente as relações inter-Estados, que lentamente sobressaem no vácuo da luta entre o papado e o império – confrontação, neste particular, já por si nada é despicienda. Em suma, sendo o corpo político indispensável e o centro das atenções²³, não existe poder político puro e muito menos não partilhado a encabeçar e acima desse mesmo corpo político. Acontecendo isto também porque não se releva o emergente internacional. Por outro lado, não se releva o internacional, porque o essencial diz respeito à imposição da ordem e da justiça no seio da comunidade política, que, no limite, é toda a comunidade cristã latina.

Um tal estado de coisas é tanto mais válido quando estão em causa as monarquias senhoriais, isto é, as monarquias estatalmente incipientes que, *grosso modo*, atravessam os séculos XI a XIII. Nesses casos, e mesmo referindo-nos a reinos de precoce centralização, como Portugal, é muito difícil situar o interno face ao externo. Como afirma brilhantemente o medievalista Hermenegildo Fernandes, no seu estudo biográfico sobre Sancho II, por essa época “o domínio dos laços pessoais [o mais importante à época] é o do efémero e como o território é menos importante do que aqueles que nele habitam e, sobretudo, do que aqueles que nele mandam, também o de uma relativa volatilidade da relação com o espaço, pelo menos se a contrastarmos com o sucessivo modelo social de apropriação do espaço, empenhado em ancorar cada vez mais os indivíduos numa espacialidade claramente demarcada”. Noutra passagem, o mesmo autor refere ainda que “os últimos séculos da Idade Média verão, através, de uma política, talvez não absolutamente consciente de vertebração territorial e institucional do reino, as primícias da criação desse espaço [espaço económico nacional], definido essencialmente na demarcação face ao poderoso vizinho castelhano. No tempo de Sancho o que existe é uma coisa inteiramente outra: por um lado o reino é um tecido, de trama pouco apertada, de cidades e de territórios – “terras” – essencialmente rurais com muito escassa articulação entre si, partilhando uma sorte própria que lhe advém da contiguidade geográfica; por outro

23 Mas não um corpo puramente político, reitere-se. Isto é, o corpo político está no seu núcleo central afetado por outras dimensões que não as exclusivamente políticas, nomeadamente aquelas atinentes à dispensação jurídico-moral da justiça e do amor, teologicamente enquadradas pelas virtudes teologais, e todo este quadro ordenado ultimamente à preparação ou mesmo à realização da graça. Dependendo, se considerarmos ou não para a época estioladas ou enfraquecidas as aspirações messiânicas e escatológicas primocristãs.

lado, por isso mesmo que esses laços internos são escassos, a integração no espaço peninsular e, mesmo, magrebino é muito mais evidente [...]” (Fernandes, 2006: 53 e 66, respetivamente).

De tudo isto facilmente se depreende que a fronteira, fundamental em termos geopolíticos, é no período medieval algo bastante esquivo. Ela está longe de uma estabilização nuclear, desde logo porque durante todo ou quase todo o período medieval a própria noção de fronteira não se autonomizou enquanto tal, muito menos a noção de fronteira linear, que nos é tão cara desde Oitocentos e que ainda reproduzimos naturalmente na nossa cartografia política. Como mostra Hermenegildo Fernandes para o caso português, mas o mesmo será válido para os outros reinos europeus, tanto mais que em Portugal se dá uma centralização política relativamente temporã e o delinear do que será a futura fronteira linear do país muito cedo, o povoar de castelos – e não de uma rede de castelos – a raia não pressupõe um traçado anterior de fronteira política reinícola que importaria defender. Pelo contrário, é a partir desses núcleos encastelados que se irá chegar, por aglutinação progressiva e sem qualquer pré-definição, à fronteira linear, o mesmo é dizer, a uma ideia autonomizada e definida de fronteira que se interioriza como essencial para a representação do ator político Portugal face a terceiros. Até lá, o reino é construído de dentro para fora, pois “a fronteira resulta da justaposição de uma série de parcelas, de núcleos operando à escala local, cujos limites podem ter graus diferentes de definição, podendo ir da situação perimétrica, suporte da fronteira linear, à zonal” (Fernandes, 2009: 171) – o que mostra imediatamente que não se pressupõe uma qualquer relação continuada entre atores políticos devidamente consolidados e coesos, no caso, em torno de um todo espacial; isto é, não se pode observar nenhuma relação internacional de natureza geopolítica e geoestratégica, porquanto todas elas se tecem em torno de blocos espaciais, reais, idealizados ou imaginários, politicamente não operacionalizáveis, para não dizer mesmo politicamente estranhos ao medievo.

Da mesma forma, a identidade dos povos está ainda muito distante de encontrar a sua expressão acabada, ou sequer consolidada, dentro de um território e em relação ao mesmo, uma vez que também o território está em fase de construção, como vimos. O que temos são esboços de contornos identitários que a seu tempo verão a luz num traço preciso. De tal modo assim é que, num país como Portugal, cedo estabilizado naqueles que viriam a ser os principais fatores de portugalidade, e já na época primomoderna, na qual o país se exercita na vanguarda do processo de configuração do Estado, não apenas o espaço e a fronteira eram mal conhecidas, datando a primeira representação cartográfica do reino, da autoria de Fernando Álvares Seco, da segunda metade de Quinhentos – 1561, editada em Veneza –, como a identidade reinícola sofria a concorrência, não

poucas vez com êxito, da identidade católica, hispânica, social, familiar e até local. O que de modo algum fazia dos portugueses simplesmente e acima de tudo portugueses. Sendo muito provável que o mesmo valha, por maioria de razão, para os restantes países europeus (Silva e Hespanha, 1993: 19-37).

A Geopolítica: um Saber e uma Prática com Duzentos anos

Com tudo o que acabámos de evidenciar, está bom de ver que não basta o passo da medievallidade à modernidade para se poder começar a falar, com certo automatismo, de questões geopolíticas. Mas para além do processo ser lento e não ser linear, não estando terminado nos alvares da Idade Moderna, se há algo que os Estados modernos herdaram das monarquias regalias, ainda que modificado, é a clara distinção entre paz e guerra. O monarca, ou o príncipe guardam pela justiça (poder é então *jurisdictio*) e pelo amor os seus súbditos da desordem, cuja guerra é um dos principais fatores. Será preciso interiorizar noções como a de razão de Estado, a partir de Seiscentos, que vai a par da acentuação soberana, e logo de um puro poder estatal não partilhado²⁴, para se começar a pensar a paz como equilí-

24 Claro está que a emergência da cabeça sobre o corpo político, o mesmo é dizer, de um poder puramente político (inicialmente político-jurídico) não obrigava a que esse poder expropriasse o corpo político que representava da sua politicidade intrínseca. A ideia de um poder político puro não partilhado não era o único caminho possível, embora fosse aquele que acabou por sair vitorioso. A segunda escolástica desenvolvera uma linha de raciocínio que poderia ter sido perfeitamente aproveitada, e que consistia numa relação partilhada, no seio da comunidade política, entre a cabeça e o corpo. O avanço era óbvio em relação à Idade Média. Reconhecendo a importância cada vez maior da figura do Estado, o qual não poderia ser como que diluído no corpo político, ou ser mero ariete deste, mas, em contrapartida, também não deveria subsumi-lo, procurou-se que fosse a comunidade política, enquanto unidade de pessoas públicas diversas, a depositária última do poder, sem a confundir já e simplesmente com o corpo político, com esse inextrincável organológico que, quando pensado como corporação, acaba por acentuar o primado político, sem mais, do corpo. No fundo, a segunda escolástica dá azo a que a comunidade política seja pensada como combinado de funções autónomas, que no seu esforço congregado concorrem para o bem comum. Cabeça e corpo exercendo funções complementares e *adicionalmente* – porque esse não é o seu múnus, sob pena de fundamentar a política numa lógica adversativa, pondo em causa o comum da comunidade – de freio e contrapeso mútuos. A nosso ver, o pensamento de Suárez traduz isto mesmo. As diferenças possíveis de tonalidade de pensamento andariam depois à volta de saber se a comunidade resguardava essencialmente os velhos poderes políticos do corpo, ou se promovia a cabeça sem esvaziar o corpo, ou então se encontrava a muito difícil via média equidistante. Parece-nos que a primeira solução (conjuntamente com algo da terceira), dadas as circunstâncias históricas retrospectivas a partir das quais elaboramos, teria sido a melhor, reconhecendo o Estado como eixo mínimo de organização e ordenação do pôr em comum requerido por sociedades complexas, mas ressaltando essa relacionalidade *per se* do pôr em comum da comunidade (bitola do bem comum), sem identidade sintética, que o

brio de poder, de raiz estratégica, e não como uma mundividência diametralmente oposta à guerra. Todavia, é necessário dar ainda mais um passo teórico e recordar que só a partir de fins do século XVIII, com os nacionalismos em ascensão e também com a noção de nação em armas se pode rigorosamente fazer menção ao jogo internacional como o de uma luta pelo poder, mais do que um dinâmico equilíbrio de razões de Estado. Nesse aspeto, geopolíticos como Mahan ou Mackinder antecipam os racionais da escola realista de relações internacionais em quase meio século²⁵. Por outro lado, aquela imagem que muitos de nós temos na cabeça (pensando de imediato em Felipe II), de altos responsáveis a dirigirem ou a tentar dirigir os destinos do mundo conhecido nos seus gabinetes estratégicos não é senão um anacronismo projetado pelo desenvolvimento tecnológico dos meios de comunicação e de coisas tão simples como mapas operacionais, aqueles não suficientemente rápidos e estes não suficientemente eficazes ou detalhados, pelo menos até ao dealbar de Oitocentos, para sermos generosos.

Porém, referir o jogo geopolítico, a própria semântica de *potências enredadas em jogos de poder geograficamente condicionados* – para já nada dizer sobre a semântica da própria noção de *potência* –, particularmente a dicotomia marítimo/continental, pressupõe os três aspetos mencionados: a ideia de equilíbrio de poder, a ideia posterior de luta pelo poder e a capacidade tecnológica para tornar exequíveis essas ideias. Nenhuma dessas premissas se dá em conjunto com anterioridade ao século XVIII, digamos ainda com maior generosidade, pelo que referir realidades geopolíticas – não dizemos de potencialidades de cariz geopolítico, que começam a ser pressentidas, e aqui e ali assumidas, nos começos da modernidade – antes desse tempo, ainda para mais de uma específica dicotomia que tem negativamente marcado o exercício da disciplina geopolítica, por redutora senão mesmo errónea no essencial, parece-nos completamente despropositado. Para empregar uma expressão de que não gostamos, e incidindo tanto no universo geopolítico quanto geoestratégico, a suposta “grande estratégia” de Afonso Henriques, exemplificando com um herói que é particularmente caro aos portu-

corpo plural expressa melhor que a cabeça unitária. Todavia, no que concerne à leitura de Suárez, naturalmente longe de imaginar as totalizações de poder que viriam por aí, e sem nunca alijar o poder, por mais autónomo que fosse, de um ancoradouro ético superior e de uma abertura ao transcendente – não estando de todo enganado quanto às premissas, apenas quanto às formulações de dependência, excessivas para a liberdade do homem e para a autonomia das diferentes esferas da vida –, hesitamos quanto a atribuir-lhe a segunda ou a terceira soluções. Seja como for, as energias soberanas esmagaram mais cedo ou mais tarde todas as veleidades em relação a caminhos alternativos concretizados; e isto até hoje.

25 Não se quer com isto defender as reflexões da escola realista em torno ao poder, tão só afirmar que, independentemente da sua justeza, antes do período referido os seus racionais nem sequer seriam interiorizáveis pelos decisores político-militares.

gueses, não só é historiograficamente descabida como configura na realidade um mito, valendo o que valem todos os mitologemas – basta atentar na recente biografia dedicada por José Mattoso (2007) ao primeiro dos afonsinos²⁶.

Referências

- Africano, António de Freitas (2005). *Primores Políticos e Regalias do nosso Rei*. Cascais: Príncipe/Instituto de História do Direito e do Pensamento Político da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.
- Agamben, Giorgio (1998). *O Poder Soberano e a Vida Nua. Homo Sacer*. Lisboa: Presença.
- Agamben, Giorgio (2001). *Medios sin Fin. Notas Sobre la Política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2008). *El Reino y la Gloria. Por una Genealogía Teológica de la Economía y del Gobierno*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio (2010). *Signatura Rerum. Sobre el Método*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, Giorgio (2011). *El Sacramento del Lenguaje. Arqueología del Juramento (Homo Sacer II, 3)*. Valencia: Pre-Textos.
- Aristóteles (2005). *Política*. Edición de Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández. Madrid: Istmo.
- Austin, Michel e Vidal-Naquet, Pierre (1985). *A Economia e a Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70.
- Barthélemy, Dominique (2006). *Caballeros y Milagros. Violencia y Sacralidad en la Sociedad Feudal*. Valencia-Granada: Universidad de València/Universidad de Granada.
- Belenguer, Ernest (2011). *Historia de la España Moderna. Desde los Reyes Católicos hasta Felipe II*. Madrid: Gredos.

26 Não há rigorosamente nada no livro que nos permita falar de um horizonte estratégico na ação do primeiro rei de Portugal. Aliás, nomear Afonso Henriques como o primeiro dos afonsinos, algo que Mattoso evita, pressupõe uma carga fundacional retrospectiva que a sua época não suporta de todo. Infelizmente, está tão entranhada a ideia de uma estratégia nacional de Afonso Henriques, como se do nosso tempo se tratasse, que um estrategista da talha de Bruno Cardoso Reis, ademais com formação de historiador, num artigo recente, incorre no mesmo dislate, vá se lá saber porquê, sem apresentar qualquer respaldo teórico ou empírico para o efeito (Reis, 2013: 17-18). Bastaria atentar no racional de António Paulo Duarte, desenvolvido no mesmo número da publicação em causa, para se perceber da impossibilidade de uma estratégia nacional de Afonso Henriques. O referido o racional, ainda que deva ser bastante matizado em nosso entender, mas por razões ainda mais desfavoráveis aos defensores de uma estratégia nacional arcaica, mostra-nos como à época a liderança marcial e a arte do combate eram muito mais relevantes que o conhecimento e ponderação estrutural sobre o contexto envolvente do conflito, dos seus constrangimentos, das suas potencialidades e vulnerabilidades, deixados em grande parte à providência divina (Duarte, 2013: 51-52).

- Benjamin, Walter (2010). *O Anjo da História*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Bloch, Marc (1983). *Les Rois Thaumaturges. Étude sur le Caractère Surnaturel Attribué à la Puissance Royal Particulièrement en France et en Angleterre*. Paris: Gallimard.
- Brague, Rémi (2008). *A Lei de Deus. História Filosófica de uma Aliança*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Calafate, Pedro (2012). *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência. Doutrinas Políticas no Século XVII em Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Dante Alighieri (2011). *A Divina Comédia*. [edição bilingue]. Lisboa: Quetzal.
- Duarte, António Paulo (2013). “Estratégia: Origem e Fundamento”. *Nação e Defesa*, n.º 136. Lisboa: IDN, pp. 34-65.
- Fernandes, António Horta (2007). “Será Possível uma Interpretação Estratégica da Crise de 1383-1385?”. *Clio, Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, Vol.16/17, pp. 259-304.
- Fernandes, António Horta (2008). “Breves Nótulas Geopolíticas sobre as Relações Peninsulares”. *Geopolítica* n.º 2, pp. 119-131.
- Fernandes, Hermenegildo (2006). *D. Sancho II. Tragédia*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Fernandes, Hermenegildo (2009). “Dos Limites às Fronteiras: Problemas de Escala e Funções”, em AAVV, *Nação e Identidades: Portugal, os Portugueses e os Outros*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa-Caleidoscópio, pp.157-175.
- Kantorowicz, Ernst (2012). *Los Dos Cuerpos del Rey. Un Estudio de Teología Política Medieval*. Madrid: Akal.
- Korinman, Michel (1990). *Quand L’Allemagne Pensait le Monde. Grandeur et Décadence d’une Géopolitique*. Paris: Fayard.
- Küng, Hans (2002). *O Cristianismo. Essência e História*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- López Barja de Quiroga, Pedro (2007). *Imperio Legítimo. El Pensamiento Político en Tiempos de Cicerón*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- López Barja de Quiroga, Pedro (2008). “La Concepción Política del Territorio en la Roma Republicana”, em Julio Mangas e Miguel Ángel Novillo (eds.), *El Territorio de las Ciudades Romanas*. Madrid: Sísifo, pp. 9-30.
- López Barja de Quiroga, Pedro (2011). “Sobre la Guerra Justa”. *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 23, pp. 61-75.
- Martins, António (2011). “Do Corpo e do Espírito. A Poética Somática da Salvação”. *Communio, Revista Internacional Católica*, n.º 2, abril/maio/junho, pp. 191-204.
- Mattoso, José (2007). *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Temas e Debates.
- Platão (2001). *A República*, 9.ª ed.. Lisboa: FCG.
- Prodi, Paolo (2011). *El Soberano Pontífice. Un Cuerpo y dos Almas: la Monarquía Papal en la Primera Edad Moderna*. Madrid: Akal.

- Reis, Bruno Cardoso (2013). “Ensaio em Torno de uma Cultura Estratégica Portuguesa”. *Nação e Defesa*, n.º 136, pp. 9-33.
- Ruiz Castellanos, Antonio (2012). “Derecho de Gentes y Política Religiosa: Roma - Gades”. *Cultura*, Revista de História e Teoria das Ideias, vol.30, pp. 149-170.
- Silva, Ana Nogueira e Hespanha, António (1993). “A Identidade Portuguesa” em José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, 4.º vol. (1620-1807). Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 19-37.
- Skinner, Quentin (2011). *Uma Genealogia do Estado Moderno. Palestra Sedas Nunes 2011*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ullmann, Walter (1997). *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, 4ª edición. Barcelona: Ariel.
- Vaz, Armindo dos Santos (2012). “O Específico da Justiça na Bíblia Hebraica”. *Cultura*, Revista de História e Teoria das Ideias, vol.30, Lisboa, pp. 63-75.
- Veyne, Paul (2005). *L'Empire Gréco-Romaine*. Paris: Seuil.