

A paz: divergências dos projetos de Kant e Proudhon*

Peace: Kant's and Proudhon's opposing projects

Geraldo Alves Teixeira Júnior

Resumo

O objetivo do artigo é diferenciar as propostas desenvolvidas por Kant e por Proudhon para se chegar à Paz. O estudo foi realizado através da leitura de textos e obras dos autores e de textos de análise das obras destes autores. Kant tem como objetivo principal realizar uma filosofia que se baseie na racionalidade e não na história, o que tornaria seu sistema universal. Proudhon, ao contrário, possui uma intenção histórica e se serve da história para suas análises. As obras dos autores são inconciliáveis. Intervenções sociais podem ser justificadas com argumentos de ambos: caso se baseie nos de Kant a intenção será de reformar para garantir a manutenção; caso se utilize os de Proudhon o objetivo será de alterar a ordem vigente.

Palavras-chave: Guerra, Paz; Kant; Proudhon.

* Esse artigo é resultado de uma pesquisa de Iniciação Científica que desenvolvi na PUC SP entre 2005 e 2006, sob orientação do professor Edson Passetti, a qual foi apresentada no relatório final com o nome "A Paz: a análise das forças e o direito sinalagmático e comutativo de Proudhon contrapostos ao contratualismo e ao direito universal de Kant".

Para a elaboração de meu relatório final procurei desenvolver ao máximo as concepções políticas e econômicas de cada autor. Nesse espaço, porém, tentarei realizar não mais que uma visão geral do tema central, a Paz, na obra dos autores. Darei prioridade à obra de Proudhon por julgar que há um maior conhecimento dos textos de Kant. Assim, penso poder atrair os interessados para a leitura de obras integrais dos autores em questão.

Kant

Um direito puro

A expressão “como se” é freqüente na obra desse autor e traz consigo a impossibilidade da realização prática de sua teoria.

Kant é integrante da tradição iluminista, criticada, posteriormente, diversas vezes por tentar desenvolver uma razão que se pretende ahistórica ou, talvez, supra-histórica. Há, logo, uma separação rígida entre teoria e prática nas obras desse filósofo, de modo que a teoria deve ser válida apenas *a priori*, ou seja, os conceitos são anteriores à experiência e devem ser traçados de modo a constituir uma lei universalmente aceita e não se restringindo a casos específicos. O termo *a priori* é utilizado para designar um conceito anterior a qualquer experiência. Segundo ele, conceitos como tempo e espaço na realidade não são empíricos, mas são conceitos *a priori* utilizados para que possamos realizar nossas experiências. São esses conceitos que, se articulando, permitem que os estudos de Kant desenvolvam a “metafísica”, segundo o próprio autor, uma compreensão isenta de exceções e que independe de qualquer experiência sensível.

A crítica a esse tipo de abordagem filosófica é posterior à sua época e não se deve compreender que Kant age desse modo inconscientemente, pelo contrário, o autor reconhece essa separação entre a racionalidade e a história e tenta a aplicar em vários domínios para a formulação de leis universais.

Em **A metafísica dos costumes**, na qual se situa “A doutrina do Direito”, por exemplo, o que se busca são definições universais que permitam a compreensão do Direito em sua totalidade, independentemente das diferentes formas em que ele possa se manifestar nas diversas sociedades. Seria, segundo a terminologia kantiana, um Direito em sua forma pura.

Tendo isso em conta, percebemos porque, quando trata das atitudes do soberano, Kant diz que este deve orientar suas ações *como se* agisse em nome de uma vontade geral e porque, em seu projeto de Paz Perpétua, logo de início, Kant explicita a inviabilidade prática de concretizá-lo, dizendo apenas que este projeto deveria ser perseguido *como se* fosse possível. Ocorre que

o autor pretende formular uma idéia pura do direito, conceitualizando a justiça como algo abstrato, que deve orientar as intenções e não medir os conflitos sociais.

A nação, o Estado e o direito das gentes

A **paz perpétua** de Kant se estrutura sobre dois pilares fundamentais, o direito das gentes e o direito cosmopolita. Para entendê-lo é preciso verificar como se configuram esses dois direitos. Para quem conhece apenas os argumentos desenvolvidos pelo autor em **A paz perpétua**, poderá ser uma surpresa as concepções de direito que o autor possui, em alguma medida herdeiras das tradições hobbesiana e liberal.

Para Kant, qualquer direito público deve envolver uma relação hierárquica, uma relação entre súdito e soberano. Caso não haja este tipo de relação, o que vigora é um direito privado, nas palavras do autor, “um direito equívoco”. Os atores do direito privado possuem uma liberdade, considerada selvagem, que é válida para o indivíduo até o momento em que ele encontra uma outra liberdade que o submeta. Assim, o único direito que existe em tal situação é o direito de coerção recíproca. Esse direito só pode conceber a igualdade frente a uma única lei, a lei da ação e reação, segundo a qual qualquer um pode reagir frente a uma ação antagônica. Essa configuração seria característica de um estado de natureza, em Hobbes e também em Kant. A diferença entre estes dois autores está no fato de que para Kant, diferentemente do que ocorre em Hobbes, “o estado de natureza não se opõe à condição **social**, mas sim à condição *civil*, visto ser certamente possível haver sociedade no estado de natureza, mas não sociedade civil” (KANT, 1797, p. 88).

A relação entre os diversos Estados é analisada pelo autor sob o nome de Direito das Gentes, mas segundo Kant deveria ser chamada “Direito dos Estados”. Esse direito é semelhante ao encontrado no estado de natureza humano, já que não há relação hierárquica entre os Estados e algo superior a eles. O direito das gentes, portanto, não representa uma condição jurídica propriamente dita, antes, é uma relação baseada naquele “direito equívoco” do qual tratamos. Esse direito é entendido, então, como referente às ações dos Estados em relação à guerra. São, essencialmente, três: o direito de *ir* à guerra, o direito *na* guerra e o direito *após* a guerra, esse último sinônimo de direito à paz.

O direito de ir à guerra ocorre por dois motivos, pela “ameaça” e pela “retaliação”. O primeiro deles inclui o direito de prevenção e se justifica quando um Estado compreende que há “preparações” por parte de um outro, ou quando um Estado entra em guerra com outro e tem a possibilidade

de aumentar sua potência devido à anexação de território. Desse modo, um dos direitos dos Estados encontrado no direito das gentes compreende a formação de alianças para o estabelecimento de um “equilíbrio de poder” – expressão citada textualmente. O direito de ir à guerra por retaliação se dá quando, frente a alguma ofensa cometida por outro Estado em relação ao seu povo, o Estado ofendido, ao invés de tentar uma compensação pacificamente, resolve usar a força.

Na guerra, segundo Kant, como não há uma condição jurídica em vigor, não há, tampouco, a possibilidade de definir o que, ou quem, é justo. Os meios dos quais se utiliza na guerra são irrelevantes e podem ser usados em grau ilimitado, salvo os que “tornariam seus súditos inaptos a serem cidadãos”, os quais se resumem como “o uso de meios desleais que destruiriam a confiança necessária ao estabelecimento de uma paz duradoura no futuro” – como o uso de espões, envenenadores e franco-atiradores. “É, entretanto, *redundante* falar de um inimigo injusto num estado de natureza, porque um estado de natureza é ele mesmo uma condição de injustiça” (KANT, 1797, p. 192). A única noção concreta de justiça na guerra está relacionada, então, à “declaração de guerra”, o que seria uma espécie de contrato por meio do qual os inimigos reconheceriam que desejam buscar seu direito dessa forma. Após declarada, no entanto, não podendo uma guerra ser justa, não se pode ter uma guerra punitiva, uma guerra de extermínio ou uma guerra de subjugação, pois qualquer uma delas aniquilaria a personalidade do Estado. Pelo mesmo motivo não há direito de anexação do território do inimigo vencido ou da cobrança de indenização a ser paga pelo mesmo.

O direito após a guerra consiste no fato de que um Estado vencedor pode estabelecer as condições de um acordo com o vencido. Esse acordo teria como base a própria força do vencedor, porém este não pode pretender a cobrança dos prejuízos causados pelo Estado vencido durante a guerra, pois se assim fosse, seria considerado que este último era injusto e que se estava travando uma guerra punitiva. Pelo mesmo motivo, o Estado vencido e seus súditos não perderiam sua liberdade civil. O direito à paz inclui ainda a possibilidade de neutralidade de um Estado, a garantia de continuidade de uma paz concluída e o direito de uma aliança de vários Estados, formando uma “liga” para a defesa comum contra quaisquer agressões *externas e internas*, mas que não possui o objetivo de anexação de território.

O direito cosmopolita

Este segundo ponto de sustentação da Paz Perpétua de Kant se relaciona com “os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca,

como cidadãos de um estado universal da humanidade” (KANT, 1795, p. 127). Esse direito surge devido ao formato esférico da Terra e à conseqüente conexão existente entre todos os lugares do globo – o que estabelece o direito de comunidade em relação à terra –, o que faz com que os indivíduos tenham a necessidade de se “suportarem”, de onde provém um direito natural – que nenhum Estado formulou – chamado de “direito de hospitalidade”. Segundo as regras universais de hospitalidade, estruturadas sobre o “direito de visita”, um estrangeiro não pode ser tratado de modo hostil por estar no território de outro povo. Daí surge o direito cosmopolita, que tem uma finalidade, o comércio. Kant argumenta que, se por um lado, a “natureza” – compreendida como a vontade de Deus de forma manifesta – separou os homens pelas línguas, pelas culturas e pelas religiões, gerando guerra; de outro, ela os uniu através do “espírito comercial”, que inevitavelmente irá se despertar nos povos e que não pode coexistir com a guerra.

A paz perpétua

Kant escreve **A paz perpétua** nas formas de um tratado de paz, com artigos preliminares, definitivos e até mesmo um artigo secreto. São três os artigos definitivos para a Paz. Primeiramente, diz-se que a constituição dos Estados deve ser republicana, já que esta é a única que pode estabelecer a idéia de um contrato original, segundo o qual os indivíduos cedem sua liberdade selvagem para o Estado e a readquirem em forma de uma liberdade civil, na qual a propriedade é possível de modo permanente. Devemos sublinhar que a república é a forma de governo que divide o poder em executivo e legislativo – Kant não cita o judiciário –, mas esse governo republicano não deverá ser democrático. Kant argumenta que a democracia é um despotismo, pois, quanto menos representativo é um governo, maior sua propensão a se tornar um despotismo. Isso em primeiro lugar, porque o poder não se divide efetivamente, já que “todos” são os legisladores e os executores de sua vontade, mas, além disso:

... porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo caso, também contra um (que, por conseqüente, não dá seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade. (KANT, 1795, p. 130)

O segundo artigo definitivo tem a ver com a necessidade de se formar uma federação de Estados. Do mesmo modo que Kant argumenta em relação ao direito público, que se deve usar a força, se necessário, para obrigar outros indivíduos a entrarem em uma condição civil, ele estipula que os Estados

que estabeleceram entre si uma condição jurídica devem exigir dos outros que entrem com eles em uma federação. Kant apresenta duas possibilidades para que a federação se desenvolva. A que ele julga ser mais correta define que os Estados devem entregar sua liberdade selvagem e formar um “Estado de povos” (*civitas gentium*) disposto de leis públicas coativas que englobaria, por fim, todos os povos e eliminaria a guerra. Essa “república mundial” seria uma idéia positiva do direito, dado que constitui uma relação hierárquica de poder, porém, por fim, o autor acaba por reconhecer que os Estados rejeitariam essa opção. Assim, ele propõe uma federação continuamente em expansão. Essa federação, no caminho oposto ao da república mundial, não pretenderia desenvolver um Estado de povos, formador de uma nação única, uma vez que, como vimos, a fusão de todos os Estados em um único não está de acordo com o direito das gentes. Para garantir a validade do direito das gentes, a “federação da paz” não deve tratar de estabelecer leis públicas ou coação sobre os Estados federados, mas pode, indiferentemente, se reunir em torno de uma república que possua um povo “forte e ilustrado”.

O último artigo definitivo se refere ao direito cosmopolita. Este artigo diz que o direito cosmopolita deve se limitar ao direito de hospitalidade, ou seja, à permissão de que um estrangeiro possa tentar estabelecer uma relação comercial com os habitantes de qualquer parte do globo. Não se inclui aí a possibilidade de um estrangeiro se instalar em um desses lugares. O freqüente intercâmbio comercial e o contato entre os povos que passam a ocorrer dessa maneira, diz Kant, pode fornecer as bases para a futura instauração de uma “constituição cosmopolita”.

A garantia da Paz Perpétua provém da natureza. No que concerne ao direito das gentes, a natureza impede a formação de uma monarquia universal, o que pode, por um lado, possibilitar a ruptura da paz, mas, por outro, impossibilita que as mesmas leis se apliquem para todos os povos. Esse impedimento seria positivo já que a expansão do âmbito das leis faz com que essas percam força e, além disso, diz Kant, o despotismo excessivo poderia resultar na anarquia. Aqui, o que ocorre não é a eliminação das forças dos Estados, mas o “equilíbrio” destas. Referente ao direito cosmopolita, a natureza não elimina nem equilibra as forças, ela, ao contrário, instala uma força que orienta todos os Estados para um caminho de convergência, o do comércio. Esta última garantia é a mais significativa “Porque entre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o *poder do dinheiro* é sem dúvida o mais fiel, os Estados vêm-se forçados (...) a fomentar a nobre paz e a afastar a guerra mediante negociações ...” (KANT, 1795, p. 149).

Para Kant, a Paz Perpétua deve ser atingida por meio de reformas e não revolução. Entre outras coisas, isso se deve ao fato de nas relações internacionais não se poder exigir que um Estado renuncie à sua constituição, o que colocaria em risco sua própria sobrevivência devido à presença de outros Estados.

Proudhon

Método e filosofia na história

Este autor possui a intenção de que sua teoria se efetive, não como um fim a ser perseguido, mas como um meio de atuação na sociedade. Sua intenção é a de que seus escritos sirvam como instrumentos de mudança social. Aqui, ao contrário do que ocorre em Kant, essas mudanças partiriam da sociedade e se transformariam, por fim, em mudanças políticas, consolidando uma nova forma de governo, a anarquia.

Proudhon realiza seu pensamento filosófico através de análises históricas e não através de abstrações que pretendem chegar a concepções puras dos elementos sociais. Há uma crítica desse autor a esse tipo de filosofia abstrata, a qual, segundo ele, se aproxima das religiões, já que discorre sobre elementos metafísicos e não sobre a realidade verificada.

O que Proudhon se propõe a realizar é a descoberta de um princípio que explica as condições vividas em determinadas situações históricas. Desse princípio, ele analisa as conseqüências para, em seguida, encontrar os motivos de seus descaminhos práticos. Da seguinte maneira ele apresenta o caminho a ser traçado em **O que é a propriedade**:

Não discutimos, não refutamos ninguém, não contestamos nada; aceitamos como boas todas as razões alegadas em favor da propriedade e nos limitamos a buscar seu princípio a fim de verificar em seguida se esse princípio é fielmente expresso pela propriedade. De fato, como a propriedade não pode ser defendida a não ser como justa; a idéia, ou pelo menos a intenção de justiça deve necessariamente encontrar-se na base de todos os argumentos em favor da propriedade; (...). (PROUDHON, 1840, p. 38)

De modo geral, o desenvolvimento do estudo passa, então, primeiramente pela busca de um princípio e, em seguida, pela descoberta de seu oposto, daí determina-se a dialética implícita nos fatos estudados. Diferentemente da dialética hegeliana que culmina na formação da síntese, essa dialética é indissolúvel, não possui identidade estável e varia com a história, ou seja, está sujeita a avanços e retrocessos. No momento, seguinte trata-se de analisar os fatores de cada um dos elementos da dialética em questão. Por último, a conclusão se faz baseada em um procedimento que permita diminuir a

influência na série dialética do elemento indesejado e aumentar a do elemento desejado, através da contraposição orientada destes. É assim que em **Do princípio federativo** analisa-se inicialmente os termos da dialética: a “Autoridade e a Liberdade”. Por fim, Proudhon discorre sobre como reduzir a autoridade ao máximo, o que faria com que a liberdade caminhasse no sentido inverso, se tornaria a maior possível.

A guerra: início da justiça, base dos regimes políticos

Segundo as análises históricas e filosóficas do autor, a guerra é algo presente tanto na vida individual quanto na vida social. Além disso, é essencial à condição de ser humano e se encontra em qualquer momento na história das sociedades. Em todos os povos a guerra se apresentou inicialmente como algo divino, as religiões consagraram a guerra. A guerra com seus heróis seus mitos e suas incertezas, por fim, cria as religiões, estabelece os dogmas e suas manifestações. Antes disso, e mais que isso, ela se torna para os homens a lei do universo, a orientação do caos:

Mas, quem não vê que se a guerra serviu primitivamente de molde à teologia, não é pelo efeito de uma superstição feroz, mas precisamente porque a guerra foi concebida em todos os tempos como a lei do Universo, lei que se manifestava aos olhos dos primeiros humanos, no céu pela tempestade e pelo trovão, na terra pelos antagonismos de tribos e de raças? (PROUDHON, 1861, tomo primeiro, p. 44)

A guerra é a única maneira de se conceber um direito inicial, seja entre indivíduos, seja entre povos. Porque a guerra é um fenômeno essencialmente humano, e porque esse fenômeno origina a religião, simultaneamente inaugura também o direito divino, que é apenas a representação da natureza guerreira humana. Daí se conclui que o direito divino introduz o direito humano ou o inicia. O “direito de conquista” dá forma a todas as nações modernas; instituído através da guerra, ele é um direito divino. A conquista, diz Proudhon, ao mesmo tempo que molda o Estado, estabelece a soberania. É através da conquista que surgem os imperadores: assim se deu com Henrique IV, com Napoleão I e com Napoleão III.

A guerra é base também da democracia. A Constituição francesa de 1830 decreta que todo cidadão é guarda nacional. Se todos os homens lutam, todos os homens votam, pois é por eles que se manterá o Estado. Assim, segundo Proudhon, os direitos políticos não são outros que os direitos das armas, o sufrágio universal é uma abstração do serviço militar. O princípio parlamentar das maiorias não é diferente, representa uma força – da maioria – superior à outra. A constituição política é, portanto, essencialmente

guerreira e é ela que estabelece a lei civil, que, por sua vez, tem como eixo a propriedade. De tudo isso se conclui que a guerra cria a justiça: “Sim, a guerra é justiceira, a despeito de seus ignorantes depreciadores. Ela possui suas formas, suas leis, seus ritos, que fizeram dela a primeira e a mais solene das jurisdições, e das quais saíram todo o sistema do direito” (PROUDHON, 1861, tomo primeiro, p. 51).

A guerra é, portanto, integrante e constituinte da sociedade e da civilização. É um elemento da razão humana, e como tal se modifica em diferentes culturas e em diferentes tempos, sem, no entanto, se extinguir. Ela se apresenta no campo de batalha tanto quanto em um tribunal, porém, sob formas diferentes.

Para os outros filósofos – também para Kant – o primeiro direito a ser instituído é sempre o direito constitucional, que irá formar o Estado, o qual possibilitará a formação de todos os outros direitos internos e, posteriormente em suas relações com os demais Estados, irá estabelecer também o direito das gentes. O direito que funda o Estado está atrelado, segundo estas concepções, simplesmente à idéia de um contrato social. Proudhon percebe por isso que, se o primeiro direito é algo abstrato, todos os demais, que são de alguma maneira dele derivados, também serão. No direito das gentes, internamente, o poder coercitivo dos Estados sustenta os direitos, no entanto, em âmbito internacional, não havendo poder coercitivo, o direito não pode existir de maneira efetiva. Para que o direito, em qualquer esfera que ele se apresente, possa se fundar em algo prático e se tornar concreto, o primeiro direito a ser reconhecido deve ser o “direito da força”.

Pelo não reconhecimento do direito da força, Proudhon critica os modelos que Hobbes, Kant e Grotius propuseram para se atingir a Paz.

Hobbes e a supressão da força

O homem, diz Proudhon, deseja a paz, tanto quanto ela puder lhe ser útil, mas a repele e a afasta sempre que seu sentimento de egoísmo lhe indica que ela é desfavorável. Pelo sentimento de egoísmo o homem realiza a guerra, pelo sentimento de justiça o homem busca a paz. São, portanto, os dois elementos da natureza humana, a guerra e a justiça, que os reuniu sob uma associação. Hobbes, só foi capaz de identificar o primeiro deles e, assim, os indivíduos que se reuniram na formação do Estado, segundo sua concepção, não tinham intenção de fazer justiça, mas unicamente de acabar com a guerra e conservar a todo custo – mesmo que fosse com um Estado absolutista – “seus corpos e seus membros”.

No que diz respeito às conseqüências dessa natureza humana, Hobbes se engana quando afirma que o Estado é instituído apenas a fim de impedir a

guerra interna. Contrariamente, o Estado surge tanto pela guerra do exterior quanto pela ordem do interior. A guerra entre indivíduos cessou pelas necessidades: internamente, pela necessidade da associação econômica e, externamente, devido à necessidade de conter os ataques exteriores, o que fazia com que os cidadãos renunciassem à guerra privada e a reservassem ao Estado.

O “materialista” Hobbes teria feito o que mais tarde se encontraria na dialética “metafísica” de Hegel, partiu do “não ser” para chegar ao “ser”. Ou seja, do estado de guerra ao estado de sociedade, do “não direito” ao direito. No Estado de natureza e fora das instituições religiosas, a única lei existente seria o direito de “fazer tudo” para “conservar seu corpo e seus membros”, para evitar a morte e o sofrimento. Esse seria um não direito. Dessa formulação Hobbes tira sua definição de direito, na qual seu sistema será baseado. O objetivo desse autor era evitar o prolongamento do estado de natureza, da lei da força, e tirar o mais rápido possível o homem dessa condição. Assim, o absolutismo é a forma mais direta, mais “reta” para realizar essa tarefa. O Estado é criado pela negação e institui o direito. Sobre o direito da força – base de toda justiça –, diz Proudhon, Hobbes sóalaria para negar, assim como fazem os juristas. “Fazer de Hobbes o teórico ou o apologista do direito da força, do direito do mais forte, é simplesmente tomar a contra-mão de seu pensamento, uma pura calúnia” (PROUDHON, 1861, tomo primeiro, p. 131).

Grotius e a benevolência humana no direito internacional

A idéia de direito da força é apresentada como reconhecida pelo senso comum, mas negada pelos juristas, os quais consideram que este direito é uma contradição nos termos. Há o reconhecimento do uso da força para aplicar o direito, porém, a força continua sendo uma exceção da justiça. Daí, as críticas às escolas que se referem ao direito das gentes, inclusive àquela que definiu esse direito, a escola grociana.

Desprezando também as condições de necessidade interna e externa responsáveis por formar o Estado, Grotius baseia seu Direito das Gentes nos argumentos incompletos encontrados em Hobbes, e por esse motivo todos os juristas e filósofos que o seguiram nessa argumentação não compreenderam que entre nações não se poderia “nem se deveria” estabelecer o que se alcançou no plano interno, já que nenhuma das condições se apresenta. Na obra *Do direito da guerra e da paz*, Grotius sustenta que as nações, assim como os cidadãos, devem constituir um tribunal arbitral para que não haja mais guerras. Não se concebe a Paz sem um poder hierarquizado, uma centralização da justiça. Em Grotius, o direito da força segue desconhecido.

O que se retira das explicações de Grotius é que durante a guerra existem atos de humanidade, mas que esses são uma exceção à guerra, de modo que se a humanidade fosse justa as guerras não existiriam. A consequência dessa argumentação é que “a guerra é uma exceção à justiça, provocada por uma violação do direito”.

Ao negar à guerra qualquer caráter jurídico, de indicação da justiça racional ou divina, ela não poderia tampouco possuir um direito; indiferente a isso Grotius se esforça em estabelecer as formas da guerra. “Por qual complacência [Grotius], após ter deplorado a guerra como anti-jurídica por sua natureza, admite para ela, em nome do direito, as práticas ditas legais (...)?” (PROUDHON, 1861, tomo primeiro, p. 229).

Essas regras do direito da guerra de Grotius, diz Proudhon, é o que preserva esse filósofo, no entanto, elas não estabelecem mais do que a caridade baseada em um sentimento de humanidade e não um direito, o que orienta na forma de lei e não de conselho.

Aí está a irreparável lacuna da obra de Grotius. Não apenas esse grande homem não entendeu o direito da guerra; (...) ele nem mesmo desconfiou que negando o direito da força, ele construía no ar e que ele levantava um monumento, não mais à justiça, mas ao arbitrário. (PROUDHON, 1861, tomo primeiro, p. 107)

Kant, contradições entre a guerra e o sistema

Kant, diz Proudhon, tentou aplicar suas categorias à questão da guerra. Essa, porém, é o maior obstáculo de seu sistema. Ao se colocar a questão das origens de toda a fúria que resulta na guerra, Kant não encontra a resposta e faz desaparecer a questão na seguinte passagem:

‘A guerra’, diz Kant, ‘não tem necessidade de nenhum motivo em particular. Ela parece ter sua raiz na natureza humana, passando para um ato de nobreza, ao qual deve levar o amor e a glória, sem nenhuma motivação de interesse’. (PROUDHON, 1861, tomo primeiro, p. 114)¹

Para Proudhon, Kant acaba por cair na utopia devido às contradições entre seu sistema e a explicação da guerra. Esse autor passa mais longe ainda que os demais da compreensão do direito da força. Há a crítica ainda, igualmente à realizada contra os outros dois autores, da percepção kantiana de que para se atingir a paz seria necessário um árbitro, uma força artificial.

¹ Citação feita de KANT, Immanuel. *Principes métaphysiques du droit*, trad. Tissot. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. *La Guerre et La Paix*. Antony: Editions Tops / H. Trinquier, 1998. Tomo Primeiro. p. 114.

Por fim, Proudhon questiona que mesmo que **A paz perpétua** fosse realizável como traçado, ele poderia desmoronar a qualquer momento.

Quem poderia nos garantir que no dia em que a paz tivesse sido, por uma força arbitrária e uma combinação artificial, assinada e consolidada entre as potências, a guerra não ressuscitaria mais ardente, obstinada, e sem dúvida, menos cavalheiresca, entre as pessoas? (PROUDHON, 1861, tomo primeiro, p. 66)

O fim das guerras

Proudhon argumenta que se a guerra fosse observada sob seu significado histórico, essa jamais se daria por meios aleatórios, ela ocorreria sempre segundo “as formas”. Algum outro fator, então, atua simultaneamente a esse fator político, porém, no sentido inverso deles, ou seja, na degeneração da guerra. O fator responsável pela corrupção de qualquer guerra e que se encontra presente em todas elas, segundo Proudhon, é a economia. Argumenta-se que o pauperismo – o distanciamento entre a faculdade e a potência produtiva, resultando no desequilíbrio econômico – é, no âmbito econômico, aquilo que gera as mazelas sociais. Se internamente faz-se a revolução para combater esse problema, externamente os Estados vão à guerra, ou seja, de modo mais familiar, poderíamos dizer que o motivo se chama “déficit”.

A guerra tem seus princípios políticos deturpados pela causa econômica; ela é levada a cabo pelo Estado, mas mantém suas características de guerra privada. Por isso ocorre, por exemplo, a pilhagem, o que não é, como julgavam os filósofos, uma consequência da guerra, ao contrário, é sua causa. Isso demonstra que a propriedade jamais foi completamente reconhecida. “Coisa singular, a propriedade, que em todos os Estados é uma das colunas do direito civil, não fora jamais completamente reconhecida entre nações, e não pode ser” (PROUDHON, 1861, tomo segundo, p. 52).

Na origem desse fato está, então, a instituição da propriedade e, também por isso, Proudhon argumenta sobre a necessidade de se substituir a propriedade pela posse. As propriedades, públicas e privadas de um Estado conquistado passam a pertencer ao vencedor, é um Estado e sua população sendo roubados por outro, por mais justo que a política possa tentar tornar esse fato. O Estado; diz Proudhon, é o roubo, assim ele se constituiu, pela conquista, assim ele se mantém, pelos impostos e taxas.

A guerra não pode solucionar o déficit, já que, logo após a conquista, novos gastos são gerados, para reconstruir o território anexado. Para expressar essa consequência natural da guerra, Proudhon utiliza a frase de Napoleão, segundo a qual “a guerra alimenta a guerra”. Por Napoleão a frase foi

utilizada para indicar que as necessidades da guerra seriam saciadas pela própria guerra, que os soldados seriam alimentados pelos recursos conquistados dos territórios dos derrotados. No primeiro momento isso é verdade, esclarece Proudhon, porém, essa frase ganha outro sentido quando o povo vencido precisa ser assimilado. No segundo momento, “a guerra alimenta a guerra” não porque ela irá suprir os custos da reconstrução de um Estado, mas, pelo contrário, será porque a guerra, ao gerar mais déficit, irá exigir que se faça mais guerra – irá alimentar novas guerras – e, assim, indefinidamente, até que uma outra força se oponha. Essa força não necessariamente será exterior. Como o déficit continua e aumenta com novas guerras, o Estado tenta saná-lo também internamente, o que significa exploração de seus próprios cidadãos. Esses, por serem explorados pelo Estado em guerra tanto quanto por aqueles contra quem se está travando a guerra, poderão em um determinado momento se opor ao Estado através da revolução. Assim, de qualquer modo que se observe, a guerra se reduz ao absurdo, já que o vencedor, procurando fugir do déficit, produziria mais déficit.

O mutualismo

Para se chegar à Paz o problema do pauperismo deve ser resolvido. Proudhon propõe que isso seja feito através do estabelecimento de um Direito Econômico, o qual deveria ser capaz de realizar o equilíbrio entre os termos da dialética produção/consumo. O direito econômico seria erigido sobre o conhecimento da produção e do consumo e teria na prática social o nome de mutualismo, seria a realização do princípio de reciprocidade. Assim como Proudhon o apresenta em **A capacidade política da classe operária**, o mutualismo pretende realizar no campo econômico as preocupações principais tanto do comunismo como do liberalismo – a liberdade de comércio e a segurança da economia –, mas sem cair na extrapolação dos princípios como ocorre nesses dois sistemas e que leva às injustiças neles observadas. O mutualismo consagra a sociedade justa porque a reconhece como necessária – já que nenhum indivíduo pode produzir sozinho tudo o que consome –; garantindo a igualdade, assegura também a liberdade; garante a ordem, porque acaba com a exploração.

O sistema mutualista se mantém por um conjunto mínimo de instituições políticas e econômicas encarregadas de sua confirmação e verificação, e que, portanto, não podem ser exercidas por personalidades privadas. Esses serviços públicos são delegados – seus realizadores podem ser substituídos em caso de ineficiência – e têm como objetivo principal serem oferecidos à sociedade ao menor custo possível – apenas aquele de sua manutenção – e com a maior qualidade. Proudhon faz, diversas vezes, questão de diferenciar

esse tipo de organização daquela realizada através de centralização ou do comunismo. No mutualismo a sociedade trabalha para si mesma, diferentemente dos sistemas centralizadores, nos quais os produtos são “os mais caros e piores de todos.”

O governo é apenas um “sistema de garantias”, que permite, sem que se escape à igualdade, o gozo da posse, a troca de produtos e de serviços. O monopólio é então evitado, seja ele estatal ou particular.

Proudhon contrapõe, como vimos, ao conceito de propriedade, o conceito de posse. A diferença estabelecida entre esses dois conceitos reside no modo de utilização do objeto possuído. O direito à posse depende da capacidade de utilização pessoal por parte do possuidor da coisa possuída. Esse direito inexistente no caso de a pessoa possuir em excesso e, portanto, não utilizar de fato. Desse modo, seria possuidor aquele que se dispusesse ao trabalho e apenas na medida em que pudesse produzir. Não é concebível para a manutenção da igualdade, portanto, o trabalho assalariado. É possível que haja a união de duas ou mais pessoas para realizar um trabalho, porém, essa união se configura como uma associação, na medida em que todos receberiam igualmente. Assim, podemos perceber que a associação só ocorre em caso de necessidade, porque exige a repartição do valor adquirido pelo trabalho.

As palavras-chave do direito econômico e do regime mutualista, então, são reciprocidade e garantia. “[O mutualismo] não se estabelece para obter diretamente um benefício, mas uma garantia” (PROUDHON, 1865, p. 148). É com base no mutualismo que Proudhon argumenta que o governo deve se constituir através de um pacto social federativo, que se baseie em um ato jurídico concreto que garanta a liberdade, e não apenas em uma idéia.

A federação

Apenas uma sociedade formulada sobre a igualdade, a liberdade e a justiça poderia estabelecer o que Proudhon chama de “unidade natural” – alcançada de modo espontâneo e voluntário. Esta unidade está baseada em fatores culturais, econômicos e sociais e não se trata de uma imposição política de um governo centralizado como se entende ser a “nação”. A unidade natural não significa a inexistência de conflitos, os quais são inerentes à sociedade. A articulação dessas forças divergentes – o que não significa sua homogeneização forçada – seria uma tarefa a ser cumprida pelo direito, já que “lei”, para Proudhon, significa estabelecer um equilíbrio de forças. Estabelecido um direito que se baseie no mutualismo e na reciprocidade, a ordem civil estaria assegurada. Apenas, então, com a justiça e a igualdade asseguradas é que se pode estabelecer um contrato capaz de orientar as ações sociais.

O pacto social para Proudhon deve ser algo concreto, que pode ser discutido e votado segundo as necessidades. O contrato estabelecido exige a reciprocidade das obrigações entre os contratantes e a equivalência das ações recíprocas realizadas, ou seja, é um contrato sinalagmático e comutativo. Estes termos remetem imediatamente ao de equilíbrio, ou seja, justamente o que Proudhon considera como Justiça – já que resultado da lei estabelecida pelo princípio da reciprocidade. Esse contrato não exige que o indivíduo ceda toda sua soberania para readquiri-la parcialmente através do Estado – como o proposto por Kant. Ao contrário, uma condição primordial do contrato federativo é que ele trate de assuntos específicos, aqueles necessários para garantir a justiça e, conseqüentemente, a ordem social. Desse modo, é essencial que “os contratantes reservem sempre uma parte de soberania e de ação maior do que aquela que abandonam” (PROUDHON, 1863, p. 97).

Seria um governo no qual não há a distinção entre governantes e governados. A administração da sociedade se daria como o funcionamento de uma indústria, cada um exercendo deveres específicos, mas que estão, como a própria sociedade, vinculados entre si.

Os órgãos públicos teriam papéis pontuais, objetivos e limitados tanto pela existência de outros órgãos independentes quanto pela publicidade de suas ações, o que permitiria um controle da população. O governo é também assim entendido; possui papel objetivo e limitado e está subordinado a uma Assembléia, cujos membros são delegados, atuando na mesma condição que em qualquer outro órgão público. Ele é o mínimo possível executivo e o máximo possível legislativo, seria, nas palavras de Proudhon, um simples “empreiteiro do serviço público”, porém, que inaugura, não que administra.

Proudhon diz que a delimitação do Estado não deve ocorrer apenas em relação a suas funções, mas também em relação à sua extensão. Politicamente, a unidade natural de uma sociedade é manifestada pela comuna, que representaria a associação pela necessidade. Pela necessidade, seja econômica ou de se proteger, as comunas poderiam formar federações. Essas federações, tal como entre indivíduos, devem ser restritas. “As atribuições federais nunca podem exceder em número e em realidade a das autoridades comunais ou provinciais, do mesmo modo que estas não podem exceder os direitos e as prerrogativas do homem e do cidadão” (PROUDHON, 1863, p. 91).

Contrariamente àquilo que figura na **Paz perpétua**, não é concebível aqui uma federação universal, menos ainda que ela seja centralizada em um Estado “forte e ilustrado”. Novamente, a federação se estabelece pela necessidade das partes, o que implica no reconhecimento de sua igualdade e liberdade. Mesmo a Europa seria já demasiadamente grande para formar uma

federação única, “ela não poderia formar senão uma confederação de confederações”.

Por fim, a federação em Proudhon vai até suas últimas conseqüências, estabelece o direito da parte de sair do grupo quando quiser. O autor faz uma análise crítica da história da federação nos Estados Unidos e na Suíça para dizer que o motivo pelo qual uma federação permaneceria na unidade não deve ser pela imposição da maioria; “O que importa para fazer a confederação indestrutível é dar-lhe já a sanção que ainda espera, proclamando o direito econômico como base do direito federativo e de toda ordem política” (PROUDHON, 1865, p. 167).

A Paz: anarquia

A Paz seria, portanto, o estabelecimento simultâneo dos equilíbrios político e econômico, o que resultaria na sociedade anarquista. A lei do antagonismo, no entanto, permaneceria, a guerra, enquanto princípio, assim como ela se apresentou em toda a história, não cessaria de existir. Não se teria uma paz estática e, muito menos, hegemônica; porém, não seriam necessárias a morte e a destruição, ela se encontraria plenamente no campo do direito. Essa Paz é, segundo Proudhon, não apenas possível; é inevitável, já que ocorre pela evolução do progresso. Para esse autor, o progresso se faz sobre a lei dos antagonismos, por meio dele se aproxima dos equilíbrios e estabelece a justiça. Ele caminha da concentração à distribuição, do Estado absolutista à federação, do direito da força ao direito civil e ao econômico.

Em resumo, a hipótese de uma paz universal e definitiva é legítima. Ela é dada pela lei do antagonismo, pelo conjunto da fenomenalidade guerreira, pela contradição assinalada entre a noção jurídica da guerra e sua causa econômica, pela preponderância cada vez mais adquirida do trabalho na direção das sociedades, enfim pelo progresso do DIREITO, direito da força, direito internacional, direito político, direito civil, direito econômico. A guerra fora o símbolo, a paz é a realização. A constituição do direito na humanidade é a abolição mesma da guerra; é a organização da paz. (PROUDHON, 1861, tomo segundo, p. 166)

Conclusão: problemas antigos, velhas soluções

De acordo com o que foi apresentado, há uma crítica expressa de Proudhon a Hobbes, a Grotius e a Kant, fundadores nas Relações Internacionais, respectivamente das escolas realista, da chamada “escola inglesa” e do idealismo.

Criticar simultaneamente esses três nomes nas relações internacionais enquanto disciplina seria voltar-se contra todas as bases ditas “clássicas” dessa ciência – que não é outra senão a ciência política internacional. Para

tanto, é de se esperar, seria preciso uma análise inteiramente nova que alterasse não apenas a interação dos “objetos de estudo”, os atores, das relações internacionais, mas que fizesse mais que isso, ou seja, que estabelecesse novos conceitos que pudessem ser utilizados na prática das transformações sociais, transpondo assim o limite da teoria considerada em sentido estrito como simples encadeamento lógico-racional. É disso que tratam a análise e a teoria de Proudhon, de reinterpretar os conceitos desses elementos e, através dessa nova interpretação, de estabelecer novas relações entre eles.

A pergunta que possibilita a crítica é: O que as três teorias clássicas possuem originalmente em comum que as fazem direcionar os Estados para a guerra ou, ao menos, que as fazem justificar a constante presença da guerra nessas relações? O que se indica é que, em primeiro lugar, todas se fundamentam em conceitos abstratos dos direitos; que, em segundo lugar, ao fazer isso, o direito não passa de uma ficção ou de simples declarações ou solicitações inexpressivas; e que, por fim, os direitos não são respeitados, já que os Estados agem segundo o princípio da utilidade ou da racionalidade e não segundo regras puramente morais, como queriam esses autores clássicos.

A escola realista, de modo normativo, argumenta sempre em prol da atuação “racional” dos Estados, que devem buscar seus “interesses” em primeiro lugar e acima de tudo. Para essa tradição quaisquer ganhos de um Estado representam perdas para todos os demais, na medida em que esses ganhos devem ser considerados como relativos. Ou seja, o cenário político internacional é sempre de soma zero, se um ganha o outro perde e, por isso, deve-se sempre tentar impedir a melhoria de condições do outro.

Diante da interpretação que a escola realista faz dos escritos de Hobbes, Proudhon diria que os “seguidores” de Hobbes não o compreenderam e, mais que isso, estão se contrapondo à sua idéia. Como vimos, se Hobbes diz que entre os Estados não existe um poder superior, isso não é o mesmo que dizer que não deve haver. Temendo o estado de natureza, Hobbes justifica a formação do estado absolutista. Igualmente, já que se trata de um sistema filosófico, ele justificaria um “absolutismo universal” como forma direta de se abandonar o estado de natureza nas relações internacionais. Assim, Hobbes argumentaria em favor de uma autoridade superior no Sistema Internacional, enquanto que a teoria realista, em geral, em suas considerações, repugna muitos acordos internacionais por entender que representam uma possibilidade de que uma autoridade maior que o Estado ocorra em algum grau.

A escola inglesa, diferentemente do realismo, é fiel ao seu inspirador, Grotius. Para essa não se trata de estabelecer um poder supremo, mas simplesmente de manter o direito das gentes. O que se tenta encontrar aí é um

modo de fazer os Estados atuarem conforme esse direito, mas sem privá-los de sua soberania. O direito das gentes é exclusivo dos Estados e é por causa deste que, apesar de não haver um sistema internacional hierárquico, os Estados não se encontram constantemente em guerra. Esse tipo de interpretação jamais poderia chegar a um projeto de pacificação universal. Cabe aí toda a crítica de Proudhon em relação ao pensamento da filosofia que considera o direito das gentes apenas como pertencente ao Estado. Se em algum momento surgisse a partir da escola inglesa um pretensão projeto de paz, essa paz representaria não mais que uma convivência pacífica entre Estados; nada diria a respeito das condições internas aos Estados. Assim sendo, a condição de paz poderia ser alterada por mudanças significativas nos eventos políticos internos.

Por fim, podemos nos perguntar até que ponto a escola idealista estaria de acordo com a filosofia de Kant. Quando se fala em Kant no estudo das Relações Internacionais, a noção imediatamente associada a esse autor é a do direito cosmopolita. É a partir dessa concepção que o “idealismo político” se apresenta para argumentar da necessidade de se estabelecer um direito de comunidade, que, portanto, seria superior a quaisquer Estados. A utilização do direito cosmopolita em Kant, contudo, é bastante limitada; é o próprio autor quem diz que o direito cosmopolita deveria ser limitado ao direito de hospitalidade. Essa limitação que ele institui em relação a esse direito é fixada primeiramente para que ele não entre em conflito com o direito das gentes e, em segundo lugar, para que o direito das gentes, logo, os Estados, não possam impedir a possibilidade de livre comércio.

Kant em momento algum fala da abolição dos Estados para a formulação de um direito humano, pelo contrário, se ele propõe em determinado momento uma monarquia universal, essa é apresentada apenas sob caráter hipotético, de modo que em seguida ele reconhece sua inviabilidade e retoma como base de seu projeto de Paz Perpétua o direito das gentes sobre o qual seria fundada a federação expansiva. Os idealistas não apenas não estariam de acordo com o projeto kantiano – já que este não pretendia estabelecer um direito cosmopolita que fosse além do direito de visita e de hospitalidade –, como também se afastam de seu sistema filosófico ao fazer interpretações acerca de direitos superiores ao Estado para orientar as ações destes.

Com efeito, nenhuma das escolas clássicas se preocupava com a “justiça” nos âmbitos interno e externo, simultaneamente, ao desenvolver seus projetos de paz – idealismo – ou de convivência entre os Estados – escola inglesa e realismo. Esse é um ponto inovador e fundamental da teoria de Proudhon, segundo a qual não se pode ao menos vislumbrar qualquer espécie de paz sem que seja feita justiça. Qualquer tipo de paz realizada indiferentemente à justiça

seria uma paz forçada, baseada na coerção e, portanto, instável. A questão a ser colocada sobre a diferença da justiça na propriedade e na anarquia é se nessa última a teoria não se constituiria também, após efetivada na prática, um impedimento à continuação do desenvolvimento histórico da justiça. Ou seja, se a teoria anarquista não agiria como agiu a teoria da propriedade, a qual depois de efetivada tornou-se um impedimento para a modificação do direito. É verdade que pela limitação histórica de qualquer pensamento humano, o pensamento anarquista, por responder a uma situação histórica específica, se considera como o grau máximo de justiça e certamente eliminaria as injustiças que pretende combater. Mesmo assim, segundo a filosofia do progresso de Proudhon – não tratada aqui de modo aprofundado –, essa paralisação do direito pela teoria parece difícil de acontecer na anarquia, já que se a teoria anarquista não compreende a possibilidade de ser superada – assim como teorias de justiça em geral –, ela considera a possibilidade de sofrer retrocessos, dado que a história desenvolve um movimento incessante. Isso significa que qualquer nova teoria que tentasse definir o direito sem utilizar o princípio da reciprocidade e proporcionalidade, aquele que nossa época considera como os mais justos, estaria se opondo à manutenção da anarquia, tentando, portanto, definir uma nova justiça através de um conflito social. A questão da existência dos conflitos sociais, porém, já havia sido apresentada e, por esse motivo, como vimos, Proudhon apresenta o conflito de forças como orientador do governo, dizendo que o direito só se garante pela prática de sua realização.

Abstract

The objective of this article is to distinguish the proposals developed by Kant and by Proudhon to achieve Peace. The study was made through the read of texts and works of both authors and of texts analyzing such authors. Kant has as his main purpose building a philosophical system which should be based on rationality and not on history, what would produce the universality of this system. Proudhon, on the contrary, has a historical intention and uses history to make his analysis. The works of the authors are irreconcilable. Social interventions may be justified with arguments from both of them: if they are based on Kant's the intention will be to reform to guarantee the maintenance of the order, if they are based on Proudhon's the purpose will be to alter the current order.

Key words: War, Peace, Kant, Proudhon.

Referências²

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. O que é Iluminismo? In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

KANT, Immanuel. A paz perpétua um projecto filosófico. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

LANGLOIS, Jacques. La philosophie de l'histoire et du progrès. **Le Monde Libertaire**, n. 28, 7 de julho a 7 de setembro de 2005.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade?** Tradução Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **La Guerre et La Paix**. Antony: H. Trinquier, 1998.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Do princípio federativo**. Tradução Francisco Trindade. São Paulo: Imaginário, 2001.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **La capacidad política de la clase obrera**. Buenos Aires: Proyección, 1974.

RESENDE, Paulo-Edgar A.; PASSETTI, Edson (Org.). **Proudhon**. Tradução Célia Gamibini e Eunice Ornelas Setti. São Paulo: Ática, 1986.

STRATHERN, Paul. **Kant em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

TERRA, Ricardo. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Coleção Filosofia Passo a Passo 33).

² Datas de publicação dos textos originalmente. 1) Kant: "Uma resposta à questão: o que é iluminismo" (1784), "A Paz Perpétua um projeto filosófico" (1795), **A metafísica dos costumes** (1797); 2) Proudhon: **O que é a propriedade?** (1840), **La Guerre et la Paix** – A Guerra e a Paz – (1861), **Do princípio federativo** (1863), **La capacidad política de la clase obrera** – A capacidade política da classe operária – (1865).