

# REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB

Ano 3º - N.º 05 Dezembro de 2006

## DA GUERRA E PAZ COMO QUESTÃO FILOSÓFICA (ROUSSEAU, KANT, HEGEL)

Prof. João Lopes Alves - *Jurista, Lisboa -Portugal*

### RESUMO

1. Oposição de Rousseau ao sistema de Hobbes relativamente ao binómio 'estado de natureza' / 'estado social'. 2. A guerra como decorrência do 'estado social' e conflito entre Estados, segundo Rousseau . 3. Guerra e despotismo em Rousseau. 4. A distinção rousseauniana entre "guerra" e "estado de guerra". 5. A inevitabilidade da guerra num ambiente de pluralidade de entes políticos soberanos, nos pontos de vista de Rousseau e de Hegel. 6. O imperativo racional de Paz segundo Kant. 7. A Paz Perpétua como tarefa de realização histórica paulatina. 8. Republicanismo de Estado, cidadania e paz no pensamento kantiano. 8. A federação defensiva do "Zum ewigen Frieden" e a associação mundial de Estados como horizonte de esperança para a Paz. 9. O direito cosmopolita. 10. Hegel, ou a guerra como empresa racional insubstituível de solução de conflitos críticos entre os Estados. 11. A guerra como prolegómeno à virtude cívica em Hegel e também em Kant. 12. A profissionalização militar da "virtude da bravura" e os constrangimentos na condução da guerra como acto de razão segundo Hegel. 13. A nova tecno-ciência militar como factor de irracionalização da guerra. 14. O regresso de Kant

Palavras-chave: Estado de Natureza; Estado Social; "Guerra" e "Estado de Guerra"; Paz Perpétua; Republicanismo; Cidadania; Cosmopolitismo; Federação; Estado Mundial.

### ABSTRACT

1. Rousseau versus Hobbes' system facing the opposition between 'State of Nature' and 'State of Society'. 2. War as a consequence of the 'State of Society', as well as, according to Rousseau, a kind of conflict between States. 3. War and Despotism in Rousseau's Thought. 4. The Rousseauian distinction between "Guerre" and "État de Guerre". 5. The War's inevitability in a sovereign entities' context, from the different points of view both of Rousseau and of Hegel. 6. The Kantian rational Imperative of Peace. 7. The Perpetual Peace as a progressive historical achievement. 8. Republican State, Citizenship and Peace according to Kant. 9. The defensive Federalism from the "Zum ewigen Frieden" and an Universal Association of States as hopeful prospects for Peace. 10. The Hegelian view of War as a rational procedure to settle critical conflicts between States. 11. War as civic virtue training, according to Hegel, as well as to Kant. 12. The military "professionalism of courage" and the constraints of rational Wars conduct, according to Hegel. 13. The advanced military technology as a factor to make the War irrational. 14. Kant's coming back.

*Key Words* : State of Nature , State of Society ; "Guerre" and "État de Guerre" ; Perpetual Peace ; Republicanism ; Citizenship ; Cosmopolitanism ; Federation ; Worldwide State.

## 1. A Guerra segundo Rousseau

Pode surpreender que, apesar do papel nuclear no pensamento político moderno desempenhado por Jean-Jacques Rousseau, as reflexões do "Newton do mundo moral" (Kant) sobre o fenómeno da guerra não tenham alcançado ( e, de meu conhecimento, continuam a não alcançar) o lugar que mereceriam na imponente massa de literatura secundária suscitada pela sua obra.

A insuficiência impressiona de facto, mas não supõe nada de muito misterioso. Penso que contribuiu em decisiva medida para algum efeito de alheamento do comentarismo, apesar de tudo relativo, (1) que o trabalho de exegese e crítica fosse fortíssimamente atraído pelo fulgor do "petit traité", como o adjectivou Rousseau, publicado em 1762 sob o título "Du Contract Social, ou Principes du Droit Politique" <CS> (Rousseau, 1964). Ora, esta obra de

intensidade literária e teórica verdadeiramente única, tendo a crédito uma influência avassaladora, incidiu principalmente no “direito estatal interno”, se quisermos recorrer a uma epígrafe hegeliana <das innere Staatsrecht> (Hegel, 1974: §§ 260 ss.; no caso de Hegel cito com referência aos parágrafos <§> que dividem o texto) por contraposição à juricidade “externa” que, *grosso modo*, corresponderia ao direito das gentes (ou, em linguagem de hoje, de focagem mais especializada, Direito Internacional Público ), que é onde são cruciais as questões de guerra e de paz. Acresce que o filósofo genebrino renunciou intencionalmente a tratar do relacionamento inter-Estados que coroaría o universo político. Como se sabe e o próprio Rousseau destacou, o CS seria, no propósito originário do autor, tão só a primeira parte de um tratado muito mais amplo no seu objeto, a que pensava dar o título de “Institutions Politiques” (2). Todavia, o projeto gorou-se, por razões cujo sentido geral é comentado na conclusão do CS :

“Após estabelecer os verdadeiros princípios do direito político <n.a.:o ”direito estatal interno” > e empreender a fundação do Estado sobre a respectiva base, restaria apoiá-lo mediante as suas relações externas, o que abrangeria o direito das gentes, o comércio, o direito da guerra e as conquistas, o direito público, as ligas, as negociações, os tratados, etc..Tudo isto porém forma um novo objecto demasiado vasto para a minha curta vista; sempre deveria fixá-lo mais perto de mim” (Rousseau, 1964, *Oeuvres Complètes* <OC>,III, p.470).

A ablação da matéria internacional que prolongaria o CS não obstou a que o tema da guerra comparecesse em ordem dispersa por vários lugares da obra rousseauniana : no *Discurso sobre as causas da desigualdade entre os homens* (Rousseau 1964: OC,III, pp.178-9), no artigo *Économie Politique* da *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert (*Idem*, 268-9), em trechos do próprio CS e de o *Emilio* ( *Idem*, pp.357-8 e Rousseau, 1969, OC,IV, 848-9), naturalmente no *Extracto* e no *Julgamento sobre o Projecto de Paz Perpétua do Abade de Saint Pierre* (Rousseau, 1964, OC, III, pp.563-616) e, associados aos escritos sobre o famoso Projecto do Abade, nalguns

fragmentos respeitantes à guerra e ao “estado de guerra” (situação segundo Rousseau distinta da de guerra, como adiante comentarei; *Idem*, pp.1899-1904). No seu conjunto, estes textos não só desenham ideias que contribuem para iluminar o significado da guerra como se conjugam com as noções da célebre mansuetude do “estado de natureza” rousseauniano e da sua transição para um “estado social”, esse sim necessariamente belicoso. Neste particular, Rousseau pensa a guerra a partir de uma crítica radical do que ele chama o “horível sistema de Hobbes” e a “absurda doutrina” do filósofo inglês. (*Idem*, p.610)

Sabe-se como Hobbes, precisamente nos antípodas daquilo que Rousseau pensará, concebe que a guerra (talvez melhor dito, neste contexto, relações de violência) é consubstancial ao estado de natureza dos humanos, visto sob a imagem de “guerra de todos contra todos”, com os corolários do medo constante de morte violenta (the Fear of Violent Death) que a proximidade do outro significa *por natureza*, a suspensão de quaisquer termos de convivialidade satisfatória e o inerente bloqueio das potencialidades de inventiva industriosa e artística, de conhecimento racional das coisas, de circulação das pessoas, dos bens e das ideias. Neste cenário descoroçoante, Hobbes pode concluir incisivamente que a vida em stado de natureza é “solitária, pobre, sórdida, selvagem e curta”. (Hobbes, 1995, p.111)Terá sido justamente para sair do ‘tale of horror’ do seu estado “natural”, que o homem se auto-infligiu o “artifício” do poder irrestrito (mas não arbitrário) do Leviatã como um dispositivo de prevenção e repressão das pulsões da liberdade natural. Ao conjecturar que são partes contratantes do hipotético pacto inter-individual de constituição do Leviatã os homens em relação de vizinhança, logo sob ameaça permanente de se trucidarem uns aos outros, Hobbes, como é sabido, avança a ideia de que, pelo pacto assim ficcionado, delegam *de jure*, num dado homem ou numa assembleia (oligárquica ou democrática),

“o poder soberano ilimitado de os representar a todos eles, legislando, governando, julgando e policiando, afim de se assegurar, pela força da espada se necessário, que os contratantes vivam em paz uns com os outros e estejam protegidos dos restantes homens”.(Alves, 2005, p.127).

Deste modo, reprime-se a violência da guerra “natural”, desregrada e generalizada, por recurso à contenção coerciva da paz civil que o Estado institui e assegura, segundo as regras que o próprio Estado estabelece. Numa palavra : *natureza* significa guerra, *sociedade* significa paz, ou, mais precisamente, segurança.

Uma brecha na plausibilidade desta visão das coisas foi detectada por Montesquieu, no *Espírito das Leis*, com a sua sagacidade habitual. Considera Montesquieu que numa situação de igualdade virtual de forças em que todos se sentissem por igual ameaçados, como é suposto por Hobbes, (3) a tendência mais verosímil consistiria não em se entre-atacarem, *mas em se evitarem*, e a paz, que não a guerra, seria “a primeira lei natural”. Vê-se que Rousseau já não anda longe. E Montesquieu acrescenta, enunciando uma crítica que virá a concitar consideráveis concordâncias, a de Rousseau à cabeça, que a ideia de império e de domínio, atribuída ao homem natural, “é tão compósita e depende de tantas outras ideias” que decerto não a teria em mente originariamente. No fundo, Hobbes não atenderia a que atribui aos homens, “antes do estabelecimento das sociedades”, desejos e motivos que não podem surgir-lhes enquanto não as houver, só a partir de então se suscitando razões de ataque e de defesa (Montesquieu, 1979, p.126).

Rousseau desenvolverá esta linha de argumentação, que decerto seria de seu conhecimento como grande leitor e admirador de Montesquieu. Sustenta, também ele, que “o homem é, de seu natural, pacífico e assustadiço, pronto a fugir ao menor perigo”. ( Rousseau, 1964, OC, III,p.601) Coisas como a honra, o interesse, a vingança, a vontade de império, que poderiam empurrá-lo a arrostar com os perigos e a morte, “sont loin de lui dans l’état de nature”. (*Idem* ) A par destas razões pela negativa, intervém no cenário, pela positiva, o sentimento humano básico da “Pitié”, ou compaixão, que manifesta a repugnância do homem em provocar nos semelhantes mais sofrimento do que o estritamente necessário. Trata-se, diz Rousseau, de “uma disposição conveniente a entes tão débeis e

sujeitos a tantos males como nós somos”.(Idem, p.154) Sentimento natural prévio a qualquer forma de reflexão, da compaixão se pode dizer que, temperando os efeitos do “amour de soi même”, contribui crucialmente para a conservação da espécie. (Idem, p.156)

Tal é o fundamento antropológico primordial da tese rousseauiana do que seria popularizado sob a designação (muito imprópria) de “bom selvagem”. O qual, observa Rousseau, não poderia ser bondoso porque, em rigor, nem sabe o que significa ser-se maldoso. A neutralização das paixões e a ignorância dos vícios impedi-lo-iam de fazer o mal intencionalmente. O ‘estado de natureza’, em Hobbes matriz tempestuosa de violência, transforma-se em Rousseau num campo de calma e de estagnação civilizacional que, todas as contas feitas, seria propícia afinal, numa contabilidade de custos / benefícios de felicidade e infelicidade, ao que de melhor podem esperar os homens. Ou seja, bem pouco. O olhar hostil com que Rousseau considerava, em contra corrente na época, as chamadas “luzes do progresso”, tão intimamente associadas às ideologias suas contemporâneas da modernidade, ganha aqui explicação e justificação.(4)

Mas se o estado de natureza é isto, as razões de ser da guerra como flagelo endêmico da humanidade devemos procurá-las no contrário disto que é o “estado social”. O movimento da inversão teórica anti-hobbesiana fica assim completo.

A passagem do “paleolítico” de solidões do estado de natureza ao “neolítico” do estado social teria sido movida pelo impeto de apropriação egoísta dos bens da terra por alguns homens e a pulsão cúpida de proibir aos outros a sua fruição (aquilo que justamente se chamará ‘propriedade privada’ enquanto que operação de privar de propriedade os outros).

Paralelamente, surge a delimitação exclusivista dos territórios e a superveniência de mil predações, mil desigualdades de fortuna e poderio, mil violências de ataque ou defesa.

É bem conhecido o prómio de Rousseau à 2ª parte do *Discurso sobre a origem da desigualdade* :

“Quem primeiro delimitou um terreno e decidiu declarar *Isto pertence-me* (...) foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Qantos crimes, guerras, mortes, quantas misérias e horrores, teria poupado ao género humano (...) quem houvesse gritado aos seus semelhantes, Cuidai de não escutar este impostor; estais perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e a Terra é de ninguém” (Rousseau, *Idem* p.164).

Daqui cai à terra o germe das guerras, pois o grande fator desta doença crónica da humanidade “civil” veio a consistir no impulso que o estabelecimento da hipotética primeira sociedade deu ao de todas as outras. A razão de ser de que proliferem sociedades que evoluirão rapidamente para Estados mais ou menos complexos pois “une société ne sauroit exister sans un gouvernement” (Montesquieu), e governar grupos gera necessariamente complexidade, é fácil de entender. Rousseau resume com acutilância a sua ideia num troço incluído nos escritos sobre o Abade de Saint- Pierre, intitulado ‘Que l’état de guerre naît de l’état social’ :

“Da primeira sociedade formada segue-se necessariamente a formação de todas as outras. Tem de se fazer parte dela ou de a ela nos unirmos para lhe resistir. Há que imitá-la ou deixarmo-nos engolir por ela”. (*Idem*, p.603)

Vale por dizer que a dinâmica da guerra com o seu cortejo de calamidades se põe em marcha devido ao pluralismo das sociedades políticas, ou, *brevitatis causa*, dos Estados que se têm formado em todo o vasto mundo. Aquilo que, no *status naturae* ou no estado “pré-civil”, digamos assim, das rudimentares sociedades primitivas, poderia resultar em conflitos fugazes entre indivíduos ou, quando mais, entre minúsculos grupos efémeros, pela disputa deste ou daquele bem particular, dá lugar a lutas organizadas de longa duração entre grandes corpos colectivos com vocação de permanência e alta complexidade estrutural, visando objectivos *políticos* estrategicamente determinados: dominar, conquistar, preservar os domínios e as conquistas, prevenir ameaças de ataque. Um diagnóstico desta nova qualidade nos conflitos humanos aparece condensado no CS:

“A guerra não é de modo algum uma relação de homem a homem, mas uma relação de Estado a Estado em que os particulares não são inimigos senão acidentalmente, não como homens, nem mesmo como cidadãos, mas como soldados”. (*Idem*, p.357)

O mesmo é afirmado no ‘Estado de Guerra’ com máxima concisão: “não há guerra entre os homens; somente há guerra entre os Estados” (*Idem*, p.604). A caracterização *política* da guerra como acontecimento circunscrito aos confrontos entre Estados remete, pois, um como que sucedâneo “civil” do belicoso estado de natureza hobbesiano para o patamar das relações internacionais.

Não que tal signifique alguma moderação nos níveis de violência. Pelo contrário, para Rousseau agrava-os, e isto num duplo registo. Por um lado, um registo de grandeza. Rousseau salienta-o, com clareza:

“A independência retirada aos homens acantona-se nas sociedades, e estes grandes corpos, entregues às suas próprias impulsões, produzem os choques mais terríveis, na proporção em que as suas massas excedem as dos indivíduos”. (*Idem* , p.604).

Deste ponto de vista, a “artificialidade” de dimensão dos Estados, comparada à “naturalidade” dos indivíduos, pode piorar a propensão à belicosidade (e sabemos que piora). De facto, enquanto que os homens esbarram nos limites insuperáveis de força e de expressão física estabelecidos pela natureza, os Estados, sendo criações artificiais, não têm medida determinada, a sua grandeza é indefinida e pode sempre ser aumentada ou restringida, com o acicate de que um Estado “se sente fraco tanto quanto existam outros mais fortes do que ele”.(Rousseau, *Idem*, p.605)

Por outro lado, a passagem do “estado natural” ao “estado social” gera uma condição de duplo constrangimento (condição mixta, nas palavras de Rousseau), grávida de violências reforçadas. Uma vez mais, a explicação de Rousseau é cristalina:

“De homem a homem, vivemos no estado civil, submetidos às leis; de povo a povo, cada um goza da liberdade natural; o que, no fundo, torna a nossa situação pior do que se ignorássemos estas distinções. Pois, vivendo simultaneamente no estado social e

no estado de natureza, estamos sujeitos aos inconvenientes de um e de outro, sem encontrar segurança em nenhum deles”. (*Idem*, p.610)

Rousseau estabelece depois uma ligação intrínseca entre guerras externas e despotismo interno. É uma das suas ideias, aliás não original, que influenciará segmentos determinantes do idealismo clássico alemão, mormente Kant e Fichte, conhecerá prolongamentos até ao nosso tempo (basta lembrar *a contrario* a relação orgânica entre Paz e “Estado de Direito” democrático contida na Declaração Universal dos Direitos do Homem) e, o que é mais importante, terá confirmações bem tristes na ordem do acontecimento. Eis como o “Citoyen de Genève” analisa a situação, no *Jugement sur le Projet de Paix Perpétuelle* do Abade de Saint-Pierre, forçando as cores, com recurso à sua infungível retórica :

”É fácil de compreender que, por um lado a guerra e as conquistas, e, por outro lado o progresso do despotismo, se ajudam mutuamente; que se deita mão à vontade, num povo de escravos, <n.a.:metáfora forte de gente submetida e submissa> ao dinheiro e aos homens de que se precise para subjugar outros homens; que, reciprocamente, a guerra fornece o pretexto de exações pecuniárias e outro, não menos especioso, de manter grandes exércitos para se conservar o povo em respeito. Enfim, todos

podemos lobrigar bastante bem que os Príncipes conquistadores tanto fazem guerra aos seus súbditos como aos seus inimigos e que a condição dos vencedores não é melhor do que a dos vencidos”. (*Idem*, p.593)

A visão rousseauiana do mundo dos homens, no seu traçado actual, resulta, assim, mais sombria do que a do próprio Hobbes. Na verdade, o autoritarismo armado do *Leviathan* permitiria que se coabitasse em segurança, mediante a repressão “institucional” dos apetites anómicos do estado de natureza. Para Rousseau nada se salva: nem no novo estado de “segunda natureza” civil, com as inerentes desigualdades de propriedade e a violência competitiva que faz alastrar entre os homens, nem no “estado social”, gerador de guerras e de despotismo. Talvez se não salve sequer o tempo ideal retrospectivo de um hipotético estado de natureza, povoado de humanos tidos por “bons” apenas porque são “bornés et stupides”. Como quer que seja, parados num tempo sem história, *absolutamente irrecuperável*, uma vez passado o Rubicão histórico da entrada na “civilização” devido a algum conjunto fortuito de circunstâncias externas, sobre as quais podemos conjecturar, mas nada sabemos de seguro (*Idem* p.140. Como comentará Starobinski, “a transformação é irreversível; o caminho de regresso está aberto somente aos sonhadores” (Starobinski, 1964, p.LVII). As ténues esperanças de melhoria da condição humana às quais Rousseau acena projectam-se não no passado, nem no presente, mas no *futuro hipotético* da possibilidade de se promover a educação para a liberdade a que aponta o que podemos chamar ‘contrato educacional’ de o *Emílio* e de se alcançar o estágio de *legitimidade* do poder político segundo os direitos da razão e a razão do direito ser direito que encontra fundamento no “contrato social”.(5) *Possibilidades* essas que se mostram de verificação terrivelmente improvável, aprisionadas como estão

“num horizonte de extremismo lógico (...) a reflectir um horizonte de extremo risco

existencial. O rol de horrores da história humana ilustra-o com eloquência : há o risco de que os governantes confisquem o poder, o risco de que a guerra, interna e externa, perverta e aniquile o corpo político, o risco de que prevaleçam os egoísmos particulares, os pessoais e os colectivos, abolindo-se nas realidades da exploração a possibilidade de fazer valer o interesse comum, há enfim o risco maior de que os povos “não vejam” a razão---eventualidade que se bloqueou o pensamento político de Platão, como não haveria de bloquear outros pensamentos !” (Alves, 1983: p.48).

Mas precária que seja, a aposta num futuro melhor ou menos mau é tudo quanto nos resta, pois da “história do presente” só temos a esperar o pior.

Quanto à relação de Estado a Estado da guerra, o pessimismo de Rousseau adensa-se. Mesmo num contexto de sociedades políticas legítimas, a questão da guerra não ficaria resolvida. Note-se que Rousseau não ignora os esforços históricos porfiados de se trazer as disciplinas do direito ao relacionamento entre Estados, guerra incluída ( o Projecto do Abade de Saint-Pierre inscreve-se nesse movimento, muito vivo doutrinariamente no século XVIII ), mas a fraqueza de raiz do direito das gentes --- falta de uma instância supra-estatal com o poder efectivo de sancionar as prevaricações --- deixa-o muito céptico sobre a possibilidade de se alcançar um estágio de paz genuína entre entidades soberanas independentes :

“Quanto ao que se chama comumente o direito das gentes, certo é que, faltando as sanções, as suas leis não passam de quimeras mais fracas ainda do que a lei natural. Esta, pelo menos, fala ao coração dos particulares, ao passo que as decisões do direito das gentes, sem outra garantia senão a utilidade de quem se lhe submete, são respeitadas apenas quando o interesse as ratifica”.(Rousseau, 1964, OC, III, p.610 )

É patente, no entanto, que a guerra desencadeada não se processa de forma ininterrupta, mas como situação recorrente, e que os Estados conseguem intervalar relações temporárias de coexistência não directamente bélicas, bi ou multilaterais (ligas e confederações, p.e.) (6). Simplesmente, trata-se de situações que não são de paz efectiva permanente mas de trégua passageira. No essencial, os Estados vivem neste caso aquilo que Rousseau chama “estado de guerra”, distinguindo-o explicitamente da guerra e que é algo como um purgatório entre céu e inferno. O rasgo conceitual merece realce e a mais de um título. Em primeiro lugar, porque cola à realidade das coisas muito melhor do que uma retórica tremendista de guerra permanente de todos contra todos.(7) Gagnebin observa que Rousseau desenvolve aqui uma noção nova que não encontramos em Hobbes, Grócio, Pufendorf ou nos autores do século XVIII. (Gagnebin,1964 :p.1904) Nova, e de considerável impacte para a compreensão das relações internacionais ( 8 ). Realmente, se não houvesse pausas na beligerância, nem se vê como seria concebível o surgimento de algum princípio de civilidade no contacto entre Estados. Ora, *a existência de um módico de regras de civilidade impõe-se à observação*. Mesmo os peles-vermelhas iroqueses de Montesquieu, que comiam os prisioneiros, enviavam e recebiam embaixadas e reconheciam direitos de guerra e

de paz. Rousseau explica-se com a clareza habitual :

”Embora os dois termos de guerra e de paz pareçam exactamente correlativos, o segundo compreende uma significação muito mais extensa, atendendo a que se pode interromper e perturbar a paz de muitas maneiras sem se ir até à guerra”.(Idem,p.1902)

Pode-se, é certo, prolongar uma situação de hostilidades contínuas e é o que se chama “fazer a guerra”. Mas sucede também que por exaustão recíproca ou pela impossibilidade de chegarem a um desenlace, os Estados inimigos fiquem expectantes provisoriamente e não empreendam actos ofensivos um contra o outro. A sua relação de hostilidade não muda, procuram acumular meios de combate com vista à guerra próxima futura, aguardam ou fomentam oportunidades favoráveis para se atacarem, mas têm os actos de guerra efectiva suspensos. Para os leitores que nós somos, recém chegados ao terceiro milénio com trânsito pela segunda metade do século XX, a proximidade deste estado intermédio entre guerra e “não-guerra” à noção de “guerra fria”, lembrada de passagem por Bernard Gagnebin, acode irresistivelmente.

A terminologia perfilhada – estado de guerra – é também desde logo significativa de que para Rousseau a distinção entre “guerra” e “estado de guerra” não estabelece a linha de separação entre guerra e paz, mas muito mais uma diferenciação de graus dentro do género “guerra”. De resto, Rousseau é perfeitamente esclarecedor a este respeito, ao caracterizar a situação como um estado de guerra modificado “em que os dois inimigos se atam as mãos sem perderem nem disfarçarem a vontade de se destruírem”. (Idem, p.1904) No fundo, esta noção, aliada a um grande cepticismo, e é dizer pouco, sobre a efectividade do direito das gentes, parece manifestar que Rousseau se resigna à inevitabilidade de relações de guerra quando estejam em causa entes políticos soberanos.( Truyol y Serra, 1979, p.54) Quer dizer: não considera viável a criação de condições de paz genuína entre os Estados. Os seus escritos relativos ao Projecto do Abade de Saint-Pierre vão no mesmo sentido,

independentemente da grande simpatia e admiração que exprime pelo sentido geral do Projecto e pela qualidade humana do autor que chegara a conhecer pessoalmente.( 9)

Mas não é obrigatório que se pense assim, embora este tivesse sido, e talvez ainda seja, o pensamento dominante. No seu futuro imediato, a reflexão de Jean-Jacques Rousseau cruza-se com a concorrência de duas orientações paradigmáticas não homólogas da sua : a de Kant, que recusa a resignação e procura encontrar os caminhos da paz ; a de Hegel, que integra a guerra nos planos da razão.

A elas vamos passar de seguida.

## 2. O Imperativo de Paz segundo Kant

Considero que um dos títulos de grandeza da filosofia de Kant é a sua reflexão sobre as questões da paz e da guerra. Título de grandeza, e verdadeiramente um marco miliário na história do pensamento ocidental, como escrevi noutra lugar. (Alves, 2004, p.256) Não porque antes dele se não houvesse debatido profusamente o tema, muito mais pelo ângulo da guerra do que pelo da paz, deve dizer-se, como, por exemplo, no caso, que acabámos de apreciar, de Jean-Jacques Rousseau. O traço distintivo kantiano consistiu em que, por um lado, inscreveu a questão não como algo de lateral ao sistema de ideias da sua filosofia, mas de *intrínseco*, para não dizer constitutivo dessa filosofia, e, por outro lado, atacou o binómio guerra/paz do ponto de vista *das condições objectivas de estabelecimento de um estado de paz entre os povos*. Neste conspecto, o fenómeno da guerra passa a ser relegado para o estatuto, de certo modo subalterno teoricamente, de ausência de paz, ao passo que, inversamente, a tradição pré-kantiana tendia a ver a paz como ausência intervalar de guerra. Quer-se dizer que,

antes de Kant, o lugar da necessidade era ocupado pela guerra, não pela paz, e a esta “realidade” (que aparentava sê-lo, de facto, nas práticas humanas), opunham-se tão somente, quando oposição havia, lamentos piedosos ou exortações de ordem moral (a condenação da guerra por Erasmo fornece um exemplo muito elaborado disto mesmo : Erasmo, 1999).

Com Kant as coisas entram noutra patamar de exigência reflexiva. O horizonte antropológico-político da filosofia kantiana perspectiva a questão da Paz como uma finalidade imperativa para a afirmação do que *deve* vigorar de racionalmente humano na humanidade.

Pode dizer-se que o tema da Paz percorre transversalmente todo o pensamento de Kant. Há uma isomorfia de fundo entre o “projecto de paz perpétua metafísica” da *Crítica da Razão Pura* (Hassner), o projecto político de paz interna associável ao primado do Direito, considerado dentro dos limites da simples razão (*Doutrina do Direito*, conclusão) e o projecto cosmopolítico de paz universal esquematizado monograficamente no opúsculo sobre a Paz Perpétua. Estes diversos cruzamentos convergem no fim último da História que trará à luz da razão o plano escondido da Natureza. Leia-se Kant :

“Pode-se considerar a historia da espécie humana , em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições” .(Kant,2003, p.17)

Ora, falar de uma “constituição política perfeita” significa na esfera interna que se saíu do “status naturae” entre os indivíduos humanos para o Estado de Direito, pressupondo a metáfora fundadora do “contrato originário” ideal; e, na esfera externa, a análoga superação do “estado de natureza” anárquico nas relações inter-Estados, criando-se condições de renúncia à violência para dirimir conflitos. Num caso e noutro, o imperativo da “razão moral prática” formula um veto irrevogável: “*não deve haver guerra*”. (Kant, 2005 , p.243)

Não deixa de ser paradoxal (ou talvez não) que o filósofo da Paz, contrariamente ao sentido da ‘démarche’ teórica de Rousseau, enraíze a sua reflexão num julgamento da natureza humana tributário, em larga medida, da visão pessimista de Hobbes, e isto apesar de ter escrito uma refutação política anti-Hobbes.(Kant, 1988) Kant tira partido da recepção das grandes linhas do “status naturae” hobbesiano para apoiar uma ideia muito idiossincrática da sua filosofia, a de que a Natureza faz surgir, da discórdia dos homens, a harmonia, mesmo contra a vontade humana. (Kant, 2003, p.9 e 1988, p.140) Com efeito, segundo Kant, o bem providencial da Paz *não é natural*, carece de ser *instaurado* contra as pulsões de violência de um “estado de natureza” humana em bruto, ainda não disciplinado pela razão, meio ambiente não de paz, mas de guerra declarada, ou na iminência de o ser. Tomando a liberdade de mais uma auto-citação alongada, direi que, na rede conceitual kantiana,

“o estádio de paz permanente configura-se perante os homens como um ‘bem racional’ ao mesmo tempo de *dever* e de *esperança*, que pode alcançar plenitude prática e, justamente porque *pode*, *devemos* empenhar-nos em que alcance. Por isso se conclui no *Zum ewigen Frieden* que a questão da paz não se oferece de chofre às possibilidades humanas, é um problema que deve ser resolvido pouco a pouco”.

(Alves, 2005, p.171)

Ou, nas palavras de Kant, a paz perpétua não é uma ideia vazia, “mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim” (Kant, 1988, p.171).

Kant não se contenta em proclamar que assim deve ser. Com escrúpulo intelectual característico, delineia um plano muito pormenorizado das condições ideais de efectivação da Paz. Estamos, é certo, convém nunca esquecer, a contas com aquilo que Kant designa por “ideia de razão”, sendo, no entanto, de ter presente também que, no contexto da filosofia kantiana, uma “ideia de razão” não é, a nenhumas luzes, a expressão de alguma inclinação subjectiva arbitrária. É, sim, um imperativo racional que deve ganhar realidade como critério de legitimação teórica das boas práticas, enquanto que princípio orientador do entendimento e da acção que se exerce na multiplicidade pluriversal da experiência humana. Se assim não for, ou são viciosas as práticas, ou não é boa a teoria. (cf. Kant,1988)

Qual pode ser, então, o esquema racionalmente procedente de um projecto filosófico de Paz, por experiência tão contrário à *natureza* das relações entre os homens e entre os povos ? Como implantar esse projecto de civilização contra as tendências naturais dos seres humanos, alimentadas pelas paixões da cupidez e pelas pulsões desenfreadas da belicosidade ?

O opúsculo de 1795/ 96, *Para a Paz perpétua. Um projecto filosófico*, contém a resenha mais bem articulada das ideias de Kant na matéria.(10) Esboçando com suave ironia um simulacro das formas canónicas dos verdadeiros tratados internacionais, Kant distingue aí o que chama “artigos preliminares para a paz perpétua entre os Estados”, “artigos definitivos” com o mesmo escopo, dois “suplementos” e um “apêndice” dividido em duas partes.

Nos artigos preliminares, ou condições prévias de conssecução, pela negativa, do estágio de paz (*aquilo que os*

*Estados devem abster-se de perpetrar*), será útil, para início de debate com o sentido do pensamento de Kant, destacar sumariamente as suas exigências :

a) Que os Estados não celebrem convenções de paz com reserva mental de admitirem que a paz é vulnerável a circunstâncias justificativas do recurso à guerra;

b) Que não acolham pretensões de apropriação, pela força, de outros Estados;

g) Que não mantenham exércitos permanentes, até porque --- um curioso argumento --- as despesas com forças armadas podem tornar a paz mais insuportável do que uma guerra curta;

d) Que não contraiam dívidas públicas para financiamento de iniciativas de política externa, o que --- outro curioso argumento --- pode levar à constituição de tesouros a todo o tempo mobilizáveis para a guerra;

e) Que não interfiram, pela força, nas escolhas e nos conflitos de política interna de outros Estados;

f) Que não recorram a práticas de guerra pérfidas (como assassinatos políticos, desrespeito de actos de rendição, instigações à traição, etc.), as quais, destruindo a confiança em acordos futuros de paz, são propensas a estimular guerras de extermínio.

Devo dizer que este elenco de requisitos negativos para a paz constitui, no seu conjunto, uma introdução relativamente decepcionante, ou assim o julgo. Não tanto por algumas trivialidades que se não priva de exhibir, mas sobretudo porque o seu acolhimento generalizado pressuporia que a paz já reinasse nas relações internacionais. No fundo, cai-se na armadilha frequente de propor para um problema medidas cuja adopção supõe que o problema se encontra resolvido.

Com a passagem aos “artigos definitivos”, as coisas mudam de figura. Dir-se-ia que o poderoso pensamento de Kant começa energicamente a pensar.

E que nos propõe ele de essencial ? Três proposições, qual delas a mais significativamente importante.

É bem conhecido e comentado que Kant designa, em primeiro lugar, *como condição necessária de paz entre os Estados*, a instauração *generalizada* de constituições políticas de modelo republicano e, em segundo lugar, que advoga a criação de uma *sociedade ou liga de Estados livres* ( de constituição republicana, está implícito ) com o objectivo (restrito) de dirimir os conflitos inter-Estados por meios pacíficos.

Por último, Kant propõe a definição de um *direito de cidadania cosmopolita*, circunscrito à institucionalização de condições de *hospitalidade universal*, não como máxima filantrópica, mas sob forma de regra jurídica em sentido próprio.

As condições de viabilidade de um estádio de paz perpétua articulam-se em torno a este feixe de requisitos. Vale a pena examinar um pouco mais em pormenor o conjunto do esquema e o alcance de cada uma das suas componentes.

É visível que o traço profundo da combinatória kantiana passa pela conjugação entre *factores de ordem política interna* (o modelo constitucional republicano) e *factores externos* (liga de Estados e cidadania cosmopolita). E, mais marcante ainda, que a peça de charneira do conjunto consista no republicanismo do Estado. Com efeito, a ideia chave de Kant não é que a sustentação da situação de paz perpétua entre os povos assente apenas na convenção de uma sociedade universal de Estados, ideia muito antiga na tradição europeia e que ganhara frescura renovada no *Projecto de Paz Perpétua*, quase contemporâneo, do Abade de Saint-Pierre. Verdadeiramente inovadora e percuciente é a ideia de que a Liga de Estados deva ser formada por parceiros

*politicamente homogéneos*, e que a homogeneidade se apure com referência à formação constitucional dos colectivos políticos segundo os princípios republicanos do “Estado de Direito”.

Com flexibilidade suficiente como para acomodar regimes de monarquia *constitucional*, o que, aliás, permite repudiar qualquer forma de autocracia, (11) o republicanismo kantiano ampara-se nos termos do núcleo duro conceitual da figura que entrou na terminologia jurídico-política sob a denominação de “Estado de Direito”. *Grosso modo*, um modelo constitucional baseado na separação entre poder legislativo e poder executivo, na igualdade dos cidadãos perante a lei e na formação das leis de modo que os cidadãos as aceitem como se nelas houvessem consentido. Não se quer dizer com isto que o republicanismo de Kant corresponda, ponto por ponto, ao Estado demo-liberal tal hoje entendemos o conceito. Designadamente, o “contrato social originário” de Kant, pura “ideia de razão”, não exige que a vontade popular se manifeste historicamente; o decisivo é que o legislador produza as leis *como se* elas derivassem da vontade comum e cada cidadão seja considerado *como se* houvesse dado o seu consentimento àquela vontade. Movemo-nos, assim, no que concerne à `vontade política, num mundo de ficções jurídicas em sentido próprio, ancoradas no princípio tipicamente kantiano do “als ob” que prescinde de confirmações fácticas.

Ao lado da novidade do republicanismo, acabam por aparecer como aspectos quase menores as exclusões de cidadania activa em razão da falta de independência económica ou do estatuto familiar e do sexo, que Kant também acolhe, não se emancipando do fundo ideológico das apertadas malhas censitárias do primeiro liberalismo. Mas é indiscutível que, embora peado por limitações epocais, o republicanismo kantiano exprime um modelo de constituição gerador de regimes de tipo representativo em que a vontade dos cidadãos ganha *de direito* o estatuto de causa primeira das escolhas, conquanto ao nível de abstracção acima referenciado, e, o que é verdadeiramente determinante, eleva-se ao papel de *condição obrigatória do estádio de paz perpétua entre os povos*.

O abandono das decisões de paz e de guerra ao poder absoluto dos príncipes de “Ancien Régime” é, pois, banido sem ambiguidade dos caminhos de emancipação da humanidade como ente de razão, por cuja abertura Kant pugnou intelectualmente sem descanso. No fundo, diz-nos que, sem o “estado de paz” dentro dos Estados a que a constituição republicana dá forma, não há espaço para o estado de paz entre os povos.

A suspicácia de Kant acerca da aceitação espontânea, pela vontade humana, dos juízos da razão, mesmo os que pareceriam mais consensuais, tais os que sinalizam a paz como bem precioso a obter e a preservar, isto a par de certezas sombrias acerca da “maldade da natureza humana”, terão contribuído para a sua coincidência com a proposta de Saint-Pierre de criação convencionalizada de uma liga ou federação “de tipo especial” (a expressão é de Kant), na verdade uma “federação de paz (foedus pacificum)”, estritamente defensiva, contra as ameaças de guerra, que, indo incomensuravelmente mais fundo do que os tratados de paz ordinários, destinados a terminar guerras “empíricas”, visaria pôr fim à GUERRA.

Este desiderato, o mais ambicioso a que se pode almejar no relacionamento internacional, requereria a garantia de que os Estados membros fossem *internamente* livres e governados sob o império do Direito. Situa-se aqui a principal fractura entre o Projecto de Saint-Pierre e o de Kant, pois, alheio à exigência de republicanismo, o Abade deixava as decisões ao poder tendencialmente absoluto dos governantes. Bem pesadas as coisas, tratar-se-ia de uma Liga não de povos, mas de Príncipes. Ora, para Kant somente numa república, não de súbditos, mas de cidadãos, se pode presumir com legitimidade teórica o seu consentimento racional para decidir da paz e da guerra, pois apenas *cidadãos* detêm o atributo de autonomia de juízos própria de sujeitos livres. Só num povo de entes livres é de supor, nas decisões, o genuíno conhecimento de causa de quem paga os custos e suporta as terríveis provações da guerra; pelo contrário, numa constituição não republicana, decidir a favor da guerra é coisa de somenos para o príncipe que não a paga nem a sofre. ( Kant, 1988, p.129)

Duas questões críticas irrompem, então como hoje. Por um lado, a questão da coercibilidade na imposição de arbitragens da federação opostas ao interesse imediato de um Estado soberano; de facto, quem coage, e com que meios ? Foi este vazio nas relações internacionais que justificou, vimo-lo atrás, a descrença de Rousseau sobre as possibilidades de se implantar uma situação de paz permanente entre os Estados e constitui um desafio central num pensamento como o de Kant que atribui à coerção <Zwang> o papel de critério distintivo do Direito. Por outro lado, fica em aberto a questão de se determinar se o objectivo da federação deve (ou não deve) suscitar algo como uma forma de governação mundial que, sustentando-se num “contrato social” inter-Estados, controlaria a situação de anarquia nas relações internacionais, analogamente ao “contrato originário” entre indivíduos para controlo da selvajaria do estado de natureza pelo advento do Estado de Direito.

Ora, é interessante que Saint-Pierre correspondesse ao problema da coerção com uma resposta clara e linear, adequada à situação o suficiente para, no essencial, reaparecer uns duzentos e trinta anos depois na Carta das Nações Unidas, enquanto que Kant, neste particular,” vacilasse. No Projecto de Saint-Pierre, a liga ou federação de Estados é dotada de um órgão judicial, designado pelos soberanos membros, para decidir por via processual pacífica os litígios entre as partes e tem assegurados, pelos Estados, os meios de impor, *manu militari* se necessário, contra algum Estado prevaricador o cumprimento das decisões da Liga e, de um modo geral, prevenir ou reprimir actos que violem, ou ameacem violar, o compromisso de paz. Prevê-se, assim, um dispositivo de garantia coerciva que pode ir até fazer-se guerra ao serviço da paz. É discutível, como comenta Miguel Morgado, se esta modalidade de beligerância, no contexto do Projecto, configura o conceito técnico-jurídico de guerra, ou se tem mais “o carácter de uma acção policial do que propriamente militar”, (Morgado, no prelo) mas, como quer que seja, aparece desenhado um sistema de paz sem pacifismo em que se não prescinde do recurso à força para elidir a guerra.

Kant não se pronuncia sobre a solução de Saint-Pierre, nem propõe alternativas. Talvez lhe repugnasse que uma

Liga de Estados livres e soberanos fosse dotada do poder de fogo bastante para fazer guerra a algum deles. Mas não se pronunciando, condena-se a ficar por injunções excessivamente vagas sobre a coactividade das leis internacionais, o mesmo é dizer sobre a sua efectiva obrigatoriedade. Assim, escreve na conclusão da defesa do segundo artigo definitivo para a Paz Perpétua (que o direito das gentes se deve fundar numa federação de Estados livres) :

“Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, *segundo a razão*, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, *senão o de consentir leis públicas coactivas*“ (Kant,1988,p.136; sublinhados meus).

tal os homens singulares prescindem da sua liberdade selvagem (sem leis) a favor de um poder *supra omnes* “artificial” que controle os malefícios e sofrimentos da violência anárquica. Ressaltam desta passagem duas notas : por um lado, a indestrutível confiança de Kant na bondade dos veredictos da razão, o que no seu pensamento vive em tensão constante com a desconfiança acerca da aceitação espontânea das decisões racionais pelos interessados; por outro lado, a óbvia insuficiência da resposta ao problema que enfrenta, no caso o da *necessidade* de leis na esfera internacional dotadas de amparo coercivo. No fundo, Kant limita-se a enunciar o problema, ao passo que Saint-Pierre foi à procura de uma solução.

A resistência à ideia de dar resposta ao problema com a instauração de um “Estado de Povos” que no limite “abrangeria todos os povos da terra” é mais argumentada. Kant não exclui que a ideia possa ser correcta *in thesi* mas duvida fortemente da sua aceitabilidade *in hypothesis*. E, de facto, são convocáveis vários argumentos contra. Limitando-me a uma resenha simplicíssima, temos problemas práticos de governabilidade, do que as dificuldades

políticas dos grandes impérios históricos dão bons retratos *en raccourci* ; o risco, para não dizer certeza, de formas de governação despótica (outra vez a História o confirma, a uma escala que a dimensão da república mundial transcenderia vertiginosamente); a extrema violência revolucionária (é o termo!) que tal empresa exigiria para ser levada a cabo, com efeitos de sofrimento humano provavelmente superiores aos benefícios esperados. É interessante, a propósito, registar a mesma preocupação em Rousseau, feita relativamente ao Projecto de Saint-Pierre mas comentando no caso de espécie a ideia de uma Liga da cristandade europeia que Henrique IV e o ministro Sully tinham preconizado, sem êxito:

“... Devemos admirar um plano tão belo e ter o consolo de não o ver em execução pois tal não seria possível senão por meios violentos e temíveis para a humanidade ( ... ) Qual de nós se atreveria a dizer que esta Liga Europeia é de desejar ou que é de temer ? Talvez produzisse mais desgraças de um só golpe do que as que evitaria durante séculos”. (Rousseau, 1964, OC, III, p.600)

Kant observa na *Doutrina do Direito* que os obstáculos que tornam irrealizável alguma associação universal de Estados acabam por submergir do mesmo passo, no imediato, a ideia de paz perpétua. Mas já é admissível que os princípios que apontam no sentido da formação da associação universal se configurem como “meios de aproximação contínua a essa ideia”, fundados num *dever* que é também *direito* das pessoas e dos Estados. (Kant, 2005, p.238) Esta disposição de paciência histórica, caracteristicamente kantiana, explica os contornos defensivos da federação de Estados livres. Para que “nem tudo se perca” (Kant), propõe-se o sucedâneo negativo de uma federação contra a guerra, de funcionamento permanente e em expansão contínua, embora sob o perigo

constante de a guerra voltar a irromper. (Kant,1988, p.136) Trata-se, pois, de uma federação de finalidade limitada, cujo objectivo *único* consiste em afastar o recurso à guerra para resolver conflitos entre os Estados. Note-se que não se pressupõe a abolição do conflito, ou mesmo relações amistosas entre os indivíduos e os Estados, mas tão somente (um somente enorme, convenhamos) a *juricidade* dos diferendos, neutralizada a guerra. Doutro modo, os Estados continuarão a resolver disputas “de forma bárbara (à maneira dos selvagens), quer dizer, por intermédio da guerra”.(Kant, 2005, p.239) E barbárie é o que, desgraçadamente, não tem faltado nos percursos da História.

O direito cosmopolita a que se refere o terceiro artigo definitivo para a paz perpétua não deve ser dissociado deste cenário de federalismo frouxo. Embora reivindique ser, mais do que uma máxima filantrópica, uma *regra de direito*, restringe-se a significar “o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da vinda ao território de outrém”. É, diz Kant, um *direito à hospitalidade*. (Kant, 1988, p.137)

Não é, porém, uma noção irrelevante ou simplesmente um ideia curiosa, como comentou Hannah Arendt em momento menos inspirado. Em primeiro lugar, porque atribui ao *indivíduo*, na sua singularidade, o papel de sujeito de direito internacional, abrindo o caminho de uma cidadania mundial, e isto é tudo menos despiciendo. E, ao acentuar que o direito de visita contempla obrigações bilaterais, nem o visitado devendo agredir o visitante, *nem o visitante agredir o visitado*, o que põe implicitamente em tela de juízo toda a crónica de ignomínias da colonização europeia moderna, (12) Kant conclui este tópico no *Para a Paz Perpétua*, de forma surpreendente pela amplitude de vistas, antecipando muitos dos nossos temas, leitores de hoje, sujeitos e pacientes da chamada globalização mundial:

“ Como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se

sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, cuja contínua aproximação só é possível encontrar sob esta condição”.(Kant, 1988, p.140)

Encerrando este capítulo, ainda direi que encontramos em Kant uma grande ambição no objectivo e uma modéstia cautelosa no processo. O sereno filósofo de Königsberg nutre a ambição enorme de melhorar o mundo, e, neste aspecto, herda a benefício de inventário a grande tradição militante do jusnaturalismo racionalista moderno; mas guarda também a prudência de preconizar processos que, por um lado, sejam praticáveis segundo as luzes comuns do entendimento e, por outro, não façam correr o risco de provocar mais sofrimentos do que aqueles que se pretende suprimir. Não deixa por isso de ser irónico que o tenham acusado de utopismo irrealista, quando um dos seus cuidados principais foi o de ladear as quimeras da utopia.

Porém, a era das revoluções calçara as botas de sete léguas, como dirá Hegel. O republicanismo de Kant é inseparável de uma leitura iluminista restritiva das revoluções americana e francesa que tinham criado as primeiras repúblicas de grande porte da idade moderna; só que essas revoluções seguiram vias que não foram as entreabertas pelo pensamento kantiano. Às fases revolucionárias sucedem Napoleão, a Santa Aliança, os prenúncios do imperialismo norte-americano, e o pacifismo de Kant quebra-se contra o adamastor da guerra. O

espírito do tempo toma o nome de Hegel.

### 3: Hegel : a guerra como empresa racional

Sabe-se que a filosofia hegeliana da guerra é um dos aspectos que contribuíu fortemente para algumas das vagas de incompreensão hostil que, bom ano mau ano, distorcem a correcta receptividade do pensamento de Hegel em geral. Se Kant ganhou no quadro de honra da tradição filosófica ocidental o lugar de filósofo da Paz, e é justo que tenha ganho, Hegel foi consideravelmente incompreendido por efeito da má reputação de parecer um filósofo da guerra. A qualificação até talvez não seja de todo despropositada, mas devemos entendermo-nos sobre o que pode significar dizer-se que Hegel é um filósofo da guerra. Ora, tal como a questão da paz não é exterior à nervura da filosofia de Kant, antes se situa no íntimo dessa filosofia ( cf. cap. *supra*), a compreensão do pensamento de Hegel sobre a guerra é indissociável das linhas de força da sua filosofia.

O filósofo que se propôs pensar o “real” como razão em acto e o “racional” como expressão consciente dos avatares da realidade --- “was vernunftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernunftig” --- e para quem “a História é a figuração do Espírito sob forma de acontecimento” (Hegel, 1974, § 348), não poderia abster-se de questionar um fenómeno recorrente nos percursos da humanidade com uma persistência aparentemente perene. Por outro lado, ao imperativo filosófico sempre se acrescentariam os desafios do tempo próprio. Realmente, seria dar mostras de grande distração filosófica passar ao lado do sentido da guerra quando se vive ao longo de toda uma época marcada pelo seu uso como instrumento *reflectido* de desígnios revolucionários e contra-revolucionários (Revolução Americana, Revolução Francesa, Imperio napoleónico, Santa Aliança ) e, no mesmo

movimento, se redesenha à ponta de baioneta o mapa político mundial. Uma época, portanto, em que a guerra pode ser pensada como a arma de última instância da razão política. Na conhecida tipologia de concepções ideológicas da guerra que Rapoport delineou --- a *escatológica* (que vê na guerra o ‘ersatz’ paroxístico de realização de grandes desígnios providenciais – divinos, naturais ou humanos --- tais como guerras santas, consagração da raça eleita, revolução do proletariado redentor, cumprimento do destino manifesto dos EUA, etc.); a *cataclísmica* (a guerra seria como um flagelo de Deus punitivo dos desmandos da humanidade, ou uma catástrofe natural que foge aos cálculos e manobras de políticos e generais); a *política* (a guerra como instrumento racionalmente controlado de objectivos políticos : Rapoport, 1976, pp.8 ss.), a época hegeliana representa incontestavelmente, e no terreno que não só nas ideias, o predomínio de uma concepção política do fenómeno-guerra. Não surpreende, por isso, que pensadores da grandeza de Fichte, de Hegel, de Clausewitz, de certo modo também Kant enquanto pensador da Paz, sejam, a par de nomes menos significativos na história das ideias (13), referências capitais da procura da razão-de-ser do papel da guerra na história dos conflitos humanos.

Na apreciação do filósofo de Berlim, “*a guerra de nenhum modo deve ser vista como um mal absoluto ou um puro acidente*”, (Hegel,1974, § 324) e esta perspectiva distancia-o imediatamente da guerra como o cenário de horror sangüinário que Rousseau abominava, ou a manifestação de selvajaria não racional aduzida por Kant. Com Hegel, a guerra *respeitabiliza-se* como empresa de razão. Mas não de qualquer maneira, nem a qualquer preço. A mais-valia racional da guerra não é um valor absoluto, deve observar limites na violência e seguir normas de conduta.

Antes de examinar, na especialidade, os limites e as normas, há que não esconder, à partida, o carácter altamente discutível desta orientação de pensamento de, na generalidade, se incluir o fenómeno-guerra do lado de dentro da razão.

Que se tome a guerra como alvo da reflexão filosófica nem é de estranhar (estranho é ignorá-la), nem é novo (lembre-se apenas, nas inevitáveis origens gregas, os fragmentos do enigmático Heraclito sobre as virtudes genesíacas da guerra, inspiradores de toda uma ilustre descendência de pensamento). Mas tomar a guerra a sério não inculca necessariamente qualificá-la como acto de razão. Pode mesmo dizer-se que a propensão mental mais frequente consiste em, contrariamente, repelir a guerra para zonas de aberração irracional. Tolstoi, na esteira de Schopenhauer e mobilizando para o pleito todo o seu portentoso génio literário, é um defensor bem persuasivo desta atitude intelectual. (14) Mesmo na perspectiva hegeliana do “real que é racional e do racional que é real”, com a sua astúcia característica de fazer significar as monstruosidades irracionais como elementos *a contrario* do processo da razão, não se estaria inibido de, sem deixar de reconhecer que a guerra faz parte integrante da história da humanidade, avaliar o fenómeno como uma das doenças infantis da evolução da espécie, revogável ou superável pelo amadurecimento paulatino dos valores racionais. Por esta rota se encaminhou a reflexão kantiana, como aflorei no cap. anterior. Mas não Hegel. Para ele, não há que apresentar desculpas em nome da razão pelos factos de guerra. Mais : como uma das malhas que a razão tece, Hegel vê na guerra um factor *positivamente insuperável da dimensão ética do homem*.

Na verdade, ao longo do seu percurso intelectual, desde os escritos de juventude até aos de maturidade, Hegel sempre atribuiu à guerra papeis de primeira importância na economia geral do sistema da ética, actuantes uns na constituição interna dos Estados, outros, na “soberania para o exterior” <Die Souveränität gegen aussen>, dentro do campo de acção das relações internacionais.

Na esfera interna, a guerra configuraria um factor positivo de realização da ética porque determina um grau de exigência cívica capaz de arrancar drasticamente o homem “privado” do casulo dos seus interesses particulares, compelindo-o, a golpes de sofrimento e sacrifício, no limite o sacrifício da própria vida, a tomar consciência de que o seu ser individual, para subsistir e desenvolver as potencialidades humanas próprias, é devedor da

pertença a um todo colectivo que transcende os círculos restritos da família, da propriedade e dos mesteres. “No estado de guerra a futilidade das coisas e bens temporais, objecto, em tempos de normalidade, de tantos tropos edificantes, passa a ser tomada a sério”. (Hegel, 1974, § 324) A lei do todo em guerra pode impor o sacrifício de “bens, opiniões, e tudo o mais que se contém na existência singular” (*Idem*). Trata-se de uma situação extrema de suspensão dos direitos do indivíduo e, se tal for preciso, de sacrifício do direito supremo à vida própria, perante um estado de necessidade colectivo que não tolera tergiversações. No fundo, “War is ... the ultimate proof that the values of civil society are only relative” (Avineri, 1974, p.196) . Repito que a ideia não é inédita, nem é rara, mas isso não quer dizer que seja indiscutível. Há uma grande plétora especulativa, seja na assunção das virtudes de educação ética da guerra, à Hegel, seja no seu contrário, pois também é possível sustentar que um ambiente de guerra pode estimular, em vez de dissolver, o egoísmo individual, levando-o mesmo a extremos de ferocidade por imperativos de sobrevivência. O mais provável é que, num estado de guerra, ambas as propensões coexistam e, por vezes, nos mesmos homens. De facto, a guerra é um grande alimentador de protocolos de ambivalência como, de outro ponto de vista, Hegel salientou no célebre artigo sobre o Direito Natural, de 1802-3 (15) : as inter-relações dos povos oporiam o lado positivo da “igual e calma subsistência de duas individualidades, coabitando em boa paz” e o lado negativo da auto-afirmação agressiva de cada povo perante os outros. Hegel enuncia aqui uma ideia a que se manterá fiel e que é basilar na sua teoria da guerra : aquele confronto é animado pela energia dramática de significar um choque entre *direitos absolutos* --- o absoluto que cada povo encarna --- e é a impossibilidade de dirimir pelo julgamento da razão dois absolutos um dos factores que faz da guerra uma prática histórica necessária.

“Na rivalidade que opõe os Estados uns aos outros, quando as vontades particulares de cada um deles não alcançam resolver os seus diferendos por negociação, *somente a guerra pode decidir*” (Hegel, 1974, § 334).

Hegel sugere, pois, que entre *direitos iguais perante os juízos da razão* decidem as razões da força. O vencedor não ganha mais razão por que vence; é simplesmente o que vence.

Em ligação com a temática da guerra, deve-se ainda a Hegel uma cuidada teoria da instituição militar e do soldado. As guerras entre os Estados podem implicar que se morra em favor do todo, e, de facto, não seria preciso que os filósofos no-lo lembrassem. A esta capacidade, quando assumida reflectidamente, chama Hegel “virtude de bravura”. O *militar* é o tipo humano que adopta a bravura como dever de profissão. O seu perfil profissional significa assim uma como que “corporativização” do risco de morte ao serviço do todo que o Estado personifica. Note-se que a assunção da bravura como dever profissional permanente do militar não exime os mais cidadãos de comprometerem bens e vida sempre que estejam em jogo situações de ameaça à existência independente do Estado :

“Os diferendos entre Estados podem dizer respeito a qualquer aspecto das suas relações. A classe particular consagrada à defesa do Estado < *a classe militar* > tem por missão cuidar destes conflitos. Mas quando o Estado enquanto tal for *ameaçado na independência, o dever chama à sua defesa todos os cidadãos*”  
(Hegel,1974, § 326).

Neste contexto conceptual, dificilmente se pode fugir à valorização ética da condição militar. Pois,

o que “mesmo para o selvagem aparece como objecto de máxima admiração ? Um homem que não se apavora, que não teme, que, portanto, não cede ao perigo, mas ao mesmo tempo procede energicamente com inteira reflexão. Até no estado maximamente civilizado prevalece este apreço superior pelo guerreiro (....) Por isso se se pode ainda polemizar quanto se queira na comparação do estadista com o general sobre a superioridade do respeito que um merece perante o outro, o juízo estético decide a favor do último”.

Hegel ? Não, Kant !! E o filósofo da Paz Perpétua diz mais algumas coisas à primeira vista nele surpreendentes :

“Mesmo a guerra se é conduzida com ordem e no sagrado respeito pelos direitos civis, tem em si algo de sublime e ao mesmo tempo torna a maneira de pensar do povo que a conduz assim tanto mais sublime quanto mais numerosos eram os perigos a que estava exposto e sobre os quais tenha podido afirmar-se valentemente. Contrariamente uma paz longa encarrega-se de fazer prevalecer o espírito mercantil, porém com ele o baixo interesse pessoal, a covardia e moleza, e

ainda de humilhar a maneira de pensar do povo” ( Kant, 1992,p160).

O que ressalta em primeiro lugar deste trecho de Kant é que a valorização ética da guerra e do guerreiro não representava um exclusivo de Hegel mas algo que circulava no espírito do tempo; em segundo lugar, que Kant, a chamar-se-lhe pacifista, era tudo menos um pacifista ingénuo, incapaz de ajuizar o fenómeno-guerra senão como mal histórico absoluto. Kant não hesita mesmo em falar da guerra como “algo de sublime”. E sublime, porque, para Kant, tal como mais tarde para Hegel, pode dizer-se que *a guerra faz falta* à higiene cívica dos povos.

Se quisermos confrontá-lo directamente às ideias hegelianas, o “pacifista” Kant evidencia o aspecto paradoxal de uma admiração entusiástica pela figura do soldado que não encontramos tão marcada em Hegel. É que para este a guerra só vale dentro dos estritos parâmetros conceptuais da sua filosofia geral de compreensão da razão-de-ser íntima daquilo que as coisas são. Donde que a “virtude de bravura” se recorte, para o militar, como virtude apenas formal. O valor efectivo da bravura prende-se exclusivamente ao seu fim último de defesa da soberania do Estado.(Hegel,1974, § 328) De facto, “the courage of the warrior is not simply the courage of risk but the courage of risking one’s life for the sake of an ethical ideal” (Verene, 1972, p.179). Bravos podem ser os ladrões, os assassinos ou os aventureiros movidos pela ganância de ganhos materiais, também eles podem exhibir a coragem de arriscar a vida pelos seus desígnios, mas daí não vem qualquer valia ética nem para os desígnios, nem para a coragem. ( Hegel,1974,§ 328) O que valoriza eticamente a bravura como atributo de classe do soldado não são as proezas espectaculares ou os sacrifícios nos teatros de guerra mas que proezas e sacrifícios se produzam ao serviço da finalidade universal de defesa do Estado. Assim, a bravura do homem de guerra vale no mundo moderno não a título de virtude pessoal de um indivíduo mas como o contributo de “um membro do todo”. Donde --- observação fundamental para se compreender o alcance e limites da guerra no pensamento hegeliano e que

lembra as passagens de Rousseau sobre a guerra como choque não entre indivíduos mas entre Estados --- que a coragem militar deva ser dirigida não contra “outras pessoas tomadas individualmente, mas contra um outro todo hostil em geral, de maneira que a coragem pessoal aparece como coragem que já não é pessoal”, mas algo de “mecânico”, que se inscreve no espírito de universalidade que caracterizaria a era moderna. A invenção das armas de fogo não teria sido alheia a esta disposição do Espírito, antes a reforçaria, “e não foi por acaso que a invenção de tais armas transformou o aspecto puramente pessoal da coragem num aspecto mais abstracto” (Hegel, *Idem* ).

O corolário é que, diferentemente dos lugares comuns da copiosa literatura de panegírico das virtudes do guerreiro em torno aos actos de destruição exercidos sobre outrém, a violência triunfante não merece de Hegel qualquer acolhimento de glorificação. A mais valia ética atribuída à guerra estriba-se nos valores patrióticos de defesa do Estado, e tanto melhor se se puder prescindir de arrojados pessoais nos campos de batalha, como o armamento moderno permite. No fundo, “Hegel propõe que na era do advento da ciência filosófica se deve converter as guerras em puros actos de razão, poupando o mais possível nas emoções e nos heroísmos. Aquiles e Heitor tornaram-se excedentes de mão de obra desejavelmente dispensáveis”. (Alves, 2004,p.254)

Aliás, note-se que, como exercício no terreno, as virtudes da guerra são preponderantemente *negativas*. Se a guerra pode desempenhar o seu papel de termocautério ético que relativiza o relativo é porque gera limitações dolorosas aos direitos individuais, transporta destruição e provações, suscita pavores e sofrimento. Afinal, aquilo que, segundo Hegel, são os espaços da *positividade* – autonomia da pessoa, livre pensamento, reconhecimento recíproco dos direitos, vida de família – caem todos do lado da Paz.

Precisamente por isso um dos traços cruciais da filosofia hegeliana da guerra consiste na ideia de que a finalidade racional última de qualquer guerra *deve ser a definição dos termos da Paz*. “War in Hegel’s account is not an act of total destruction undertaken by one nation against another” (Verene, 1972, p.171). A guerra (como

empresa de razão) serve não para destruir mas para decidir disputas entre os “direitos absolutos” de cada Estado beligerante. Num quadro de racionalidade, a paz que preserve a sobrevivência do vencido deve figurar sempre como horizonte indefectível da guerra. Assumindo com toda a nitidez que as guerras “racionais” são por definição conflitos entre Estados, a posição de Hegel é claríssima acerca dos limites “civilizados” que devem circunscrever o conflito

“Devido ao facto de os Estados se reconhecerem mutuamente como tais, subsiste entre eles uma ligação de respeito recíproco como detentores de um valor em si e para si. Daí que no decurso das guerras a própria guerra se determine na perspectiva de não ser uma situação perpetuável. A guerra comporta, assim, a regra do direito das gentes de que se preserve a possibilidade de paz e, por exemplo, se respeitem os embaixadores, além de que não deve ser dirigida contra as instituições internas e a pacífica vida familiar e privada, ou contra os civis <privat Personen>.

(Hegel, 1974, § 338)

E, sabe-se, a protecção dos não-combatentes permanece até hoje como preocupação preventiva e repressiva axial da legislação internacional vigente sobre os actos de guerra.

É abissal o fosso que separa esta concepção estritamente político-militar da guerra e a “Weltanschauung” de guerra pela guerra, de adoração da violência, de cultivo do ódio ao estrangeiro, de vontade demencial de domínio, que alimentará o imaginário de não poucos delírios ideológicos que haveriam de povoar com terrível impacte os nossos tempos, como foi o caso dos nazi-fascismos. Vale a pena sublinhar a diferença pois o pensamento

hegeliano foi aproximado destas patologias com surpreendente irreflexão, por parte de alguns autores.(16) Mas não seria apropriado opostamente querer adoçar as ideias de Hegel como se não postulassem que a guerra é um ingrediente positivamente constitutivo da história humana. É certo que para Hegel o destino da guerra deve consistir em preparar a paz, que a guerra deve ser comandada não pelo ódio mas pela razão, que, como tal, deve deixar de fora dos seus cenários de destruição pessoas e infraestruturas civis, que o filósofo de Berlim veria o sinistro conceito de “guerra total” estimulado pela alta tecnologia industrial-militar como algo de criminoso, mas não por isso a guerra deixa de ser GUERRA. E não por isso deixa de ser diagnosticada por Hegel como um elemento de que se não pode prescindir nas relações entre Estados, se se quiser desatar nós górdios. Mais : sem a guerra o espírito de solidariedade activa dos membros de um povo amoleceria nos cálculos do comércio e dos egoísmos privados. Perpetuar a guerra seria uma aberração do espírito que a razão repele; querer perpetuar a paz, uma perigosa ilusão ou, pior, um pantanoso factor de decaímento cívico.

Situa-se neste ponto fulcral o desencontro entre a esperança kantiana da paz perpétua e a valorização hegeliana da guerra nas dialecticas da História. Há nas *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel uma crítica directa ao Projecto de Kant que vale a pena reter :

“Não existe pretor que decida os diferendos entre Estados. Quando muito existem árbitros ou mediadores que, em qualquer caso, intervêm de maneira contingente, conforme a vontade particular dos Estados interessados. O projecto kantiano de paz perpétua, realizável por uma federação de Estados --- federação que resolveria os conflitos e enquanto que potência reconhecida pelos Estados federados arbitraria os diferendos, tornando impossível o recurso à guerra para obter

decisões --- pressupõe a adesão unânime dos Estados. Só que uma tal decisão repousará sobre razões de ordem moral, religiosa ou outras e, em última instância, estará sempre dependente de vontades particulares soberanas, permanecendo, portanto, imersa na contingência” ( Hegel, 1974, § 333).

Esta crítica mostra-se claramente insuficiente. Hegel passa por alto o republicanismo kantiano na ordem interna e o direito cosmopolita de protecção individual na ordem externa. Ora, como apreciámos no cap. anterior, estes dois elementos são verdadeiramente fundamentais na economia do argumento kantiano. Se os deixamos na sombra, falhamos a compreensão do alcance e pressupostos do projecto de Kant. Com efeito, limitando-se a dirigir o foco da crítica sobre o federalismo de Estados, Hegel obtém um ganho de causa fácil, pois, mesmo que, sem mais, se alcançasse um pacto federativo como o proposto por Kant, o pacto ficaria vulnerável às opções de governos nacionais movidos, por natureza e definição, pelos interesses particulares próprios. De facto, os governos dos Estados são “formas de sabedoria particular, não de providência universal”. (Hegel, *Idem*, § 337) Nada garante, excepto a pura contingência de razões de poder, a perpetuidade dos tratados bilaterais ou multilaterais que subscrevam. No fundo, o pacto kantiano seria ferido pela fraqueza comum à generalidade do direito das gentes : a sua universalidade não supera o nível do dever-ser, e por isso mesmo as relações entre Estados alternam fases de respeito e fases de desrespeito dos tratados (Hegel, *Idem*, § 333); quebrada a anuência --- e pode sempre ser quebrada --- a necessidade da guerra como regulação de conflitos reaparece no horizonte. Revela-se aqui alguma coincidência de Hegel com Rousseau no que se chamou atrás resignação à guerra, embora seja hiante a separação entre ambos acerca da avaliação que fazem do fenómeno.

Sobraría a superação do recurso à guerra pela constituição de um governo mundial. Se para Kant a ideia é

aceitável em tese mas muito dificilmente afirmável por hipótese (cf. cap. *supra*), para Hegel nem isso. No pensamento hegeliano, que não cabe desenvolver neste artigo, a pluralidade dos Estados particulares, com os seus atributos constitutivos de independência e de soberania, é verdadeiramente o *nec plus ultra* “terreno” do que Hegel denomina por Espírito Objectivo, circulo ideal compreensivo da “objectivação” das obras humanas na história, na cultura <Bildung>, nas formações do relacionamento ético, *maxime* na política. A universalidade absoluta do Espírito --- o denominado Espírito Absoluto --- essa produz-se apenas e tão-só como *hegemonia das formas de pensamento* nas figuras da Arte, da Religião e da Filosofia.(17) Na história política não se pode esperar racionalmente, pouco importando aspirações sem suporte racional, ir além da particularidade dos Estados, o que instala irremediavelmente a guerra ( embora com os constrangimentos de “civildade” acima referenciados) na posição de árbitro de última instância dos conflitos inter-estatais.

Aparentemente, o tribunal do mundo foi reconhecendo bastas razões à razão de Hegel face às grandes linhas do contraposto projecto kantiano de paz, e nem precisamos de desenvolver esta afirmação, de visível que ela é. Devemos, no entanto, interrogarmo-nos se Hegel é tão convincente quanto parece e Kant tão pouco.

Em primeiro lugar, como sublinhei atrás, no plano da interpretação filosófica Hegel não convence. Omitir a análise da exigência republicana na constituição interna dos Estados e da necessidade de um direito cosmopolita dos indivíduos fere de morte a procedência da crítica hegeliana. Não é aceitável que se afaste com as costas da mão o projecto kantiano sem pelo menos discutir estes dois pressupostos, explicitamente alegados por Kant como essenciais, e a verdade é que Hegel nem sequer os menciona. Por outro lado, mesmo quanto à efectividade do pacto federativo de Paz, julgo que Kant não duvidaria também das suas fragilidades no presente histórico. A proposta de Kant dirige-se claramente ao *futuro*, e a um futuro longínquo, para ser atingido “pouco a pouco”, com a paciência da ideia que não tem pressa, em percurso que se sabe que vai ser feito de avanços e de recuos.

Estas observações são, porém, de simples técnica hermenêutica e valem o que valem. No confronto Kant/Hegel, realmente paradigmático, o que mais deve interessar são as mudanças no rumo das coisas submetidas ao julgamento da razão. Mudam no sentido de Kant? Confirmam Hegel? Infirmam ambos? Reservo algumas tentativas de resposta para a breve conclusão seguinte.

#### 4. Conclusão

Como vimos, a concepção de Hegel de que as relações internacionais se fixam num insuperável “estado de natureza” tendencialmente belicoso apoia-se em duas ideias basilares: por um lado, a de que a pretensão kantiana de se constituir convencionalmente uma federação de Estados para a Paz releva da pura contingência dos interesses que os Estados envolvidos defendam como seus, o que mantém a guerra (efectiva ou virtual) como última *ratio* no solucionamento de conflitos críticos; por outro lado, a de que, a ser assim, então as guerras apresentam-se como meios a que se pode apelar para solucionar conflitos nos casos de esgotamento da negociação diplomática. Mas este reconhecimento não garante de per se a racionalidade das guerras, e muitas delas são, de facto, manifestações de irracionalidade crassa ou brutal. Para se manterem dentro de padrões de racionalidade, para serem conduzidas “com ordem e no sagrado respeito pelos direitos civis”, como pretendia Kant, as guerras devem ter um escopo militar *restrito* que deixe as populações civis a salvo dos efeitos de destruição e visar sempre a reconstituição das possibilidades de paz.

Tais são os requisitos de que a guerra se cumpra como acto de razão. Ora, assim como a invenção das armas de fogo, sublinhada por Hegel, alterou os parâmetros dos factos de guerra e a própria essência da guerra, o progresso da tecnologia militar do nosso tempo, ligado intimamente aos desenvolvimentos tecno-científicos da grande indústria, devastou o cenário hegeliano da guerra como empresa racional, por destruição dos seus pressupostos.

De facto, os tremendos efeitos de destruição e os massacres colossais das duas guerras mundiais do século XX fizeram da pretensão de civilidade da guerra segundo Hegel algo de brutalmente obsoleto. Com esses desastres humanos, ganhou uma realidade temível a visão apercebida por Clausewitz de que quanto mais grandiosos forem os motivos e os meios postos em movimento pela guerra mais esta se aproximará da sua forma abstracta e tenderá ao esmagamento do inimigo. Fins políticos e fins militares sobrepor-se-iam e a guerra seria cada vez mais guerreira e cada vez menos política (Clausewitz, 1976, p.88).

O conceito e a prática de *guerra total*, associada a carnificinas de alta tecnologia, a envolver nas redes de violência e de devastação a generalidade das populações e todas as estruturas materiais da vida quotidiana, contrariam drasticamente o pressuposto hegeliano de racionalidade que consistiria na militarização *à outrance* da guerra, com exclusão dos civis, ressaltados casos extremos de ameaça à independência nacional. Nos cenários de guerra total, a tendência é para se inverter a equação : massacrar-se os civis e preservam-se os militares como recursos humanos raros e de qualificação valiosa.

O surgimento e os progressos fulminantes do armamento nuclear, que continuam euforicamente o seu caminho, agora, segundo parece, no sentido de uma miniaturização “táctica” facilmente manejável, levam às últimas consequências o efeito filosófico, se me permitem dizê-lo assim, subentendido em todos estes desenvolvimentos. A ideia chave de Hegel é, como referi atrás, que a guerra pode ser, e nos casos de impossibilidade da via comercial é mesmo, o único instrumento disponível para a solução racional de conflitos entre Estados. A tecnologia militar avançada, com a sua roleta russa de terrores geridos à beira do abismo, em que se põe em jogo o cancelamento de qualquer futuro vivível para a inteira humanidade, trouxe algo de inédito à história do género humano : a suspeita paradoxal de que o formidável potencial adquirido pelos meios de guerra esvazia objectivamente a guerra de sentido útil. Dito de outra maneira : *o recurso à guerra deixou de ser uma solução racional de conflitos*. Persistir num tipo de jogo competitivo que *pode* ( e realmente pode ) implicar a aniquilação

dos contendores e a desapareição do próprio campo de jogo, recorta um caso limite intolerável de irracionalidade da razão. Em perda de pertinência pelo menos desde 1914-18, o paradigma hegeliano de resignação ao “ser” da guerra caduca quando deflagram as bombas de Hiroshima e de Nagazaqui. Em paralelo, o “dever-ser” kantiano da paz reentra nos percursos da história.

Assegurar a paz num mundo de egoismos em competição tornou-se a preocupação maior dos povos, agora que o recurso à guerra, mormente se envolver algum dos Estados que Hegel chama “os dominantes” numa dada época, pode significar, na expressão de Michel Lacroix, um puro e simples “humanicídio”. (Lacroix, 1994) A emergência da questão ambiental, em larga medida imbricada nas questões militares, traz um fortíssimo acrescento ao arsenal dos terrores que nos afligem. A paz deixou de ser questão de desejo ou opção ao lado de outras, para se nos impor como *a questão prévia de todas as questões*. O futuro da humanidade, ou, mais precisamente, as possibilidades de que a humanidade tenha um futuro, prendem-se inexoravelmente à viabilidade de um estado de paz. Pensar a paz obriga a pensar uma dimensão cosmopolita dos destinos humanos, e isto é Kant puro.

Esta ligação intrínseca do espírito do tempo ao espírito de Kant não é para ser vista como um simples produto intelectual. Encontramo-la nas realizações jurídico-políticas básicas do relacionamento internacional (e, qualquer que seja o seu futuro imediato, a humanidade não as vai esquecer, tal não esqueceu os contributos da Revolução Francesa, apesar dos fracassos e até dos crimes revolucionários), nomeadamente a Carta das Nações Unidas e a Declaração Universal dos Direitos do Homem <DUDH>, fontes e inspiração de uma legislação de concretização densa e diversificada que faz mancha de óleo pelo mundo. Nas suas grandes linhas, esta matéria dá testemunho de um impressionante “poder de intuição profética” da parte de Kant ( Friedrich, 1962, p.139).

Se recapitularmos a renovada arquitectónica das relações entre os Estados e dos Estados com os cidadãos que nos envolve ideologicamente --- em bosquejo grosseiro: a afirmação do direito à auto-determinação das nações; o

reconhecimento e protecção dos direitos do homem por um “regime de direito”; o direito dos indivíduos e dos povos a que prevaleça um ordenamento da vida internacional que favoreça “o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações” ( preâmbulo da DUDH); o reconhecimento de que as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem estar geral só numa sociedade democrática podem encontrar satisfação; a interdependência estabelecida na Carta das Nações Unidas e na DUDH entre as estruturas internas do “Estado de Direito” e a possibilidade de um ordenamento externo de liberdade, de justiça e de paz --- encontramos a inspiração do pensamento de Kant a cada esquina. Acima de tudo, teria, certamente, encantado Kant a verificação de que, embora por invios e sangrentos caminhos, a espécie humana pudera *aproximar-se* da consciência de que a paz perpétua, universal, não somente era desejável (como outros antes de Kant já tinham demonstrado) e concebível ( o que também já fora demonstrado) mas necessária e inevitável (Friedrich, *Idem* ).

Ao mesmo tempo, novos sopros de crise ameaçam de ruína um outro pilar da arquitectónica hegeliana: a soberania estatal como “valor supremo”. Como se sabe e tem sido copiosamente propagandeado, a soberania do Estado-Nação está a ser erodida internamente pela proliferação de colectividades intermédias e de múltiplos e pluriformes centros privados de representação dos interesses, que começam a ter mesmo na esfera das relações externas uma expressão que leva a falar-se do surgimento de uma “sociedade civil internacional” (Slaughter,1995, Schutter,1996, Alves, 2005) e, externamente, pela chamada globalização mundializante, tendencialmente federadora da decisão política. Nesta curva dos percursos da humanidade, pesam alterações cruciais nos cenários de guerra e paz e, a montante, os fantásticos desenvolvimentos tecnológicos com o seu cortejo de novas expectativas e de novas ameaças nas esferas entrecruzadas do social, do político, do cultural, do ambiental. Inopinadamente, o providencialismo kantiano revela-se “realista” e o “realismo” hegeliano parece obsoleto.

Fica em aberto a questão de se reflectir sobre se problemas mundiais não vão requerer obrigatoriamente qualquer coisa como o “Estado Mundial Homogéneo” que Alexandre Kojève julgou ver contido no pensamento de Hegel (

Kojève, 1972, pp.289 ss. e 1981, p.586 ). Não creio que se possa pensar produtivamente o problema, seja em Kant, que, sem o recusar, dificilmente lhe reconhecia aceitabilidade prática, menos ainda em Hegel que, pesem as imaginosas pretensões de Kojève, negou explicitamente a procedência de verdadeiros poderes “terrenos” acima dos Estados particulares, ou em Rousseau que veria na ideia o cume do perigo, para não dizer certeza, do despotismo. De facto, nenhum deles pensou seriamente, a não ser pela negativa, a possibilidade e, sobretudo, a *desejabilidade* de um governo mundial dotado, designadamente, de meios de controlo, pela força, da guerra e do que à guerra conduz. Mas nós, humanos à entrada do século XXI, não nos podemos considerar dispensados de o *pensar*, talvez mais na sua expressão “civilizacional” cosmopolita do que como resposta política. Afinal, a marcha do mundo trouxe ao campo das realidades factores novos impensados (porque obviamente impensáveis) por um Rousseau, um Kant ou um Hegel, que fazem do problema uma polémica que, sem deixar de interessar à filosofia, a transborda por todos os lados. Tal não será, porém, o quinhão dos problemas autenticamente filosóficos que batem à porta da filosofia, esse discurso de segunda linha ? Pensá-los, não será o nosso dever mínimo?

*N.B. : As traduções em português adoptadas neste artigo são da responsabilidade do autor, salvo outra indicação específica.*

## NOTAS

(1) Refiro, com viva recomendação de leitura, os estudos de Stelling-Michaud, sobre os *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, em J.J.Rousseau, 1964, Vol. III, pp.CXX-CLVIII; Hoffmann, ‘Rousseau, la guerre et la paix’, 1965; Truyol Y Serra, ‘La guerra y la paz en Rousseau y Kant’, 1979, pp.47-62; Hassner, ‘Rousseau and the Theory and Practice of International Relations’, 1997, pp.200-19; Morgado, ‘Rousseau e o Projecto de Paz Perpétua’ (no prelo).

(2) As referências de Rousseau ao projecto gorado das *Institutions Politiques* encontram-se esparsas por lugares da sua obra além do CS, nomeadamente nas *Confessions*, OC, I, p.404.

(3) Uma das ideias chave da antropologia hobbesiana é a de que a natureza fez os homens tão iguais nas faculdades de corpo e de espírito que mesmo as diferenças de força entre indivíduos não são suficientes para que algum possa reivindicar benefícios que não estejam ao alcance dos outros, até porque os mais fracos têm sempre o recurso de compensar as suas inferioridades pelo uso da astúcia e da inteligência (Hobbes, 1995, pp.109 ss.). É esta posição de igualdade que torna o medo ou desconfiança de uns homens perante os outros homens uma lei geral do “estado de natureza” (sobre o tema, Alves, 2005).

(4) Primeiro crítico da modernidade com um olhar moderno, Rousseau dirige à ideia de progresso, tão cara ao iluminismo setecentista, uma severa barragem de contestações, inaugurada, como se sabe, com o polémico *Discurso sobre a Ciência e as Artes*, datado de 1750, em que são antecipados muitos dos temas das correntes actuais de criticismo aos malefícios do progresso e da “civilização” em geral (Rousseau, 1964, III, pp.1-57).

(5) Sobre a discutidíssima noção de “contrato social” em Rousseau, permito-me citar Alves, 1983, pp.11-56, e 2005, pp.137-53, bem como a bibliografia aí referenciada.

(6) É interessante que Rousseau tenha dedicado grande atenção à constituição e ao papel das confederações (Rousseau, 1964, III, pp.564 ss.).

(7) Hobbes : “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra ; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (1995, p.111).

(8) Gagnebin, 1964, p.1899. Note-se que Hobbes se aproxima da ideia de estado intermédio entre guerra e não-guerra mas não a tematiza com a nitidez de Rousseau (“... a guerra não consiste apenas na batalha, ou no acto de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.....a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal , durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.” : Hobbes, 1995, p.111).

(9) Entre várias outras menções leiam-se as primeiras linhas do *Extrait du Projet de Paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint Pierre* : “Como nunca houve Projecto mais elevado, mais belo e mais útil a ocupar o

espírito humano do que o de uma Paz perpétua e universal entre todos os povos da Europa, nenhum autor mereceu mais a atenção do público do que aquele que propôs os meios para pôr este Projecto em execução” (Rousseau, 1964, III, p. 563).

(10) Muito desvalorizado por alguma crítica, quando da publicação (1795), como trabalho menor, se não ferido de senilidade do autor, o ensaio sobre a Paz Perpétua – aliás, imediatamente entendido na sua importância por um Fichte e um Humboldt, p.e.-- foi recuperado nos estudos kantianos mais recentes como um dos textos centrais das filosofias da história e jurídico-política de Kant.

(11) Consistindo os pontos nodais do republicanismo kantiano na separação do poder executivo e do poder legislativo, como princípio constitucional, e no sistema representativo como forma de governação, sem o modo republicano de governar, remata Kant, “todo o governo é despótico e violento (seja qual for a sua constituição) “ : Kant, 1988, p.14

(12) Sobre este tópico, v. o comentário sucinto e esclarecedor de Terra, 2004, pp.51-4.

(13) Merece uma chamada de atenção a qualidade, na senda de Clausewitz, de obras de oficiais do Exército prussiano, como R.V. Lilienstern e A.v. Gneisenau.

(14) Sobre o tema, Philonenko, 1980, pp.181-91.

(15) Título completo : “Sobre as maneiras de tratar cientificamente o Direito Natural, seu lugar na filosofia prática e relação com as ciências positivas do Direito”.

(!6) Sem falar de interpretes desprovidos de qualquer interesse, ou de obras historicamente distantes como o clássico *Hegel und seine Zeit* (1857), de R. Haym, vejam-se os ataques, não tão longínquos, de Popper em *The Open Society*, e, em polémica com Pelczynski e Avineri, o artigo ‘Hegel Rehabilitated ?’ de S. Hook.

(17) Retomando uma aproximação ultra-sinóptica : “Ao (re)descobrir-se como o “elemento” comum das diferenciações históricas que o manifestam ou *objectivam* , o Espírito reconhece-se o mesmo nas particularidades desta segunda natureza, instituída pela acção humana (...) e pode, legitimamente, pensar-se como *absoluto*. Por

três grandes vias de realização se desenvolve a esfera do “Espírito Absoluto” : a Arte, em que o Absoluto se efectiva pela intuição e como forma; a Religião, que o realiza pelo sentimento e como representação; enfim, a Filosofia (...) genuína “consciência” do Absoluto que nela devém diáfano como pensamento puro e emancipado que a si mesmo se pensa na identidade das suas várias figurações” ( Alves, 1983, p.140).

## Referências

Alves, J.L. 2005, *Ética & Contrato Social (Estudos)*, Lisboa : Edições Colibri.

----- 2004 , *O Estado da Razão. Da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana* , Lisboa : Edições Colibri.

----- 1983, *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*, Lisboa : Livros Horizonte.

Avineri, S. 1974, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge : CUP.

Clausewitz, C.v., 1976, *Da Guerra* (trad. de Teresa B.P. Barroso), Lisboa : Perspectivas & Realidades.

Erasmus, 1999, *A Guerra e a Queixa da Paz* (trad. do latim de A. Guimarães Pinto), Lisboa : Edições 70.

Friedrich, C.J., 1962, 'L'Essai sur la Paix. Sa position centrale dans la philosophie morale de Kant', em AA VV, “Annales de Philosophie Politique”-4, Paris : PUF.

Gagnebin, B., 1964, em Rousseau, *Oeuvres Complètes* <OC>, vol.III, Paris : Gallimard,  
Bibliothèque de la Pléiade, pp.1899

Hassner, P., 1997, 'Rousseau and the Theory and Practice of International Relations', em  
C.Orwin & N.Tarcov (eds.), *The Legacy of Rousseau*, Chicago/London :  
The University of Chicago Press.

Hegel, G.W.F.,1974, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, em K.H. Ilting (ed.), *Vorlesungen  
über Rechtsphilosophie, 1818-1831*, 2<sup>o</sup>vol., Estugarda – Bad-Cannsatt :  
Fromanns-Hoolzboog.

Hobbes, T.,1995, *Leviatã* (trad. de J.Paulo Monteiro e M.B. Nizza da Silva), Lisboa : Imprensa  
Nacional-Casa da Moeda.

Hoffmann,S.,1965, 'Rousseau, la guerre et la paix', em AA VV , "Annales de Philosophie  
Politique" – 5, Paris : PUF

Kant, I. 2005, *A Metafísica dos Costumes* (trad. de José Lamego), Lisboa : Fundação Calouste  
Gulbenkian.

----- 2003, *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* (trad. de  
Rodrigo Naves e Ricardo R.Terra), São Paulo : Livraria Martins Fontes.

----- 1988, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos* (trad. de Artur Morão), Lisboa : Edições 70.

Kojève, A., 1981, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, Paris : Gallimard.

----- 1972, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris . Gallimard

Lacroix, M. 1994 , *L'Humanicide. Pour une morale planétaire*, Paris : Plon.

Montesquieu, M. de, 1979, *De l'Esprit des Lois*, Paris : Garnier-Flammarion.

Morgado, M. (2006 ?), 'Rousseau e o Projecto de Paz Perpétua', Lisboa : no prelo.

Philonenko, A., 1980, 'Hegel, Tolstoï et Clausewitz', em "Revue Européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto", Tome XVIII, nº12, Genève : Librairie Droz.

Rapoport, A., 1976, 'Prefácio' a C.v.Clausewitz (trad. de M<sup>a</sup>Teresa Ramos), *Da Guerra*, ed. cit. acima.

Rousseau, J.J., 1964, *Oeuvres Complètes*, vols. I,II,III ; 1969, IV; Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Saint-Pierre, C.I. C., 1986, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe : 1713*, Paris : Fayard.

Schutter, O.De, 1996, 'Sur l'émergence de la société civile en droit international: le role des

associations devant la Cour européenne des droits de l'homme', em  
"European Journal of International Law".

Slaughter, A.M., 1995, 'International Law in a World of Liberal States', em "European Journal of  
International Law".

Stelling-Michaud, S. 1964, 'Introduction' a *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, em Rousseau, OC,  
III, ed.cit. acima, pp.CXX-CLVIII.

Starobinski, J., 1964, 'Introduction' a *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité*, em  
Rousseau, OC, III, ed.cit.acima, pp.XLII-LXXI.

Terra, R., 2004, *Kant & o Direito*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Truyol Y Serra, A., 1979, 'La guerra y la paz en Rousseau y Kant', em "Revista de Estudios  
Políticos", 8 (Nueva Época), Madrid : Centro de Estudios  
Constitucionales.

Verene, D.P., 1972, 'Hegel's Account of War', em Z.A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political  
Philosophy*, Cambridge, CUP.

### Sobre o autor

João Lopes Alves é licenciado em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. Teve uma actividade profissional continuada como advogado e consultor jurídico e foi docente no Departamento de Filosofia

da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Actualmente é Distinto Conferencista Convidado no Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa e membro do Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa. Faz parte de diversas associações científicas e técnico-profissionais nacionais e internacionais e participou em numerosos congressos e simpósios, com responsabilidades de organização e coordenação científica em alguns deles. Autor dos livros *Ética & Contrato Social* (2005), *O Estado da Razão. Da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana* (2004) e *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política* (1983), organizou e prefaciou os volumes colectivos *Ética e o Futuro da Democracia* (1998) e *Tecnologias da Informação & Sociedade. Teoria, Usos, Impactos* (1992). Tem publicados numerosos artigos sobre matérias jurídicas e de filosofia moral.

### About the author

*\_João Lopes Alves received a degree in Law from the Faculty of Law of the University of Lisbon. He was lawyer and legal counsellor, and taught at the Department of Philosophy of the Faculty of Letters of the University of Lisbon. He is currently Distinguished Guest Lecturer at the Political Studies Institute of the Portuguese Catholic University and member of the Center of Philosophy of Science of the University of Lisbon. He belongs to several national and international scientific and professional Associations, and organized with scientific coordination some scientific Meetings. His books include Ética & Contrato Social (2005), O Estado da Razão. Da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana (2004) e Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política (1983). He edited and introduced the volumes Ethics and the Future of Democracy (1988) and Information Technology & Society. Theory, Uses, Impacts (1992), and published a number of articles on Law and Moral Philosophy.*

### Contactos pessoais / Personal Contacts

Endereço / Address : Rua Alexandre Herculano, nº17-4ºEsq., 1250-008 Lisboa, Portugal

Telef. / Phone : 351-21 355 6243

E'Mail : joalopesalves @ iol.pt

