


A aporia entre guerra e paz na filosofia política de Kant

The aporia between war and peace in Kant's political philosophy

 10.21680/1983-2109.2024v31n64ID35166

Aylton Barbieri Durão

(UFSC)

barbieri@cfh.ufsc.br

Resumo: guerra e paz constituem uma das aporias mais intrigantes do pensamento de Kant. A paz perpétua é uma ideia da razão com validade objetiva na filosofia moral, por isso, deve orientar as ações, porém constitui apenas uma ideia reguladora para a filosofia teórica, por conseguinte, pode ser pensada, mas não pode ser conhecida. Esta aporia se mostra tanto na história filosófica, a qual explica como o antagonismo da insociável sociabilidade se serve da guerra para alcançar o fim da paz perpétua, quanto da própria razão prática que compatibiliza o seu veto da guerra ofensiva com o direito à guerra.

Palavras-chave: *Kant, guerra, paz, revolução, constituição.*

Abstract: war and peace constitute one of the most intriguing aporias in Kant's thought. Perpetual peace is an idea of reason with objective validity in moral philosophy, therefore, it must guide actions, but it only constitutes a regulatory idea for theoretical philosophy, therefore, it can be thought, but cannot be known. This aporia is shown both in philosophical history, which explains how the antagonism of unsociable sociability uses war to achieve the end of perpetual peace, and in the practical reason itself that makes its veto of offensive war compatible with the right to war.

Keywords: *Kant, war, peace, revolution, constitution.*

Guerra e paz é uma aporia constante na história humana. Durante a Modernidade, liberais e republicanos se unem contra a monarquia absoluta, mas, tão logo triunfam na Revolução Americana e na Revolução Francesa, no final do século XVIII, começam imediatamente a lutar entre si, pois a metade da Assembleia Nacional se senta a direita e defende direitos inalienáveis para os indivíduos, inclusive contra as maiores invejosas de despossuídos, enquanto, a outra metade se senta a esquerda e considera que todo o direito emana da vontade soberana do povo e não pode ser limitado nem mesmo por direitos humanos. Por isso, a Contemporaneidade se escindiu em duas ideologias conflitantes entre si que transformaram as guerras em planetárias, o que passou a exigir também uma solução cosmopolita para a paz. Essa aporia atingiu o clímax na segunda metade do século XX, tanto na Guerra Fria, pelo lado da guerra, quanto na criação de organismos internacionais, como a ONU ou o Tribunal de Haia, pelo lado da paz. E, embora esta aporia tenha arrefecido com o colapso da antiga União Soviética, tudo indica que está em curso o surgimento de uma nova “guerra fria”, com algumas mudanças nos atores e nos seus motivos, mas que, até agora, se manifesta através de conflitos regionais nos países periféricos, enquanto crescem

as críticas sobre a capacidade de solução dos conflitos dos órgãos cosmopolitas e sobre a urgência de sua reformulação.

A filosofia política de Kant é uma reflexão sobre essas duas grandes Revoluções que marcam a origem da aporia entre guerra e paz na Contemporaneidade.

Na década de 1780, Kant se inspirou na Revolução Americana. As treze colônias da América do Norte formaram uma confederação de repúblicas separadas, entre 1776 e 1789, cada uma com a sua própria constituição, que se uniam apenas contra o inimigo comum, a monarquia britânica, mas, o movimento Federalista levou a união das repúblicas sob uma constituição federal, elaborada em 1787, com vigência a partir de 1789.

Neste período, Kant desenvolveu a “história filosófica” (IaG: 31), que somente pode ser entendida por meio do seu idealismo transcendental. Pois, a filosofia da história narrada por Kant não é uma descrição dos acontecimentos empíricos, nem é uma exposição do que ocorreu, muito menos uma previsão sobre o que acontecerá no futuro. Trata-se de uma história a priori, contada pela razão. Mas também não é uma história narrada pela razão teórica, porque não responde à pergunta sobre o que podemos conhecer, pois não temos a intuição empírica, nem dos acontecimentos relativos à origem da humanidade, nem dos acontecimentos que ocorrerão no futuro (MAM: 79-80). Trata-se de uma ideia para auxiliar a razão prática, que responde à pergunta sobre “como devemos agir”.

A razão prática determina que as pessoas ajam segundo o imperativo categórico que diz que se deve tratar a humanidade na tua pessoa e na pessoa dos demais sempre, ao mesmo tempo, como um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio (GMS: 429), mas, isso é muito difícil, pois, como a religião dentro dos limites da simples razão mostrou,

a humanidade tem uma determinação objetiva para o bem, mas uma propulsão subjetiva para o mal, que foi contraída conjuntamente de forma inata, com o advento da sociabilidade, e não pode ser superada individualmente, mas apenas intersubjetivamente (RGV: 29). Embora a consciência da lei moral, enquanto “fato da razão” (KpV: 31), está sempre presente na mente humana, mas, a “fraqueza” nos priva da força motivacional para agir por dever, a “impureza” nos leva a agir mesclando o dever com impulsos sensíveis, e a “malignidade” nos faz agir inteiramente por inclinações sensíveis, mesmo que externamente ajamos conforme o dever (RGV: 29-30), por isso, enquanto permanecermos neste estado de natureza ético, o homem é mau por natureza, até que entre em um estado civil ético (RGV: 96).

Por isso, a razão prática desenvolveu um “plano B”, a história filosófica. Mesmo que a humanidade não aja por dever, de acordo com a causalidade pela liberdade, ela será obrigada a realizar os desígnios da moral pela causalidade natural. Isso ocorre porque o homem é um ser que possui duas tendências divergentes, por um lado, a individualidade o faz agir segundo interesses egoístas, por outro, a sociabilidade indica que pode alcançá-los melhor em coletividade, por isso, a natureza se aproveita deste mecanismo da “insociável sociabilidade” para promover um progresso constante para melhor, inclusive em sentido moral (IaG: 20-21). Porém, essa concordância entre a natureza e a razão prática é apenas uma ideia da razão que possui tão somente validade objetiva no sentido prático, a qual não se pode conhecer, mas apenas pensar (ZeF: 360-362).

Consequentemente, em lugar de condenar, Kant faz a apologia do conflito e da guerra, pois, o antagonismo da insociável sociabilidade contribui para restabelecer essa disposição originária para o bem da espécie humana. No estado de natureza, o começo provável da humanidade levou,

de um período relativamente pacífico a uma etapa marcada pela divisão social do trabalho, porque o desenvolvimento da pecuária gerou um povo nômade guerreiro, enquanto a agricultura, levou ao sedentarismo, à formação das cidades e ao aparecimento do governo, pois um usurpador reuniu a multidão selvagem em um povo. Mas, essa divisão do trabalho fomentou a discórdia e foi justamente este conflito o que permitiu que os habitantes da cidade gozassem de uma relativa liberdade, no entanto, quando as cidades finalmente triunfaram, houve um período de terrível despotismo. Por isso, Kant afirma que, “ainda hoje”, a ameaça da guerra é o maior paladino da liberdade dos súditos (MAM: 120).

Posteriormente, o despotismo deu lugar a um despotismo esclarecido, em que os monarcas governam autocraticamente, sem consultar o povo, mas tomam as decisões como se emanassem do próprio povo. Por isso, Kant diz que a sua época não é esclarecida, mas de esclarecimento (WA: 40). De qualquer forma, os monarcas não se incomodam em declarar novas guerras, porque eles não perdem em nada de suas caçadas ou banquetes, já que esses males só afligem o povo (ZeF: 351). Contudo, durante muito tempo houve um limite para a guerra, porque os governos dependiam da capacidade dos súditos de pagar impostos para custeá-la e, como a tributação depende de uma economia de mercado, então, os governantes foram obrigados a conceder uma liberdade para os súditos. Porém, surgiu recentemente uma nova invenção, um sistema financeiro internacional, que permite aos governantes pedir empréstimos para custear a guerra e, ao diminuir a dependência da capacidade tributária dos súditos, as guerras se tornaram endêmicas (TP: 311). Mas, por outro lado, este sistema financeiro gera uma forma de dependência recíproca entre os estados, porque a falência de um estado, arrasta para a bancarrota os seus credores, de modo que haverá uma coordenação entre eles para evitar as crises econômicas globais, o que contribuirá para realizar o

desígnio da razão prática, o projeto de paz perpétua, pois, fomentará um “estado cosmopolita universal” (IaG: 28), uma espécie de governo supraestatal capaz de gerar uma legislação e uma coação dos estados membros, um cosmopolitismo forte segundo o modelo federalista, adotado pela Constituição dos EUA a partir de 1789.

Uma crítica à filosofia moral de Kant observa que, se o antagonismo da natureza pode realizar os desígnios da moral, da mesma forma que um “benthamiano maximizador de interesses”, então, a razão prática é supérflua (Baynes, 1992, p. 12). Aliás, a solução da terceira antinomia, mostrou que tanto a explicação do comportamento humano pela causalidade natural quanto pela causalidade pela liberdade são ambas verdadeiras, como duas ordens separadas e paralelas (KrV, A: 557; B: 585). E, essa crítica esquece a principal teoria de Kant: o idealismo transcendental. No domínio do idealismo transcendental, a história a priori narra uma ideia da razão que tem uma “realidade prática”, não é uma descrição dos acontecimentos, mas uma guia para as ações humanas (ZeF: 362).

Na década de 1790, por outro lado, Kant escreveu as suas obras de filosofia política e jurídica e mudou a sua interpretação em dois pontos fundamentais: na história filosófica, ele continua sustentando que as guerras não devem ser encerradas prematuramente, pois isso levaria ao mais cruel despotismo (TP: 311), porque são elas que fomentam as condições para a própria paz, mas, ao contrário de IaG e MAM, em que ele atribuiu o progresso moral diretamente ao antagonismo da insociável sociabilidade, em TP e ZeF, o antagonismo da insociável sociabilidade neutraliza as inclinações egoístas dos homens, o que permite que a própria razão prática aflore e oriente as ações (TP: 310-1; ZeF: 366); além disso, por causa da Revolução Francesa, passou a defender um cosmopolitismo fraco segundo o qual a carga

principal para promover a paz perpétua é transferida para o interior dos próprios estados, pela adoção da constituição republicana (SF: 85).

Kant formulou o conceito de constituição republicana inspirado pelas duas primeiras Constituições republicanas promulgadas na França, mas o problema é que elas são muito diferentes entre si. A Constituição de 1791, pretendeu conciliar as três ideologias políticas em disputa, o republicanismo que defendia que todo o poder emana da soberania popular, o liberalismo que entendia o indivíduo como possuidor de direitos inalienáveis os quais devem ser protegidos do arbítrio tanto do rei quanto das maiorias invejosas, e a monarquia, pois reservava para o rei o poder executivo, por isso, ficou conhecida como a constituição da república monárquica, ademais, estabeleceu o voto censitário e concedeu a cidadania apenas ao “cidadão ativo”, aquele que não se encontrava em estado de “domesticité”, pois não trabalhava para receber um salário de outra pessoa (CF 1791: 9); enquanto a Constituição de 1793 era inteiramente republicana, porque refletiu a vitória momentânea dos jacobinos e, por isso, estabeleceu o sufrágio universal masculino (CF 1793: 8).

Por este motivo, Kant oscilou ao formular o seu conceito de constituição republicana, pois em TP (1793) e MSRL (1797), aceitou a Constituição de 1791, enquanto em ZeF (1795) e SF (1798), preferiu a Constituição de 1793. As três principais diferenças residem no conceito de cidadania, no papel atribuído à monarquia na divisão de poderes e na concepção do direito de resistência.

Em TP, Kant afirmou, no princípio de independência, que o cidadão vota diretamente nas leis e não em representantes (exceto no caso de povos grandes), mas o voto é censitário, porque a cidadania exige o cumprimento de dois critérios, o natural, não ser mulher e nem criança, e o sócio-

econômico, ser *sui iuris*, dono de si próprio, o que exige possuir alguma propriedade que lhe permita não depender de nenhuma pessoa no povo para sobreviver, mas apenas da república (Tosel, 1988, p. 69). Porém, depois de enunciar o princípio da vontade unificada do povo, segundo o qual qualquer um que legisle em nome de outro pode cometer uma injustiça, por isso, só o povo unido jamais pode ser injusto com ninguém, na sua crítica à Hobbes, identifica o chefe de governo com o monarca. Para o inglês, o soberano não pode cometer injustiças contra o povo, pois ele é apenas um representante dos cidadãos que são os verdadeiros autores de suas decisões, ainda que possa cometer iniquidades contra Deus. Para Kant, o chefe de governo pode cometer injustiças, ao interpretar a vontade unificada do povo, mas, com isso, ela se converte em um princípio meramente *a priori*, pois “o legislador não pode fazer leis que o próprio povo não faria para si mesmo” (TP: 304).

Kant já havia se posicionado contra a revolução em WA porque a humanidade é culpada por sua minoridade, pois, por preguiça ou covardia, deixa que os “tutores da grande massa”, decidam por eles qual deve ser a solução de seus problemas, mas, uma revolução simplesmente substituí os velhos preconceitos por outros novos (WA: 36) e, por isso, o esclarecimento da humanidade deve ser negativo, pois, basta deixar o público pensar por si próprio o que deve fazer, que é inevitável que ele se esclareça sozinho. Mas somente em TP ele apresenta a negação taxativa do direito de resistência, inclusive contra decisões injustas do chefe de governo, e propõe que se deve chegar à constituição republicana por meio de reformas implementadas pelo próprio governante, embora ele possa ser obrigado a fazê-las pela pressão popular ou pela liberdade de expressão (TP: 304).

Enquanto, na MSRL, diz que os atributos do cidadão são a liberdade, a igualdade e a independência e define esta

última pelos mesmos termos da CF de 1791, o cidadão ativo precisa ter algum tipo de propriedade, tomada em um sentido amplo, como qualquer habilidade que permita ao indivíduo não depender de nenhuma outra pessoa no povo para sobreviver, mas apenas da própria república. Mas, insiste em que o cidadão vota diretamente nas leis e não em representantes, porque a personalidade jurídica determina que não pode ser representado por ninguém em qualquer ato jurídico (MSRL: 314). Além do mais, apresenta a sua divisão de poderes no qual o poder legislativo pertence à vontade unificada do povo, bem como os julgamentos competem aos próprios cidadãos, por meio do júri, uma vez que qualquer um que julgue o outro pode cometer uma injustiça, por isso, só o povo unido, jamais pode ser injusto com ninguém, mas reserva para um governante, definido como princeps, rex, o poder executivo subordinado ao poder legislativo (MSRL: 316-7). Por fim, nega o direito de resistência dos súditos contra o soberano, pois seria uma contradição contra a sua própria vontade legisladora, mas apoia a Revolução Francesa porque não a interpreta como uma revolução, já que considera que o Rei Luís XVI transferiu a soberania ao convocar os Estados Gerais (Losurdo, 1983, p. 92) e não há motivo para que o povo da França, o novo soberano, a devolva a seu antigo detentor (MSRL: 341-2).

Por outro lado, o simples fato de que Kant escreveu Zef já manifesta a sua admiração pela Revolução Francesa. Em uma Europa, infestada de monarquias absolutas, vários países declararam guerra contra a França, por causa dos ideais republicanos da sua Revolução (Caranti, 2017, p. 108) e essa obra foi escrita para comemorar o Tratado de Paz da Basileia, que pôs fim, em 1795, à guerra entre a Prússia, a sua pátria, com a França revolucionária que ele tanto admirava (Aramayo, 2018, p. 11). Também é formidável a coragem de Kant na defesa dos ideais republicanos da Revolução Francesa,

exatamente no momento em que o seu país acabara de sair de uma guerra contra a França.

Em ZeF, Kant afirma que a guerra maltrata apenas o povo, por isso, uma monarquia absoluta não pode conduzir à paz, conseqüentemente, somente uma constituição republicana, na medida em que estabelece uma liberdade exterior (jurídica) dos homens, que consiste em não ter que obedecer a nenhuma lei exterior exceto àquela a que se pode dar o seu consentimento, a dependência recíproca de todos os súditos a uma legislação comum e a igualdade de todos os súditos enquanto cidadãos, porque todo aquele que obedece a lei deve ser também o seu autor, pode levar a paz (ZeF: 349-51). Essa igualdade entre súdito e cidadão é o sufrágio universal masculino.

No entanto, em nenhuma outra obra, Kant faz uma defesa tão veemente da Revolução Francesa quanto “Segunda Parte” de SF. Kant afirma que o entusiasmo universal e desinteressado pela Revolução é um “sinal histórico” (SF: 84) do caráter moral da espécie humana, porque revela o anseio do povo de aprovar a constituição republicana, que é jurídica e moralmente boa em si mesma e, com isso, terminar com todas as guerras, o que é uma prova do progresso constante da humanidade para melhor, inclusive em sentido moral (SF: 85-6). Depois critica a monarquia constitucional britânica, tida como moderada porque o poder do rei seria limitado pelos representantes do povo, mas afirma que isto é uma farsa porque, às vezes, o próprio Rei manda de propósito mensagens para o Parlamento reprovar, dando a impressão de uma limitação do poder monárquico, mas, na verdade, não passa de um despotismo, porque o Parlamento jamais negou uma declaração de guerra. Prossegue dizendo que é um dever dos monarcas governar de forma republicana, como se o próprio povo desse o seu consentimento para as leis, ainda que ele não seja efetivamente consultado sobre elas, mas isso

somente até que o próprio povo esteja preparado para dar a lei para si mesmo. Em seguida reitera que a constituição republicana é uma ideia em consonância com o direito natural dos homens (respublica noumenon), que deve servir de exemplo para estabelecer na experiência (respublica phaenomenon) uma constituição na qual quem obedece a lei deve também ser legislador (SF 90-91).

Apesar das diferenças, Kant reconheceu, em todas estas obras, que a Revolução Francesa promulgou uma constituição republicana e que a República Francesa pode ser o núcleo em torno da qual se devem associar outros estados, a medida em que eles também adotem os seus ideais republicanos. Segundo esse cosmopolitismo fraco, a federação de estados para a paz constitui uma associação dissolúvel de estados republicanos. Por isso, ele agora critica explicitamente a Constituição dos EUA, pois, ao estabelecer uma legislação e um poder coativo comuns, promove uma união indissolúvel de estados (MSRL: 350). Consequentemente, a federação de estados rejeita o federalismo americano e se parece mais com a confederação de repúblicas independentes que vigou nos EUA entre 1776 e 1789.

Kant apresenta três argumentos para justificar o seu novo modelo de federação de estados capaz de pôr fim a todas as guerras: juridicamente, basta que os estados membros adotem a constituição republicana que possui uma natureza pacífica (Mori, 2013, p. 158); politicamente, a federação de estados não pode ser confundida nem com uma federação de povos, porque uma associação de múltiplos povos diferentes levaria a uma monarquia universal, cuja enorme dimensão propiciaria um afrouxamento das virtudes dos cidadãos, o que exigiria um aumento da repressão para que as pessoas obedecessem a lei, acarretando o maior de todos os despotismos e, por isso, terminaria em uma anarquia (Mori, 2013, p. 156); por fim, analiticamente, um federalismo

indissociável seria uma figura do direito internacional que negaria o próprio direito internacional, porque passaria a ser direito interno do novo estado federal (Mori, 2013, p.165).

Mas, segundo o idealismo transcendental de Kant, essa federação de estados republicanos, independentes e pacíficos, que se constituirá gradualmente a partir da França, é uma ideia a priori, conseqüentemente, a paz perpétua é uma ideia reguladora da razão teórica, que possui validade objetiva somente para razão prática, o que indica que não é uma descrição dos acontecimentos futuros, mas apenas deve orientar as ações dos cidadãos e dos governos (MSRL: 354-5). A paz perpétua, como ideia a priori, é inteiramente compatível com o fato de que, empiricamente, o estado de natureza entre os estados, enquanto estado de guerra, persista por muito tempo ou, até mesmo, indefinidamente. Por isso, a ideia de paz perpétua não implica um pacifismo incondicional, mas, do ponto de vista da própria razão prática, e não apenas da história filosófica, é necessário fundamentar a guerra. Somente o esquecimento do idealismo transcendental justifica a crítica de que o pensamento político de Kant oscila ambigüamente entre o normativismo, que propõe a paz perpétua, e o realismo político, que reconhece a inevitabilidade da guerra (Mori, 2013, p. 229).

Portanto, a ideia de paz perpétua: (1) não estabelece um pacifismo imediato, porque, embora a manutenção de um estado de natureza entre os estados, representa uma injustiça, a eliminação imediata da guerra pode gerar injustiças ainda maiores, conseqüentemente, Kant admite que alguns dos artigos preparatórios para a paz perpétua são leis permissivas que autorizam a preservação temporária de ações bélicas, como, por exemplo, retardar a independência de um estado, manter um exército mercenário ou aceitar um sistema de crédito para financiar a guerra (ZeF: 347); (2) exige o fim dos exércitos mercenários permanentes, como classifica qualquer

força militar que recebe salário, pois, segundo o imperativo categórico, consiste em tratar a humanidade como um mero meio, mas, a própria razão prática fundamenta o direito de que milícias de cidadãos (Losurdo, 1983, p. 166) voluntariamente realizem exercícios militares regulares para defender a pátria (ZeF: 345); por fim, a razão prática fundamenta o direito à guerra justa, o direito antes da guerra, durante a guerra e depois da guerra, na medida em que uma guerra justa é uma guerra contra um inimigo injusto, aquele que por suas palavras e atos utiliza uma máxima que, caso se convertesse em uma lei universal, tornaria impossível a paz perpétua (MSRL: 349).

Referências

ARAMAYO, Roberto. *Introducción*. En I. Kant. *Hacia la paz perpetua* (Pág. 9-66). Madrid: Alamanda, 2018.

BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: SUNY, 1992.

CARANTI, Luigi. *Kant's Political Legacy: human Rights, peace, progress*. /s.l./: University of Wales Press. 2017.

CONSTITUTION DE 1791. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-de-1791>.

CONSTITUTION DE 1793. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>.

MORI, Massimo. *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica, storia*. Bologna: Il Mulino, 2013. E-book.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin, 1900 ff.

LOSURDO, Domenico. *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis, 1983.

TOSEL, André. *Kant révolutionnaire*. Paris: PUF, 1988.

(Submissão: 24/01/24. Aceite: 18/03/24)