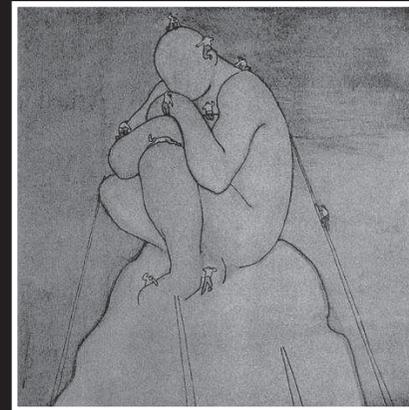


Immanuel Kant



*para a
paz perpétua*

Tradução de Bárbara Kristensen e
Estudo introdutório de Joám Evans Pim



**INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS DE
SEGURANÇA INTERNACIONAL E DA PAZ**

*para a
paz perpétua*



ENSAIOS SOBRE PAZ E CONFLITOS
VOL. V

Immanuel Kant

*para a
paz perpétua*

Tradução de Bárbara Kristensen e
Estudo introdutório de Joám Evans Pim



**INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS DE
SEGURANÇA INTERNACIONAL E DA PAZ**

FICHA CATALOGRÁFICA

Para a paz perpétua / Immanuel Kant. – Estudo introdutório / Joám Evans Pim. – Tradução / Bárbara Kristensen.– Rianxo : Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006. – (Ensaio sobre Paz e Conflitos; Vol. V). – D. L. C-2016/2006. – ISBN 84-690-0279-1

1. Paz. 2. Resolución de conflitos. 3. Causas da guerra I. Kant, Immanuel; 1724-1804. II. Evans Pim, Joám; 1983-. III. Kristensen, Bárbara; 1984-. IV. Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, ed. V. Título. VI. Série.

CDU-172.4 : 316.485.6 : 355.013

ÍNDICES PARA CATÁLAGO SISTEMÁTICO

1. Relações morais entre estados : Ética internacional 172.4
2. Sociologia dos conflitos : Resolución de conflitos 316.485.6
3. Sociologia da guerra : Causas da guerra 355.013

Non lle poñades chatas á obra namentras non se remata. ☹ que pense que vai mal que traballe n'ela; hay sitio para todos.

© Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006

Reservados todos os dereitos de acordo com a legislación vigente

Primeira edición: Setembro, 2006

Dirección da colección: Joám Evans Pim e Óscar Crespo Argibay

Desenho, projecto gráfico e digitación: Joám Evans Pim

Tradución: Bárbara Kristensen

Capa: Desenho de Castelao "Non lle poñades chatas á obra...", *Álbum Nós* (1920)

Edita: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz (IGESIP)

Rua Rinlo 64a, Rianxo 15920, Galiza

Internet: <http://www.igesip.org> | info@igesip.org

Impressão e acabamento: Tórculo Artes Gráficas S.A.

Papel: *Offset*, 80g/m²

Dep. Legal C-2016/2006

ISBN 84-690-0279-1



Com a colaboración do
Ilmo. Concello de Rianxo

*Este libro foi impresso em papel
reciclado em Setembro de 2006*

INDÚSTRIA GALEGA

Índice

ESTUDO INTRODUTÓRIO
PAZ E CONFLITO NO PENSAMENTO KANTIANO
João Evans Pin

Antecedentes da paz perpétua kantiana.....	14
Zum ewigen Frieden. Uma aproximação analítica	21
Considerações finais	46
Bibliografia	49

PARA A PAZ PERPÉTUA
Immanuel Kant

Secção Primeira.....	57
Secção Segunda.....	65
Primeiro Artigo Definitivo para a Paz Perpétua	67
Segundo Artigo Definitivo para a Paz Perpétua	73
Terceiro Artigo Definitivo para a Paz Perpétua	79
Suplemento Primeiro	83
Suplemento Segundo	93
Apêndice I.....	95
Apêndice II	109

Joám Evans Pim

Paz e conflito no pensamento kantiano
uma aproximação efêmera para a paz perpétua

Atualmente, as Nações Unidas estão formadas por mais de 150 Estados que, por sua vez, acolhem ou reprimem, segundo o caso e a ótica, mais de 1500 comunidades nacionais ou étnicas. Poderíamos dizer que o estado-nação está em crise, ou assim o consideram alguns autores. Duzentos anos depois da Revolução Francesa, disputavam-se no mundo quase uma centena de conflitos armados, dos quais apenas sete tinham caráter interestatal, ou seja, correspondiam-se com os que Kant considerava modelo no ensaio que aqui se aborda (Duque, 1996:213). Parece ser também que, na Era dos Eixos do Mal, os ‘moralistas políticos’ (*der politische Moralist*), que o de Königsberg condenava por forjar morais acomodativas favoráveis aos governantes, primam ante os ‘políticos morais’ (*der moralische Politiker*), extraviados nos confins do tempo.

Apesar desta crise na que muitos situam as instituições internacionais em atual encruzilhada (tratado consitucional europeu, conselho de segurança das Nações Unidas, Agência Atômica, etc.), ou precisamente por isto, faz-se necessário retornar às fontes de onde historicamente beberam ditos projetos para, em vez de conceber o ideal da paz perpétua como horizonte (essa linha imaginária que separa céu e terra, afastando-se mais e mais quando se se aproxima dele), considerar o entendimento entre povos como,

em palavras de Félix Duque (1996:197), um advento, “algo que viene a nosotros en cuanto promesa de un futuro ya legible en ciertas huellas del presente”. É desta forma que podemos entender o ensaio kantiano, *Zum ewigen Frieden*: como um método, uma série de ‘procedimentos’ (polêmicos, desde logo) para alcançar uma meta determinada, isto é, a paz, uma paz que se aproxima, em vez de afastar-se.

E assim se emarca, de fato, na *Populärphilosophie* germânica de finais do século XVIII (Soromenho-Marques, 1906:67), sob uma aparente (e atraente) simplicidade de leitura que esconde, não obstante, os mistérios da sua riqueza filosófica (pois como ensaio filosófico, apresenta-se em sua primeira página) sobre a que sucessivas gerações de intérpretes divagaram...

Ainda tendo em conta a sua notável atualidade, ou precisamente por isso, esta obra suscitou numerosos debates e discussões. Até o título da obra em questão, ou no mínimo a sua tradução, resulta problemático. Certamente, *Zum ewigen Frieden* poderia ser interpretado como *Sobre a paz perpétua* (*Vom ewigen Frieden*), tal e como aparece em várias edições, mas também como *Contribuições ao problema da paz perpétua* (*Beiträge zum ewigen Frieden*) ou, inclusive, como reza o fúnebre cartaz da taverna ao que faz referência em sua obra, *Para a paz perpétua*, algo, como veremos, conceitualmente inteligível e, portanto, opção pela que se escolheu nesta edição. Alguns autores (Duque, 1996; Pereda, 1996; Rodríguez Aramayo, 1996) defendem que o mais apropriado aos propósitos do de Königsberg reside em estar-se no caminho (*unterwegs, zum*) ao inalcançável, encerrando, assim, “ideal y escatológicamente la doctrina del derecho” (Duque, 1996:191-2): *Para a paz perpétua*.

Ainda assim, tendo, de certa forma, ‘perpétuo’ o sentido de ‘constante’, ‘contínuo’, ‘não-perecível’, ‘imortal’, poderemos aplicá-la aos processos da vida (em contraposição aos processos de morte: a paz perpétua dos cemité-

rios), por natureza temporais e perecíveis? (Pereda, 1996:87). Como o próprio Kant assinalava em seu *Rechtslehre* (*apud, id., ibid.*), “a paz eterna (a última meta de todo Direito de Gentes) [é] desde logo uma idéia irrealizável”, pois esta paz pleonástica seria um conceito de um estado perfeito (*Vollkommenheit*; sua ‘Idade de Ouro’) ao que podemos (e devemos) aproximar-nos, ainda que não seja alcançado por completo.

Os conteúdos expostos, portanto, poderiam apenas ter valor (propedêutico, ao menos) não somente se todos os estados existentes os assumissem sem reservas, mas também os estados futuros, entrando já definitivamente na “política-ficção”. Já que este panorama se apresenta inverossímil, Kant aponta ao fim final (*Endzweck*) da Criação como elemento impulsor, secreto, da paz perpétua.

Tal impulso não deixa de estar mediado pelas próprias guerras que, em um modelo de progressão espiral, elevam-nos a uma fase mais próxima ao ideal da paz perpétua. Daí (*si vis pacem para bellum*) o apoio kantiano a uma ‘guerra para acabar com todas as guerras’, contra o *Ancient Régime* que, já no século XX, seria retomado por Fukuyama (1993), Ernst Jünger e inclusive pela Alemanha nacional-socialista com seus ‘mil anos de paz’: “A guerra tem que ser vista como *modus ius suum persequendi* (*pacem parare bello*), e haverá de ser conduzida até que seja possível uma confiança mútua no [estado] de paz”, como explicava Kant em suas *Reflexões* (*apud, id.:196*).

A atualidade dos utopemas kantianos, como se percebe, está fora de toda dúvida, talvez por este ucronismo tão característico que trasladava sua execução a um futuro, de certa forma assintótico a nosso tempo, a um *momentum* cronotópico não-determinado. Desde logo, muito do que havia ‘profetizado’ Kant materializou-se, talvez não como realidade palpável e absoluta, mas como simulacro. De certo, tivemos uma Sociedade de Nações,

mal logrado organismo que trataremos em páginas sucessivas, e hoje as Nações Unidas, o Tribunal Penal Internacional ou a União Européia (certamente um dos mais avançados projetos de integração regional dos que estão sendo executado na atualidade) entre outras instituições multinacionais com maior ou menor arraigo.

Talvez uma dose do inusitado sarcasmo kantiano de *Zum ewigen Frieden*, que determina a paz do cemitério como a única ‘paz eterna’ acessível àqueles políticos incapazes de excluir a guerra das suas andanças seja o ingrediente necessário para alcançar caminhos novos e imaginativos, como o seu que, mesmo que não solucione os problemas de hoje, sem dúvida que nos ajuda a encaminhar-nos à trajetória mais correta e apropriada.

Antecedentes da paz perpétua kantiana

Apesar de encontrarmos as principais aportações de Kant à doutrina do Direito de Gentes na sua *Metafísica dos Costumes* (que enfatiza a sua Filosofia do Direito e do Estado), *Zum ewigen Frieden* conforma uma aproximação original, ao romper com a escolástica da guerra justa (*iustum bellum*), que apontava apenas as condições que a conflagração deveria cumprir para ser considerada como ‘legítima’. Não é de estranhar que em obras como a de Grocio (*De iure belli ac pacis*, de 1625) se faça escassa menção à paz, entendida em seu aspecto contingente como ‘tratado de paz’, frente à própria guerra, que não só aparece antes, mas que ocupa a maior parte do ensaio (Truyol, 1996:18). De fato, sendo a alternância ‘guerra-e-paz’ entendida como natural, não é de estranhar que eventos como a Paz religiosa de Augsburg (1555) entre católicos e luteranos ou a Paz de Westfalia não tenham sido entendidos mais além de um simples impulso da mensagem cristã de paz e salvação, detrás da qual (recordemos que já se havia publicado o *Dell’arte della guerra* de Maquiavel em 1520) repousava o sonho de alguns monarcas por ressuci-

tar o Sacro Império Germano (Roldán, 1996:129) sob o amparo da máxima augustiniana: “não buscar a paz para fazer a guerra, mas a guerra para conquistar a paz”.

Pela sua parte, o Direito de Gentes do jusnaturalismo racionalista, em pleno auge na Alemanha dos séculos XVII e XVIII, representado por pensadores como Samuel Pufendorf, Christian Thomasius ou Christian Wolff, propugnava uma secularização do Direito Natural acentuando a separação entre Razão e Direito, por um lado, e Revelação e Teologia Moral por outro (*Id., ibid.*). Kant entronca, por este motivo, com o ideal de paz humanista e ilustrado, representado em sua dimensão ética por Erasmo de Rotterdam (com seu ensaio *Quaerela pacis* de 1517), Luis Vives (com *De concordia et discordia in humano genere* e *De pacificatione* de 1529) ou Comenius, no marco dos quais, com anterioridade, haviam se promovido diversos projetos de paz perpétua e organização internacional (de alcance universal ou europeu), que veremos a seguir.

Entre estes projetos, encontramos propostas de estadistas como o rei Jorge de Podiebrad de Bohemia (inspirado por Antoine Marini) e Sully, ministro de Henrique IV de França; arbitristas como o *Abbé* de Saint-Pierre, Pierre Dubois ou Emeric Crucé; religiosos como Raimundo Lúlio e William Penn ou pensadores como Rousseau, Leibniz ou Dante (*Id., ibid.*), ainda que se faça patente a ausência de juristas que, como dizíamos, aceitavam a guerra como instituição incorporada ao Direito de Gentes, sempre que seguisse determinados preceitos de forma e de fundo. E é precisamente em sua aproximação desde o Direito, e nele fundamentada, que radica a originalidade kantiana, especialmente ao estar enquadrada em (e revertendo as concepções de) um tempo no que “cundía la opinión de que la guerra y la paz habían de alternarse, habida cuenta de que el espíritu mercantil corrompía

moralmente a los pueblos y la guerra resultaba imprescindible para el restablecimiento de las virtudes” (Brandt, 1996:31). De qualquer forma, e ainda que o de Königsberg não conhecesse diretamente a existência de todos eles, é conveniente examinar brevemente seus principais antecedentes no plano teórico.

Sully, sob os auspícios de Henrique IV, explica em suas *Memórias* (1638-1662) um projeto de União Européia que incluía um Conselho Geral, Conselhos Provinciais, um exército permanente e a abolição de aduanas. O objetivo teórico radicava na união de esforços frente o inimigo islâmico, ainda que igual (ou mais) importância tivessem outras metas, como conseguir um equilíbrio europeu frente à preponderância da Casa de Áustria ou o equilíbrio entre católicos, luteranos e calvinistas (*Id., ibid.*). De natureza similar é o projeto de Penn, *Ensaio para chegar à paz presente e futura de Europa* (1693), habitualmente considerado precursor da atual União Européia, que estabelece uma Dieta ou Parlamento, na que eventualmente poderiam participar Rússia e Turquia (*Id., ibid.*:20).

Já entre os claros antecessores de *Zum ewigen Frieden* encontramos *Um plano para uma paz universal e perpétua* (1789) de Bentham, um projeto de claro alcance universal coerente com uma filosofia realista e pragmática (condenando a diplomacia secreta e instando o desarmamento, a publicidade das negociações e o abandono das colônias) e o Abade de Saint-Pierre, no que nos deteremos um pouco mais. Tampouco poderemos deixar de mencionar, ainda que seu calado tenha sido escasso, Ernest de Hesse-Rheinfels ou Emeric Crucé e seu *Le nouveau Cynée ou Discours des occasions et moyens d'établir une paix générale et la liberté du commerce par tout le monde* (1623) que, ainda que desconhecido por Saint-Pierre, constitui um claro antecedente de seu pacifismo deísta. Assim, por exemplo, afirmava no seu prólogo:

Il ne faut point dire que les propositions qui se font de la paix sont chimériques et mal fondées. Chacun jugera de ce livre selon son plaisir. J'espère qu'il trouvera place dans le cabinet des grandes, et que les hommes judicieux en feront état, malgré l'ennui” (apud. Roldán, 1996:141).

A obra de Charles Irenée Castel e Saint-Pierre, o *Abbé*, foi publicada em três volumes, lançando-se os dois primeiros sob o título de *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) em Utrecht e o terceiro, em 1717, sob o título *Projet de Traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens*. Ainda assim, pela extensão (719 páginas) e limitada circulação, a maioria dos autores (como Kant) tiveram acesso à criação apenas através do *Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint Pierre* lançado por Rousseau em 1761 e 1782 respectivamente. Conhecendo estas vicissitudes, que dificultaram notavelmente seu conhecimento na época, analisemos sumariamente o conteúdo da mesma.

Os próprios título e prefácio, que fazem referência explícita a “estabelecer a paz perpétua entre todos os estados cristãos”, apresenta, como antes mencionamos, a unidade religiosa como base da unidade política e sua paz conseguinte (permanecendo, portanto, em latitudes lonjanas do cosmopolitismo kantiano, no que apenas há uma “religião verdadeira para todos os homens e todos os povos”, que não é outra que a razão moral, cujo interesse prioritário consiste na defesa da liberdade e dignidade do ser humano). Sua proposta radica em mostrar silogisticamente aos monarcas europeus as excelências de estabelecer-se uma Dieta como via para estabelecer a paz, a segurança e o equilíbrio no continente. Redata, para isso, uma *Carta da União Européia (union européenne)* enumerando uma série de princípios como os de não-interferência nos assuntos internos dos Estados membros (*La société européenne ne se mêlera point du gouvernement de chaque Etat, si ce n'est pour en conserver la forme fondamentale, et pour donner un prompt et suffisant secours aux*

Princes dans les Monarchies, et aux Magistrats dans les Républiques, contre les Séditions et les Rébelles), que Kant recolherá como 5º artigo preliminar, assim como a proibição de cessões, compras ou anexações de uns Estados por outros (o 2º art. Preliminar de *Zum ewigen Frieden*).

A Dieta, formada por um representante de cada país membro (a saber, França, Espanha, Inglaterra, Holanda, Saboya, Portugal, Baviera, Veneza, Gênova, Florença, Suíça, Lorena, Suécia, Dinamarca, Polónia, Moscú, Áustria, Curlândia, Prússia, Sajonia, Palatinado, Hannover, além dos arcebispos eleitores e associados), estaria dotada de poderes legislativos e judiciais, assim como de um exército de 600 mil homens (24 mil por cada membro) para assegurar a paz onde os acordos não fossem respeitados, mediante um sistema de arbitragem perpétua (*arbitrage perpétue*) de segurança (Soro-menho-Marques, 1996:73; Roldán, 1996:135-136). Como é claro, trata-se de uma proposta inovadora. Tanto é assim que foi imediatamente desprezada por seus coetâneos, talvez não tanto pelo caráter utópico, mas pela sua adiantada crítica ao absolutismo (que fez explícita em seu *Polysynoiide* de 1718) e da política megalomaniaca de guerras de conquista de Luís XIV.

Ainda assim, Saint-Pierre não desistiu de tentar difundir e ganhar apoios ao seu projeto, para o que recorreu a pensadores como Leibniz, buscando a sua aprovação. Sua contribuição crítica não deixa de ser importante, pois, ainda que saliente sua falta de realismo político e ingenuidade, a leva seriamente. Assim, insiste na necessidade de não ignorar o consubstancial do conflito à natureza humana, que se enfrenta pela incompatibilidade de seus interesses, tal e como logo recolheram Kant e Hobbes. Será precisamente do *Codex Iuris Gentium* (1693) leibniziano de onde Kant recolhe a célebre passagem do cartaz tavernário '*Pax perpetua*' com seu cemitério abaixo (*Id., ibid.*:139). Entre outras críticas, aponta a pouca idoneidade de recorrer ao

modelo alemão para ilustrar uma federação europeia, assim como a dificuldade de estabelecer garantias, sobre o que constata:

La ejecución de su proyecto suministraría una especie de garantía general, pero como por desgracia las garantías precisan algunas veces ellas mismas de garantías, creo que deberíais pensar de antemano en la manera de asegurar la vuestra. Pues si dos o tres jóvenes monarcas de los más poderosos se cansaran de las leyes que les son prescritas, y las quisieran romper, ¿cómo impedirselo de otra manera que por una guerra cuyo éxito sería dudoso? No sería vano para este propósito que el mayor Banco de Europa estuviera en manos del Consejo General y que todos los príncipes tuvieran (cada uno proporcionalmente) millones depositados en dicho Banco, los cuales estarían allí tan seguros como en sus cofres y les proporcionarían incluso intereses (*apud* Roldán, 1996:142).

Novamente, vemos notáveis paralelismos com certas organizações internacionais do presente. Ainda assim, o que Leibniz proporá será a expansão das artes e ciências (fomentando Sociedades científicas e Acadêmicas) como base pacificadora para cimentar uma Europa unificada e cosmopolita. De forma distinta abordaria Rosseau a obra do *Abbé* - como também o fariam em seu momento Vattel, Voltaire, Helvétius ou Richard Price - ainda que seja através da sua, em concreto do *Resumo e Juízo* da obra santpierrense, que os escritos deste foram postos em valor no entorno intelectual da segunda metade do século XVIII.

Sem considerar quimérico o seu projeto de república cristã europeia (ao contrário, a descreveu como sólida e reflexiva), a aproximação rosseauniana parte, não obstante, do Estado republicano que vaticinara Locke, e que Kant incorporará na sua *Zum ewigen Frieden* como primeiro artigo definitivo. Segundo ele, são os princípios da liberdade, igualdade e independência (enunciados em 1793 na sua *Teoria e prática*) os que garantiriam, junto com a existência de um sistema representativo com separação de poderes, um verdadeiro projeto de paz.

Apesar de apresentar certo ceticismo sobre a possibilidade de um voluntarismo racional mover o esforço europeu conjunto à paz, acredita, por outro lado, que os benefícios produzidos pela ausência de guerras (maior disponibilidade de recursos e facilidades para o comércio) poderiam redundar no êxito de tal iniciativa. Vemos aqui refletido o “espírito comercial” ao que Kant alude em seu primeiro suplemento.

Da mesma forma, ainda que chegue a conceber uma espécie de governo de repúblicas confederadas, através de um contrato social interestatal, não encontra uma base antropológica sólida para isto. A razão está, talvez, no seu ceticismo sobre a natureza da sociedade, posto que, frente à ‘insociável sociabilidade’ kantiana e hobbestiana, considera que a guerra tem sua origem no estado social e não na natureza (“nao há guerra entre homens, somente entre Estados”, comenta).

Analisando sob este ponto de vista, *Zum ewigen Frieden* constitui, portanto, o resultado lógico da herança das abordagens sobre a matéria levada a cabo no século XVII, enriquecido, em grande medida, pelo enfoque sociopolítico rosseauniano (Roldán, 1996:127). Não podemos esquecer que a idéia deste último sobre o confederacionismo (que chegou a plasmar-se em um volume intitulado *Des confédérations*) deixou influência nos escritos de Kant, com os que magistralmente soube combinar o universalismo leibniziano (carente tanto em Rousseau como em Saint-Pierre) do que emana seu projeto cosmopolítico. Surge, assim, um dos mais singulares representantes da ‘via profética’ da filosofia da história representada, em palavras de Roldán, pela introdução de elementos finalistas transcendentais e impessoais, como “la ‘astucia de la razón’ (*List der Vernunft*) hegeliana, así como con los determinismos históricos de todo signo, situándose en la base de las teorías de la predictibilidad e inevitabilidad históricas” (1996:153).

No entanto, inclusive entre as próprias abordagens kantianas de guerra e paz, encontramos duas categorias de ensaios: aqueles de caráter normativo que versam sobre um futuro hipotético e aqueles outros que constituem descrições de acontecimentos do passado. Enquanto os primeiros se centram nos possíveis desenvolvimentos da conflagração quando é a razão a que guia as dimensões da natureza (através de determinações normativas, neste caso, republicanas), os segundos descrevem as conseqüências do potencial bélico, assentado em dimensões antropológicas inextirpáveis, entregue ao livre jogo da natureza, ainda que, como textos sobre o passado histórico, certamente se regem pela teologia moral da sua construção reflexiva racional (Villacañas, 1996:219).

Zum ewigen Frieden, não obstante, é um escrito que polemiza pela paz, focado aos seus coetâneos empiristas, que definem a teoria a partir da *praxis* do momento e não a *praxis* a partir da teoria. Tal como expressa Brandt, “su *praxis*-teórica basada en una pretendida experiencia ocupa el topos de una teoría pura, frente a una *praxis* regida por la teoría y la experiencia de una antropología real” (1996:34). Kant busca atacar a concepção política maquiavélica que fundamenta a política na experiência, introduzindo as bases apriorísticas da razão prática, de modo que esta possua a superioridade da evidência e segurança frente à experiência evocada pelos políticos. Vejamos como.

Zum ewigen Frieden. Uma aproximação analítica

Em meados de agosto de 1795, Kant anuncia a Friedrich Nicolovius, editor de Königsberg, a conclusão e próxima entrega para a publicação de um ensaio filosófico abordando a ‘paz eterna’ (Barata-Moura, 1996:11). Meses antes, a princípios de abril, assinava-se a ‘Paz de Basilea’ entre Prússia e França, que marcava a inclusão da recém-proclamada República francesa no

plano internacional, e conlevava a circulação de um certo ‘espírito pacifista’ entre as cortes europeias, fruto do novo clima de relativa distensão. Portanto, não podemos obviar a relação existente, por afinidade cronológica, de conteúdo substancial e de intenção prospectiva, entre o escrito kantiano e seu contexto histórico, articulando-se não somente com um evento político-diplomático aos moldes do acordo franco-prussiano, mas com o próprio panorama ideológico gerado naquele momento.

Não são, de qualquer modo, as motivações doutrinárias de vocação universalista ou seu apoio particular ao avanço do processo revolucionário iniciado na França, os fundamentos únicos das esperanças de paz vertidas em seu ensaio. Kant, como agente cultural consciente, vai mais além, exercendo seu dever filosófico de fazer uso público (*öffentlicher Gebrauch*) da razão, neste caso, para fomentar, dentro do novo concerto continental, um ambicioso projeto de reforma do modo de relação entre estados. Tal reforma, sob a égide de uma dinâmica processual, aponta a uma cidadania universal, regida pelos imperativos do Direito: de um Direito Civil de Estado (*Staatsbürgerrecht, ius civitatis*) em cada povo; de um Direito dos Povos ou Direito de Gentes (*Völkerrecht, ius gentium*) para regular as relações entre Estados (base do atual Direito Internacional Público); e um Direito Cosmopolita (*Weltbürgerrecht, ius cosmopoliticum*) de vocação mundial e que ligaria a totalidade da espécie humana como cidadãos de um Estado Universal de homens (Barata-Moura, 1996:16). Tais esferas do direito se vêm plasmadas respectivamente nos três artigos definitivos (García Caneiro; Vidarte, 2002:79).

Desde o ponto de vista formal, a natureza deste projeto kantiano se vislumbra na ironia da sua própria estrutura, baseada, como os solenes protocolos e tratados diplomáticos da época, em uma sucessão de artigos

preliminares e definitivos (em lugar de capítulos) seguida de seus suplementos e artigos secretos correspondentes. O objetivo, burlar-se daqueles ‘tratados de paz’ (como a paz de Basileia, no fundo) que, em realidade, não pretendem ir mais além de um simples armistício, fruto do esgotamento das partes, que procura apenas recobrar a capacidade ofensiva para reiniciar, em breve, as hostilidades. Similar ironia, um tanto escassa no conjunto da obra kantiana, evidencia-se no próprio título, pois recorrendo à idiomática fúnebrária, identifica-se o ‘eterno descanso’ com a ‘paz perpétua’, evocando metaforicamente o desejo de um fim rápido para as sangrentas turbulências terrenais.

No entanto, tal alusão encerra com esta metáfora uma muito séria advertência que desenvolve no breve ensaio. Por um lado, alerta-se a humanidade de que, mergulhando-se em um espiral belígero, somente conseguirá confluir em uma funesta guerra de extermínio (*Ausrottungskrieg*) na que a paz perpétua finalmente será alcançada... no grande cemitério do gênero humano (*auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung*). Ante esta eventualidade, nos é proposto um leque de medidas político-ético-morais e organizações, cuja atualidade parece assombrosa, estruturadas sob a forma de seis artigos preliminares (que estabelecem leis proibitivas, isto é, condições negativas - necessárias, mas não suficientes para evitar a guerra) e os três definitivos (condições positivas para alcançar a paz perpétua e que projetam, por sua vez, um sistema de Direito Público, perfilando uma história natural da humanidade que, nas palavras de Brandt (1996:33), “halla en la paz tanto su fin final como su fin último”).

Os primeiros rezam: 1) Não se deve considerar válido nenhum tratado de paz que tenha sido celebrado com a reserva secreta sobre alguma causa de guerra no futuro; 2) Nenhum Estado independente (grande ou pequeno)

poderá ser adquirido por outro mediante herança, permuta, compra ou doação; 3) Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem desaparecer totalmente com o tempo; 4) Não deve emitir-se dívida pública em relação aos assuntos de política exterior; 5) Nenhum Estado deve interferir pela força na constituição e governo de outro; 6) Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir-se hostilidades tais que façam impossível a confiança mútua na paz futura, como o emprego no outro Estado de assassinos (*precursores*), envenenadores (*venefeci*), a quebra de capitulações, a indução à traição (*perduellio*), etc. Os segundos: 1) A constituição civil de todo Estado deve ser republicana; 3) O Direito de Gentes deve fundar-se em uma federação de Estado livres; 3) O Direito Cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal.

Aproveitando a conjuntura pós-Basiléia, pretende-se revisar, senão a teoria, pelo menos a praxe de alguns processos da política internacional, radicalizando as exigências estruturais da paz. Por exemplo, no primeiro artigo preliminar, Kant entende que os tratados de paz não devem incluir (ou ocultar) reservas mentais (*Vorbehalt, reservatio mentalis*), obviadas apenas de forma transitória, mas que mantêm pendente alguma matéria que, em breve, possa potencialmente reavivar a conflagração. Certamente, sabemos que a guerra tradicional não encontra seu fim com a vitória (*Sieg*) de uma das partes, mas pelo pacto (*Vertrag*) entre beligerantes que celebram um tratado de paz (*Friedensschluss*). Este tratado pode pôr fim às hostilidades mas, por si só, não necessariamente com o estado de guerra (*Kriegszustand*), já que continuará sendo possível desenterrar algum pretexto (*Vorwand*). Como acontece com um incêndio, o pensamento kantiano nos adverte que não basta sufocar as chamas: é necessário continuar com as operações de rescaldo que evitem a reaparição do fogo (Barata-Moura, 1996:25).

Desde um ponto de vista mais negativo, poderíamos pensar que este primeiro artigo preliminar pretende alcançar a paz exterior através da interiorização do conflito, isto é, a auto-repressão dos estados-nação que, como aponta Duque (1996:201), “ahogarán constantemente sus ‘buenos motivos’, seas los que fueren para entrar en guerra”, ainda que, a longo prazo, “exist[a] un principio de continuidad entre la política interna, doméstica, y la política internacional” (Pereda, 1996:90). Ainda assim, tais controvérsias poderiam ter sua ‘via de escape’ nas propostas apresentadas no articulado definitivo do projeto, pois a intenção de Kant, como acontecia com Rousseau, pretende apenas colocar-nos de sobreaviso quanto a tréguas passageiras, reclamando intervenções de fundo que consolidem a paz como dever imediato (*unmittelbare Pflicht*) dos povos, a ver-se refletido no seu comportamento sucessivo. Talvez por este motivo, explica, ao finalizar uma guerra, seria mais apropriado um dia de penitência (*Bußtag*), pedindo perdão pelas atrocidades cometidas, por qualquer lado, contra o bem-estar de tantos humanos e refletindo sobre as futuras orientações do seu que-fazer coletivo, do que as festividades de homenagem (*Dankfeste*) às maquinárias bélicas.

Em seguida (no artigo 2º), manifesta-se a pouca conveniência de os governantes administrarem seus Estados em termos patrimoniais, suscetíveis de doação, herança, troca ou compra e venda. Kant entende que o Estado, como pessoa jurídico-moral, deve ser respeitado como se se tratasse de uma pessoa natural, não podendo, portanto, ser objeto de um ato, como os antes mencionados, regulados pelo Direito Privado. Não sendo um estado um “haver” (*eine Habe*), o fato de o patrimônio (*patrimonium*) outorgar um preço a uma pessoa (ou a um Estado) implica tirar-lhe toda a sua dignidade, coisificá-la, submetê-la à escravidão. O chefe supremo (*das höchste Oberhaupt*) não deixa de ser, por isso, um senhor (*Herr*), mas somente para exercer um poder (*Gewalt*) coercitivo sobre as arbitrariedades individualizadas segundo as leis

(*nach den Gesetzen*), fazendo obedecer a uma vontade universalmente válida (*ein allgemein-gültiger Willen*). Trata-se, no fundo, de uma crítica ao imperialismo..., posto que as suas guerras de conquista, que favorecem precisamente a compra e venda, permuta, doação ou herança de Estado, só podem gerar uma paz imoral. Fica claro que sendo os Estados entes autônomos e soberanos (“uma sociedade de homens sobre a que ninguém mais do que ela mesma tem que mandar e dispor”, em termos kantianos) não é admissível que estes possam coexistir com o imperialismo, e sua paz internacional moral e opressiva, já que requer exércitos permanentes de ocupação, como podemos presenciar claramente nos tempos que correm.

Em relação a isto, o terceiro artigo assume a proposta da progressiva desaparecimento de tais exércitos permanentes (*stehende Heer, miles perpetuus*). Apesar de não seguir a lógica homérica da cautela aos instrumentos potencialmente perigosos (“a própria espada em não poucas ocasiões incitou o homem a lutar”, *A Odisséia*, Livro XVI), é verdade que se vale de um argumento ‘prudencial’ advertindo que o acúmulo contínuo de material bélico por um Estado conforma uma grave ameaça para a segurança internacional, pois os demais países se vêem obrigados a incrementar reciprocamente seus arsenais, o que, por sua vez, pode debilitar o bem-estar e desenvolvimento da nação, desprovida de importantes partidas orçamentárias destinadas à manutenção de seus exércitos. Não é preciso mencionar exemplos de gigantomaquina, como a Guerra Fria ou outros que, ainda hoje, apesar de em menor escala, perpetuam-se em diversas latitudes do planeta.

Semelhante carreira armamentística, e seus correspondentes gastos, cada vez mais exorbitantes, podem fazer da paz algo inclusive mais opressivo que a própria guerra, incitando guerras ofensivas cuja finalidade exclusiva seria de amortizar tal inversão. Como havia descrito Hobbes, a

possessão de um potencial armamentístico dissuasório constitua a única garantia de uma ‘paz incidental’ dentro do estado básico de *bellum omnium contra omnes*. Ante o fato de que uma nação se arme, os demais Estados se vêem atemorizados perante uma agressão antecipada, pelo que não parecerá complexo criar ou rebuscar alguma explicação para perpretarem eles mesmos a primeira agressão, gozando, assim, da vantagem inicial. Diante do dilema de autoconservação, ao que Hobbes só podia recomendar bem o ataque preventivo ou o aumento das capacidades militares, Kant busca uma via alternativa através de sua sociedade ou federação de nações.

A esta problemática, acrescenta Kant que “ser tomados em troca de dinheiro para ser morto ou matar parece implicar um abuso dos homens como meras máquinas e instrumentos em mãos de outro (o Estado)”, dificilmente convergente com o direito da humanidade em nossa própria pessoa. A guerra leva ao indivíduo que nela toma parte uma alteração estrutural radical, pois a premissa societária básica de proteção da vida passa à sua aniquilação e ameaça constante (da própria e de outros). As mudanças no ego não afetam somente aos soldados que se associam em unidades organizadas e legitimadas para a destruição de vidas humanas, nas que matar o inimigo se converte em um princípio teleológico, mas também, e cada vez mais, ao entorno das hostilidades (Laufer, 1988:34). Como ironicamente aponta Pereda, para Kant “no es del todo compatible ser soldado - al menos, ser profesional de un ejército permanente - y ser persona” (1996:83).

De todas formas, apesar de recusar os exércitos permanentes, aceita a existência de uma milícia voluntária cidadã que realize de forma periódica os treinamentos oportunos para capacitar-se na defesa da pátria. Não esqueçamos que, segundo Kant, se atribui “preferente estima” (*Hochachtung*, alta consideração) inclusive na condição mais civilizada de todas (*allergesittets-*

ten), ao guerreiro (ou ao senhor da guerra, general, *Feldherrn*) frente ao estadista (*Staatsmanns*). Resulta lógico, posto que o voluntário que, superando o instinto da auto-preservação, expõe sua própria vida tendo refletido sobre isto, torna-se objeto de admiração (Duque, 1996:208).

De fato, na *Crítica da Razão*, Kant chega a expor enfatizando sua função ético-histórica, que “a guerra em si mesma, se se leva a cabo de forma sacramentalmente ordenada e respeitosa com os direitos dos cidadãos, tem algo de sublime (*etwas Erhabenes an sich*), e faz da disposição daqueles que a levam a cabo em nosso nome a mais sublime quanto maiores os perigos aos que se vêem expostos e antes os quais se comportam com valentia”. Acrescenta ainda no § 83 da mesma obra que “a guerra não é uma empresa premeditada por parte dos homens, mas um projeto intencionado por parte da suprema sabedoria. E apesar das terríveis penalidades que a guerra impõe ao gênero humano, assim como das atribulações, acaso ainda maiores, que sua contínua preparação origina durante a paz, supõe um impulso para desenvolver até as suas mais altas cotas todos os talentos que servem à cultura”. Isto porque Kant aceita que o risco e sacrifício de uma guerra entre grupos tende a aumentar o valor da liberdade dentro de cada um, dinamizando-os (formal e estruturalmente) e acrescentando a cooperação e igualdade em suas bases. A resposta neutralizadora da conflagração, pelo contrário, “tende a produzir sociedades mais amplas e pacíficas, com estruturas de governo mais estáveis e, por isso, mais inclinadas à atuação despótica” (Villacañas, 1996:223). Concede, assim, um processo, mais linear que cíclico, que vai “desde a liberdade comunitária dos povos em situação endêmica da guerra ao despotismo imperial dos povos pacificados”, sendo *Pax* “uma exigência imperial e, ao mesmo tempo, fonte de um agudo despotismo” (*Id., ibid.*). Por este motivo não podemos entender *Pax* como *Friede*, já que não faz referência a um fim justo em função do Direito, apenas o cessa da violência.

É assim que se entende, à altura de 1786, que o de Königsberg nos diz que uma ‘paz perpétua’ naquele preciso momento não beneficiaria o progresso da humanidade, pois sem o efeito bélico dinamizador esta paz não seria *Friede*, apenas *pax* despótica. Nem a desejada paz duradoura busca um descanso inoperante (mais próprio da paz eterna dos mortos), nem a indolente e ainda endêmica despreocupação constitui o cenário mais propício para a humanização. Na teleologia da paz kantiana, prevê-se uma evolução processual desde o ocioso deleite (que nega o homem como tal, impedindo a afirmação e desenvolvimento da sua humanidade) até um nível superior de cultura que implica, e às vezes potencia, a abstinência dos recursos a soluções bélicas para a regulação das diferenças. Nas palavras de Barata-Moura (1996:17), “ontologicamente fundado num desígnio natural genérico, este trânsito abre o espaço, constitutivamente humano, da mediação trabalhada do ser (onde a conflitualidade também se inscreve) e da responsabilidade ética e política (individual e comunitária)”. Segundo o esquema que nos é mostrado, trabalho (*Arbeit*) e discórdia (*Zwietracht*) constituem um prelúdio de uma autêntica associação (*Vereinigung*) de homens em comunidade, a paixão constitui o motor de todo progresso e a gênese da ordem social mais louvável. Talvez por este motivo Kant preferia o enxame de abelhas egoístas ante um rebanho de arcádicas ovelhas entre as que reina a mais doce das concórdias.

Ainda assim, cabe insistir que em *Zum ewigen Frieden* se exige de modo categórico a abolição da guerra, pois, ainda que seja um elemento-chave para a expansão planetária da humanidade, nos tempos que correm resultaria improcedente e inútil. Em uma conjuntura global na que a capacidade das grandes (e não tão grandes) potências para aniquilar a humanidade cresce de forma paralela ao desconhecimento por parte da maioria dos cidadãos do que realmente é a guerra (ver Rieber, 1991; LeShan, 2002), esta se

vem entendendo cada vez mais como uma condição aberrante fora das margens da experiência normativa humana. Além disso, como comenta Brandt “la tecnología moderna ha conseguido fabricar armas de tal poder destructivo que imposibilita la distinción entre civiles y combatientes e incluso, en último término, entre los integrantes del propio bando y del enemigo” o que, evidentemente, se opõe a qualquer forma de Direito.

Kant acrescenta no artigo 4º que a condição da dívida pública não deve comprometer a política exterior, posto que os impostos são apenas legítimos com respeito a determinadas tarefas estatais, afirmação traçável a Hume e à sua análise sobre a relação entre os créditos públicos e a guerra (1982:164-165). Isto porque aos governantes era extremamente simples dispor dos recursos para levar a cabo uma guerra (tesouros ou créditos estatais, exércitos permanentes, etc.) que vêem como uma ferramenta para satisfazer as suas ambições particulares e egocêntricas, posto que é igualmente simples evadir-se das misérias que as suas guerras produzam (ou isso pensam habitualmente em um início). Ainda assim, chega-se a tal situação, esta ‘paz individual’, própria dos Estados que contraíram dívidas com outros, na que “um sistema de crédito como instrumento nas mãos das potências para suas relações recíprocas pode crescer indefinidamente resultante sempre um poder financeiro (...), ou seja, um tesouro para a guerra”. Aqui radica uma das contradições de *Zum ewigen Frieden*, já que Kant parece não associar este poder financeiro com o providencial “espírito comercial”. Não negamos rotundamente que às vezes a vontade de facilitar as condições dos intercâmbios possa aliviar tensões em seu estado pré-bélico, mas bem sabemos que a especulação e o mercado não somente coexistem com as conflagrações (que são um excelente negócio) mas com as ocasiões que as incentivam. E se não, basta que se veja o que têm a dizer a respeito disso os modelos econômicos como os de ciclos de onda longa (Goldstein, 1998; Shumpeter, 1939).

Continua Kant o seu discurso (art. 5º) recusando a interferência, por força, das potências hegemônicas nas competências dos estados menos fortes, já que semelhante atentado contra a soberania quebra as regras do jogo da ordem internacional. Formula assim, de modo singular, no art. 2º, o princípio da não-intervenção recíproca nos assuntos internos nos seguintes termos: “nenhum Estado deve intrometer-se pela força na constituição e governo de outro” (*Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen*), pois “o que lhe daria direito a isto?”. Pois bem, conforme comenta Pereda, como ocorre várias vezes, é difícil distinguir entre os atos que se incumbem apenas a um indivíduo dos que transcendem aos demais. Da mesma forma, também podemos encontrar dificuldades em diferenciar aqueles atos de um Estados que implicam outros e aqueles que não o fazem (não em vão o suposto Direito de Interferência continua sendo hoje uma matéria extremamente polêmica, não tanto pelos supostos paternalismos, mas pela presença dos mais turvos interesses políticos e econômicos).

Para não sair do contexto Kantiano, pensemos na Revolução Francesa, constituía, pois, um evento que incumbia somente a França ou, ao contrário, todo o mundo? Deveriam permanecer impassíveis as demais monarquias europeias vendo como caíam mais que as coroas dos seus homólogos? (Pereda, 1996:81-82). Ante isto Pereda nos propõe uma extensa gama de perguntas:

quien es el portador de derechos en los Estados?, ¿la mayoría del pueblo, la mayoría y las minorías más importantes, la mayoría y todas las minorías, el gobierno de turno si posee alguna legitimidad, o cualquiera que sea el gobierno de turno? ¿O un Estado sólo es portador de derechos si se trata de un Estado democrático? (*Id., ibid.*).

Em relação a isto, apesar de admitir a guerra preventiva em caso de grave ameaça ao equilíbrio existente, proscree-se categoricamente a guerra que persegue o extermínio do adversário (*Ausrottungskrieg, bellum internecinum*), sua sujeição (*Unterjochungskrieg, bellum subiugatorium*) ou castigo, posto que uma guerra entre estados independentes sob nenhum conceito poderia ser punitiva (*bellum punitivum*), partindo da base que um castigo somente cabe na relação superior-súdito (e recusa, por isso, possíveis paternalismos repressores). Máximas como a que afirma que “na guerra nenhuma das duas partes pode ser declarada inimigo injusto (porque isto pressupõe já uma sentença judicial)” deveriam ser observadas atentamente nos tempos presentes. Cabe uma exceção ao citado princípio da interferência, que pressupõe a possibilidade de uma transição a uma nova ordem internacional baseada na gestão multilateral e republicana dos conflitos, através da atuação de uma potência hegemônia benigna.

Tendo muito presente o recente triunfo da revolução burguesa na França, Kant chega a vislumbrar um cenário no que uma grande República francesa pudesse servir como foco aglutinador de Estados menores que se iriam alinhando em um eixo favorável ao federalismo pacífico. É curioso que Kant não desconfie (ou pelo menos, o que poderia ter sentido, não expresse no ensaio) que de tal Estado hegemônico, ainda sendo repulicano, não se visse tentado pelo impulso imperial frente ao apelo pacificador de seus princípios constitucionais (Soromenho-Marques, 1996:81). Neste sentido, Kant afirma que

É possível representar-se à possibilidade de levar adiante esta idéia (realidade objetiva) da federação, que deve estender-se paulatinamente a todos os Estados, conduzindo, assim, à paz perpétua. Isto porque se a fortuna dispõe que de um povo forte e ilustrado se possa formar uma república (que, por sua própria natureza, deve entender a paz perpétua), esta pode constituir o centro da associação federativa para que outros Estados se unam a ela...

Assim como reza o último artigo, inclusive nas trevas da conflagração, deve-se observar uma série de regras e princípios sem os quais as bases para uma paz futura estariam profundamente carcomidas. O emprego em outro Estado de assassinos (*percussores*), envenenadores (*venefici*), a quebra de concordos, a indução à traição (*perduellio*), e demais estratégias infernais (*höllische Künste*) como a espionagem e subvenção de opositores internos em outros países, que impossibilitariam a confiança mútua na paz futura, posto que, ainda em plena guerra, há de existir alguma confiança na mentalidade do inimigo. A partir de certo ponto, as estratégias desonestas evaporam as últimas gotas de humanidade e respeito pelo adversário, sem a qual este passa a ser um inimigo de morte na citada guerra de extermínio (*Ausrottungskrieg*), conduzindo a uma calamidade generalizada. O que em tempos clauswitzianos poderíamos chamar de ‘guerra total’, somente trairia o desaparecimento das partes beligerantes, e consigo, a paz perpétua dos mortos, sobre o cemitério da humanidade. Tal guerra, da que não estivemos tão longe em certos momentos, não poderia permitir-se (e inclusive dificilmente conceber-se), assim como os meios a ela conduzentes (pensemos, pois, nas armas nucleares).

Examinados os seis artigos preliminares, cabe fazer uma distinção entre eles, pois a execução de uns deve ser imediata, enquanto a de outros pode ser posposta durante certo tempo. Com esta separação dentro de seu caráter de negociação, “la permisión es interpretada sin contar con una definición temporal próxima y en cuanto licencia para la postergación de su cumplimiento”, já que “la posición sistemática del permiso está vinculada (...) con la proyección de una razón compartimentada” (Brandt, 1996:42). Kant pretende estabelecer um projeto realizável e não apenas utópico, como o de alguns dos seus antecessores, e é por isso que parte da aceitação de que uma

paz estratégica (art. 1º); uma paz imoral (art. 2º); uma paz opressiva (art. 3º); uma paz endividada (art. 4º) ou uma paz imposta (art. 5º) podem ser parte do caminho à paz perpétua... não deixam de ser paz, é bem verdade.

Assim, os artigos 1º, 5º e 6º deveriam ser aplicados de forma rígida (*strengen*), independentemente das circunstâncias particulares, pois se não estivermos dispostos a aceitar as condições dos tratados de paz, a soberania das nações e certas condições da *jus in bello*, podemos esquecer de qualquer esperança de paz estável em plano internacional.

Em situação distinta, segundo Kant, encontram-se os art. 2º, 3º e 4º, que engloba dentro do plano das leis permissivas (*Erlaubnisgesetze, leges permissivæ*), cuja execução é prorrogável se não perdermos o fim último, podendo conviver “en la paz con la paz inmoral, con la paz opresiva, con la paz endeudada: a aceptar la paz internacional con guerras locales de conquista, con ejércitos permanentes y con deudas entre los Estados” (Pereda, 1996:86). Trata-se, em certa medida, de uma ‘autorização’ para que algo contrário às exigências racionais do Direito possa perdurar sempre que esteja motivado por um movimento enfocado à sua transformação, pelo que, cabe pensar... será que esta gama taxonômica estaria formada por degradações da paz ou por aproximações à mesma?

Todos estos tipos de paz son, en alguna medida, tipos de paz de los vivos, tipos imperfectos de paz y hasta fetiches de la paz pero tipos de paz al fin; en cambio, el contraejemplo fuerte, la paz perpetua de los muertos no es, en sentido estricto, ningún tipo de paz, puesto que la paz es un circunstancia de vida, y la muerte no es una circunstancia de vida, sino su ausencia (*Id., ibid.*).

Por exemplo, no que diz respeito à relação externa dos Estados (*das äussere Staatenverhältnis*), não se pode esperar que um país renuncie à sua constituição (ainda que despótica) quando se encontrar gravemente ameaçado ao ver-se absorvido por outros Estados, sendo uma melhor oportuni-

dade (*bessere Zeitgelegenheit*) a execução das requeridas formas suscetíveis à posposição. Agora bem, esta ‘licença’ não pode se separar da ‘obrigação’ de impulsar seriamente tais melhoras uma vez obtido o *momentum* apropriado (como, por exemplo, a Paz de Basileia). É deste modo que podemos entender os artigos definitivos (*Definitivartikel*) como normas de un processo a ser executado progressivamente através da abstenção de certos comportamentos (os artigos preliminares).

Assim, no primeiro deles, Kant, partindo da noção de que o cidadão livre defende racionalmente a instauração da paz generalizada, avança-nos que em qualquer Estado a constituição política deve ter caráter republicano (*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republikanisch sein*) pois, segundo ele, é a república (ou o Estado regido desta forma) o único governo que pode evitar a guerra ofensiva por princípio e, portanto, é a base necessária para assegurar a paz entre os povos (note-se que, no seu aparelho conceitual, Kant diferencia a constituição jurídica (*rechtliche*), da legítima (*rechtmäßigen*) ou justa, isto é, a republicana).

Os cidadãos, fazendo especial menção a seu espírito comercial (pois o comércio só é possível sob condições pacíficas, explica) não outorgariam seu consentimento à participação em uma conflagração, sendo que “todos os desastres da guerra acabariam revertendo-se sobre si mesmos” (Sec. II, I art. def.). Certamente, o ideal seria que tal Estado explicitasse, mediante uma lei, sua renúncia ao iniciar uma guerra ofensiva, mas, como contemplamos no amplo leque de conflitos de baixa (e não tão baixa) intensidade dos últimos 50 anos, não parece que as atuais democracias, mais próximas herdeiras do sistema propugnado por Kant, nem seus cidadãos, tenham renunciado a embrenhar-se nas mais sangrentas batalhas.

Apesar disso, cabe dizer que estas guerras aconteciam geralmente em zonas longínquas e sem pôr em perigo significativo o solo pátrio. Parece que o dilema platônico faz sentido, pois sua república constitui uma forma de governo para seres humanos como devem ser, mas não como em verdade são.

Vejamos este argumento com calma. Segundo Kant, no marco dos regimes não-despóticos (republicanos), não se pode esperar a geração (espontânea) do tipo de apoio universal à guerra existente durante as guerras clássicas do passado, do *Ancien Régime*. A legitimidade de uma ação determinada pode ser questionada abertamente, convertendo-se em uma decisão do indivíduo, que pode ver em perigo não só seus bens, mas a sua própria vida, ao apoiar ou não o governo. Trata-se apenas de uma eleição intelectual sem os imperativos que impunha a salvaguarda dos interesses privados e coletivos nas guerras de sobrevivência do passado. O resultado, como aconteceu no Vietnã, e na última invasão do Iraque, é a existência de oposição aos conflitos por um segmento mais ou menos representativo da população. Esta oposição pode ser suficiente para constituir uma recusa do mandato do governo inerente ao contrato social, ameaçando a sua base de legitimidade (Young; Jesser, 1997:10).

Os pressupostos de submissão da população em tempos de guerra podem ser questionados pelos que John Rawls chama de “objeto de consciência” (Parekh, 1982:172). Rawls, fundamentando-se, em parte, no pensamento de Kant, apóia-se em uma forma de contrato social na que o cidadão está isento de obrigações políticas, somente tendo deveres naturais baseados em um conceito individual do justo. Aqui se incluem princípios como a igualdade das nações, o direito à autodeterminação, à autodefesa em casos de ataques externos, o dever de observar os tratados, de não utilizar a violência de forma desproporcional em tempos de guerra e a exclusão de

ganâncias econômicas, territoriais ou a glória nacional como motivos justificativos para uma conflagração. Segundo isto, o cidadão pode apelar ao princípio da justiça para argumentar sua negação, por motivos de consciência, a participar no que entende como uma guerra injusta (Parekh, 1982:174).

De qualquer forma, como se verificou, é comum (ainda hoje) que os Estados, com fundamento ou sem ele, reluzam os mesmos argumentos de defesa da segurança e sobrevivência como base para o requerimento de um apoio universal. E funciona, pois métodos existem para implementar tal estratégia (Ponsonby, 1991):

A Government which has decided on embarking on the hazardous and terrible enterprise of war must at the outset present a one-sided case in justification of its action, and cannot afford to admit in any particular whatever the smallest degree of right or reason on the part of the people it has made up its mind to fight. Facts must be distorted, relevant circumstances concealed, and a picture presented which by its crude colouring will persuade the ignorant people that their Government is blameless, their cause is righteous, and that the indisputable wickedness of the enemy has been proved beyond question. A moment's reflection would tell any reasonable person that such obvious bias cannot possibly represent the truth.

Como bem explica Pereda, o sistema (democrático-republicano) é perfeitamente compatível com a “demagogia más contundente y las manipulaciones más sutiles” que “permiten que ciertos grupos hagan olvidar a la mayoría de la población los deseos y creencias y emociones que mejor responden a sus intereses más legítimos” para perseguir metas que em nada os beneficiam, arriscando irracionalmente seus bens e vidas (1996:93). Talvez por isso Kant assumisse a democracia como uma espécie do gênero despótico, posto que “a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um despotismo, porque funda um poder executivo onde todos decidem sobre e, em todo caso, também contra um (quem, portanto, não dá o seu consentimento); com o que todos, sem ser todos, decidem” (Sec. II, I art. def).

A contradição (*Widerspruch*) reside no fato de que o executor e legislador estariam reunidos em uma mesma pessoa (não cumprindo assim o *Staatsprinzip* republicano de separação de poderes) e que, se se chegasse a decidir contra algum de seus membros (que também formam parte do todo), se estaria infringindo um suposto democrático, porque nem todos fariam ou executariam a lei. De todas as formas, para Kant, talvez “lo que posee mala fama no es, en concreto, la democracia sino, más en general, lo político, toda la política” (*Id., ibid.*). Talvez por isso acrescenta em seu ‘artigo secreto para a paz perpétua’ que “não há que esperar que os reis filosofem nem que os filósofos sejam reis, como tampouco há que desejá-lo, porque a possessão do poder dana inevitavelmente o livre juízo da razão”.

Prossigamos agora com o segundo artigo definitivo que afirma: “O Direito de Gentes deve fundamentar-se em um federalismo de Estados livres” (*Das Völkerrecht soll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet sein*). Segundo Kant, os Estados compartilham ainda o apego dos selvagens à liberdade sem lei do hobbesiano *status naturalis* (*Naturstand*), que preferem tal estado à “liberdade dos seres racionais” unidos na sociedade civil. Os chamados ‘Estados civilizados’ valem-se da sua soberania (*Majestät*) para não se submeterem a nenhuma força legal externa permanecendo, assim, nesta “barbárie, primitivismo e degradação animal da humanidade”. O próprio imperativo categórico que obriga os indivíduos a se associarem dentro de um Estado, obrigaria igualmente os Estados a superar o estado de natureza existente entre eles, no que se prejudicam uns aos outros por sua mera coexistência, para formar uma ‘união de Estados’ (*Staatenverein*), um ‘Estado de povos’ (*Völkerstaat, civitas gentium*) potencialmente extensível a todos os povos da terra, constituindo esta federação mundial cosmopolita (*weltbürgerlich*).

Vejam: em uma etapa intermediária se criaria uma liga ou federação de povos (*Völkerbund*) que, ainda carecendo do poder soberano, constitui um avanço frente ao mero tratado de paz: “Há de existir, portanto, uma federação de tipo especial à que se possa chamar ‘federação da paz’ (*Friedensbund, foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*) já que este buscaria acabar com uma guerra e a outra buscaria terminar com todas as guerras para sempre” (Sec. II, II art. def.). Esta associação, de forma similar às atuais organizações internacionais, buscaria a manutenção e garantia (*Erhaltung und Sicherung*) a liberdade de cada Estado, como única via suscetível de situar outros povos no caminho certo para a paz eterna. Mas, como “sucedâneo do pacto social civil” (*Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes*) trata-se de um federalismo defensivo que busca, em um plano superior, garantir os direitos fundamentais dos cidadãos dos diversos países, evitando sua lesão pela eclosão de guerras (Soromenho-Marques, 1996:80). Neste sentido, não nos esqueçamos que ‘federações’ econômicas como a Comunidade Europeia ou o Mercosul, ou defensivas como a OTAN ou o Pacto de Varsóvia, têm como fim proteger-se não somente de terceiros, mas também de si mesmos.

Seguindo a brilhante ironia que reluz em todo ensaio, Kant denuncia o paradoxo de que o Direito (então e ainda hoje) invoque-se pelos que cifram tudo na força: “é de admirar, certamente, que a palavra ‘direito’, por pedante, ainda não tenha sido expulsa da política de guerra, e que nenhum Estado tenha se atrevido a manifestar-se publicamente a favor esta opinião”. Da mesma forma, critica veementemente jusinternacionalistas quando afirma: “permanece-se citando a Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel e outros (ditoso consolo...) - ainda que seus códigos elaborados filosófica ou diplomaticamente não tenham a menor força legal nem possam tê-la (pois os Estados como tais não estão sob uma força exterior comum) - como justifica-

tiva de uma agressão bélica, mas não se conhece nenhum caso de que um Estado tenha abandonado seus propósitos por causa das argumentações de tão importantes homens” (*Id. ibid.*).

O último caminho que nos pode levar à paz perpétua é, portanto, a instauração de um estado civil entre os Estados, consentindo leis públicas ativas e formando um Estado de povos organizado em república mundial (*Weltrepublik, civitas gentium*), o Estado universal de homens (*allgemeinen Menschenstaats*). Ainda assim, Kant qualifica este Estado internacional como uma “idéia irrealizável” (e talvez terrível) já que se tal federação pretendesse respaldar leis internacionais, esta teria que, inevitavelmente, poder impor sua autoridade sobre cada um dos membros associados, devendo estes, portanto, renunciar sua inteira soberania, idéia que Kant recusa. Isto pode ajudar a entender as numerosas reticências existentes acerca do tratado constitucional europeu ou uma hipotética reforma das Nações Unidas. É o que Pereda denomina “otimismo evolutivo”, já que ainda que empiricamente não se possa realizar semelhante Estado mundial, trata-se de uma idéia moral regulativa à que nos deveríamos aproximar gradualmente, apesar de não pretender alcançá-la por completo, e que resulta necessária para conceber a perfeiteabilidade e o progresso contínuos, característicos do pensamento ilustrado (1996:97). Quanto a isso, talvez o mais curioso radique em que seja precisamente a natureza a que, de modo mecânico, impulse semelhante processo, convertida em Razão intencionada e motor de designio tecnológico.

Quem proporciona esta garantia é ninguém menos que a grande artista da natureza (*natura daedala rerum*), em cujo curso mecânico brilha visivelmente uma finalidade: que através do antagonismo dos homens surja a harmonia, inclusive contra a sua vontade. Por esta razão se chama indistintamente destino, como causa necessária dos efeitos produzidos segundo suas leis,

desconhecidas para nós, ou providência, por referência à sua finalidade no transcurso do mundo (...) [Tratando-se sempre de uma] causa que não podemos reconhecer realmente nos artifícios da natureza nem sequer interferir, mas que somente podemos e devemos pensar, para formar em nós mesmos um conceito da sua possibilidade, por analogia com a arte humana.

Em outras palavras, já que o gênero humano progride de forma contínua para o melhor, não devem preocupar-nos males mundanos como a guerra, já que a razão providente divina, escondida na natureza das coisas mesmas, instaurará a pacífica harmonia universal, ainda sendo muitos os obstáculos com os que a instável natureza do homem cruze neste caminho. Isto porque quando damos um passo atrás, faz-se apenas para poder saltar afrente neste progresso infinito inalcançável por definição, já que a infinita indivisibilidade do contínuo impede a chegada ao seu fim (Roldán, 1996:153). Entronca, assim, o modelo linear, com base na tradição judaico-cristã, que assume a descrição (e, portanto, também predição) histórica como uma seqüência de eventos, desde a criação até o Apocalipse, que em seu momento plasmou Santo Agostinho no seu *De ciuitate Dei* (413). Sua contraparte residiria em pensadores como Empédocles, Marco Aurélio, Aristóteles ou, mais recentemente, Giambattista Vico, que em 1725 lançou sua *Scienza Nuova*, e Edward Gibbon (contemporâneo de Kant), partidários de modelos cíclicos, que inclusive chegaria a retomar a teoria marxista, com base ao modelo espiral hegeliano (vid. Gibbon, 2000; Spengler, 1998).

O terceiro e último artigo definitivo para a paz perpétua estabelece que “O Direito Cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal”, reduzindo ao mínimo as atribuições de tal direito, vinculado a um Estado mundial que, por sua própria natureza, precisa ser o mais descentralizado possível. Vale dizer que hospitalidade, aqui, traduz-se como “o dire-

ito que tem um estrangeiro de não ser tratado hostilmente pelo fato de estar em um território alheio”. Não se pode falar de um Direito de Hóspede, mas de um ‘direito de visita’, o qual “têm todos os homens em virtude do direito da propriedade em comum da superfície da terra, sobre a qual o ser humano não pode estender-se até o infinito, por ser uma superfície esférica, tendo que suportar-se uns juntos aos outros e não tendo ninguém originariamente mais direito que o outro a estar em um determinado lugar”. Seria através deste direito ‘natural’ que se viabilizariam relações pacíficas com as gentes dos lugares mais recônditos do planeta “podendo assim aproximar o gênero humano a uma constituição cosmopolita”.

O ensaio kantiano não pára por aí, pois é nos seus suplementos onde encerra o aval do seu projeto: a natureza, que toma forma de providência ou destino. Partindo da conhecida metáfora da insociável sociabilidade (*die ungesellige Geselligkeit*): as árvores crescem altas e retas em um bosque ao ter que buscar o sol necessário por cima delas, em vez de se retorcerem variavelmente a seu capricho como quando estão sozinhas). Kant entende que a cultura e a ordem social são frutos do antagonismo de nossas tendências egoístas (anteriormente mencionamos a preferência entre as abelhas ao rebanho). Este processo dialético ‘concordia-discórdia’ emana de dois mecanismos antagônicos: um centrífugo - idioma e crenças que desgregam os povos -, e outros centrípeto, que os une. Em síntese, do enfrentamento à resistência (*Widerstand*) emana a cultura pelo estímulo do espírito da liberdade (*Geist der Freiheit*) que, apesar e através do males (da sua superação) que origina, conduzirá inevitavelmente a formas superiores de desenvolvimento (Barata-Moura, 1996:18). Por acaso não é precisamente nos maiores ‘açougues da humanidade’ onde têm sua origem, “patologicamente provocada”, todas as tentativas de construir mecanismos internacionais para conseguir uma paz duradoura?

Retomando o argumento kantiano, afirma-se que a natureza-providência quer “irresistivelmente” (*unwiderstehlich*) que o direito finalmente triunfe, não como imposição externa de uma obrigação à razão prática, mas como imperativa ‘racional’ que se dá a si mesma. “Desta sorte garante a natureza a paz perpétua mediante o mecanismo dos instintos humanos; esta garantia não é certamente suficiente para vaticinar (teoricamente) o futuro, mas, em sentido prático, é suficiente e converte em um dever (*Pflicht*) o trabalhar com vistas a este fim, em absoluto quimérico (*nich bloß schimärischen*)”. Aqui radica precisamente o espaço de responsabilidade humana na configuração comunitária da história (Barata-Moura, 1996:39), pois a chave desta hipótese especulativa global radica não na intenção da providência, mas no marco de conexão entre antagonismos humanos que encomenda a moral (Apel, 1996:27). O homem sente a dupla inclinação de entrar em sociedade para acelerar o seu desenvolvimento e afastar-se dela, dada a qualidade ‘insocial’ que alimenta as resistências mútuas entre as forças do homem (Conill, 1996:55): “Y justo el hecho de que las inclinaciones -origen del mal- se contrarresten mutuamente facilita a la razón un libre juego para dominarlas a todas, y para hacer que, en lugar de reinar el mal, que se autodestruye, reine el bien, que, una vez implantado, se mantiene por sí mismo en lo sucesivo”. Insiste assim, mais uma vez, na conveniência de valer-se dos resultados “patologicamente provocados” pelas conflagrações como oportunidades (“*occasione*”, diria Maquiavel) para a consecução de uma ordem que “em si mesma conleve o direito e a paz” (Apel, *id.*), pois o homem se distingue precisamente dos outros seres não somente por seus progressos tecnicamente mediados ou sua capacidade pragmática de valer-se de outros homens para a consecução de seus fins, mas pela sua capacidade moral.

Em um posterior suplemento, agregado na segunda edição sob a forma de um artigo secreto, estabelece a obrigação do intelectual de criticar inelu-

bivelmente o poder estabelecido, abtendo-se sempre de chegar a ele, já que ninguém pode assumir a esquizofrênica tarefa de exercer e criticar construtivamente o poder de forma simultânea. Só uma filosofia armada com a crítica pode abrir a perspectiva (*Aussicht*) para uma paz eterna. Considerando sua própria experiência vital, perturbada notavelmente um ano antes com a publicação de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, quando convidado por Frederico Guilherme II, a instância do ministro Johann Christoph von Wöllner, a abster-se, no futuro, de abordar matérias sensíveis à religião ou o Estado (Barata-Moura, 1996:14), cifra como indispensável permitir que “a classe dos filósofos” (*die Klasse der Philosophen*) possa falar abertamente (*öffentlich sprechen*) sem impedimento algum.

Restam ainda os dois apêndices finais: “Sobre a discrepância entre a moral e a política a respeito da paz perpétua” e “Da harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental de Direito Público”. No primeiro deles, em relação com o anterior, vai-se contra o moralista político frente ao político moral, recordando aos políticos práticos (*Praktiker*) que, dado que criticam os sábios de escola (*Schulweisen*) por serem inoperantes os seus inofensivos conhecimentos claustrais (não práticos), não deveriam ser obstaculizados no exercício da sua liberdade de expressão. Mostra, ademais, que, apesar de os princípios emanados pela experiência mostrarem como foi o mundo, precisam, contudo, de fundamento para afirmar que necessariamente houvesse de ser assim, frente o ‘dever ser’ propugnado desde o ponto de vista prático-moral. Reduz aos moralistas práticos as suas máximas oportunistas prediletas: *fac et excusa, si fecisti nega* e *divide et impera*. Ante isto, o ‘político moral’ não deve partir do fim que cada Estado de propõe “como supremo princípio da sabedoria política (ainda que princípio empírico), mas do conceito puro do dever jurídico, sejam quaisquer as conseqüências físicas que se derivem (a partir do dever, cujo princípio está dado a priori pela

razão pura)”. Esta obrigação moral, afirma Karl-Otto Apel (1996:13), é compatível “con el dualismo metafísico de la hipótesis de dos mundos totalmente independientes: el mundo de la experiencia y el mundo de la praxis moralmente responsable”, em paralelo à sua hipótese oposta de estabelecer um estado de direito “para un pueblo de demonios”. É deste modo que a “discrepância entre a moral e a política” constitui o pressuposto da concepção da “astúcia da Natureza” histórico-dialética, antes descrito como meio de resolução do antagonismo de motivações subjetivas; “Não há, conseqüentemente, nenhum conflito objetivo (em teoria) entre a moral e a política. Há, contudo, subjetivamente (na inclinação egoísta dos homens, que não deve chamar-se prática, já que não está fundamentada em máximas da razão) e pode havê-lo sempre, porque serve de estímulo à virtude”.

O segundo se assenta na máxima de que “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujos princípios não suportam a publicação”. Kant havia assinalado que os juízos do conhecimento devem ser comunicáveis pois, tal e como explica na *Crítica da Razão*, a verdade descansa na concordância com o objeto e, portanto, *consequentia uni tertio, consentitunt inter se*: “el criterio de la verdad es la reproductividad del conocimiento en la relación al objeto idéntico” (Brandt, 1996:62). Em relação a isto, devemos admitir que um princípio de publicidade, como o que aqui se defende, não seria dos mais problemáticos a consensuar em uma hipotética sociedade de nações, posto que, apesar de limitar, em certas ocasiões, o mais poderoso (que se via favorecido pelo segredo) pode lhe proporcionar uma “una garantía para los casos en los que o fuera menos fuerte o le fuera perjudicial tener que prever todos los riesgos ocultos” (Gómez Caffarena, 1996:72). É certo, no entanto, que a afirmação de que “todas as máximas que necessitam da publicidade (para não falhar nos fins aos que se propõem) concordam ao mesmo tempo com o Direito e com a Política” (apêndice II),

pois no caso contrário as partes atacadas poderiam reagir para frustrá-las, encontra hoje seu paralelismo na obrigação de transparência das administrações públicas.

O princípio da publicidade aqui inserido não designa um mero imperativo de ‘publicitar’. Partindo de seu sentido de ‘dar conhecimento’, como desígnio primeiro da justificativa de toda norma jurídica, supõe a constituição de um espaço público ao que vai dirigido. Esta esfera pública é a reunião de liberdades individuais em um contrato social de formação da vontade geral, pelo que toda norma que não se concilie com a vontade geral (sem receber, portanto, o consentimento de todos os cidadãos como artigo de uma união contratual universal de vontades em uma comunidade política) seria injusta (Alves, 1996:58). Deste modo, o interesse geral (de ir ou não à guerra, por exemplo) consiste no resultado da expressão reacional dos interesses, pois só assim o ponto de vista do todo comunitário pode aparecer e definir-se como tal (*Id., ibid.*, 61).

Considerações finais

Vimos sumariamente como os diversos projetos, sem ser ‘inocentes’ mantêm sua correlação empírico-histórica com os contextos determinados. O modelo de Saint-Pierre buscava essencialmente uma aliança bipolar entre França e Espanha; a Europa da Restauração assentava-se nos quatro Estados que subjugarão à França napoleônica (Áustria, Rússia, Prússia e Grã-Bretanha): a Sociedade das Nações implicava um diretório formado por França, Inglaterra, Itália e os Estados Unidos, fracassando desde um início, ao negar-se estes últimos a ratificar o acordo; as Nações Unidas foram outro diretório falhado (reunindo Estados Unidos, União Soviética e Grã-Bretanha), mas limitando-se, de fato, em um instrumento secundário do jogo bipolar durante a I Guerra Fria (Soromenho-Marques, 1996:82) e hoje o futuro das

diversas construções internacionais que pervivem e se multiplicam, tremendamente burocratizadas e cujos membros não são, na sua maior parte e em sua definição kantiana, ‘republicanos’ é incerto... e preocupante.

Para Kant, a paz não é uma idéia vazia de conteúdo, mas um trabalho a ser realizado de maneira conscientizada (*keine leere Idee, sondern eine Aufgabe*). Corresponde-se a um dever de razão ao que se deve conferir eficiência prática através de um cultivo dialético segundo um vetor prospectivo de realização e um esforço cultural para que possa ser concebida como possibilidade real (Barata-Moura, 1996:44-45). Sem dúvida, a questão da guerra e da paz eram centrais no pensamento do de Königsberg, tanto na sua filosofia da história e cultura, como nas suas aproximações antropológicas e jurídicas à compreensão do homem e seu destino como ser livre e comunitário, sendo a própria paz o fim último da doutrina do Direito. Por isso, havia sentenciado categoricamente na sua *Metafísica dos Costumes* (Parte I, Th. del Derecho, Sec. III) “não deve haver guerra”. Ainda assim, o estado de paz é sem dúvida fruto de uma tarefa árdua e complicada, “um elaborado mas frágil logro da razão contra a natureza” (Pereda, 1996:88) que, como explica Kant, “portanto, deve ser instaurado” (*er muß gestiftet werden*) de forma quase permanente, perpétua. Como destacava Truyol:

la guerra es violencia institucionalizada entre sociedades políticas, y su supresión no es, como entendió gran parte del pacifismo tradicional, una cuestión que dependa tan sólo de la moral individual de los gobernantes (aun cuando no carezca ésta de cierta influencia al respecto), sino una cuestión institucional: la de la transferencia del monopolio legal de la fuerza de manos de los Estados a una organización dotada de un poder legislativo y un poder ejecutivo propios sobre la base de un Estado de Derecho mundial, en respeto de la identidad de los pueblos (1996:29).

Kant advertiu aos filósofos, como mestres do ideal (*Lehrer im Ideal*), a não renunciar na sua missão de levar as luzes ao povo, promovendo as finalidades essenciais da razão humana, posto que, em caso contrário, se veriam

seulptados por seus próprios doces sonhos (*süße Träume*). Assim, o ideal de paz lançado em *Zum ewigen Frieden* converte-se em mera quimera ou fruto exaltado do entusiasmo se partimos da infundada crença da sua execução iminente (como aponta Rousseau na crítica ao projeto de *Abbé de Saint-Pierre*). Devemos, pois entendê-lo na sua exposição original, como princípio regulador e como dever racional a promover e impulsar, nesta aproximação que progride ao infinito (*ins Unendliche fortschreitende Annäherung*). Somente assim chegaremos à paz da vida e não à do cemitério, esta paz kantiana situada ucronicamente no outro lado do tempo.

A paz, diz Pereda, “es una tarea tan difícil y tan indispensable que no se puede exigir demasiado, basta con lo que realmente se consiga” (1996:89). Ainda assim, devemos manter-nos ativos na materialização de dito ideal, sem buscar nada mais além da constatação de estar, de fato, realizando uma contribuição, sem importar seu tamanho, para o complexo processo de construção da paz. Como apontava anos depois (em 1798) na sua *Antropología em sentido pragmático*, à antropologia autêntica “não somente lhe corresponde ocupar-se da questão relativa do que o ser huano faz em si no plano dos feitos, mas também lhe compete quanto deve fazer e em que consiste seu destino racional” (*apud* Brandt, 1996:60). Por isso, a construção da paz exige aprender das experiências passadas, para saber quais se aproximam e quais se desviam deste caminho de paz duradoura, procurando, precisamente, como apontava Kant, a possibilidade de uma paz, se não perpétua, pelo menos estável; a paz perpétua dos vivos como alternativa (certamente complexa e provavelmente irrealizável em suas últimas instâncias) à paz perpétua dos mortos, esta sim, certa e bem previsível. Como concluía Max Acheler em seu ensaio *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (2000 [1927]:202-203):

O que necessitamos é um sã sentido da realidade e um espírito firme, nobre e valeroso do qual emane uma direção clara e firme dos ideais, de nossas idéias e de nossa vontade em relação com a guerra, a paz e o exército; (...) não um amor profundo mas estagnado, apagado e histórico, mas um amor sereno à pátria e à humanidade - não à humanidade tal como é, mas como aparece na imagem eterna da sua determinação essencial dada por Deus - proporcionada a força e a orientação à luta espiritual por alcançá-la.

Bibliografia

- Alves, Pedro M. S. (1996). Sociedade, direito e comunidade política em Kant. In Santos, Leonel Ribeiro dos, Coord. *Educação Estética e Utopia Política*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 49-65.
- Apel, Karl-Otto (1997). El ‘Proyecto filosófico para la perpetua’ de Kant como cuasi-pronóstico de la filosofía de la historia a partir del deber moral. Intento de reconstrucción crítico-metodológica de la concepción kantiana desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad pragmático-trascendental. In Martínez Guzmán, Vicent, Ed. *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*. Valencia: NAU llibres, pp. 7-33.
- Barata-Moura, José (1996). Do eterno descanso à paz perpétua. Contorno de uma problemática kantiana. In Santos, Leonel Ribeiro dos, Coord. *Educação Estética e Utopia Política*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 11-48.
- Brandt, Reinhard (1996). Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz. In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 31-63.
- Cadete, Teresa Salema (1996). Jogos de guerra ou a pomba e a serpente. Reflexão em torno das batalhas civilizacionais da modernidade. In Santos, Leonel Ribeiro dos, Coord. *Educação Estética e Utopia Política*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 171-180.
- Conill, Jesús (1997). El ideal de la Paz en el Humanismo Ético de Kant. In Martínez Guzmán, Vicent, Ed. *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*. Valencia: NAU llibres, pp. 53-66.
- Cortina, Adela (1997). La Paz en Kant: Ética y Política. In Martínez Guzmán, Vicent, Ed. *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*. Valencia: NAU llibres, pp. 67-81.
- Duque, Félix (1996). Natura daedala rerum. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de la guerra. In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 191-215.
- Fukuyama, Francis (1993). *The End of History and the Last Man*. New York: Harper.

- García Caneiro; Vidarte, Francisco Javier (2002). Guerra y filosofía. Concepciones de la Guerra en la Historia del Pensamiento. Valencia: Tirant lo Blanch.
- García Marzá, Vicente Domingo (1997). República y Democracia en la Paz Perpetua. Un Comentario desde la Teoría Democrática. In Martínez Guzmán, Vicent, Ed. *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*. Valencia: NAU llibres, pp. 83-100.
- Gibbon, Edward (2000). *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*. Barcelona: Alba.
- Goldstein, Joshua (1988). *Long Cycles: Prosperity and War in the Modern Age*. New Haven: Yale University Press.
- Gómez Caffarena, José (1996). La conexión de la política con la ética (¿Logrará la paloma guiar a la serpiente?). In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 65-75.
- Hume, D. (1982). Del crédito público. In *Ensayos Políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Kant, Immanuel (1990). *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1998). *Sobre la paz perpetua* [5ª Edición]. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2004). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kondratieff, Nicolai; et al. (1979). *Los ciclos económicos largos*. Madrid: Akal.
- Laufer, Robert S. (1988). The Serial Self. War Trauma, Identity, and Adult Development. In Wilson, John; et al., Eds. *Human adaptation to extreme stress*. New York: Plenum Press, pp. 33-53.
- LeShan, Lawrence (2002). *The psychology of war: comprehending its mystique and its madness*. New York: Helios Press.
- Oncina Coves, Faustino (1996). De la candidez de la paloma a la astucia de la serpiente: la recepción de la *Paz perpetua* entre sus coetáneos. In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 155-189.
- Martín Lago, Pedro (1987). De la paz perpetua y de la percedera. In *Concepción Arenal. Ciencias y Humanidades*, Año VI, n.º 18, pp. 5-11.
- Parekh, B. (1982). *Contemporary Political Thinkers*. Oxford: Martins Robertson.
- Pereda, Carlos (1996). Sobre la consigna 'hacia la paz perpetuamente'. In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 77-99.

- Pogge, Thomas W. (1997). Europa y una federación global: La visión de Kant. In Martínez Guzmán, Vicent, Ed. *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*. Valencia: NAU llibres, pp. 161-177.
- Ponsonby, Arthur (1991). *Falsehood in Wartime. Propaganda Lies Of the First World War*. Costa Mesa: Institute for Historical Review.
- Rawls, John (1978). *Teoría de la Justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Rieber, Robert, Ed. (1991). *The Psychology of war and peace: the image of the enemy*. New York: Plenum Press.
- Rodríguez Aramayo, Roberto (1996). La versión kantiana de la 'mano invisible' (y otros alias del destino). In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 101-122.
- Roldán, Concha (1996). Los 'prolegómenos' del proyecto kantiano sobre la paz perpetua. In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 125-154.
- Scheler, Max (2000). *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona: Alba.
- Schopenhauer, Arthur (2001). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Trotta.
- Schumpeter, Joseph A. (1939). *Business Cycles*. New York: McGraw-Hill.
- Soromenho-Marques, Viriato (1996). A concepção kantiana de relações internacionais em Para a paz perpétua. In Santos, Leonel Ribeiro dos, Coord. *Educação Estética e Utopia Política*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 68-84.
- Spengler, Oswald (1998). *La Decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Truyol, Antonio (1996). A modo de introducción. La paz perpetua de Kant en la historia del derecho de gentes. In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 17-29.
- Villacañas, José Luis (1996). La guerra en el pensamiento kantiano antes de la revolución francesa: la prognosis de los procesos modernos. In Aramayo, Roberto R.; Muguerza, Javier; Roldán, Concha, Eds. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, pp. 191-215.
- Young, Peter; Jesser, Peter (1997). *The Media and the Military from the Crimea to Desert Strike*. New York, St. Martin's Press.

Immanuel Kant

Para a paz perpétua

Tradução de Bárbara Kristensen

Pode-se colocar, por um lado, a questão de se esta satírica inscrição, escrita no cartaz de uma pousada holandesa, com um cemitério desenhado, interessa aos *homens* em geral, ou aos chefes de Estado em particular, que não se fartam nunca da guerra, ou exclusivamente aos filósofos, que anelam este doce sonho. O autor do presente ensaio impõe como condição o seguinte: que o político prático seja conseqüente, no caso de conflito com o teórico, e não pretenda ver perigo algum para o Estado nas opiniões deste, aventuradas ao azar e manifestadas publicamente, já que costuma desenhar o teórico, cujas idéias vazias, segundo o político prático, não põem em perigo o Estado que deve partir de princípios empíricos, e a quem se pode permitir as maiores inutilidades sem que aquele, político *de mundo*, lhe dê importância. Com esta *cláusula salvatória*, quer o autor saber que está protegido, expressamente e da melhor maneira, de toda a interpretação maliciosa.

SECÇÃO PRIMEIRA

que contém os artigos preliminares
para a paz perpétua entre os Estados

1. Não deve considerar-se válido nenhum tratado de paz que tenha sido celebrado com a reserva secreta sobre alguma causa de guerra no futuro.

Tratar-se-ia, neste caso, simplesmente de um mero armistício, uma prorrogação das hostilidades, não da *paz*, que significa o fim de todas as hostilidades. O acréscimo do qualificativo *eterna* é um pleonasmo suspeito. As causas existentes para uma guerra no futuro, ainda que talvez agora não conhecidas nem sequer para os negociadores, destroem-se em seu conjunto pelo tratado de paz, por muito que pudessem aparecer em uma penetrante investigação dos documentos de arquivo. - A reserva (*reservatio mentalis*) sobre velhas pretensões às que, até então, nenhuma das partes faz menção - porque estão demasiado esgotadas para prosseguir a guerra, com a perversa intenção de aproveitar a primeira oportunidade no futuro para este fim -, pertence à casuística jesuíta e não se corresponde com a dignidade dos governantes, assim como tampouco se corresponde com a dignidade de um

ministro a complacência em semelhantes cálculos, se se julga o assunto tal como é em si mesmo.

Se, ao contrário, se situa a verdadeira honra do Estado, como faz a concepção ilustrada da prudência política, no contínuo incremento do poder sem importar os meios, aquela valoração parecerá pedante e escolar.

2. Nenhum Estado independente (grande ou pequeno) poderá ser adquirido por outro mediante herança, permuta, compra ou doação.

Um Estado não é um patrimônio (*patrimonium*), ao contrário do solo sobre o qual tem a sua sede. É uma sociedade de homens sobre a que ninguém, mais que ela mesma, tem que mandar e dispor. Enxertá-lo em outro Estado, ele que, como um tronco, tem as suas próprias raízes, significa eliminar a sua existência como pessoa moral e convertê-lo em *coisa*, contradizendo, portanto, a idéia do contrato original sem o qual não se pode pensar nenhum direito sobre um povo¹. Todo o mundo conhece a que perigos conduziu a Europa, até os tempos mais recentes, este preconceito sobre o modo de aquisição, pois as outras partes do mundo não o conheceram nunca, de se poder, inclusive, contrair matrimônios entre Estados. Este modo de aquisição é, em parte, um novo instrumento para aumentar a potência sem gastos de forças, mediante pactos de família e, em parte, serve para ampliar, por esta via, as possessões territoriais. - Há que contar também o aluguel de tropas a outro Estado contra um inimigo não-comum, pois neste caso se usa e abusa dos súditos a capricho próprio, como se fossem coisas.

¹ Um reino hereditário não é um Estado que possa ser herdado por outro Estado: é um Estado cujo direito a governar pode dar-se em herança a outra pessoa física. O Estado, pois, adquire um governante: não é o governantes como tal (ou seja, quem possui já outro reino) o que adquire um Estado.

3. Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem desaparecer totalmente com o tempo.

Pois supõem uma ameaça de guerra para outros Estados com sua disposição a aparecer sempre preparados para ela. Estes Estados estimulam-se mutuamente a superar-se dentro de um conjunto que aumenta sem cessar e, ao resultar finalmente mais opressiva a paz que uma guerra curta, pelos gastos gerados a causa do armamento, convertem-se eles mesmo na causa de guerras ofensivas, o objeto a liberar-se desta carga. A isso se acrescenta que ser usado em troca de dinheiro para matar ou morrer parece implicar um abuso dos homens como meras máquinas e instrumentos em mãos de outro (do Estado), e este uso não se harmoniza bem com o direito da humanidade em nossa própria pessoa. Outra coisa bem distinta é defender-se e defender a pátria dos ataques do exterior com práticas militares voluntárias dos cidadãos, realizadas periodicamente. - O mesmo ocorreria com a formação de um tesouro pois, considerado pelos demais Estados como uma ameaça de guerra, lhes forçaria a um ataque adiantado, se não se opusesse a isto a dificuldade de calcular a sua magnitude (porque dos três poderes - o *militar*, o de *alianças* e o do *dinheiro* - este último poderia ser certamente o meio mais seguro de guerra).

4. Não deve emitir-se dívida pública em relação aos assuntos de política exterior.

Esta fonte de financiamento não é suspeitosa para buscar, dentro ou fora do estado, um fomento da economia (melhora dos caminhos, novas colonizações, criação de depósitos para os anos ruins, etc.). Um sistema de

crédito, no entanto, como instrumento em mãos das potências para suas relações recíprocas, pode crescer indefinidamente e resulta sempre um poder financeiro para exigir, no momento presente (pois seguramente nem todos os credores^[BCK1] o farão ao mesmo tempo), as dívidas garantidas (a engenhosa invenção de um povo de comerciantes deste século). Ou seja, é um tesouro para a guerra que supera os tesouros de todos os demais Estados em conjunto e que somente pode esgotar-se pela queda dos preços (que se manterão, contudo, por um longo tempo, graças à revitalização do comércio pelos efeitos que este tem sobre a indústria e a riqueza). Esta facilidade para fazer a guerra, unida à tendência dos detentores do poder, que parece estar inerente à natureza humana, é, portanto, um grande obstáculo para a paz perpétua. Para proibir-se isto, deveria existir, com maior razão, um artigo preliminar, porque, ao final, a inevitável bancarrota do Estado implicará alguns outros Estados sem culpa, o que constituiria uma lesão pública destes últimos. Neste caso, outros Estados, pelo menos, têm direito a aliar-se contra semelhante Estado e suas pretensões.

5. Nenhum Estado deve interferir, através da força, na constituição e no governo de outro.

Pois, o que lhe daria direito a isto? Talvez o fato de escandalizar os súditos de outro Estado? Este escândalo, no entanto, pode servir mais como uma advertência, ao mostrar a grande desgraça que um povo atraiu sobre si por viver sem leis. Além disso, o mau exemplo que uma pessoa livre dá a outra não é, de maneira alguma, nenhuma lesão (como *scandalum acceptum*). Contudo, não é aplicável ao caso de que um Estado se divida em duas partes em consequência de disparidades internas, representando, cada uma delas, um Estado particular com a pretensão de ser o todo. Assim, o fato de um

terceiro Estado prestar ajuda a uma das partes não poderia ser considerado como uma intromissão na constituição de outro Estado (porque existe somente anarquia). No entanto, enquanto esta luta interna não se dê por terminada, a interferência de potências estrangeiras seria uma violação dos direitos de um povo independente que combate uma enfermidade interna; seria, inclusive, um escândalo e colocaria em perigo a autonomia de todos os Estados.

6. Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir-se hostilidades tais que façam impossível a confiança mútua na paz futura, como o emprego, em outro Estado, de *assassinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, a *quebra de acordos*, a *indução à traição (perduellio)*, etc.

Estes são estratégias desonrosas^[BCK2], pois ainda em plena guerra há de existir alguma confiança na *mentalidade* do inimigo, já que, em caso contrário, não se poderia pactuar nunca a paz e as hostilidades se desviariam à uma guerra de extermínio (*bellum internecinum*); a guerra é, certamente, o meio tristemente necessário no Estado Natural para afirmar o direito pela força (estado natural no que não existe nenhum tribunal de justiça que possa julgar com a força do Direito). Na guerra, nenhuma das duas partes poderá ser declarada inimigo injusto (porque isto pressupõe um sentença judicial): o *resultado* entre ambas partes, este sim, decide de que lado está o Direito (exatamente como acontece com os chamados 'juízos de Deus'). Não se pode conceber, pelo contrário, uma guerra de castigo entre Estados (*bellum punitivum*), pois não se dá entre eles a relação de um superior a um inferior. De tudo isto se supõe que uma guerra de extermínio (na que pode ocorrer a destruição de ambas partes e, portanto, de todo o Direito) somente possibi-

litaria a paz perpétua sobre o grande cemitério da espécie humana e, conseqüentemente, não se pode permitir nem uma guerra semelhante, nem o uso dos meios que conduzem a ela.

O fato de os citados meios conduzirem inevitavelmente a ela vem de estas artes infernais, por si mesmas vis_[BCK3], quando utilizadas, não permanecerem por muito tempo dentro dos limites da guerra, mas se transpõem também à situação de paz, como ocorre, por exemplo, no emprego de espões_[BCK4] (*uti exploratoribus*), para o qual se aproveita a indignidade de outros (que não se pode eliminar subitamente); desta maneira se destruiria por completo a vontade de paz.



Ainda que todas as leis citadas sejam leis proibitivas (*leges prohibitivæ*) objetivamente, ou seja, na intenção dos que detenham o poder, há algumas que têm uma eficácia *rígida*, sem consideração das circunstâncias, que imediatamente obrigam a parte a não agir de tal forma (*leges strictæ*, como os pontos 1, 5 e 6), enquanto outras (como os pontos 2, 3 e 4), sem ser exceção à norma jurídica, mas tomando em conta as circunstâncias ao serem aplicadas e ampliando *subjetivamente* a capacidade, contêm uma autorização para *prorrogar* a execução da norma sem perder de vista o fim, que permite, por exemplo, a demora na *restituição* de certos Estados depois da perda da liberdade do ponto 2, não *ad calendas graecas* (como costumava prometer Augusto) - o que suporia sua não-realização - mas somente para que a restituição não se faça de maneira apressada e contrária à própria intenção. A proibição afeta, neste caso, somente o *modo de aquisição*, que não deve valer no sucessivo, mas que não afeta a *possessão* a qual, apesar de não ter o título

jurídico necessário, é considerada como conforme ao Direito pela opinião pública de todos os Estados em seu tempo (o da aquisição putativa)².

² Se tem duvidado até agora, e não sem motivo, que possam existir *leis permissivas* (*leges permissivæ*) da razão pura, junto às preceptivas (*leges preceptivæ*) e às proibitivas (*leges prohibitivæ*), pois a lei como tal contém um fundamento de obrigatoriedade prática e objetiva, enquanto a permissão contém um fundamento para determinadas ações de caráter acidental. Neste sentido, uma *lei permissiva* conteria a obrigação de uma ação à qual ninguém poderia ser obrigado, o que é uma contradição se o objeto da lei tem em ambos casos a mesma significação. - No que agora nos ocupa, a suposta proibição da lei permissiva refere-se somente ao modo de aquisição futuro de um Direito (por exemplo, mediante herança), enquanto a suspensão da proibição, ou seja, a permissão, refere-se à posse presente. Esta pode manter-se por uma lei permissiva do Direito Natural na transição do Estado Natural ao Estado Civil como uma posse, senão conforme ao direito, certamente de *boa fé* (*possesio putativa*). Agora bem, a posse putativa, assim que seja reconhecida como tal, está proibida no Estado Natural, da mesma maneira que está proibido um modo semelhante de aquisição no posterior Estado Civil (depois do trânsito); esta possibilidade de uma posse continuada não existiria se houvesse produzido uma aquisição putativa no estado civil, pois neste caso teria que desaparecer imediatamente como uma lesão, uma vez descoberta sua não conformidade com o Direito.

Somente quis chamar a atenção dos professores de Direito Natural incidentalmente sobre o conceito de uma *lex permissiva*, que se apresenta como tal à razão classificadora-sistemática. Deste conceito se faz uso sobretudo no Direito Civil (estatutário), mas com a diferença de que a lei imperativa se apresenta por si mesma, enquanto a permissão não entra como condição limitadora (como deveria ser), mas nas exceções. Por exemplo: proíbe-se isto ou aquilo, *excepto* os pontos 1, 2 e 3, e assim indefinidamente, pois as permissões introduzem-se na lei de maneira casual, não seguindo algum princípio, mas tentando os casos concretos. Pelo contrário, se as condições houvessem sido introduzidas na *fórmula da lei proibitiva*, esta teria se convertido ao mesmo tempo em uma lei permissiva. Por isto, é de se lamentar que se tenha abandonado tão rapidamente o problema, engenhoso e sem resolução, que supunha o prêmio do sábio e penetrante conde Windischgrätz e que se sentava neste último. A possibilidade de uma fórmula assim (semelhante às fórmulas matemáticas) é a única pedra de toque de uma legislação conseqüente; sem ela o chamado *ius certum* ficará sempre em um pio desejo. Sem ela, haverá *meras leis gerais* (*geralmente eficazes*), mas não leis universais (com eficácia *universal*), como parece exigir o conceito de lei.

SECÇÃO SEGUNDA

que contém os artigos definitivos para paz perpétua

O estado de paz entre homens que vivem juntos não é um Estado Natural (*status naturalis*), que é mais um estado de guerra, ou seja, um estado no qual ainda que as hostilidades não estejam declaradas, nota-se uma constante ameaça. O estado de paz deve, portanto, ser *instaurado*, pois a omissão de hostilidade não é ainda garantia de paz e, se um vizinho não dá segurança ao outro (o que somente pode acontecer em um estado *legal*), cada um pode considerar como inimigo o que lhe exigiu esta segurança³.

³ Aceita-se comumente que uma parte pode hostilizar a outra somente se o primeiro a *lesionou* de fato e considera-se, desta forma, correto quando ambos vivem em um estado *civil-legal*. Pois, pelo fato de ter ingressado neste estado, um proporciona ao outro a segurança necessária (através da autoridade que possui o poder sobre ambos). Contudo, um homem (ou um povo) no Estado Natural priva-me desta segurança e já me está lesionando, ao estar junto a mim neste estado, não, de fato, certamente, mas pela carência de leis de seu estado (*statu iniusto*), que é uma constante ameaça para mim. Eu posso obrigá-lo a entrar em um estado social-legal ou afastar-se do meu lado. - Conseqüentemente, o postulado que subjaz aos artigos seguintes é: todos os homens que exercem entre si influências recíprocas devem pertencer a uma Constituição civil.

PRIMEIRO ARTIGO DEFINITIVO PARA A PAZ PERPÉTUA

A constituição civil de todo Estado deve ser republicana

A constituição *republicana* é aquela estabelecida em conformidade com os princípios: 1) da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto homens), 2) da *dependência* de todos a a uma única legislação comum (enquanto súditos) e 3) de conformidade com a lei da *igualdade* de todos os súditos (enquanto cidadãos): é a única que deriva da idéia do contrato originário e sobre a qual devem fundar-se todas as normas jurídicas de um povo⁴. A constituição republicana é, pois, no que diz respeito ao direito, a

No entanto, toda Constituição jurídica, no que diz respeito às pessoas que estão nela, é: 1. Uma Constituição segundo o *direito político* dos homens de um povo (*ius civitatis*); 2. Segundo o *direito de gentes* dos Estados em suas relações mútuas (*ius gentium*); 3. Uma Constituição segundo o *direito cosmopolita*, enquanto haja que considerar homens e Estados, em suas relações externas, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopolitanum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária no que tange à idéia da paz perpétua, pois se um destes Estado, em relação de influência física sobre outros, estivesse em Estado Natural, implicaria o estado de guerra. Liberar-se dele é precisamente o nosso propósito.

⁴ A liberdade jurídica (externa, portanto) não se pode definir, como se costuma fazer, como a faculdade de fazer tudo o que se queira, contanto que não se prejudique ninguém. Pois, o que significa *faculdade*? A possibilidade de uma ação contanto que, com ela, não se prejudique ninguém. Portanto, a explicação da definição viria a ser: liberdade é a possibilidade de cometer ações com as quais ninguém saia prejudicado. Não se prejudica ninguém (faça-se o que se faça) se somente não se prejudicar ninguém. É, portanto, mera tautologia. - Há que se explicar minha liberdade exterior (jurídica) como sendo a faculdade de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser que tenha dado eu o consentimento. Desta forma, a *igualdade* exterior (jurídica) em um Estado consiste na relação entre os cidadãos segundo a qual ninguém pode impor ao outro uma obrigação jurídica sem submeter-se, ele mesmo, também a esta e *poder ser*, da mesma maneira, obrigado (não precisa explicação o princípio da dependência *jurídica*,

que subjaz a todos os tipos de constituição civil. Seria interessante perguntar-se se é também a única que pode conduzir à paz perpétua.

A constituição republicana, além de ter a pureza de sua origem, de ter nascido na pura fonte do conceito do Direito, tem a vista posta no resultado desejado, ou seja, na paz perpétua. Se é preciso o consentimento dos cidadãos (como não pode ser de outro modo nesta constituição) para decidir se deve haver guerra ou não, nada mais natural que se pense muito em começar um jogo tão *maligno*, já que eles também teriam que decidir para si mesmos todos os sofrimentos da guerra (combater, custear os gastos com seu próprio patrimônio, reconstruir penosamente a devastação que deixa a gue-

por estar implícito no conceito de Constituição política). - A validade deste direitos inatos, inalienáveis, que pertencem à humanidade, fica confirmada e elevada pelo princípio das relações jurídicas do homem mesmo com entidades mais altas (quando se as representa), ao representante de si mesmo, e por isso princípios, como um cidadão de um mundo suprasensível. - No que respeita à minha liberdade, não tenho nenhuma obrigação em relação às leis divinas, conhecidas por mim através da razão, a não ser que tenha dado o meu consentimento (pois pela lei da liberdade da minha própria razão construo o primeiro conceito da vontade divina). No que respeita ao princípio da igualdade em relação com o ser supremo do mundo, fora de Deus, tal como o poderia conceber (um grande Eon), não existe razão alguma para que eu, cumprindo meu dever no meu posto como o Eon no seu, tenha que lhe obedecer e que ele tenha o direito de mandar. - O fundamento da *igualdade* está em que este princípio (assim como o da liberdade) não se acomoda à relação com Deus, porque Deus é o único ser com o que se cessa o conceito de dever.

No que respeita ao direito de igualdade de todos os cidadãos enquanto súditos, importa responder à questão da admissibilidade da *nobreza hereditária*: se a *classe* concedida pelo Estado (a classe de um súdito sobre outro) deve preceder ao *mérito* ou ao contrário. - Uma coisa é clara: se a classe vai vinculada ao nascimento, não é totalmente certo que o mérito (capacidade e fidelidade profissionais) venha depois: isto é como se lhe concedesse ao beneficiado o ser chefe sem os méritos, com o que nunca concordará a vontade geral do povo em um contrato originário (que é, sem dúvida, o princípio de todos os direitos). Um nobre não é necessariamente, pelo fato de sê-lo, um homem *nobre*. - No que diz respeito à *nobreza de cargo* (como poderia chamar-se à classe de uma magistratura elevada e que deve ser alcançada por méritos), a classe não pertence à pessoa como uma propriedade, mas ao posto, e a igualdade não se lesiona por isso: ao abandonar o cargo, esta pessoa deixa, ao mesmo tempo, a classe e regressa ao povo.

rra e, por último e como mal pior, encarregar-se das dívidas que se transferem à paz mesma e que não desaparecerão nunca, por novas e próximas guerras): pelo contrário, em uma constituição na que o súdito não é cidadão, em uma constituição que não é, portanto, republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe de Estado não é um membro do Estado, mas seu proprietário. A guerra não lhe faz perder os seus banquetes, a temporada de caça, os seus palácios de férias, as festas da corte, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo, por causas insignificantes, e encomendar indiferentemente a justificativa para ela, por mor da seriedade, ao sempre disposto corpo diplomático.



Para que não se confunda a constituição republicana com a democrática (como costuma acontecer) é preciso atentar para o seguinte: as formas de um Estado (*civitas*) podem se classificar pela diferença das pessoas que possuem o poder supremo do Estado ou pelo *modo de governar* o povo, seja quem for o governante. Com a primeira via denomina-se realmente a forma da *soberania* (*forma imperii*) e somente há três formas possíveis: a soberania que possui *um só*, ou *alguns* relacionados entre si, ou *todos* os que formam a sociedade civil conjuntamente (*autocracia, aristocracia e democracia*: poder do príncipe, da nobreza e do povo). A segunda via é a forma de governo (*forma regiminis*) e refere-se ao modo como o Estado faz uso da plenitude do seu poder, modo baseado na constituição (no ato da vontade geral pelo que uma massa se converte em um povo): neste sentido, a constituição é ou *republicana* ou *despótica*. O *republicanismo* é o princípio político da serapiação do poder executivo (governo) do legislativo; o despotismo é o princípio da execução arbitrária pelo Estado das leis que ele mesmo criou, com o que a vontade

pública é manejada pelo governante como a sua vontade particular. - Das três formas de Estado, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo no que todos decidem sobre e, em todo caso, também contra *um* (quem, portanto, não dá o seu consentimento); com o que todos, sem ser todos, decidem. Isto é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade.

Toda forma de governo que não seja *representativa* é, em propriedade, uma *não-forma*, já que o *legislador* não pode ser ao mesmo tempo *executor* da sua vontade, sendo uma só pessoa (como o universal da premissa maior em um silogismo não pode ser, ao mesmo tempo, a subsunción^[BCK5] do particular na premissa menor); e, ainda que as outras duas constituições sejam sempre defeituosas ao permitir semelhante modo de governo, é possível, pelo menos nelas, que adotem um modo de governo de acordo com o *espírito* de um sistema representativo (como, por exemplo, Frederico II ao *dizer* que ele era simplesmente o primeiro servidor do Estado), enquanto a constituição democrática, ao contrário, o faz impossível, porque todos querem ser soberanos⁵.

Pode-se dizer, conseqüentemente, que quanto mais reduzido é o número de pessoas do poder estatal e quanto maior é a representação dos mesmos, tanto mais aberta está a constituição à possibilidade do republicanismo, e pode-se esperar que finalmente se chegue a ele através de sucessivas reformas.

⁵ Frequentemente, tem-se tachado os altos tratamentos que se dão a um príncipe de vulgares adulações (ungido de Deus, administrador da vontade divina na terra e representante Seu), mas me parece que estas reprimendas não têm fundamento. Estes tratamentos, longe de envaidecer o príncipe territorial, devem deprimi-lo em seu interior, se tem entendimento (o que há de se supor) e pensa que recebeu um cargo demasiado grande para um homem, ou seja, administrar o mais sagrado que tem Deus sobre a terra, o *direito dos homens*, devendo estar constantemente preocupado por ter-se situado próximo demais dos olhos de Deus.

Por esta razão, chegar a esta única constituição totalmente jurídica acaba sendo mais difícil na aristocracia do que na monarquia e faz-se impossível na democracia, a não ser mediante uma revolução violenta. O povo, no entanto, tem mais interesse, incomparavelmente, no modo de governo do que na forma de Estado (ainda quando a maior ou menor adequação desta àquele fim tem muita importância)⁶. Ao modo de governo que é conforme com a idéia do Direito pertence o sistema representativo, único no que é possível um modo de governo republicano e sem o qual o governo é despótico e violento (seja qual for a Constituição). Nenhuma das, assim chamadas, antigas repúblicas conheceu este sistema e dissolveram-se efetivamente no despotismo, que sob o supremo poder de um só é, no entanto, o mais suportável de todos os despotismos.

⁶ Mallet du Pan se vangloria, com sua linguagem pomposa mas vazia, de ter-se convencido da verdade do famoso dito de Pope, depois de muitos anos de experiência: 'deixa que os tontos discutam sobre o melhor governo; o melhor governo é o que governa melhor'. Se esta frase quer dizer que o governo que governa melhor é o melhor governado, Pope partiu de uma noz e lhe saiu uma minhoca (na expressão de Swift); se significa que é também a melhor forma de governo, ou seja, de Constituição, é radicalmente falso, pois os exemplos de bons governos não demonstram nada sobre a fórmula do governo. Vale lembrar: quem governou melhor que Tito e Marco Aurélio? Eles, no entanto, deixaram como sucessores Domiciano e Comodo respectivamente, o que não poderia ter acontecido com uma boa Constituição, pois a incapacidade destes últimos para o cargo se conhecia com suficiente antecedência e o poder do imperador era também suficiente para tê-los excluídos.

SEGUNDO ARTIGO DEFINITIVO PARA A PAZ PERPÉTUA

O Direito de Gentes deve fundamentar-se
em uma *federação* de Estados livres

Os povos podem considerar-se, enquanto Estados, como indivíduos que, em seu estado natural (ou seja, independentes de leis externas) se prejudicam uns aos outros por sua mera coexistência e cada um, para zelar por sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele em uma Constituição semelhante à Constituição civil, na que se possa garantir a cada um o seu Direito. Isto seria uma federação de povos que, contudo, não deveria ser um Estado de povos. Haveria nisto, não obstante, uma contradição porque todo Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, ou seja, o povo) e muitos povos em um Estado se converteriam em um só povo, o que contradiz a hipótese (consideraremos aqui o direito dos *povos* em suas relações mútuas formando Estados diferentes, que não devem fundir-se em um só).

Do mesmo modo que olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à liberdade sem lei, que vêem melhor a luta contínua do que sub-

missão a uma forma legal, determinável por eles mesmos, preferindo esta atuação à formosa liberdade dos seres racionais e o consideramos como barbárie, primitivismo e degradação animal da humanidade, do mesmo modo - deveria pensar-se - teriam os povos civilizados (reunidos cada um em um Estado) que se apressarem a sair o quanto antes desta situação infame: em vez disto, contudo, cada *Estado* situa sua soberania (pois soberania popular é uma expressão absurda) precisamente no fato de não estar submetido, em absoluto, a nenhuma força legal externa e o brilho do chefe de Estado consistir em sacrificar milhares de pessoas sob suas ordens por um assunto que não lhes afeta, e a cujo perigo ele não se expõe⁷; e a diferença entre os selvagens europeus e os americanos consiste fundamentalmente nisto: muitas tribos americanas foram aniquiladas totalmente por seus inimigos, enquanto os europeus souberam aproveitar os vencidos de uma maneira melhor do que aniquilando-os: aumentaram o número de súditos, aumentando, desta maneira, os instrumentos para suas futuras guerras.

Tendo em conta a maldade da natureza humana, que pode contemplar-se puramente nas relações livres entre os povos (enquanto no estado legal-civil aparece velada pela coação do governo) é de admirar, certamente, que a palavra 'direito', por pedante, ainda não tenha sido expulsa da política de guerra, e que nenhum Estado tenha se atrevido a manifestar-se publicamente a favor esta opinião. Pois, como se vê, permanece-se citando a Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel e outros (ditoso consolo...) - ainda que seus códigos elaborados filosófica ou diplomaticamente não tenham a menor força legal nem possam tê-la (pois os Estados como tais não estão sob uma força exterior comum) - como *justificativa* de uma agressão bélica, mas não se

⁷ Esta foi a resposta que um príncipe búlgaro deu ao imperador grego que queria resolver uma disputa com um duelo: 'Um ferreiro, que tem pinças, não colherá com as mãos o ferro ardendo dos carvões'.

conhece nenhum caso de que um Estado tenha abandonado seus propósitos por causa das argumentações de tão importantes homens. - Esta homenagem que todos os Estados tributam ao conceito de Direito (ao menos de palavra) demonstra que se pode encontrar no homem uma disposição moral mais profunda, latente até então, a dominar o mau princípio que mora neles (e que não podem negar) e a esperar isto mesmo dos outros, pois, caso contrário, nunca pronunciariam a palavra *Direito* aqueles Estados que querem fazer a guerra, a não ser que a dissessem ironicamente como aquele príncipe francês que dizia: 'A vantagem que a natureza deu ao forte sobre o débil é que este deve obedecer a aquele'.

Vemos que a maneira que têm os Estados de procurar seu Direito pode ser somente a guerra - nunca um juízo ante um tribunal -, mas o direito, contudo, não pode ser decidido mediante a guerra nem mediante a vitória, seu resultado favorável: vemos, desta maneira, que um *tratado de paz* pode pôr fim a uma guerra determinada, mas não à situação de guerra (possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, à que tampouco se pode acusar de injusta, porque nesta situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos). Percebemos, além disso, que não tem vigência para os Estados, segundo o Direito de Gentes, o que certamente vale para um homem no estado natural, segundo o Direito Natural: 'dever sair desta situação' (porque possuem já, como Estados, uma constituição interna jurídica e estão, portanto, liberados da coação de outros para que se submetam a uma Constituição legal ampliada em conformidade com seus conceitos jurídicos).

E, não obstante, a razão, desde o trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como uma vida jurídica e converte, em troca, em um dever imediato o estado de paz, que não pode estabelecer-se ou garantir-se, certamente, sem um pacto entre os povos: há de existir, portanto, uma

federação de tipo especial à que se possa chamar federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), já que este buscaria acabar com uma guerra e a outra buscaria terminar com todas as guerras para sempre.

Esta federação não requer nenhum poder do Estado, pois apenas quer manter e garantir a liberdade de um Estado para si mesmo e, simultaneamente, a de outros Estados federados, sem que estes devam, por este motivo (como os homens em estado natural) submeter-se a leis públicas e à sua coação. É possível representar-se a possibilidade de levar adiante esta idéia (realidade objetiva) da *federação*, que deve estender-se paulatinamente a todos os Estados, conduzindo, assim, à paz perpétua. Isto porque se a *fortuna* dispõe que de um povo forte e ilustrado se possa formar uma república (que, por sua própria natureza, deve entender a paz perpétua), esta pode constituir o centro da associação federativa para que outros Estados se unam a ela, assegurando, desta maneira, o estado de liberdade dos Estados conforme a idéia do Direito de Gentes e estendendo-se, pouco a pouco, mediante outras uniões.

Pode-se entender que um povo diga: 'Não deve haver entre nós nenhuma guerra, pois queremos formar um Estado, ou seja, queremos impor-nos um poder supremo legislativo, executivo e judicial, que arbitre nossos conflitos pacificamente'. Mas, se este Estado diz: 'Não deve haver nenhuma guerra entre mim e outros Estados ainda que eu não reconheça nenhum poder legislativo que assegure seu direito', não pode, então, entender-se onde quero basear a confiança em meu Direito se não existe o substituto da federação das sociedades civis, ou seja, o federalismo livre, ao que a razão deve vincular necessariamente com o conceito do Direito de Gentes, se este conceito tem ainda algum conteúdo pensável.

Entendendo o Direito de Gentes como um direito *para* a guerra, não se pode pensar, em realidade, nada em absoluto (porque seria um direito que determinaria o que é justo segundo máximas unilaterais do poder e não segundo leis exteriores, limitativas da liberdade do indivíduo, de validade universal); com um conceito assim haveria que entender, neste caso, que aos homens que deste modo pensam lhes sucede o correto se se aniquilam um aos outros e encontram a paz perpétua na ampla tumba que oculta os horrores da violência e de seus causadores. - Os estados com relações recíprocas entre si não têm outro meio, segundo a razão, para sair da situação sem leis - que conduz à guerra - que o de consentir leis públicas coercitivas (da mesma maneira que os indivíduos entregam sua liberdade selvagem - sem leis), e formar um *Estado de povos* (*civitas gentium*) que (logicamente sempre progressão) abarcaria finalmente todos os povos da terra. No entanto, se, pela sua idéia de Direito de Gentes, não querem esta solução, com o que acaba sendo que o correto *in thesi* recusam-no *in hipotesi*, neste caso, a *afluência* dos instintos de injustiça e inimizade somente poderá ser detida pelo substituto *negativo* de uma *federação* permanente e em contínua expansão, em vez de pela idéia positiva de uma *república mundial* e apesar de com a ameaça constante de que aqueles instintos inflamem (*Furor impius intus fremit horridus ore cruento*, diria Virgílio⁸).

⁸ Ao concertar-se a paz, depois de uma guerra, não seria inconveniente para o povo que se convocasse um dia de penitência, depois das festas de ação de graças, para implorar ao céu, em nome do Estado, misericórdia pelo grande pecado que comete o gênero humano ao não querer unir-se a outros povos em uma constituição legal e ao preferir, orgulhosos da sua independência, o meio bárbaro da guerra (com o que, além disso, não se determina o que se pretende, ou seja, o direito de cada Estado). As festas de ação de graças por uma *victoria* durante a guerra, os hinos que se cantam ao *senhor dos exércitos* (em bom israelita) contrastam em não menor medida com a idéia moral de pai dos homens, pois à indiferença ante o modo como os povos reivindicam seu direito (que é bastante triste) acrescentam, além, a alegria de ter aniquilado muitos homens ou a sua felicidade.

TERCEIRO ARTIGO DEFINITIVO PARA A PAZ PERPÉTUA

O *Direito Cosmopolita* deve limitar-se às condições da *hospitalidade universal*.

Trata-se, neste artigo, como nos anteriores, de *Direito* e não de filantropia, e *hospitalidade* significa aqui o direito que tem um estrangeiro de não ser tratado hostilmente pelo fato de estar em um território alheio. O outro pode desprezar o estrangeiro, se se pode realizar sem a ruína deste, mas enquanto o estrangeiro se comporte amistosamente em seu posto, não poder o outro combatê-lo hostilmente. Não há nenhum *direito de hóspede* no que se possa basear esta exigência (para isto seria necessário um contrato especialmente generoso, pelo qual se limitasse o tempo de ‘hospedagem’), mas um *direito de visita*, direito a apresentar-se à sociedade, que têm todos os homens em virtude do direito da propriedade em comum da superfície da terra, sobre a qual o ser humano não pode estender-se até o infinito, por ser uma superfície esférica, tendo que suportar-se uns juntos aos outros e não tendo ninguém originariamente mais direito que o outro a estar em um determinado lugar da terra.

Algumas partes desabitadas desta superfície, o mar e os desertos, dividem esta comunidade, mas o barco e o camelo (o barco do deserto) permitem uma aproximação a estas regiões sem donos e fazem possível que se faça uso do direito à superfície, que pertence à espécie humana, para um possível tráfego. É contrário ao Direito Natural a inospitalidade das costas (por exemplo, das costas do Norte de África), pelos roubos de barcos em mares próximos ou por fazer escravos aos marinheiros que desembarcam nas costas; também o é a inospitalidade dos desertos (dos árabes beduínos), ao considerar sua proximidade às tribos nômades como um direito a saqueá-las. O direito de hospitalidade, não obstante, ou seja, a faculdade dos estrangeiros recém-chegados não se estende mais além das condições de possibilidade para *tentar* um comércio com os antigos habitantes. Desta maneira, podem estabelecer relações pacíficas partes lonjanas do mundo, relações que se converterão finalmente em legais e públicas, podendo, assim, aproximar o gênero humano a uma constituição cosmopolita.

Se se compara a conduta *não-hospitaleira* dos Estados civilizados de nosso continente, particularmente dos comerciantes, produz espanto a injustiça que colocam de manifesto na visita a países e povos estrangeiros (para eles, significa o mesmo que *conquistá-los*). América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, ao descobri-los, países que não pertenciam a ninguém, pois não consideravam, em absoluto, os seus habitantes. Nas Índias Orientais (Indostão) introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de estabelecimentos comerciais, e com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a incitação dos seus distintos Estados a grandes guerras, fome, rebelião, perfídia e a discurso de todos os males que afeta a humanidade.

China⁹ e Japão (*Nipon*), que haviam tratado com semelhantes hóspedes, permitiram sabiamente o acesso, mas não a entrada, no caso chinês e, no caso japonês, somente um acesso limitado a um único povo europeu - os holandeses - aos que, além disso, excluem da comunidade dos nativos, como prisioneiros. O pior disto tudo (ou o melhor, desde o ponto de vista de um juiz moral) é que não estão contentes com esta atuação violenta; que todas estas sociedades comerciais estão próximas à quebra; que as ilhas do açúcar,

⁹ Para a escritura do nome deste grande reino com o que se nomeia a si mesmo (ou seja, China, não Sina ou outro som semelhante) pode-se consultar o *Alphab. Tibet.* de Georgius, p. 651-654, especialmente na *nota b*. Propriamente não tem um nome determinado, segundo a observação do Professor Fischer, de Petersburgo; o nome mais freqüente segue sendo o da palavra *Kin*, ou seja, ouro (que os tibetanos expressam como *Ser*), pelo que o imperador é chamado rei do *ouro* (do país mais magnífico do mundo); esta palavra poderia ser pronunciada neste reino como *Chin*, mas pode ter sido pronunciada *Kin* pelos missionários italianos (pela gutural). Daqui se infere que o país chamado pelos romanos 'país dos Seres' era China. O comércio da seda à Europa se fazia através do *Grande Tibet* (provavelmente através do *Pequeno Tibet* e Bujara sobre a Pérsia), o que dá lugar acerca da antigüidade deste surpreendente Estado comparável ao Indostão na ligação com o *Tibet* e, através deste, com o Japão. Em troca, o nome de Sina ou Tschina não sugere nada. Talvez pudessem explicar também as antiqüíssimas, ainda que nunca bem conhecidas, relações da Europa com o Tibet pelo que nos refere *Hesychios* do grito dos sacerdotes Κοῦξ Ὀμπάξ (*Konx Ompax*) nos mistérios de Eleusis (vid. *Reise des jüngern Anacharsis*, 5, parte, p. 447 e ss.). Agora bem, segundo o *Alph. Tibet* de Georgius, a palavra *Concioa* significa deus, e esta palavra tem uma grande semelhança com a de *Konx*: *Pah-cio* (ib. p. 520), que poderia ser pronunciada pelos gregos como *pax*, significa *promulgator legis*, a divindade repartida pelo mundo (chamada também *Cencresi*, p. 177). *Om*, que La Croze traduz por *benedicto*, *bendito*, não pode significar, aplicado à divindade, outra coisa que *bem-aventurado*, p. 507. O Pe. *Franz Horatius* afirma que tendo perguntado muitas vezes aos *lamas* tibetanos o que entendiam por deus (*Concioa*), sempre obteve a seguinte resposta: 'É a reunião de todos os santos' (ou seja, dos bem-aventurados que voltaram à divindade depois de muitas migrações por todo tipo de corpos, que se tornam *Burchanes*, isto é, seres dignos de ser adorados, almas transformadas, p. 223). De tudo o quanto se infere que aquelas misteriosas palavras significam o supremo ser extendido por todo o mundo (a natureza personificada): *santo*, pela palavra *Konx Ompax*, *bem-aventurado* (*Om*) e *sábio* (*Pax*); utilizadas estas palavras nos mistérios gregos, significaram o *monoteísmo* dos epoptas em oposição ao *politeísmo* do povo, ainda que Pe. *Horatius* suspeita aqui algo de ateísmo. O traslado desta misteriosa palavra à Grécia se explica da maneira antes indicada e, reciprocamente, faz provável um primeiro tráfego de Europa com China através do Tibet (antes, inclusive, do que com o Indostão).

sede da escravidão mais violenta e imaginável, não oferecem nenhum autêntico benefício, mas servem indiretamente a uma finalidade, não muito recomendável precisamente, que é a formação de manheiros para as frotas de guerra e, conseqüentemente, para as guerras na Europa. E tudo isto para potências que querem fazer muitas coisas desde sua piedade e pretendem considerar-se como eleitas dentro da ortodoxia, enquanto bebem a injustiça como água.

Avançou-se tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos terrestres que, como resultado, a violação do direito em um ponto da terra repercute em todos os demais, a idéia de um Direito Cosmopolita não é uma representação fantástica nem extravagante, mas completa o código não-escrito do Direito Político e do Direito de Gentes em um Direito Público da Humanidade, sendo um complemento da paz perpétua, ao constituir-se em condição para uma contínua aproximação a ela.

SUPLEMENTO PRIMEIRO

Da garantia da paz perpétua

Quem proporciona esta *garantia* é ninguém menos que a grande artista da *natureza* (*natura daedala rerum*), em cujo curso mecânico brilha visivelmente uma finalidade: que através do antagonismo dos homens surja a harmonia, inclusive contra a sua vontade. Por esta razão se chama indistintamente *destino*, como causa necessária dos efeitos produzidos segundo suas leis, desconhecidas para nós, ou *providência*, por referência à sua finalidade no transcurso do mundo, como a sabedoria profunda de uma causa mais elevada que se guia pelo fim último, objetivo do gênero humano e que predetermina o devir do mundo¹⁰. Causa que não podemos *reconhecer* realmente

¹⁰ No mecanismo da natureza, ao que pertence o homem (como ser sensível), manifesta-se uma forma que serve de fundamento à sua existência e que não podemos conceber se não for submetida ao fim de um criador do mundo, que a predetermina. A esta determinação prévia chamamos *providência* em geral (divina): enquanto estiver no *começo* do mundo a chamamos *providência fundadora* (*providentia conditrix*); *semel ius sit, sempre paret* (Agostinho); enquanto conservar o *curso da natureza*, segundo leis universais de finalidade, a chamamos *providência governante* (*providentia gubernatrix*); considerada em relação aos fins particulares, ainda que imprevisíveis para o homem e conhecíveis somente pelo êxito, a chamamos *providência diretora* (*providentia directrix*) e, por último, com respeito a alguns acontecimentos separados, estimados como fins de

nos artifícios da natureza nem sequer *interferir*, mas que somente podemos e devemos pensar, para formar em nós mesmos um conceito da sua possibilidade, por analogia com a arte humana. (como em *toda* relação da forma das coisas com os seus fins). A relação e concordância desta causa com o fim que

Deus, não chamamos providência, mas *disposição (directio extraordinaria)*. Seria louco descomedimento do homem querer conhecê-la (pois em realidade refere-se a milagres, ainda que estes fatos não recebam tal nome): é um disparate e uma vaidade total o inferir de um acontecimento separado um princípio particular da causa eficiente (o de que o acontecimento seja um fim e não uma mera consequência natural de outro acontecimento desconhecido por completo por nós). Assim mesmo, a divisão da providência (considerada *materialiter*) em *universal* e *particular*, segundo os objetos do universo ao que se refira, é falsa e contraditória em si mesma (como se disséssemos, por exemplo, que cuida da conservação das espécies e abandona os indivíduos ao azar), porque precisamente se chama universal, pensando em que nada nem ninguém está excluído da sua previsão. - Provavelmente se quis classificar aqui a providência (*formaliter* considerada) atendendo ao modo de realizar seus propósitos, ou seja, providência *ordinária* (por exemplo, a morte e a ressurreição anual da natureza segundo o ciclo das estações) e *extraordinária* (por exemplo, que as correntes marinhas conduzam troncos de árvores às costas geladas, onde não podem crescer e sem os que os seus habitantes não poderiam viver). Nos casos de providência extraordinária, podemos explicar muito bem as causas físico-mecânicas dos fenômenos (por exemplo, pelo fato de que as margens dos rios dos países temperados estão povoadas de árvores, que caem nos rios e são transportadas por uma espécie de corrente do Golfo), mas, apesar disso, não podemos desprezar a causa teológica, que se refere à previsão de uma sabedoria que ordena à natureza. - O que, sim, deve desaparecer é este conceito, tão usado nas escolas, de uma colaboração ou *concurso* divino (*concursus*) na produção de efeitos no mundo sensível. Pois, em *primeiro lugar*, é contraditório em si mesmo querer emparelhar o que não é da mesma natureza e *completar* à causa perfeita das transformações no mundo com uma providência especial predeterminante do curso do mundo (neste caso, aquela teria que ter sido uma causa imperfeita), como ao dizer, por exemplo, que o médico curou o doente com o *concurso* de Deus; *causa solitaria non iuvat*. Deus criou o médico e os seus remédios e, por isso, se se quer ascender até o fundamento primeiro, incencibível teoricamente, haveria que atribuir a Deus *todo* o efeito. Mas também se pode atribuir ao médico *totalmente*, se considerarmos este acontecimento na cadeia de causas da ordem da natureza. Em *segundo lugar*, uma teoria semelhante destrói todos os princípios para julgar um efeito. No entanto, no sentido *prático-moral* (referido por completo ao suprasensível) o conceito do *concursus* divino é conveniente e, inclusive, necessário. Por exemplo, na fé de que Deus completará a imperfeição da nossa própria justiça por meios que não concebemos, se perseverarmos em nossos esforços para o bem. Mas é claro que ninguém deve tentar *explicar* uma boa ação (como um acontecimento neste mundo) desde esta perspectiva, já que pressuporia um conhecimento teórico do suprasensível, o que é absurdo.

a razão nos prescreve imediatamente (o fim moral) é uma *idéia* que, apesar de exagerada em um sentido *teórico*, está, pelo contrário, bem fundamentada e, segundo a sua realidade, em sentido prático (por exemplo, utilizar o mecanismo da natureza em relação ao conceito do dever da *paz perpétua*). - O uso do termo *natureza*, tratando-se aqui somente da *teoria* (não de religião) é também mais apropriado para os limites da razão humana (que deve manter-se, no que diz respeito à relação dos efeitos com suas causas, dentro dos limites da experiência possível) e mais *modesto* que o termo de uma *providência* à que pudéssemos reconhecer, termo com o que se chega a colocar presuntuosamente as asas de Ícaro para poder aproximar-se do sentido de seu desígnio inescrutável.

Antes de determinar com maior precisão esta garantia, será preciso examinar o estado que a natureza criou para as pessoas que atuam em seu grande cenário, estado que faz necessária, em último termo, a garantia da paz, e examinar, depois, o modo com que proporciona nesta garantia.

A organização provisória da natureza consiste no seguinte:

- 1) Cuidou em que os homens de todas as partes da terra pudessem viver;
- 2) Através da guerra os levou às regiões mais inóspitas para povoá-las;
- 3) Também por meio da guerra obrigou os homens a entrar em relações mais ou menos legais. É digno de admiração que nos frios desertos junto ao oceano glacial cresça o musgo que, sob a neve, busca a *rena* para ser, a sua vez, *veículo* ou inclusive alimento dos samoiedos e ostiakos; é digno de admiração que os desertos de areia contenham o *camelo*, que parece ter sido criado para viajar através deles com a finalidade de não deixá-los inutilizados. No entanto, mais clara ainda brilha a finalidade da natureza quando se tem em conta que, as margens do oceano glacial, além dos animais cobertos de peles, as focas, os cavalos marinhos e as baleias proporcionam a seus

habitantes alimento com sua carne e fogo com sua gordura. Não obstante, onde maior admiração desperta a previsão da natureza é nas madeiras que chegam flutuando a estas regiões sem flora (sem que saiba a ciência certa de onde vêm), sem as que não poderiam construir seus veículos de transporte, nem suas armas, nem suas cabanas; assim têm já bastante com a luta contra os animais para viver em paz.

No entanto, o que os *conduziu até ali* não foi, provavelmente, outra coisa senão a guerra. A primeira arma de guerra que o homem havia aprendido a domar e a domesticar, na época do povoamento terrestre, era o *cavalo* (pois o elefante pertence a uma época posterior, à época do luxo de Estados já estabelecidos). A arte de cultivar certas classes de ervas, chamadas *cereais*, cuja primitiva natureza não conhecemos, e a reprodução e melhoramento das *variedades de frutas* mediante transplantes e enxertos (na Europa talvez somente de duas classes, do pomar e da pereira) somente podiam aparecer em Estados estabelecidos, onde existisse uma propriedade de terra garantida, depois de que os homens, antes em liberdade sem leis, houvessem sido empurrados desde a vida de *caça*¹¹, pesca e pastoreio à *agricultura* e se houvesse descoberto o *sal* e o *ferro*, talvez os artigos mais buscados no tráfico comercial entre diferentes povos, e através do qual estabeleceram uma *relação pacífica* entre eles e, inclusive, com outros povos mais distantes.

¹¹ De todos os gêneros de vida, é a *caça*, sem dúvida, o mais oposto a uma constituição estabelecida porque as famílias, como têm que separar-se umas das outras, logo tornam-se *estranhas* e, disseminadas por grandes bosques, logo se convertem em *inimigos* porque cada uma necessita muito espaço para conseguir seus alimentos e sua vestimenta. - *A proibição de Noé de comer sangue* (I Moisés, IX, 4-6), com freqüência repetida, depois de que as escrituras judias as convertessem em condição para a admissão dos novos cristãos procedentes do paganismo, ainda que com outro sentido (*Apost. XV, 20, XXI, 25*), não parece ter sido, no princípio, outra coisa que a proibição de dedicar-se à *caça*, porque na caça sucede com freqüência o fato de ter que comer carne crua e, proibindo-se isto, proíbe-se ao mesmo tempo esta atividade.

Tendo procurado, a natureza, que os homem *possam viver sobre a terra*, quis também, e de maneira despótica, que *devam viver*, inclusive contra sua inclinação, e sem que este *dever* pressuponha ao mesmo tempo um conceito de dever que a vincule com uma lei moral, mas que a natureza tenha eleito a guerra como meio para conseguir este fim. - Vemos povos nos que a unidade de sua língua faz reconhecível a unidade de sua origem, como os samoiedos no oceano glacial. Vemos, por outra parte, um povo com uma língua similar nas montanhas de *Altai*, separados entre si por duzentas milhas. Entre ambos, abriu-se passagem a outro povo, o mongol, povo de cavaleiros e, portanto, guerreiro, que empurrou uma parte daquela raça para longe desta outra, às inhóspitas regiões geladas, aonde seguramente não se haveriam estendido por sua própria vontade¹².

O mesmo ocorre com os *finlandeses* na região setentrional da Europa, chamado *lapões*, agora tão longe dos *húngaros*, mas tão próximos em sua língua, separados, entretanto, pelos godos e sármatos. E que outra coisa conduziu os *esquimós* no norte (talvez os aventureiros mais antigos da Europa, uma raça totalmente diferente de todas as americanas) e os *fueguinos* do sul da América até a Terra do Fogo senão a guerra, da que se serve a natureza como um meio para povoar a terra? No entanto, a guerra mesma não necessita motivos especiais, pois parece estar inerente à natureza humana e, inclusive, parece estar considerada como algo *nobre*, ao que o homem tende por uma *honra* desprovida de impulsos egoístas: a *coragem guerreira* se estima

¹² Poder-se-ia perguntar: se a natureza quis que estas costas geladas não permaneçam desabitadas, o que será de seus habitantes quando não lhes chegar mais madeiras (como cabe esperar)? Pois há que pensar que, com o progresso da cultura, os habitantes das regiões temperadas aproveitarão melhor a madeira que cresce na ribeira de seus rios e esta não cairá nos rios nem será levada ao mar. Eu contesto: os habitantes do Obi, do Jenisei, do Lena, etc., proporcioná-las-ão em troca dos produtos do reino animal, nos que as costas polares são tão ricas, quando a natureza tenha obrigado a paz entre eles.

dotada de um grande valor imediato (tanto pelos selvagens americanos como pelos europeus na época da *cavalaria*), não somente *quando* há guerra (o que é razoável), mas também *que* haja guerra, e com frequência se começou uma guerra para mostrar simplesmente aquela coragem, com o que se está pondo uma dignidade intrínseca na guerra em si mesmo e alguns filósofos chegam a dedicar-lhe um elogio como a uma honra da humanidade, esquecendo-se do dito daquele grego: 'A guerra é má porque faz mais gente má do que a que se leva'. - Até aqui, a questão do que a natureza faz *para seu próprio fim*, considerando o gênero humano como uma espécie animal.

Agora discutamos a questão que afeta o essencial do propósito da paz perpétua: o que a natureza faz em relação ao fim que impõe a razão humana como dever, isto é, o que impõe para favorecer sua *finalidade moral*, e como a natureza proporciona a garantia de que a execução daquilo que o homem *deveria* fazer segundo as leis da liberdade - mas que não faz - fica assegurado sem que a coação da natureza dane esta liberdade. Isto se garante precisamente com as três relações do Direito Público, o *Direito Político*, o *Direito de Gentes* e o *Direito Cosmopolita*.

Quando digo que a natureza quer que ocorra isto ou aquilo, não significa que a natureza nos imponha um dever de fazê-lo (pois isto somente pode impor a razão prática livre de coação), mas que ela *mas o faz*, queiramos ou não (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).

1. Ainda quando um povo não se visse forçado por discórdias internas a submeter-se à coação de leis públicas, o faria, desde fora, a guerra, pois, segundo a disposição, antes referida, da natureza, todo povo encontra ante si outro povo que o ameaça e contra o qual deve converter-se internamente em um *Estado*, para estar preparado como uma *potência* contra aquele. Agora bem, a constituição republicana é a única perfeitamente adequada ao Direito

dos homens, mas também a mais difícil de estabelecer e, mais ainda de conservar, até o ponto em que muitos afirmam que é um Estado de *anjos*, porque os homens não estão capacitados, por suas tendências egoístas, para uma constituição de tão sublime força.

Eis que chega então a natureza em ajuda da vontade geral, fundada na razão, respeitada, mas impotente na prática, e vem precisamente através daquelas tendências egoístas, de modo que a orientação das suas forças dependa somente de uma boa organização do Estado (o que efetivamente está nas mãos dos homens), de maneira que umas contenham os efeitos destrutores das outras ou os eliminem: o resultado para a razão é como se estas tendências não existissem e o homem estivesse obrigado a ser um bom cidadão ainda que não estivesse obrigado a ser moralmente um bom homem.

O problema do estabelecimento do Estado tem solução, inclusive para um povo de demônios, por muito forte que soe (sempre que tenham entendimento), e o problema se formula assim: 'ordenar uma multidão de seres racionais que, para sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, ainda quando cada um tenda em seu interior a eludir a lei e estabelecer a sua constituição de tal modo que, ainda que seus sentimentos particulares sejam opostos, os contenham mutuamente, de maneira que o resultado da sua conduta pública seja o mesmo que se não tivessem tais más inclinações. Um problema assim deve ter *solução*. Pois não se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas do mecanismo da natureza.

O problema consiste em saber como pode se utilizar este mecanismo no homem para ordenar a oposição de seus instintos não-pacíficos dentro de um povo de tal maneira que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coercitivas, gerando, assim, a situação de paz nas que as leis têm vigor. Também se pode observar isto nos Estados existentes, organizados ainda

imperfeitamente: os homens aproximam-se muito em sua conduta externa ao que prescreve a idéia do Direito, ainda que com toda segurança não seja a moralidade a causa deste comportamento (como tampouco é a causa da boa constituição do Estado, mas o contrário; desta última há que esperar a formação moral de um povo). Daqui se segue que o mecanismo natural de anular as inclinações egoístas, que se opõem de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio para fazer lugar a seu próprio fim, ao mandato jurídico, e, por isto, para fomentar e garantir a paz tanto interna como exterior, enquanto esta descansa no Estado mesmo. - Isto significa que a natureza *quer* a todo custo que o direito conserve, em último caso, a supremacia. O que se faça agora se fará finalmente por si mesmo, apesar de com maiores incômodos. 'Se dobras a demasiado o bambu, o rompes; e quem quer demasiado não quer nada' (Bouterwek).

2. A idéia do Direito de Gentes pressupõe a *separação* de muitos estados vizinhos, independentes uns dos outros; e ainda que esta situação seja, em si mesma, uma situação de guerra (se uma associação federativa entre eles não evita a ruptura de hostilidades) é, contudo, melhor, segundo a idéia da razão, que a sua fusão por uma potência que controlasse os demais e que se convertesse em uma monarquia universal, porque as leis perdem a sua eficácia ao aumentar os territórios a serem governados e porque um despotismo sem alma cai, ao final, em anarquia, depois de haver aniquilado os germens do bem. Contudo, a vontade de todo Estado (ou da sua autoridade suprema) é chegar à situação de paz duradoura dominando todo o mundo, se for possível. A natureza, no entanto, *quer* outra coisa.

Serve-se de dois meios para evitar a confusão dos povos e diferenciá-los: a diferença de *línguas* e de *religiões*¹³; estas diferenças levam consigo,

¹³ *Diferentes religiões*: estranha expressão!, é como se se falasse de diferentes *morais*.

certamente, a propensão ao ódio mútuo e a pretextos para a guerra, mas, com o incremento da cultura e a paulatina aproximação dos homens a um mais amplo acordo nos princípios, estas diferenças conduzem a coincidir com a paz, que se gera e se garante mediante o equilíbrio das forças em uma viva competição e não com a quebra de todas as energias, como ocorre no despotismo (o cemitério da liberdade).

3. Da mesma maneira que a natureza sabiamente separou povos aos que a vontade de cada Estado gostaria de unir com astúcia ou violência, baseando-se inclusive no Direito de Gentes, esta une também outros povos, aos que o conceito de Direito Cosmopolita não haveria protegido contra a violência e a guerra, mediante seu próprio proveito recíproco. Trata-se do *espírito comercial* que não pode coexistir com a guerra e que, antes ou depois, se apodera de todos os povos. Como o *poder do dinheiro* é, em realidade, o mais fiel de todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, os Estados se vêem obrigados a fomentar a paz (claro é, não por impulsos da moralidade) e a evitar a guerra com negociações, sempre que há ameaça em qualquer parte do mundo, como se estivessem em uma aliança estável, já que as grandes alianças para a guerra, por sua própria natureza, somente em raras vezes subsistem e têm êxito, inclusive, com menor freqüência. - Desta sorte garante a natureza a paz perpétua mediante o mecanismo dos instintos humanos; esta garantia não é certamente suficiente para *vaticinar* (teoricamente) o futuro, mas, em sentido prático, é suficiente e converte em um dever o trabalhar com vistas a este fim (em absoluto quimérico).

Pode haver certamente diferentes *tipos de crença* que não radicam na religião, mas na história dos meios utilizados para seu fomento, pertencentes ao campo da erudição; e pode haver, por isso mesmo, diferentes *livros religiosos* (Zendavesta, Verda, Alcorão, etc.), mas somente pode existir uma única *religião* válida para todos os homens e em todos os tempos. Aquelas crenças não contêm nada mais do que o veículo da religião, que é acidental e que pode variar segundo os tempos e os lugares.

SUPLEMENTO SEGUNDO

Artigo secreto para a paz perpétua

Um artigo secreto nas negociações do direito público é uma contradição objetiva, isto é, atendendo ao seu conteúdo. Pode haver, em troca, um segredo se se toma em consideração a pessoa que o dita, por não encontrar conveniente esta pessoa para sua dignidade o manifestar-se publicamente como autor do referido artigo.

O único artigo desta espécie está contido na seguinte proposição: *'As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparado para a guerra'*.

Parace diminuir a autoridade legisladora de um Estado, ao que há que atribuir naturalmente a máxima sabedoria, o buscar ensinamentos em seus súditos (os filósofos) sobre os princípios de seu comportamento a respeito dos outros; contudo, vê-se muito aconselhável fazê-lo. O Estado requerirá, portanto, aos filósofos, *em silêncio* (fazendo disso um segredo), o que significa que lhes *deixará falar* livre e publicamente sobre os princípios gerais da guerra e do estabelecimento da paz (o que farão por si mesmos, sempre que

não se lhes proíba). A coincidência dos Estados sobre este ponto não necessita tampouco nenhuma reunião especial para este fim, já que descansa na obrigação mesma da razão humana universal (razão legisladora-moral). -Com isto, não se disse que o Estado deva conceder prioridade aos princípios do filósofo sobre os do jurista (representante do poder político), mas simplesmente que se lhe *ouça*.

O jurista, que adotou como símbolo a *balança* do direito e também a *espada* da justiça, serve-se comumente da espada não somente para apartar da balança toda influência estranha, mas para colocá-la na balança, quando não quer que abaixe um dos pratos (*vae victis*); o jurista, que não é ao mesmo tempo filósofo (tampouco segundo a moralidade), sente a enorme tentação de fazer isto porque é próprio do seu ofício o aplicar as leis existentes sem investigar se necessitam uma melhora e considera como superior este nível da sua faculdade que, em realidade, é inferior por ir acompanhado de poder (como ocorre também nos outros dois casos). - A capacidade da filosofia está em um nível muito abaixo deste poder aliado. Assim se diz da filosofia, por exemplo, que é a *servente* da teologia (e o mesmo se diz a respeito das outras duas). Não se sabe bem, no entanto, se 'vai diante da sua digna senhora com a tocha ou atrás, levando-lhe a cauda'.

Não há que esperar que os reis filosofem nem que os filósofos sejam reis, como tampouco há que desejá-lo, porque a possessão do poder dana inevitavelmente o livre juízo da razão. Contudo, é imprescindível para ambos que os reis, ou os povos soberanos (que se governam a si mesmos por leis de igualdade), não permitam desaparecer ou sossegar a classe dos filósofos, mas que os deixem falar publicamente para a aclaração de seus assuntos, pois a classe de filósofos, incapaz partidarismo e de alianças de clube por sua própria natureza, não é suspeitosa de difundir uma *propaganda*.

APÊNDICE I

Sobre a discrepância entre a moral e a política a respeito da paz perpétua

A moral é em si mesma uma prática em sentido objetivo, um conjunto de leis incondicionalmente obrigatórias segundo as quais *devemos* atuar. Depois de haver atribuído toda a sua autoridade a este conceito de dever, é uma incoerência manifesta querer dizer que não se *pode* obedecer. Neste caso, sairia este conceito, por si mesmo, da moral (*ultra posse nemo obligatur*). Não pode existir, portanto, nenhuma disputa entre a política, como teoria do direito aplicada, e a moral, como teoria do direito, mas teórica (e, conseqüentemente, não pode existir nenhum conflito entre a prática e a teoria): seria necessário entender, neste caso, por *moral* uma *teoria geral da prudência*, isto é, uma teoria das máximas para escolher os meios adequados aos seus propósitos interessados, ou seja, negar que existe uma moral como tal.

A política diz: '*sejam astutos como a serpente*'. A moral acrescenta (como condição limitativa): '*e cândidos como as pombas*'. Se não podem existir ambos em um mesmo preceito, realmente há um choque entre a política e a moral.

No entanto, se se unem, torna-se absurdo o conceito de contrário e não se pode imaginar a resolução do conflito entre a moral e a política como um problema. Ainda que proposição '*a honradez é a melhor política*' encerre uma teoria que a prática lamentavelmente contradiz, a proposição, igualmente teórica, '*a honradez é melhor que toda política*', infinitamente superior a toda objeção, com frequência é a condição ineludível daquela primeira. O termo-deus [BCK6]da moral não cede ante Júpiter (o termo-deus [BCK7]do poder), pois este está ainda sob o destino, ou seja, a razão não tem suficiente luz para dominar a série de causas antecedentes que, seguindo o mecanismo da natureza, permitam com segurança antecipar o resultado feliz ou desgraçado das ações e omissões dos homens (ainda que permitam esperá-lo pelo desejo). Em troca, a razão não ilumina em todas as partes e suficientemente o que há que fazer para permanecer na linha do dever (segundo as regras da sabedoria).

O prático, contudo (para o que a moral é mera teoria), baseia a sua desconsolada negociação da nossa esperança (ainda deixando lugar ao *dever* e ao *poder* da esperança) realmente nisto: pretende ver na natureza humana que o homem não *quererá* nunca o que se lhe é exigido para realizar o fim conducente à paz perpétua. - Claro é que não basta para este fim a vontade de *todos os indivíduos* de viver em uma constituição legal segundo os princípios da liberdade (a unidade *distributiva* da vontade de *todos*): é necessário, além disso, que *todos conjuntamente* queiram esta situação (unidade *coletiva* da vontade *unificada*) para que se institua o todo da sociedade civil. E como sobre esta diversidade das vontades particulares de todos há que chegar a uma causa unificadora para obter-se uma vontade comum - que não pode ser nenhuma delas - resulta que, na *realização* daquela idéia (na prática), não se pode contar com outra origem do estado jurídico do que a *violência*, sobre cuja coação se fundamenta depois o Direito Público.

Isto permite, certamente, esperar de antemão grandes desviações na experiência real daquela idéia - teórica (pois pouco se pode considerar o sentimento moral do legislador que, depois da reunião de uma selvagem multidão em um povo, lhe deixará estabelecer uma constituição jurídica de acordo com a sua vontade comum).

Isto significa que quem tem uma vez o poder nas mãos não deixará que leis sejam impostas pelo povo. Um Estado que pode não estar submetido à lei exterior alguma não se fará dependente de seus juizes em relação a como deva reivindicar seu direito frente a outros Estados, e uma parte do mundo que se sinta superior às outras não deixará de utilizar os meios adequados para fortalecer seu poder mediante expolição, ou inclusive dominação, ainda que as outras não se oponham em seu caminho. Desta maneira, todos os planos da teoria para o Direito Político, o Direito de Gentes e o Direito Cosmopolita evaporam-se em ideais vazios, irrealizáveis, enquanto uma prática, fundamentada em princípios empíricos da natureza humana, que não considere demasiado rebaixado extrair ensinamentos do que sucede no mundo, poderia esperar encontrar um fundamento mais seguro para constuir a prudência política.

É claro que se não há liberdade nem lei moral baseada nela, mas que tudo o que acontece ou pode acontecer é simples mecanismo da natureza, a política é toda a sabedoria prática (como a arte de utilizar o mecanismo natural para governar os homens) e do conceito do Direito devém um pensamento vazio. No entanto, se se crê necessário vincular o conceito de Direito à política e elevá-lo inclusive à condição limitativa desta, deve ser possível, então, um acordo entre ambas. Agora bem, eu posso conceber um *político moral*, ou seja, um político que entende os princípios da habilidade política.

tica de modo que possam coexistir com a moral, mas não um *moralista político*, que forje uma moral útil às conveniências do homem de Estado.

O político moral seguirá este princípio: se alguma vez se encontram defeitos na constituição do Estado ou nas relações interestatais, que não se tenham podido evitar, é um dever, particularmente para os governantes, estar atentos a que se corrijam o mais rápido possível e de acordo com o Direito Natural, tal como se apresenta a nós na idéia da razão, sacrificando inclusive o seu egoísmo. Posto que a ruptura da união estatal ou da união cosmopolita, antes de que se disponha de uma constituição melhor que a substitua, é contrária a toda prudência política, em conformidade, neste ponto, com a moral, seria incoerente exigir que o Direito fosse erradicado imediatamente e com violência. O que, sim, se pode exigir de quem possui o poder é que, ao menos, tenha presente no seu interior a máxima da necessidade de uma reforma para permanecer em uma constante aproximação ao fim (a melhor constituição segundo leis jurídicas). Um Estado pode *governar-se* (*regieren*) com uma república ainda quando, segundo a Constituição vigente, possua um poder soberano despótico: até que o povo se faça, pouco a pouco, capaz de receber a influência da idéia da autoridade contra a lei (como se esta possuísse *força* física) e encontre-se preparado para dar-se a sua legislação (que está fundamentada originariamente no Direito).

Se, mediante a violência de uma revolução, gerada por uma má Constituição, se houvesse conseguido por vias anti-jurídicas outra Constituição mais conforme com a lei, não deveria permitir-se trazer de volta ao povo a antiga, ainda que, durante a vigência desta, tudo aquilo que perturbasse a ordem com violência ou astúcia devesse ser submetido justamente às sanções do revolucionário. No que se refere às relações exteriores dos Estados, não se lhe pode exigir que abandone a sua Constituição, ainda que seja des-

pótica (que é a mais forte em relação aos inimigos exteriores), enquanto corra perigo de ser conquistado rapidamente por outros Estados. Com esta finalidade, deve permitir-se a prórroga da realização (das reformas) até uma melhor ocasião¹⁴.

Sempre pode acontecer que os moralistas despóticos (falhando na execução) choquem de diferentes maneiras com a prudência política (tomando ou recomendando medidas precipitadas). Neste caso, deve ser a experiência a que os regenere paulatinamente, neste choque contra a natureza, por uma via melhor. Os políticos moralizantes, ao contrário, desculpante os princípios contrários ao Direito com o pretexto de uma natureza humana *incapaz* do bem segundo a idéia que prescreve a razão, fazem *impossível* a melhora e perpetuam a infração do Direito.

Estes astutos políticos, em vez de conhecer a prática, da que se ufanam, sabem de *práticas*, estando dispostos a sacrificar o povo e o mundo inteiro, se for possível, com seus elogios ao poder dominante (para não perder seu proveito particular), seguindo o estilo de verdadeiros juristas quando sobem à política (juristas artesãos, não legisladores). Como não é assunto seu refletir sobre a legislação mesma, mas aplicar os preceitos atuais do *Landrecht*, toda Constituição vigente lhes deve parecer a melhor e, se se reforma, lhes

¹⁴ São leis permissivas da razão o conservar um Direito Público, viciado pela injustiça, até que não esteja maduro de todo para uma transformação completa por si mesmo ou que se aproxime à sua maturação por meios pacíficos: qualquer constituição *jurídica*, conforme com o direito ainda que seja em baixo grau, é melhor que nenhuma. Uma reforma *precipitada* encontraria seu último destino (a anarquia). - A sabedoria política converterá em um dever, no estado atual das coisas, a realização das reformas para adequar-se ao ideal do Direito Público: utilizará, em troca, as revoluções, onde as produza a natureza por si mesma, não para dissimular uma opressão ainda maior, mas como uma chamada da natureza a instaurar, mediante reformas, uma Constituição legal, fundamentada nos princípios da liberdade, como a única Constituição permanente.

segue parecendo a melhor Constituição a resultante da reforma, pois tudo funciona adequadamente.

No entanto, se esta habilidade para adaptar a todas as circunstâncias lhes inspira a ilusão de poder julgar também os princípios de uma *Constituição política*, geralmente segundo os conceitos do direito (*a priori*, portanto, e não empiricamente); se se precisam conhecer os *homens* (o que cabe esperar, pois têm que tratar com muitos) sem conhecer o *homem* e o que se pode fazer dele (para isto é preciso um nível mais elevado de observação antropológica) e se se aproximam providos destes conceitos ao Direito Político e de Gentes, tal como a razão o formula, darão este passo, sem dúvida, com o espírito dos *pedantes advogados*, seguindo a aplicar o seu habitual procedimento (o de um mecanismo de leis despoticamente dadas) inclusive ali, onde os conceitos da razão querem fundamentar a coação legal nos princípios da liberdade, coação que faz possível basicamente uma Constituição política conforme com o Direito. O pressuposto prático crê que pode resolver este problema, deixando de lado aquela idéia, com o conhecimento empírico de como estavam organizadas as Constituições vigentes até o momento, contrárias ao Direito, no entanto, em sua maior parte. - As máximas das que se serve (ainda que não as manifeste) acabam mais ou menos nos seguintes princípios sofisticados:

1. *Fac et excusa*. Aproveita a ocasião favorável para entrar arbitrariamente na possessão (de um direito do Estado sobre seu povo ou sobre outro povo vizinho). A justificativa será muito mais fácil e mais suave *depois do fato* e a força será desculpada mais facilmente do que se se quisesse meditar antes sobre os argumentos convincentes e se esperasse os contra-argumentos (sobretudo no caso em que o poder superior no interior é também uma autoridade legisladora à qual é preciso obedecer sem refletir sobre). Esta mesma

audácia confere uma certa aparência de convicção interior à legitimidade do acto e o deus *bonus eventus* torna-se, depois, o melhor advogado.

2. *Si fecisti, nega*. Nega que o que tu mesmo cometeste para afundar o teu povo na desesperação, conduzindo desta maneira à revolução, por exemplo, seja culpa *tua*. Afirma, em troca, que a culpa está na desobediência dos súditos a qual se encontra, no caso da dominação de um povo vizinho, na natureza do homem, que, se não se adianta ao outro com violência, certamente terá sido adiantado pelo outro e submetido ao seu poder.

3. *Divide et impera*. Isto é: se no teu povo existem certas personalidades privilegiadas que te elegeram como o cabeça (*primus inter pares*) desune-as e inimiza-as com o povo. Coloca-te logo do lado do povo, sob a ilusão de uma maior liberdade. Desta maneira, tudo dependerá da tua absoluta vontade. Se se trata de Estados estrangeiros, conseguir a discórdia entre eles é o meio mais seguro de submetê-los a ti um atrás do outro, sob a aparência de apoiar o mais débil.

Com estas máximas políticas não se engana, em realidade, ninguém, pois são de universal conhecimento. Também não é o caso de que se envergonhem por elas, como se a injustiça brilhasse demasiado patente ante os olhos: as grandes potências conservam sempre a *hora política*, com a qual podem contar com toda segurança, ou seja, com o *engradecimento do seu poder* pelo caminho que seja, já que não se envergonham nunca pelo juízo da massa, mas pelo de outra potência, e não é a publicidade das máximas, mas o seu *fracasso*, o que pode causá-las vergonha (pois em respeito à moralidade das máximas, todos estão de acordo)¹⁵.

¹⁵ Poder-se-ia pôr em dúvida a existência de uma certa maldade natural nos *homens* que convivem em um Estado e poderia argumentar-se, com certa aparência, que a causa das suas manifestações contrárias ao Direito é a carência de uma cultura sufi-

De todos estes circunlóquios de uma teoria imoral da prudência para o estabelecimento do estado de paz entre os homens, partindo do estado natural de guerra, desprende-se, ao mesmo tempo, o seguinte: os homens não podem prescindir do conceito de Direito nem nas suas relações privadas nem nas públicas e não se atrevem abertamente a basear a política em medidas de habilidade, negando obediência ao conceito de um Direito Público (o que chama a atenção, ante todo, no conceito do Direito de Gentes). Tributam ao contrário, em si mesmos, todos as honras, ainda que inventem centenas de desculpas e escapatórias para o eludir na prática e atribuir ao astuto poder da autoridade de ser a origem e o laço de união de todo o Direito. - Para por fim a tanto sofisma (ainda que não à injustiça amparada nestes sofismas) e para fazer confessar os falsos *representantes* dos poderosos da terra que não é o Direito o que defendem, mas o poder, do que tomam o tom como se eles mesmos tivessem algo que mandar, seria bom descobrir e mostrar o supremo princípio do qual surge a idéia da paz perpétua: que todo o mal que a obstaculiza provém de que o moralista político começa onde o político moralista termina e faz ser vão o seu próprio propósito de concientemente desenvolvida (a barbárie). Nas relações exteriores dos *Estados*, contudo, esta maldade manifesta-se patentemente e de maneira incontestável. No interior de cada Estado mantém-se encoberta pela ação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos à violência está compensada ativamente por um poder maior, o do governo. Desta maneira, recebe o conjunto uma aparência moral (*causae non causae*) e facilita-se o desenvolvimento da disposição moral a respeito do direito, ao impedir o advento das tendências contrárias à lei. - Cada um acredita que respeitaria o conceito do Direito e o acataria com fidelidade se pudesse esperar o mesmo dos demais o que, em parte, o governo lhe garante. Com isto, dá-se um grande *passo à moralidade* (ainda que não se dê um passo moral), ao aderir-se a este conceito do dever por si mesmo sem considerar a reciprocidade. - Ao pressupor cada um, em sua boa opinião sobre si mesmo, que os demais têm um mal caráter, o juízo que têm mutuamente de si mesmos é que *todos*, no que diz respeito à *realidade*, pouco valem (pode ficar sem explicação a origem deste juízo, já que não se pode, na verdade, culpar a *natureza* do homem, que é um ser livre). Contudo, o respeito ao conceito do Direito ao que o homem, efetivamente, não poder evadir-se, sanciona solenemente a teoria da sua capacidade para adequar-se ao direito. Por isto, cada um vê que deveria atuar, por sua parte, em conformidade com o direito, independentemente de como os demais se comportem.

liar a política com a moral, ao subordinar os princípios ao fim (ou seja, põe 'os carros atrás dos bois').

Para conciliar a filosofia prática consigo mesma, é necessário resolver com caráter prévio se se deve começar pelo *princípio material* da razão prática, o *fim* (como objeto do arbítrio), ou pelo seu princípio *formal*, ou seja, por aquele princípio que diz (princípio fundado sobre a liberdade na relação exterior): obra de tal modo que possas querer que a tua máxima converta-se em uma lei universal (seja qual for o fim).

Sem dúvida alguma, este último princípio deve preceder ao outro, pois tem, como princípio de direito, uma necessidade incondicionada. O outro princípio, ao contrário, só é obrigatório sob o pressuposto das condições empíricas do fim proposto, ou seja, da sua realização. E se este fim fosse também um dever (por exemplo, a paz perpétua) teria que ser deduzido ele mesmo do princípio formal das máximas sobre a ação externa. - Agora bem, o princípio do *moralista político* (o problema do Direito Político, de Gentes e Cosmopolita) é um mero problema técnico (*problema tecnicum*), enquanto o princípio do *político moralista* é uma *questão moral* (*problema morale*), totalmente diferente do primeiro no procedimento para conseguir a paz perpétua, à que deseja não somente como um bem físico, mas como um estado nascido do reconhecimento do dever.

Para a solução do primeiro problema, o da habilidade política, requer-se um grande conhecimento da natureza, para utilizar-se seu mecanismo em favor do fim pensado. Todo este conhecimento, no que diz respeito à paz perpétua, é incerto em relação ao resultado. Pode-se tomar qualquer dos três ramos do Direito Público. Não há certeza de que o rigor ou a vaidade, o poder de um só ou a união de vários, a nobreza, inclusive, ou o poder popular mantenham de melhor maneira o povo na obediência e em um flores-

cimento simultâneo por muito tempo. Na história há exemplos contrários de todos os tipos de governos (exceto o republicano autêntico, que somente pode ser pensado por um político moral).

Mais incerto ainda é um *Direito de Gentes* erguido presumivelmente sobre estatutos de planos ministeriais, um direito que, na verdade, não é mais do que uma palavra sem conteúdo e que descansa em tratados que encerram já, no ato mesmo da assinatura, a reserva secreta da sua transformação. - A solução, ao contrário, do segundo problema, o da *sabedoria política*, impõe-se por si mesmo; é clara para todos, converte em vergonha toda a artificialidade, vai diretamente ao fim, claro que recordando a prudência para não precipitar o fim, mas aproximando-se a ele sem interrupção, aproveitando as circunstâncias favoráveis.

Diz assim: 'Aspirem ante tudo ao reino da razão pura prática e a sua justiça e o seu fim (o bem da paz perpétua) virá a si por si mesmo'. Esta peculiaridade tem a moral nela mesma e, concretamente, em relação aos princípios do Direito Público (relacionados, portanto, a uma política compreensível *a priori*), que quanto menos subordina a conduta ao fim proposto, à utilidade intencionada - seja física ou moral -, mais se acomoda, não obstante, a este fim em geral. Isto acontece porque é precisamente a vontade geral dada *a priori* a única que determina o que é Direito entre os homens (em um povo ou nas relações entre vários povos). Esta união da vontade de todos, se procede de forma conseqüente na execução, também pode ser a causa, pelo mecanismo da natureza, do efeito buscado e da eficácia do conceito do Direito. Um princípio da política moral é, por exemplo, que um povo deve converter-se em um Estado de acordo com os conceitos jurídicos gerais de liberdade e igualdade, não estando este princípio baseado na prudência, mas no dever.

Não merecem ser ouvidos os moralistas políticos, por muito que meditem sobre o mecanismo natural de uma massa humana em sociedade, à que, segundo eles, debilitariam aqueles princípios e cuja intenção se desvaneceria, por muito que tentem demonstrar suas afirmações com exemplos de Constituições mal-organizadas, de outros e atuais tempos (por exemplo, democracias sem sistema representativo). Não merecem ser ouvidos, ante tudo, porque semelhante perniciosa teoria produz precisamente o mesmo mal que anuncia. Esta teoria situa os homens no mesmo grupo das demais máquinas viventes, só que, segundo ela, aos homens lhes daria a consciência de seres não-livres, para que se considerassem a si mesmos como os seres mais miseráveis do mundo.

A frase, verdadeira, mas bastante pomposa, e que se tornou provérbio, '*fiat iustitia, pereat mundus*', pode traduzir-se ao alemão assim: 'que reine a justiça para que se afundem todos os males que há no mundo'. É um valente princípio de direito que detém todos os caminhos torcidos pela violência ou a insídia. Não há que erroneamente compreendê-lo, contudo, como uma autorização a usar do próprio Direito com o máximo rigor (que seria contrário do dever ético). O princípio deve ser entendido como a vinculação dos detentores do poder a não negar a ninguém seu direito nem a diminuí-lo por antipatia ou compaixão. Para isto, é necessária uma Constituição interna do Estado em conformidade com os princípios do Direito, mas, além disso, é imprescindível a união com os outros Estados, vizinhos ou lonjanos, para o objeto de solucionar legalmente as suas discrepâncias.

Esta frase não quer dizer nada além disso: as máximas políticas não devem partir do bem-estar e da felicidade que cada Estado espera de sua aplicação; não devem partir, portanto, do fim que cada Estado propõe, não devem partir da vontade como supremo princípio da sabedoria política

(ainda que princípio empírico), mas do conceito puro do dever jurídico, sejam quaisquer as conseqüências físicas que se derivem (a partir do dever, cujo princípio está dado *a priori* pela razão pura).

O mundo não perecerá somente por haver menos homens malvados. O mal moral possui a característica, inseparável de sua natureza, de contradizer-se e destruir seus próprios propósitos (sobretudo em relação a outros malvados) e assim deixa espaço, ainda que lentamente, ao princípio (moral) do bem.



Não há, conseqüentemente, nenhum conflito *objetivo* (em teoria) entre a moral e a política. Há, contudo, *subjetivamente* (na inclinação egoísta dos homens, que não deve chamar-se prática, já que não está fundamentada em máximas da razão) e pode havê-lo sempre, porque serve de estímulo à virtude, cujo autêntico valor não consiste tanto em opor-se com firmeza às desgraças e sacrifícios, que devem ser aceitos, mas em olhar de frente ao princípio do mal que habita em nós mesmos e vencer sua astúcia (segundo o princípio *tu ne cede malis sed contra audentior isto*); o princípio do mal perigosamente enganoso e traidor, ainda que sutil, ao alegar ser a debilidade da natureza humana a justificativa de toda transgressão.

Em realidade, pode dizer o moralista político: governante e povo ou um povo e outro povo não cometem injustiça *entre eles* se se fustigam violenta ou enganosamente. Cometem, na verdade, injustiça ao não respeitar o conceito de Direito, que é único que poderia fundar a paz para sempre. Se se aniquilam mutuamente *acontece* a ambos algo totalmente justo, já que um transgredir seu dever em respeito ao outro, que está animado pelas mesmas intenções, não conformes ao Direito, contra aquele: ainda que sempre restem

entes suficientes para que este jogo não deixe de existir, inclusive em tempos mais longínquos, para que a posteridade tome deles um exemplo admonitório.

A providência no curso do mundo fica aqui justificada, pois o princípio moral não se apaga nunca no homem. A razão, eficiente na realização pragmática das idéias jurídicas segundo aquele princípio moral, cresce continuamente ao aumentar a cultura, com a que também aumenta a culpabilidade daquelas transgressões. Parece que nenhuma teodicéia pode justificar que fosse preciso haver na terra semelhante classe de seres corruptos (no suposto de que o gênero humano nunca melhoraria nem poderia melhorar); este juízo, no entanto, é demasiado elevado para nós, a ponto de podermos submeter nossos conceitos (de sabedoria) ao supremo poder, insondável para nós em sentido teórico.

A tais conseqüências desesperadas somos inevitavelmente compelidos se não aceitamos que os princípios do direito têm realidade objetiva, ou seja, que se possam realizar e que esta realidade deva ser tratada, conseqüentemente, pelo povo no Estado e pelos Estados em suas relações com os demais Estados, diga o que diga a política empírica. A verdadeira política não pode dar um passo sem haver antes rendido respeito à moral e, ainda que a política seja por si mesma uma arte difícil, não é, sem dúvida, a união da política com a moral, pois esta corta o nó que a política não pode solucionar quando surgem discrepâncias entre ambas.

O Direito dos homens deve manter-se como coisa sagrada, por maiores que sejam os sacrifícios do poder dominante. Neste assunto não se pode partir em dois e inventar um intermediário (entre direito e utilidade) de um direito condicionado pela prática. Toda política deve ajoelhar-se ante o Direito, apesar de caber esperar que se chegue a um nível, ainda que lentamente, em que a política brilhará com firmeza.

APÊNDICE II

Da harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental de Direito Público

Se no Direito Público, prescindindo, como costumam conceber os juristas, de toda *matéria* (das diferentes relações empiricamente dadas nos homens no Estado ou entre Estados), ainda me resta a *forma da publicidade*, cuja possibilidade está contida em toda a pretensão jurídica, já que sem ela não haveria justiça (que somente pode ser pensada como *publicamente manifesta*) nem haveria tampouco Direito, que somente se outorga desde a Justiça.

Toda pretensão jurídica deve possuir esta possibilidade de ser publicada e a publicidade pode, por isso, proporcionar um critério *a priori* da razão, de fácil utilização, para conhecer imediatamente, como por um experimento da razão pura, a falsidade da pretensão (antijuridicidade) no caso de que não se dê a publicidade, já que se torna muito fácil reconhecer se se dá em um caso concreto, ou seja, se a publicidade se pode harmonizar ou não com os princípios do agente.

Depois de prescindir de todo o empírico que contém o conceito de Direito Político e de Gentes (como é, por exemplo, a maldade da natureza humana que faz necessária a coação) pode-se denominar *fórmula transcendental* do Direito Público à seguinte proposição: 'São injustas todas as ações que se referem ao Direito de outros homens cujos princípios não suportam a publicação'.

Não é necessário considerar este princípio como um mero princípio ético (pertencente à doutrina da virtude), mas faz-se mister considerá-lo também como um princípio *jurídico* (que afeta o Direito dos homens). Um princípio que não possa se manifestar *em voz alta* sem que se arruine ao mesmo tempo meu próprio propósito; um princípio que, portanto, deveria permanecer *secreto* para poder prosperar e que não posso *confessar publicamente* sem provocar indefectivelmente a oposição de todos. Um princípio semelhante somente pode obter esta universal e necessária reação de todos contra mim, compreensível *a priori*, pela injustiça com que ameaça a todos. - É, além disso, um princípio *negativo*, ou seja, somente serve para conhecer o que *não é justo* em respeito aos outros. Como os axiomas, é indemonstrável, certo e, mais, de fácil aplicação, como se pode ver nos exemplos seguintes do Direito Público.

1. Com relação do *Direito Político (ius civitatis)*, ou seja, ao Direito interno: apresenta-se aqui uma questão que muitos consideram de difícil solução e que o princípio transcendental da publicidade soluciona com toda simplicidade: 'É a revolução um meio legítimo para que um povo tire de si o poder opressivo de alguém, assim chamado tirano (*non titulo, sed exercitio talis*)?'. Não há dúvida de que os direitos do povo estão transgredidos e que ao tirano não se faz nenhuma injustiça destronando-o. Contudo, não há nada mais injusto por parte dos súditos do que reivindicar seu direito por esta via,

e não poderão queixar-se de injustiça se forem vencidos nesta luta e tiverem que suportar as conseqüentes penas.

Sobre este ponto pode-se discutir muito, favoravelmente ou contra, se se quer resolver a questão com uma dedução dogmática dos fundamentos do Direito. No entanto, o princípio transcendental da publicidade pode poupar esta prolixa discussão. Segundo este princípio, deve-se perguntar ao povo, antes do pacto civil, se se atravessaria a fazer pública a máxima de uma eventual sublevação. Vê-se com facilidade que se, ao estabelecer uma Constituição política, se quisesse pôr como condição o exercício, em determinados casos, da força contra a autoridade suprema, o povo disporia então de um poder legítimo sobre esta autoridade. Contudo, neste caso, não seria esta autoridade o soberano e se se pusessem ambos a si mesmos como condição da instauração do Estado, esta não seria possível de nenhuma maneira, o que contradiz a vontade do povo. A injustiça da rebelião põe-se de manifesto, portanto, pelo questionamento de que se se *confessar publicamente* seus princípios, não se poderiam realizar os seus próprios propósitos. Haveria que mantê-los em segredo necessariamente. Não aconteceria o mesmo por parte da autoridade suprema. Ela pode dizer livremente que castigará toda revolução com a morte dos chefes, ainda que eles sigam crendo que aquele havia transgredido primeiro a lei fundamental, já que o chefe de Estado não deve preocupar-se de que a publicação dos seus princípios frustrasse os seus propósitos, se é consciente de possuir o poder supremo *irresistível* (que não deve admitir-se em toda constituição civil, porque a que não tem poder suficiente para proteger uns frente a outros tampouco tem o direito de mandar neles).

Se a rebelião do povo triunfar, aquele volta à situação de súdito, sem poder começar nenhuma rebelião para recuperar sua situação anterior, mas também sem ter que temer que lhe exijam contas pelo seu anterior governo.

2. *Com relação ao Direito de Gentes.* - Somente se pode falar de Direito de Gentes pressupondo alguma situação jurídica (ou seja, uma condição externa sob a que se possa atribuir realmente ao homem um direito): o Direito de Gentes, como Direito Público, implica a publicação de uma vontade geral que determina a cada qual o seu, e este *status iuridicus* deve proceder de algum contrato que não necessita fundamentar-se em leis coercitivas (como está o contrato de onde surge o Estado), mas que pode ser, em todo caso, o contrato de uma associação *constantemente livre*, como o citado anteriormente sobre a federação de vários Estados. Sem um *estado jurídico* que una ativamente as distintas pessoas (físicas ou morais), estaríamos no estado de natureza, onde não há mais do que o Direito privado. - Propõe-se aqui também um conflito entre a política e a moral (considerada como teoria do direito), no que o critério da publicidade das máximas encontra fácil aplicação, mas cujo contrato une aos Estados com o propósito de manter a paz entre eles e frente aos outros, de maneira nenhuma para realizar conquistas. Eis aqui vários casos de antinomia entre política e moral com a solução dos mesmos:

a) 'Se um Estado prometeu a outro alguma coisa como ajuda, cessão de certos territórios, subsídios e similares, e está em jogo a saúde do Estado, a pergunta é se se pode liberar da palavra dada, acudindo ao recurso de que quer ser considerado como uma dupla pessoa: como *soberano* - não sendo responsável ante ninguém no seu Estado - e como o primeiro *funcionário do Estado* - que deve render contas a ele mesmo -, e se o que lhe obrigou em qualidade de soberano não lhe obriga em qualidade de funcionário do Estado'. - Se um Estado (ou seu chefe) fizesse pública esta máxima, ocorreria que

os outros, naturalmente, fugiriam ou se aliariam a outros para resistir às suas pretensões, o que demonstra que a política, com toda sua astúcia, frustra seus próprios propósitos em virtude da publicidade.

b) 'Quando uma potência vizinha, elevada a dimensões temíveis (*potentia tremenda*), é causa de preocupação, pode-se supor que, porque *pode*, também *quererá* oprimir. Dá isto direito aos menos potentes um ataque (conjunto), inclusive sem que haja precedido uma ofensa?'. - Se um Estado quisesse *fazer pública* a sua máxima em sentido afirmativo, provocaria o dano com maior rapidez e segurança. Pois a potência maior se adiantaria à menor, e a união das menores é um leve obstáculo para quem sabe utilizar o *divide et impera*. - Esta máxima da habilidade política, declarada publicamente, destrói necessariamente seu propósito próprio e é, conseqüentemente, injusta.

c) 'Se um Estado menor, por sua situação, está separando outro maior que necessita daquele para sua própria conservação, não tem direito o maior a submeter o menor e anexá-lo?'. - Se vê com facilidade que o Estado maior não deve manifestar com antecedência uma máxima semelhante, pois os Estados menores se uniriam rapidamente e outras potências lutariam por este 'prêmio', com o que a máxima se faz inviável pela sua publicidade; uma amostra de que é injusta e de que pode sê-lo, além disso, em grau muito elevado, pois o fato de que o objeto da injustiça seja pequeno não impede que a injustiça ali manifestada seja muito grande.

3. No que diz respeito ao *Direito Cosmopolita* não digo nada aqui, porque as suas máximas, por analogia do mesmo Direito de Gentes, são fáceis de indicar e apreciar.



O princípio da incompatibilidade das máximas do Direito de Gentes com a publicidade proporciona uma boa amostra do *desacordo* da política com a moral (como teoria do Direito). É preciso saber agora qual é a condição sob a qual suas máximas coincidem com o Direito de Gentes, pois não pode afirmar-se o contrário, que as máximas que toleram a publicidade são justas, já que quem possui o supremo poder de decisão não necessita ocultar seus princípios. A condição da possibilidade de um Direito de Gentes como tal é que exige previamente um *estado jurídico*. Sem este não se dá o Direito Público e todo o direito que se possa pensar fora daquele (em estado de natureza) é mero Direito Privado. Antes vimos que uma federação de Estados que tenha como finalidade evitar a guerra é o único *estado jurídico* compatível com a sua liberdade. Conseqüentemente, o acordo da política com a moral somente é possível em uma união federativa (que é necessária e que está dada *a priori* segundo os princípios do direito). Toda a prudência política tem como fundamento jurídico a instauração dessa federação em sua maior amplitude possível. Sem esta finalidade, toda habilidade política é ignorância e injustiça velada.

Esta política tem sua própria *casuística*, a despeito da melhor escola jesuíta: *reservatio mentalis*: redatar os tratados públicos com tais expressões que se possam interpretar interessadamente segundo o que se queira (por exemplo, a diferença entre *statu quo de fait y de droit*); o *probabilismo*: imputar más intenções aos outros, ou converter a probabilidade de um possível desequilíbrio por sua parte, em fundamento jurídico para o submetimento de outros Estados pacíficos; e por último o *peccatum philosophicum* (*peccatillum batatelle*): considerar como uma bagatela, facilmente perdoável, que um *Estado pequeno* seja conquistado por outro *muito maior* para um suposto mundo melhor¹⁶.

¹⁶ Amostras destas máximas podem ser encontradas no tratado do Conselheiro áulico

A base para isto a oferece a dupla atitude da política, de utilizar para seus propósitos uma ou outra rama da moral. - São deveres ambos, o amor aos homens e o respeito ao *direito* dos homens. O primeiro é um dever *condicionado*, o segundo, pelo contrário, é um dever imperativo *incondicionado*, que quem queria entregar-se ao suave sentimento da benevolência deve ter segurança de não fazê-lo transgredindo.

A política coincide facilmente com a moral no primeiro sentido (como ética), em sacrificar o direito dos homens a seus superiores; mas no segundo sentido da moral (como teoria do Direito), ante a que deveria inclinar-se, a política crê aconselhável não introduzir-se em nenhum acordo, prefere negar toda realidade à moral e entender todos os deveres como atos de mera benevolência. A filosofia faria fracassar, facilmente, esta astúcia de uma política tenebrosa mediante a publicidade de suas máximas se a política se ativesse a conceder ao filósofo a publicidade das suas.

Neste sentido, proponho outro princípio transcendental e positivo do Direito Público, cuja fórmula seria: 'Toda as máximas que *necessitam* a publicidade (para não fracassar em seus propósitos) concordam com o Direito e a Política ao mesmo tempo'.

Se unicamente por meio da publicidade é como podem alcançar o seu fim, o é porque se adequam ao fim geral do público (a felicidade), e a tarefa própria da política é estar de acordo com este fim (fazer com que o público esteja contente com a sua situação). Se *somente* mediante a publicidade se pode conseguir este fim, ou seja, mediante a eliminação de toda desconfian-

Garve *Ueber die Verbindung der Moral mit der Politik* (*Sobre a relação da moral com a política*, 1788). Este respeitável *erudito* confessa, já no começo, que não pode dar uma resposta satisfatória à questão. No entanto, aceitar a concordância de ambas, ainda com a confissão de que não é possível eliminar por completo as objeções que se esgrimem contra ela, parece conceber uma tolerância mais ampla do que seria aconselhável àqueles que estão muito dispostos a abusar de tais objeções.

ça a respeito das máximas, estas têm que estar também em concordância com o Direito Público, pois somente no Direito é possível a união dos fins de todos.

O desenvolvimento e explicação deste princípio tenho que deixá-lo para outra ocasião. Somente digo agora que é uma fórmula transcendental, que deve interferir eliminando as condições empíricas (da teoria da felicidade) como matéria da lei e tomando em consideração a formar da legalidade em geral.



Se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de que façamos realidade o estado de um Direito Público, ainda que somente seja em uma aproximação que possa progredir até o infinito, a *paz perpétua*, que se deriva dos até agora mal-chamados tratados de paz (em realidade, armistícios), não é uma idéia vazia, mas uma tarefa que, resolvendo-se pouco a pouco, aproxima-se permanentemente a seu fim (porque é de esperar que os tempos em que se produzam iguais processos sejam cada vez mais curtos).



PUBLICAÇÕES DO
INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS DE
DE SEGURANÇA INTERNACIONAL E DA PAZ

Ensaio sobre Paz e Conflitos

1. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Eds. (2005).
Contributos para a comprensión. 215 pp. ISBN 84-689-5984-7.
2. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Kristensen, Bárbara, Eds. (2006).
Paz e seguranga para o século XXI. 259 pp. ISBN 84-689-9071-X.
3. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Kristensen, Bárbara, Eds. (2006).
Entender os conflitos para acadar a paz. 247 pp. ISBN 84-689-9069-8.
4. Suárez Canal, Xosé Luis; Evans Pim, Joám, Eds. (2006).
De imagens de guerra a guerra de imagens. 185 pp. ISBN 84-689-9070-1.
5. Kant, Immanuel [edição em Português de J. Evans e B. Kristensen] (2006).
Para a paz perpetua. 116 pp. ISBN 84-690-0279-1.
6. Kant, Immanuel [edição em Galego de J. Evans e B. Kristensen] (2006).
Cara á paz perpetua. 116 pp. ISBN 84-690-0278-3.

Estudos Internacionais

1. Ponsonby, Arthur [edição em Português de Joám Evans] (2006).
A falsidade em tempos de guerra. 220 pp. ISBN 84-690-0277-5.
2. Ponsonby, Arthur [edição em Galego de Joám Evans] (2006).
A falsidade en tempos de guerra. 220 pp. ISBN 84-690-0276-7.

Estudos da Paz

1. Paige, Glenn D. [edição em Português de Bárbara Kristensen] (2006).
Sem matar é possível. Para uma nova ciência política... 315 pp. ISBN 84-690-0275-9.
2. Paige, Glenn D. [edição em Galego de Bárbara Kristensen] (2006).
Sen matar é posibel. Cara unha nova ciencia política... 315 pp. ISBN 84-690-0274-0.

Série Atlântica

1. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Kristensen, Bárbara, Eds. (2006).
Essays on Atlantic Studies. Rediscovering the Atlantic... 280 pp. ISBN 84-690-0272-4.
2. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar, Kristensen, Bárbara, Eds. (2006).
Estudos Atlânticos. Novos rumos para uma matriz... 275 pp. ISBN 84-690-0273-2.

Outras publicações

1. Evans Pim, Joám; Crespo Argibay, Óscar (2005).
Pesquisa para o entendimento global. 111 pp. ISBN 84-689-5976-6.
2. Evans, J. [Dir. exec.]; Crespo, O. [Dir. assoc.]; Kristensen, B. [Secr.] (2006:1/2).
Asteriskos. Revista de Estudos Internacionais e da Paz. 270 pp. ISSN 1886-5860.



Uma publicação do

**INSTITUTO GALEGO DE ESTUDOS DE
SEGURANÇA INTERNACIONAL E DA PAZ**

<http://www.igesip.org>

Com a colaboração do



Ilmo. Concello de Rianxo

