UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Rafael Salatini de Almeida

RELAÇÕES INTERNACIONAIS NA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA
(SÉCULOS XVI-XVIII)

São Paulo
2009

Rafael Salatini de Almeida

**RELAÇÕES INTERNACIONAIS NA FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA
(SÉCULOS XVI-XVIII)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Ciência Política, sob a orientação do profº Dr. Leonel Itaussu Almeida Mello

São Paulo

2009

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Iara Salatini

AGRADECIMENTOS

A pesquisa que originou esta tese foi financiada, em etapas diferentes, pelas seguintes instituições: FAPESP (2002-2003), em nível de iniciação científica, CAPES (2004-2005), inicialmente em nível de mestrado, e FAPESP (2007-2009), finalmente em nível de doutorado direto. Agradeço às mesmas pelo apoio.

Devo agradecimentos aos seguintes professores (em ordem alfabética): Dr. Alberto Ribeiro de Barros (DF-FFLCH-USP) e Dr. Modesto Florenzano (DH-FFLCH-USP), pelos diversos conselhos recebidos em diversas etapas desta pesquisa.

Agradeço também aos seguintes colegas (em ordem alfabética): Josué Lima Nóbrega Júnior (doutorando no DCP-FFLCH-USP), Roberto Goulart Menezes (doutorando no DCP-FFLCH-USP) e Sérgio Roberto Turina (mestrando no DLCV-FFLCH-USP), pela companhia pessoal e intelectual presente em todos esses anos.

O desenvolvimento desta tese não teria sido possível sem a imensa liberdade intelectual concedida pelo professor Dr. Leonel Itaussu Almeida Mello (DCP-FFLCH-USP), nestes quase dez anos em que trabalhamos juntos, a quem igualmente agradeço.

RESUMO

Resumo: A tese apresenta um estudo analítico do tema das relações internacionais no âmbito da filosofia política moderna, entre os séculos XVI e XVIII, destacando-se seus temas recorrentes: a guerra e a paz. Analisam-se os pensadores políticos do Renascimento, em especial Maquiavel, e do jusnaturalismo moderno, em especial Kant.

Palavras-chave: relações internacionais, Renascimento, jusnaturalismo, guerra, paz.

ABSTRACT

Abstract: The thesis presents an analytical study of the international relations theme in the modern political philosophy, between centuries XVI and XVIII, detaching its retracing themes: the war and the peace. It analyses the political thinkers of Renaissance, especially Machiavelli, and of modern jusnaturalism, especially Kant.

Key words: international relations, Renaissance, jusnaturalism, war, peace.

ÍNDICE

Introdução	p. 08
------------------	-------

PARTE I: Renascimento e as relações internacionais

I. Relações internacionais no pensamento político renascentista	p. 17
II. Maquiavel e as relações internacionais	p. 54
I. Relações internacionais em <i>O príncipe</i>	p. 54
II. Relações internacionais nos <i>Discursos</i>	p. 84

PARTE II: Jusnaturalismo e as relações internacionais

III. Jusnaturalismo e as relações internacionais	p. 119
IV. Kant e as relações internacionais	p. 154
I. Relações internacionais do ponto de vista histórico e jurídico no âmbito do pensamento kantiano	p. 154
II. Paz e guerra no pensamento kantiano	p. 188
Considerações finais	p. 211
Bibliografia	p. 214

Introdução

O estudo do pensamento político moderno consiste numa área bastante estabelecida, tanto internacional quanto nacionalmente, dos estudos acadêmicos sobre o tema geral da política. Se lembrarmos, ademais, que a política possui duas grandes áreas fortemente distintas, uma relacionada à política interna e outra à política externa, é preciso notar que o conteúdo temático específico de cada área varia substancialmente. Entre os temas recorrentes da política interna na história do pensamento político ocidental, destacam-se os seguintes: a lei e a força, o público e o privado, a legitimidade e a legalidade, a liberdade e a opressão, a sociedade e o Estado e as formas de governo. Entre os temas recorrentes da política externa, o destaque se dá sob dois termos: a guerra e a paz. Embora tanto os temas da política quanto os temas da política externa sejam importantíssimos, o histórico da pesquisa sobre o pensamento político demonstra que o interesse dos estudiosos tem recaído principalmente sobre os temas da política interna, com grande descuro no que se refere aos temas da política externa. O objetivo deste estudo consiste em apresentar uma análise geral acerca dos temas da guerra e da paz no pensamento político ocidental entre os séculos XVI e XVIII, em especial entre os autores renascentistas e jusnaturalistas.

Na primeira parte, será analisado o tema das relações internacionais no âmbito do dos pensadores políticos pertencentes ao *Renascimento*, em especial no que refere aos séculos XVI e XVII, a partir de dois capítulos: um dedicado ao estudo geral das relações internacionais no pensamento político renascentista e outro dedicado ao estudo específico das relações internacionais no pensamento político de Maquiavel. Na segunda parte, será analisado o tema das relações internacionais no âmbito do jusnaturalismo moderno, a partir igualmente de dois capítulos: um dedicado ao estudo geral das relações internacionais no pensamento jusnaturalista e outro especialmente ao pensamento internacional de Kant.

Antes disso, contudo, pretendo esclarecer, nesta introdução, três pontos propedêuticos referentes ao estudo aqui apresentado: 1) a hipótese inquirida, 2) o estado da arte da pesquisa sobre teoria das relações internacionais no que se refere aos autores clássicos, e 3) a metodologia utilizada para a realização do estudo.

1) *Hipótese*. A hipótese que percorre todo o trabalho aqui apresentado é a idéia de que os temas recorrentes do pensamento político, no que se refere às relações internacionais, são essencialmente dois, a *guerra* e a *paz*, sendo duas as posições antitéticas que podem ser tomadas axiologicamente acerca destes dois fenômenos: uma segundo a qual *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada], e outra segundo a qual *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada] e *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada]. Tal hipótese aparece sugerida pela maior parte dos estudiosos das relações internacionais, tanto no que se refere à bibliografia internacional quanto referentemente à bibliografia brasileira, sem, todavia, ter sido ainda objeto de estudo analítico amplo. Pretende-se analisar tal hipótese tanto no que se refere aos pensadores políticos do Renascimento quanto no âmbito do

jusnaturalismo moderno, com especial destaque para Maquiavel, no primeiro caso, e Kant, no segundo.

2) *Estado da arte*. Não se pode ignorar que os estudos que se dedicam ao tema internacional sob o ponto de vista teórico ou filosófico são, em geral, bastante raros. Para dar visibilidade a tal afirmação, em termos bibliográficos, podemos citar alguns poucos trabalhos coligidos sobre o tema internacional no pensamento político ocidental que compõem o estado da arte da pesquisa das relações internacionais no âmbito do pensamento político clássico. Entre os quais, para citar os trabalhos internacionais mais relevantes do último meio século, convém mencionar os seguintes: *The better part of valor* (1962) de R.P. Adams¹, que apresenta um estudo introdutório sobre as questões internacionais no pensamento político renascentista; *Power and pursuit of peace* (1963) de F.H. Hinsley²; *Political theories of international relations* (1997) de D. Boucher³, que apresenta um estudo sobre o tema internacional no pensamento político ocidental desde Tucídides; *L'anne 1796. Sur la paix perpétuelle* (1998) dirigido por J. Ferrari & S. Goyard-Fabre⁴, que apresenta diversos artigos sobre o tema da paz perpétua em diversos autores jusnaturalistas; *The rights of war and peace* (2001) de R. Tuck⁵, que apresenta um estudo sobre os principais autores do jusnaturalismo moderno; e *Classical theory in international relations* (2006) editado por J. Beate⁶, que apresenta diversos artigos sobre as relações internacionais no pensamento político ocidental desde

¹ R.P. Adams, *The better part of valor – More, Erasmus, Colet, and Vives, on humanism, war, and peace, 1496-1535*, Seattle, University of Washington Press, 1962 (363 p.).

² F.H. Hinsley, *Power and pursuit of peace – Theory and practice in the history of relations between States*, Cambridge, Cambridge U.P., 1967 [1963] (416 p.).

³ D. Boucher, *Political theories of international relations – From Thucydides to the present*, Oxford, Oxford U.P., 1997 (456 p.).

⁴ J. Ferrari & S. Goyard-Fabre (dirs.), *L'anne 1796. Sur la paix perpétuelle – De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998 (214 p.).

⁵ R. Tuck, *The rights of war and peace – Political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford U.P., 2001 (252 p.).

⁶ J. Beate (ed.), *Classical theory in international relations*, Cambridge, NY, Cambridge U.P., 2006 (309 p.).

Tucídides até Bentham. Entre os trabalhos monográficos merecem igualmente destaque: *Locke on war and peace* (1960) de R.H. Cox⁷, que pode ser considerado o melhor trabalho monográfico sobre o tema das relações internacionais no que se refere ao pensamento político britânico, e *Rousseau et les relations internationales* (2000) de F. Ramel & J.-P. Joubert⁸, de grande interesse para a pesquisa sobre relações internacionais no pensamento político rousseauiano. Seria necessário mencionar o fato de que apenas dois autores modernos foram fartamente – embora ainda não exaustivamente – pesquisados sob o ponto de vista internacional: Grócio e Kant, sobre os quais a bibliografia é bastante ampla e já conhecida.

No âmbito da bibliografia nacional, a seara é ainda mais escassa, podendo-se contar raríssimos (e pouco extensos) trabalhos gerais, entre os quais merecem alguma menção os seguintes artigos (publicados em livro): “Tradições do pensamento às relações internacionais: Hugo Grotius, Thomas Hobbes e Immanuel Kant” de A. Dal Ri Jr.⁹, que versa sobre o tema internacional na obra de alguns autores jusnaturalistas; “O ideário da paz em um mundo conflituoso” de S. Miyamoto¹⁰, que versa sobre os teóricos da paz de Marsílio de Pádua a Kant; e “O realismo político e as relações internacionais” de G.A. Bedin¹¹, que versa sobre Maquiavel e Hobbes. O livro *Relações internacionais* (2002) de A.J.R. Rocha¹² oferece ainda uma larga pesquisa teórica que inclui autores clássicos como Maquiavel, Hobbes e Kant, mas no interior do qual pouquíssima atenção é dedicada propriamente a esses autores, relativamente à atenção

⁷ R.H. Cox, *Locke on war and peace*, Oxford, Clarendon, 1960 (220 p.).

⁸ F. Ramel & J.-P. Joubert, *Rousseau et les relations internationales*, Paris, Harmattan, 2000 (184 p.).

⁹ A. Dal Ri Jr., “Tradições do pensamento às relações internacionais: Hugo Grotius, Thomas Hobbes e Immanuel Kant”, O.M. Oliveira & A. Dal Ri Jr. (orgs.), *Relações internacionais – Interdependência e sociedade global*, Ijuí, RS, Unijuí, 2003, pp. 115-155.

¹⁰ S. Miyamoto, “O ideário da paz num mundo conflituoso”, in G.A. Bedin et al., *Paradigmas das relações internacionais – Realismo, idealismo, dependência, interdependência*, Ijuí, RS, Unijuí, 2004, pp. 15-56.

¹¹ G.A. Bedin, “O realismo político e as relações internacionais”, in G.A. Bedin et al., *Paradigmas...*, op. cit., pp. 57-133.

¹² A.J.R. Rocha, *Relações internacionais – Teorias e agendas*, Brasília, IBRI, 2002 (333 p.).

concedida aos autores contemporâneos. Pode-se contar ainda, na bibliografia brasileira, com um estudo monográfico sobre as relações internacionais no pensamento kantiano: *À paz perpétua de Kant* (2004) de S. Nour¹³. Para além dessas menções, a bibliografia existente não possui grande valor acadêmico. Em termos gerais, seria necessário asseverar, ainda, que a bibliografia nacional se ressentia de ser meramente introdutória, sem grande aprofundamento teórico, recorrendo aos autores clássicos mais para esclarecer o fundamento dos autores contemporâneos que para esclarecer suas próprias idéias sobre as relações internacionais, isto é, com interesse mais secundário que primário e mais indireto que direto.

Tendo em vista esta parca bibliografia encontrada, percebe-se facilmente que o tema internacional até o momento não foi objeto de estudos acadêmicos exaustivo, sobretudo se comparado com os temas da política doméstica. Em ambos os casos, tanto na bibliografia internacional quanto na bibliografia nacional, o estudo das relações internacionais no pensamento dos autores clássicos permanece ainda como um campo temático sub-valorizado na pesquisa acadêmica e intelectual.

3) Por fim, do ponto de vista metodológico, é preciso mencionar que, entre as três grandes correntes metodológicas utilizadas modernamente para o estudo do pensamento político (a dialética, a analítica e a hermenêutica), este trabalho foi desenvolvido sob a opção metodológica da analítica, por influência da escola de Turim, cujo patrono de fato e de direito é o professor Norberto Bobbio, em cuja obra se desenvolve uma convergência entre a filosofia positivista (por influência kelseniana) e a metodologia analítica (por influência carnapiana)¹⁴. Pode-se dizer que, no Brasil, os

¹³ Cf. S. Nour, *À paz perpétua de Kant – Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*, São Paulo, Martins Fontes, 2004 (212 p.).

¹⁴ Cf. Pe. A. Campos S.D.B., *O pensamento jurídico de Norberto Bobbio*, São Paulo, Saraiva/Edusp, 1966 (134 p.).

estudos sobre a filosofia política seguiram até o momento principalmente dois tipos de influência: primeiramente analítica (por influência do estruturalismo francês) e hoje hermenêutica (por influência da escola de Cambridge). Não se pode negar que as duas posições metodológicas se deram em função da voga internacional, a primeira na época da supremacia da influência francesa (em especial, no caso da filosofia política, althusseriana) na intelectualidade brasileira, que se deu entre os anos 1960 e 1970¹⁵, e a segunda numa época em que se espria a influência anglo-americana (em especial, no caso da filosofia política, cambridgeana), hodiernamente. Embora ambas as posições metodológicas mencionadas tenham oferecido grandes estudos internacionais sobre o pensamento político moderno, empreguei neste trabalho não quaisquer das duas correntes já estabelecidas no país, mas uma tradição independente – embora não desconhecida¹⁶ – a cujo estudo tenho me dedicado nos últimos anos.

Não poderia aqui em poucas linhas apresentar um estudo aprofundado das três correntes metodológicas citadas, mas é preciso dizer que tanto a analítica estruturalista quanto a hermenêutica historiográfica possuem uma matriz lingüística comum enquanto o positivismo analítico se baseia principalmente na lógica. Com o estruturalismo a metodologia bobbiana possui em comum a analítica e em desacordo o fundamento: lingüístico, na primeira, e lógico, na segunda¹⁷. Quanto à hermenêutica cambridgeana

¹⁵ Cf. P.E. Arantes, *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana – Uma experiência nos anos 60*, São Paulo: Paz e Terra, 1994 (316 p.).

¹⁶ Cf. A. Filipi & C. Lafer, *A presença de Bobbio – América Espanhola, Brasil, Península Ibérica*, trad. M. Lopes, São Paulo, Unesp, 2004 (174 p.).

¹⁷ Em seu *A superação da metafísica*, Carnap escreve: “As proposições dotadas de sentido subdividem-se nas seguintes espécies. Em primeiro lugar, há proposições verdadeiras em virtude apenas da sua forma (‘tautologias’, segundo Wittgenstein, correspondentes pouco mais ou menos aos ‘juízos analíticos’ de Kant), as quais nada afirmam acerca da realidade. A esta espécie pertencem as fórmulas da lógica e da matemática, que em si não são enunciados possuidores de alcance real, mas servem para as transformações deles. Em segundo lugar, há as negações das referidas proposições (‘contradições’), as quais são falsas em virtude apenas da sua forma. No que diz respeito às restantes proposições, qualquer decisão acerca da verdade ou falsidade depende dos dados observáveis. São por isso denomináveis ‘proposições empíricas’ e pertencem ao domínio da ciência experimental. Se se quiser construir um enunciado que não pertença a nenhuma destas espécies, daí resulta automaticamente uma frase privada de sentido. E, a partir do momento em que a metafísica não quer, nem ser formada por proposições analíticas, nem coincidir com a ciência empírica, vê-se constrangida, ou a recorrer a palavras privadas de

pode-se dizer que não existe muita coisa em comum em relação ao método bobbiano. Sobre essa segunda escola, no entanto, Bobbio apresentou as seguintes palavras bastante respeitadas num texto de 1990: “Não apenas há história e história, mas há também diversas interpretações daquilo que deveria ser a tarefa do historiador. É bastante surpreendente que, enquanto na Itália o debate metodológico, entre historiadores do pensamento político, filósofos da política e cientistas políticos, continuou a arrastar-se, alguns dos mais conhecidos e originais historiadores do pensamento político da Inglaterra, onde esses estudos têm uma tradição bem mais antiga e respeitada que a italiana, tenham iniciado um debate acerca das tarefas e do método da sua disciplina, da qual apenas agora se começou a falar na Itália. Os dois maiores protagonistas desse debate são John A. Pocock, autor de *The machiavellian moment* [1975], e Quentin Skinner, ao qual se deve uma das obras de maior ressonância no campo desses estudos, *The foundation of modern political thought* [1978]”¹⁸. Comparando o método analítico com o método histórico, Bobbio havia escrito ainda, no prefácio a *Thomas Hobbes* (1989): “No estudo dos clássicos da filosofia, o método analítico – orientado principalmente para a reconstrução conceitual de um texto e para a comparação de diferentes textos do mesmo autor – contrapõe-se ao método histórico, que tende a situar um texto nos debates da época, com o objetivo de explicar suas origens e seus efeitos. Na realidade, os dois métodos não são incompatíveis. Podem ser facilmente integrados. Uma polêmica entre os defensores de um e de outro, tal como a ocorrida recentemente

critérios de aplicabilidade e, por isso, vazias de significado; ou a combinar palavras significantes, mas organizando-as de modo a que daí não resulte nem um enunciado analítico (tautológico ou contraditório), nem um enunciado empírico. Em ambos os casos, temos inevitavelmente como consequência pseudo-proposições” (citado em A. Pasquinelli, *Carnap e o positivismo lógico*, trad. A.J. Rodrigues, Lisboa, Eds. 70, 1983, 45).

¹⁸ N. Bobbio, “Razões da filosofia política”, in N. Bobbio, *Teoria geral da política – A filosofia política e as lições dos clássicos*, org. M. Bovero, trad. D.B. Versiani, Rio de Janeiro, Campus, 2000, p. 96.

[referindo-se especificamente às críticas de Pocock e Skinner ao método analítico], parece-me ociosa”¹⁹.

Da minha parte, afirmo apenas que o fato de o positivismo analítico nunca ter entrado em voga no Brasil, como as duas correntes concorrentes, nos estudos da filosofia política moderna – embora tenha adquirido alguma importância entre os estudiosos da filosofia do direito – talvez permita uma liberdade intelectual maior do que aquela que se pode ter quando se nada a favor da correnteza (quando então não se pode facilmente diferenciar a força das ondas da força de nossos próprios braços).

¹⁹ N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, trad. C.N. Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1991, s/p. Eis alguns textos de maior valor metodológico dentre os escritos bobbianos: N. Bobbio, “Das possíveis relações entre filosofia política e ciência política”, in N. Bobbio, *Teoria geral...*, op. cit., pp. 67-78 [também como N. Bobbio, “Sobre as possíveis relações entre filosofia política e ciência política”, in N. Bobbio, *O filósofo e a política – Antologia*, sel. e org. J.F. Santillán, trad. C. Benjamin/V. Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 2003, pp. 57-61.]; N. Bobbio, “Por um mapa da filosofia política”, in N. Bobbio, *Teoria geral...*, op. cit., pp. 78-86; e N. Bobbio, “Razões da filosofia política”, in N. Bobbio, *Teoria geral...*, op. cit., 2000, pp. 86-100 [também como N. Bobbio, “Razões da filosofia política”, in N. Bobbio, *O filósofo...*, op. cit., pp. 62-74.]. Para um aprofundamento sobre o pensamento bobbiano, cf. P. Anderson, “As afinidades de Bobbio”, in P. Anderson, *Afinidades seletivas*, sel. E. Sader, trad. P.C. Castanheira, São Paulo, Boitempo, 2002, pp. 195-264 [inclui resposta do autor]; M. Bovero, “Introdução”, in N. Bobbio, *Teoria geral...*, op. cit., pp. 09-63; C.H. Cardim (org.), *Bobbio no Brasil – Um retrato intelectual*, Brasília, UnB, São Paulo, Imprensa Oficial, 2001 (159 p.) e J.F. Santillán, “Apresentação”, in N. Bobbio, *O filósofo...*, op. cit., pp. 15-54. Em contraposição, os textos metodológicos de Skinner se encontram hoje reunidos em Q. Skinner, *Visões da política – [Volume I:] Sobre os métodos históricos*, trad. J.P. George, Miraflores, Algés [Portugal], Difel, 2005 (293 p.). Uma coletânea de comentários (em geral críticos) à metodologia skinneriana – com uma resposta do autor – pode ser encontrada em J. Tully (ed.), *Meaning and context – Quentin Skinner and his critics*, London, Polity, 1988 (353 p.). Textos de Pocock com valor metodológico podem ser encontrados em J.G.A. Pocock, *Linguagens do ideário político*, org. S. Miceli, trad. F. Fernandez, São Paulo, Edusp, 2003 (452 p.), em especial as pp. 23-62 (capítulo 1), pp. 63-82 (capítulo 2) e pp. 83-99 (capítulo 3).

PARTE I:

Renascimento e as relações internacionais

Capítulo I: “Relações internacionais no pensamento político renascentista”

É consensual a datação do início da filosofia política moderna com o *Renascimento*, entre os séculos XVI e XVII, embora este deva ser considerado mais como um período histórico, quando se desenvolveram simultaneamente diversas doutrinas filosóficas, que como uma doutrina unitária, congregando, assim, antes uma unidade temporal que uma unidade doutrinal. Tanto que um eminente estudioso do pensamento renascentista asseverou: “Não consegui descobrir na literatura humanística [do *Renascimento*] uma qualquer doutrina filosófica, a todos comum, exceto uma crença no valor do homem e das disciplinas humanísticas e no renascer do antigo saber. A qualquer afirmação particular, contida na obra de um humanista, podem contrapor-se asserções contrárias que se podem encontrar nos escritos de autores contemporâneos ou ainda do mesmo autor. Por outro lado, o fundo e a orientação cultural comuns podiam combinar-se em cada autor com qualquer tipo de opiniões ou conhecimentos filosóficos ou científicos ou teológicos e, na realidade, acabaram por superar todas as divisões nacionais, religiosas, filosóficas e também profissionais do período”²⁰.

²⁰ P.O. Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, trad. A. Morão, Lisboa, Eds. 70, 1995, p. 29.

Desta forma, pretendo analisar neste texto a temática das relações internacionais no âmbito do pensamento político renascentista, em especial entre os séculos XVI e XVII (a despeito de reconhecer-se facilmente a arbitrariedade deste recorte temporal, tanto no limite inferior²¹, que exclui diversos autores costumeiramente considerados no esteio do *Renascimento*, quanto no limite superior, que exclui autores fortemente vinculados à matriz renascentista ainda no século XVIII, como Giambattista Vico), sem considerar, em sua unidade cultural, a existência de uma única doutrina filosófico-política, mas sim uma miríade de autores – alguns dos quais muito distantes filosoficamente um do outro – unidos principalmente pela unidade histórico-temporal.

O tema das relações internacionais pode ser considerado um dos temas até hoje menos estudados no âmbito do pensamento político renascentista²². Embora os mais diversos aspectos do pensamento renascentista já tenham sido amplamente analisados por grandes estudiosos do período, como a filosofia²³, a religião²⁴, a cultura²⁵, a arte²⁶, a política²⁷, o humanismo²⁸, etc., um estudo amplo e completo sobre o

²¹ Cf. N. Bignotto, *Origens do republicanismo moderno*, Belo Horizonte, UFMG, 2001 (301 p.).

²² Um exemplo dessa lacuna pode ser entrevisto na obra recentemente editada por B. Jahn, *Classical theory in international relations*, Cambridge, NY, Cambridge U.P., 2006 (309 p.), que reúne textos sobre o tema das relações internacionais no pensamento político de autores seiscentistas como Hobbes, Locke e Grotius, setecentistas como Rousseau e Kant, e oitocentistas como Stuart Mill e Clausewitz, sem incluir nessa lista qualquer pensador renascentista. Um raro trabalho de conjunto, embora bastante incompleto, sobre o tema internacional no pensamento renascentista pode ser encontrado em R.P. Adams, *The better part of valor – More, Erasmus, Colet, and Vives, on humanism, war, and peace, 1496-1535*, Seattle, University of Washington Press, 1962 (363 p.).

²³ Cf., p. ex., R. Mondolfo, *Figuras e idéias da filosofia da Renascença*, São Paulo, Mestre Jou, 1967 (252 p.); P.O. Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, trad. M.M. Peñaloza, México, FCE, 1970 (222 p.); e E. Cassirer, *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, trad. J. Azenha Jr./M.E. Viaro (gr./lat.), São Paulo, Martins Fontes, 2001 (309 p.).

²⁴ Cf., p. ex., M.A. Granada, *Cosmologia, religion y politica en el Renacimiento – Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988 (271 p.).

²⁵ Cf., p. ex., E. Garin, *La revolución cultural del Renacimiento*, trad. D. Bergadà, Barcelona, Crítica, 1984 (352 p.); M.M. Bakhtin, *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento – O contexto de François Rabelais*, trad. Y.F. Vieira, Brasília, Hucitec, 1987 (419 p.); J. Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália – Um ensaio*, trad. V.L.O. Sarmiento/F.A. Corrêa, Brasília, UnB, 1991 (347 p.); E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni – Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma, Arnoldo Mondadori, 1992 (379 p.); e C.-G. Dubois, *O imaginário da Renascença*, trad. S. Bath, Brasília, UnB, 1995 (257 p.).

²⁶ Cf., p. ex., E. Panofsky, *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*, trad. F. Neves, Lisboa, Presença, 1981 (314 p.); P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y las artes*, trad. B.M. Carrillo, Madrid, Taurus, 1986 (249 p.); e R. Klein, *A forma e o inteligível – Escritos sobre o Renascimento e a arte moderna*, sel. A. Chastel, trad. C. Arena, rev. L. Kossovitch/E.A. Kossovitch, São Paulo, Edusp, 1998 (480 p.).

tema específico das relações internacionais no pensamento renascentista ainda está por ser escrito. Obviamente, não pretendo preencher aqui tal lacuna cabalmente, mas apenas oferecer um estudo introdutório sobre este descurado tema renascentista.

A lacuna entre os estudos sobre o pensamento renascentista à qual nos referimos acima é ainda mais surpreendente se considerarmos que os pensadores do *Renascimento* possuíam vários motivos para abordar as questões relativas aos temas da guerra e da paz. Do ponto de vista espiritual, o resgate da cultura clássica trazia à tona as discussões antigas sobre o assunto, presentes nas obras escritas por autores como Tucídides, Aristófanes, Aristóteles, etc., que discutiam as guerras da antiguidade grega (que inspiraram autores como La Boetie e Milton), e, em especial, a guerra do Peloponeso (que inspiraria fortemente um pensador como Hobbes²⁹), assim como nos importantes escritos de Políbio, Vegécio, Frontino, Tito Lívio, Tácito, etc., que discutiam a expansão do império romano e, em especial, as guerras púnicas, na antiguidade latina (tema presente na obra de Maquiavel e Bacon). Do ponto de vista material, os séculos iniciais do período moderno da história ocidental serão marcados por um conjunto grande, e particularmente severo, de guerras no continente europeu,

²⁷ Cf., p. ex., J.G.A. Pocock, *The machiavellian moment – Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton U.P., 1975, pp. 81-330 (part two); Q. Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, trad. R.J. Ribeiro/L.T. Motta, São Paulo, Cia. das Letras, 1996, pp. 23-281 (partes 1, 2 e 3 [correspondentes ao volume I da versão original]); e Q. Skinner, *Visions of politics – Volume II: Renaissance virtues*, London, Cambridge U.P., 2002 (461 p.).

²⁸ Cf. E. Garin, *L'umanesimo italiano – Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, G. Laterza, 1952 (294 p.); S. Dresden, *O humanismo no Renascimento*, trad. D. Gonçalves, Porto, Inova, 1968 (259 p.); M. Batllori, *Humanismo y Renacimiento – Estudios hispano-europeos*, trad. M. Parramon/H. Vázquez, Barcelona, Ariel, 1987 (197 p.); e H. Baron, *En busca del humanismo cívico florentino – Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, trad. M.A.C. Ocampo, México, FCE, 1993 (434 p.).

²⁹ Embora Hobbes não seja considerado costumeiramente um pensador renascentista, é conhecida a imensa influência exercida pela guerra do Peloponeso em seu pensamento internacionalista, desde o fato de que o filósofo de Malmsbury traduziu para o inglês a *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides até a inegável inspiração desse importante evento da história clássica em sua compreensão das relações entre os diversos Estados, considerados como permanecendo numa guerra de todos contra todos. Num trecho de uma obra de 1640, pode-se ler: “É, assim, uma lei natural que os homens se permitam uns aos outros comerciar e traficar livremente uns com os outros. Porque o que é permitido a um e se interdiz a outro, mostra a este último o seu ódio; e mostrar o seu ódio é a guerra. E foi por este motivo declarada a grande guerra contra os Atenienses e os Peloponesianos; de fato, se os Atenienses tivessem consentido aos seus vizinhos, os Megarianos, traficar nos seus portos e sobre os seus mercados, esta guerra não tinha começado” (II, 1ª, III, § 12) (T. Hobbes, *Elementos do direito natural e político*, trad. F. Couto, Porto, Rés, s/d, pp. 118-119).

desde as guerras que representavam a secular disputa entre o império no plano temporal e o papado no plano espiritual, que na Itália se desdobrava nas guerras intestinas entre os partidos guelfo e gibelino (discutidas por Maquiavel e Guicciardini), passando pelas guerras religiosas entre católicos e protestantes fomentadas pela Reforma e pela Contra-Reforma (debatidas por Erasmo e Milton), até as guerras que representavam as disputas territoriais dos Estados modernos recém-formados, como as disputas entre os Habsburgos e os Valois (analisadas também por Maquiavel e Guicciardini). Some-se ainda a questão da expansão ultramarina e seu alargamento do horizonte internacional das potências européias modernas (aventada nas obras de More e Campanella), assim como a questão jurídico-territorial da soberania política moderna (presente na obra de Bodin). Embora sejam escassos os estudos sobre a questão internacional no pensamento político renascentista, vê-se que seria inegável sua importância.

Com relação ao primeiro aspecto, a influência do período clássico nos estudos renascentistas³⁰ sobre as relações internacionais pode ser entrevista, por exemplo, em Etienne de La Boetie, que escreve o seguinte, em seu famoso *Discurso da servidão voluntária* (escrito provavelmente em 1548), sobre as guerras médicas:

“Nas tão famosas batalhas de Milcíades, de Leônidas, de Temístocles, que ocorreram há dois mil anos e que ainda hoje estão tão frescas na memória dos livros e dos homens como se fosse ontem, que ocorreram na Grécia para o bem dos Gregos e exemplo para o mundo inteiro – o que pensar que deu a tão pouca gente, como eram os Gregos, não o poder, mas a fibra para sustentar a força de tantos navios que o próprio mar estava carregado, para derrotar tantas e tão numerosas nações que o esquadrão dos Gregos não teria bastado se fossem precisos capitães aos exércitos dos inimigos, senão

³⁰ Sobre as fontes clássicas no Renascimento, cf. P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. M. Mooney, trad. F. Patán López, México, FCE, 1993, pp. 31-186 (primeira e segunda partes [traduzidas para o português em P.O. Kristeller, *Tradição clássica...*, *op. cit.*]).

que, ao que parece, naqueles dias gloriosos, não se tratava da batalha dos Gregos contra os Persas mas da vitória da liberdade sobre a dominação, da franquia sobre a cobiça?”³¹

Sobre as guerras romanas, Francis Bacon escreve, o seguinte, em seus *Ensaios* (1597):

“Os romanos, ainda que gostassem de estender os limites de seu império, para grande honra de seus generais, quando acabada uma guerra, nunca se fundamentaram apenas nessa para começar outra. Primeiro, então, as nações que pretendem à grandeza devem ter isto: que sejam sensíveis a agressões contra fronteiras, comerciantes, ou ministros; e que eles não se demorem muito em revidar à provocação. Segundo, devem ser rápidos e prontos a dar ajuda e socorro aos seus confederados, como sempre foi com os romanos; pois, se o confederado tivesse liga defensiva com diversos outros Estados, e, diante de ameaça de invasão pedissem sua ajuda, eram os romanos que sempre tomavam a dianteira, e deixavam a honra a nenhum outro”³².

E o mesmo poderia ser dito a respeito da antiguidade oriental, a contar pelas seguintes palavras de Milton acerca da história política dos hebreus – à qual também Espinosa e Vico dariam uma grande importância – descrita neste trecho de seu *Defesa do povo inglês* (1651):

“E então a questão fica assim: porque governava mal o Estado tanto na paz como na guerra, ainda que se protegesse com uma grande quadrilha mercenária de pisadas e cilícios, Alexandre [Janeu] não conseguiu impedir o povo [hebraico] de quase esmagá-lo, mesmo no meio de um sacrifício, com copas de palmeiras e citros, por ser indigno desse cargo. Mais tarde, durante seis anos, praticamente a nação inteira lhe fez penosas guerras; e depois de matar milhares de judeus, por fim desejoso de paz,

³¹ E. La Boetie, *Discurso da servidão voluntária*, trad. L.G. Santos, São Paulo, Brasiliense, 1999, p. 14.

³² F. Bacon, *Ensaios*, trad. A.N. Ditchfield, Petrópolis, RJ, Vozes, 2007, p. 102.

perguntou-lhes o que gostariam que fizesse, e todos responderam em uníssono que ele deveria morrer; e mal conseguiriam perdoá-lo, mesmo após morto”³³ (IV).

O primeiro grande tema político propriamente moderno de importância internacional que os pensadores renascentistas houveram – inevitavelmente – de analisar se refere à própria formação do chamado Estado territorial moderno. Do ponto de vista interno, o Estado moderno surge a partir da concentração de poder nas mãos da coroa reinante por expropriação do poder inferior dos senhores feudais e do poder superior dos imperadores, processo histórico que se dá a partir da ascensão da burguesia como classe social dominante no continente europeu, classe esta que, em busca da unificação política, jurídica, econômica, lingüística, cultural, etc. que permitisse uma maior expansão comercial, alia-se à coroa contra os senhores feudais e imperadores medievais, enfraquecendo dois dos maiores poderes políticos presentes no período medieval³⁴. Do ponto de vista externo, o Estado moderno surge a partir da delimitação clara das fronteiras territoriais de um reinado frente aos outros, processo histórico que se inicia com a eliminação das fronteiras feudais e imperiais e se encerra com os tratados que compõem a chamada paz de Westfália em 1648³⁵. Não por outro motivo, a definição mais precisa – e repetida – do Estado moderno é aquela que o descreve como a “comunidade humana que reivindica com êxito, nos limites de um determinado território, o monopólio do uso legítimo da força”³⁶, incluindo tanto o processo interno, na expressão “monopólio do uso legítimo da força”, quanto o processo externo, na expressão “um determinado território”. Sob diversos aspectos, a formação dos Estados

³³ J. Milton, *Defesa do povo inglês*, in J. Milton, *Escritos políticos*, org. M. Dzelzainis/C. Gruzelier, trad. E. Ostrensky, São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 184.

³⁴ A bibliografia sobre a formação dos Estados modernos é extensíssima, baseando-me aqui especialmente em P. Anderson, *Linhagens do Estado absolutista*, trad. J.R. Martins Fº, São Paulo, Brasiliense, 2004 (548 p.).

³⁵ Cf., sobre a relação entre a formação dos Estados modernos e a instituição da guerra, C. Tilly, *Coerção, capital e Estados europeus – 900-1992*, trad. G.G. Souza, São Paulo, Edusp, 1996 (356 p.).

³⁶ M. Weber, “A política como vocação”, in M. Weber, *Ciência e política – Duas vocações*, trad. L. Hegenberg/O.S. Mota, São Paulo, Cultrix, 1972, p. 56.

territoriais modernos, tanto interna quanto externamente, representaria um tema vital na obra de praticamente todos os pensadores políticos renascentistas. Sob o ponto de vista externo, que nos interessa mais propriamente aqui, pode-se lembrar que o historiador político Francesco Guicciardini não deixará de notar uma importante mudança nas guerras de sua época, que expõe neste expressivo trecho de seus *Ricordi* (1508-1530):

“Antes de 1494 as guerras eram longas, as jornadas não sangrentas, os modos de expugnar Estados lentos e difíceis; e ainda que já estivessem em uso as artilharias, eram manejadas com tão pouca habilidade que não danificavam muito; de modo que quem tinha um Estado, era quase impossível que o perdesse. Vieram os franceses para a Itália e introduziram tanta vivacidade na guerra de modo que até 1521 quem perdia a batalha campal perdia o Estado: primeiro o senhor Próspero [Colonna], pondo-se a defender Milão, ensinou a frustrar os ímpetos dos exércitos, de modo que com este exemplo voltou aos senhores de Estado a mesma segurança que havia antes de 1494, mas por razões diferentes: esta segurança procedia então da incapacidade que os homens tinham de danificar, agora procede da capacidade de defesa”³⁷ (64).

Assim como Guicciardini, muitos comentadores políticos renascentistas rapidamente perceberam que as guerras no século XVI se tornavam mais “sangrentas” que as guerras do passado. Duas respostas explicam essa profunda transformação: de um lado, a transformação da tecnologia militar encerrada no incremento da pólvora na artilharia; de outro, o fato de que as guerras do passado haviam sido travadas entre pequenas cidades politicamente independentes, como Atenas e Esparta, enquanto as guerras modernas seriam travadas entre grandes Estados territoriais, como França e Espanha. Sob o primeiro aspecto, a “incapacidade que os homens tinham de danificar” na antiguidade e no medievo saltou não apenas quantitativa, mas qualitativamente, para uma enorme capacidade mortífera que tenderia apenas a crescer com o passar dos

³⁷ F. Guicciardini, *Reflexões*, trad. S. Mauro, São Paulo, Hucitec/Instituto Italiano de Cultura/Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1995, p. 79.

séculos, com destaque para o uso da pólvora (à qual um autor como Maquiavel daria ainda pouca importância³⁸). Sob o segundo aspecto, pode-se dizer que a formação dos Estados territoriais modernos representou a maior transformação política já conhecida no hemisfério ocidental: o amplo processo de concentração de poder político, jurídico e econômico numa única instituição no âmbito de um grande território que reúne dezenas de cidades antes consideradas independentes marcou a passagem de um período em que as guerras eram travadas por milhares de soldados para outro em que as guerras passaram a ser travadas por dezenas de milhares de soldados: mesmo um prélio como a guerra do Peloponeso, que marcara toda a antiguidade clássica, não poderia ser comparada a uma guerra como a guerra dos Trinta Anos, que teria – pela primeira vez na história – consequências continentais. As guerras entre pequenas cidades poderiam ser consideradas capazes de trazer a honra aos comandantes vitoriosos e o poder às cidades melhor administradas, com a ressalva de que “quem tinha um Estado, era quase impossível que o perdesse”, mas as guerras modernas somente poderão ser descritas como confrontos imensamente maiores, tanto que, a partir de então, assevera o historiador florentino, “quem perdia a batalha campal perdia o Estado”.

Todavia, essas palavras guicciardianas se referem às disputas, primeiramente, dos Estados italianos entre si e, depois, dos Estados italianos frente à França. No primeiro caso, as guerras ainda se comparavam, em suas dimensões, com as guerras da antiguidade (em especial aquelas travadas entre as cidades gregas); no segundo, já davam uma mostra de como seriam as guerras modernas. As guerras travadas com os modernos Estados como o Estado francês seriam guerras como a antiguidade jamais conheceu: embora os aspectos formais do passado em nada diferissem dos aspectos

³⁸ Cf. F. Gilbert, “Maquiavel: O renascimento da arte da guerra”, in P. Paret (ed.), *Construtores da estratégia moderna – De Maquiavel à era nuclear, tomo 1*, trad. J.O. Brízida, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 2001, pp. 27-53.

modernos, os aspectos substantivos da guerra moderna tornariam as estratégias antigas, como aquelas ainda revividas por Maquiavel em seu *A arte da guerra* (1521), em grande parte ultrapassadas. Aqueles pensadores que partiam da história para compreender os temas da política, como era o caso da maior parte dos pensadores renascentistas³⁹, não poderiam ignorar tamanhas transformações.

É sintomático que a formação do Estado moderno seja o tema central da primeira e mais conhecida obra política renascentista: *O príncipe* (1513) de Nicolau Maquiavel. Também é sintomático que nesta obra se apresente a mais clara distinção entre a política interna e a política externa presente no âmbito do pensamento renascentista, num trecho sistematicamente negligenciado por seus comentadores onde se afirma, no capítulo XIX, que “um príncipe deve ter dois receios: um interno, por conta de seus súditos; e outro externo, por conta das potências estrangeiras”⁴⁰. Como desenvolvimento da questão interna, Maquiavel elaborará duas teorias das formas de governo distintas⁴¹, uma ligada ao tema do *principato nuovo*, no opúsculo de 1513, e outra ao *governo misto*, no primeiro livro dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1513-1517). Por outro lado, referentemente à questão externa, o pensador político italiano dedicará extensas páginas ao tema – igualmente duplo – da guerra e da paz. Sobre estas duas instituições externas por excelência, comparando a estratégia dos antigos à dos modernos, Maquiavel escreve o seguinte, em seu diálogo de 1521:

“FABRIZIO: (...) E visto que alegastes meu caso, quero exemplificar com meu caso – e digo que nunca usei a guerra como arte, porque a minha arte é governar meus súditos, defendê-los e, para poder defendê-los, amar a paz e saber fazer a guerra. E meu

³⁹ Cf. M. Horkheimer, *Origens da filosofia burguesa da história*, trad. M.M. Morgado, Lisboa, Presença, 1984 (109 p.).

⁴⁰ N. Maquiavel, *O príncipe*, trad. M.J. Goldwasser, rev. R.L. Ferreira, São Paulo, Martins Fontes, 2008 [1994], p. 88.

⁴¹ Cf. N. Bobbio, “Maquiavel”, N. Bobbio, *A teoria das formas de governo*, trad. S. Bath, Brasília, UnB, 1985, pp. 83-94 (capítulo VI).

rei não me premia e estima tanto porque entendo de guerra, mas porque também sei aconselhá-lo na paz. Não deverá, pois, nenhum rei querer junto de si ninguém que não seja desse feitio, desde que seja sábio e queira governar prudentemente; porque, se tiver em torno de si ou amantes desmesurados da paz, ou amantes desmesurados da guerra, será levado a errar. Não posso, neste meu primeiro colóquio e seguindo minhas propostas, dizer outra coisa; e se isso não vos bastar, convirá procurardes quem mais vos satisfaça. Começastes talvez a perceber quão difícil é trazer os modos antigos para as guerras presentes, que preparativos convém a um homem sábio fazer, e que ocasiões é possível esperar para executá-los”⁴² (I).

Percebe-se neste trecho, que serve – ao menos no que se refere ao tema das relações internacionais – de epítome à obra política maquiaveliana, que a questão da paz e da guerra não é tratada antiteticamente, ou seja, nem a paz é considerada como a exclusão completa da guerra nem a guerra como a exclusão total da paz. Ao invés disso, o *condottiere* [comandante] Fabrizio exalta o fato de ser considerado por seu rei tanto “porque entendo de guerra” quanto porque “sei aconselhá-lo na paz”. Todavia, não se pode considerar que o autor de *O príncipe* tenha dado o mesmo valor a ambas as instituições, à paz e à guerra: no capítulo III de seu opúsculo sobre os principados, Maquiavel diz claramente que “não se deve jamais deixar uma desordem prosperar para evitar uma guerra, porque uma guerra não se evita, somente se posterga com desvantagem para si mesmo”⁴³, acrescentando no capítulo XIV que, “portanto, um príncipe não deve jamais afastar o pensamento do exercício da guerra e, durante a paz, deve exercitá-lo mais ainda do que durante a guerra”⁴⁴. Em outras palavras, embora a paz possa ser considerada à primeira vista um bem, o fato é que, nas relações internacionais, as guerras são inevitáveis e um príncipe que estiver preparado para a

⁴² N. Maquiavel, *A arte da guerra*, trad. s/n, rev. P.F. Aranovich, São Paulo, Martins Fontes, 2006, pp. 20-21.

⁴³ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 15.

⁴⁴ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 70.

primeira e não para a segunda estará antes cavando sua própria cova, com perigo de levar consigo seu Estado. São inúmeras as passagens da obra política maquiaveliana em que é feita a apologia da guerra e o apanágio da paz, ou seja, em que se argumenta que a guerra representa um momento insigne da demonstração da *virtù* do príncipe (em linguagem hegeliana, o momento da subjetividade), enquanto a paz representa a submissão do príncipe à fortuna (o momento objetivo), comprovando-se com farta citação de exemplos empíricos como, respectivamente, o caso de Cesare Borgia na Romanha e o caso de Piero Soderini em Florença. Embora não deixe de haver pequenos trechos em sua obra em que se reconhece o valor da paz, pode-se dizer que, para Maquiavel, *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada].

Certamente, o fundamento da concepção profundamente belicista da política internacional presente em Maquiavel ancora-se em seu pessimismo antropológico⁴⁵. Num trecho – escolhido entre vários possíveis – do capítulo XVII de *O príncipe*, em que se pode perceber uma pequena dimensão desta questão, Maquiavel escreve que “geralmente se pode afirmar o seguinte acerca dos homens: que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar e, enquanto lhes fizerem bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, o patrimônio, a vida e os filhos, como disse acima, desde que o perigo esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se”⁴⁶. A visão de que o homem é mau por natureza (cuja grande contraposição moderna será aquela desenhada por Rousseau dois séculos mais tarde), a visão de que os homens alcançam sua verdadeira humanidade quando se aproximam mais dos animais (e Maquiavel oferece dois animais como exemplo para o príncipe: o leão e a raposa) que dos deuses, e quando recorrem mais aos vícios que às virtudes, é

⁴⁵ Cf. B. Guilleman, *Machiavel – L’anthropologie politique*, Geneve, Droz, 1977 (403 p.); e P. Vincieri, *Natura umana e dominio – Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Havena, Longo, 1984 (192 p.).

⁴⁶ N. Maquiavel, *O príncipe*, *op. cit.*, p. 80.

uma tese antiga, presente já no *more ferarum* de Lucrécio e no *bestiarum modo vagabantur* de Cícero, depois repetida no *homo homini lupus* de Hobbes e na “feroz liberdade bestial” daqueles *primi uomini* citados por Vico. Se acompanharmos a história do pensamento político ocidental, antes e depois de Maquiavel, veremos que aqueles que partiram de uma antropologia negativa chegaram, em geral, a conclusões realistas sobre a política – e a considerações acerca da importância da guerra na história da humanidade –, ao passo que aqueles que partiram de uma antropologia positiva chegaram, na maior parte das vezes, a conclusões idealistas – e a considerações acerca da importância de buscar a paz. Entre essas duas concepções antropológicas antitéticas, negativa e positiva (ou pessimista e otimista, egoísta e altruísta, realista e idealista, etc.), com grande efeito tanto para a compreensão da política interna quanto das relações internacionais, se dividirá todo o pensamento político moderno: entre os primeiros se incluirão, além de Guicciardini e Maquiavel, autores como Bacon, Pascal, Hobbes e Espinosa; entre os segundos, autores como More, Bodin, Montaigne, Rousseau e Kant.

No âmbito do século XVI, a antítese mais perfeita do belicismo maquiaveliano pode ser encontrada no irenismo de Desidério Erasmo [de Rotterdam]. A diferença fundamental entre ambos os pensadores renascentistas pode ser encontrada já no fato de que Maquiavel escreveu uma obra chamada simplesmente *O príncipe*, onde se dizia, no capítulo XV, que é “necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disto segundo a necessidade”⁴⁷, enquanto Erasmo escreveu, no mesmo período, uma obra intitulada *A educação do príncipe cristão* (1515), baseada, inversamente, nos ensinamentos do Evangelho. A comparação com Maquiavel, contudo, vai além da mera antítese entre uma concepção política laica e outra religiosa: enquanto o pensador florentino oferece uma visão simultaneamente negativa do homem

⁴⁷ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 73.

e positiva da guerra, o pensador holandês recorre exatamente ao expediente inverso, oferecendo uma visão simultaneamente positiva do homem e negativa da guerra. Se o primeiro cria que *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada], o segundo afirmará que *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada]. Do ponto de vista da temática internacional, Erasmo escreveu dois textos fundamentais para o século XVI (embora o tema se encontre, em verdade, disseminado por toda sua obra, a começar por *O elogio da loucura*, de 1509/1511): o famosíssimo ensaio *Bellum* (publicado, com o título de *Dulce bellum inexpertis*, como seção da edição de 1515 da obra *Adagiorum collectanea* [cuja edição original datava de 1500], e, depois, separadamente, em 1517) e o ensaio *Querela Pacis* (1517). O primeiro consiste num longo e brilhante comentário irenista ao adágio antigo Γλυχὺς ἀπείρῳ πόλεμος [A guerra é doce para quem não a experimentou], enquanto o segundo consiste numa defesa da paz empreendida fabulosamente pela própria Paz. Sobre o homem, Erasmo escreve o seguinte, no ensaio de 1515:

“Ora, antes de mais, se alguém considera tão só a aparência e forma do corpo humano, porventura não se dará imediatamente conta de que a natureza, ou antes, Deus, criou este animal não para a guerra, mas para a amizade, não para a carnificina, mas para a salvação, não para a injustiça, mas para a benevolência? De fato, munuiu cada um dos restantes seres vivos com as suas respectivas armas. (...) Só ao homem criou nu, fraco, delicado, desarmado, de carne tenríssima e de pele fina. Não tem em nenhuma parte dos membros nada que possa parecer ter sido dado para a luta ou para a violência, já para não dizer que os demais animais quase logo que nascem bastam-se a si mesmos para olharem pela sua vida: só o homem se mostra com uma natureza tal que durante muito tempo depende inteiramente da proteção alheia. Nem sabe falar, nem andar, nem tomar alimento, limitando-se a pedir ajuda mediante o vagido: para que até daqui se possa inferir que este é o único animal que nasce inteiramente para a amizade, a qual principalmente se ata e liga através de serviços recíprocos”⁴⁸.

⁴⁸ D. Erasmo, *A guerra e Queixa da paz*, trad. A.G. Pinto, Lisboa, Eds. 70, 1999, pp. 27-28.

Sobre a guerra, a visão erasmiana é diametralmente inversa, como se pode notar neste outro trecho do mesmo ensaio:

“Bem ou mal, pintamos a imagem do homem. Agora, se vos praz, ponhamos em face desta a representação da guerra. Por conseguinte, imagina que já vês por diante os asselvajados esquadrões, assustadores pela própria aparência e pela grita da voz, as azes férreas dispostas em linha de batalha de ambos os lados, o formidável estrépito e fulgor simultâneos das armas: o rugido medonho de uma tão grande turba, a catadura ameaçadora, as trombetas roucas, os hinos terríveis do assalto, os trovões das bombardas, não menos assustadores do que os naturais, mas mais nocivos; a gritaria tresloucada, o arremeter furioso, as ferozes cutiladas, as cruéis alternativas de sorte dos que tombam e dos que matam, os mortos amontoados, os campos inundados com a sangueira, os rios tintos com o sangue dos homens. Entretanto, por vezes sucede que o irmão se lança contra o irmão, o parente contra o parente, o amigo contra o amigo, e até, arrebatado pela demência generalizada, retalha com o ferro as vísceras daquele pelo qual nem de palavra alguma vez tinha sido agredido. Enfim, aquela tragédia tem tão grande cópia de males que o peito humano até sente repugnância em evocá-la”⁴⁹.

Dos dois trechos acima, escritos sequencialmente no citado ensaio – cujo conteúdo seria repetido diversas vezes na obra erasmiana –, vê-se cristalinamente a profundidade da discordância entre Maquiavel, fautor da guerra, e Erasmo, fautor da paz: enquanto um apresenta, como dito, uma visão negativa do homem e uma visão positiva da guerra, o outro apresenta, inversamente, uma visão positiva do homem e uma visão negativa da guerra. Na visão de Erasmo, o homem, enquanto criatura de Deus, não possui, pela aparência ou pela forma do corpo, diferentemente de todos os outros animais, criados cada um com uma arma específica inerente ao seu corpo, características que o destinam naturalmente para a guerra, a carnificina ou a injustiça, mas sim características naturais que o destinam para a amizade, a salvação e a

⁴⁹ D. Erasmo, *A guerra e...*, *op. cit.*, p. 30.

benevolência. Enquanto Maquiavel dizia, no capítulo XVIII de *O príncipe*, que, “se os homens fossem todos bons, este preceito [manter a palavra dada] não seria bom, mas, como são maus e não mantêm sua palavra para contigo, não tens também que cumprir a tua”⁵⁰, Erasmo descreve, em seu ensaio, o homem como tendo sido criado “nu, fraco, delicado, desarmado, de carne tenríssima e de pele fina”, não oferecendo naturalmente, portanto, nenhum risco a qualquer outra espécie, nem mesmo, e sobretudo, à sua própria. Em outras palavras, o homem não teria sido criado por Deus predisposto à luta ou à violência, como o javali ou o crocodilo, como um sinal natural de que este não seria seu destino sobre a Terra. Comparando o homem com as demais criaturas divinas, Erasmo conclui peremptoriamente que Deus esperava que todas as criaturas vivas sobre a Terra se dobrassem à violência para garantir sua sobrevivência, à exceção do homem, descrito como “o único animal que nasce inteiramente para a amizade”, isto é, o único animal que, seguindo a prescrição divina, deveria garantir sua sobrevivência sobre a Terra exclusivamente “através de serviços recíprocos”, distante portanto o máximo possível do recurso à violência, descrita pelo teólogo holandês, não por acaso, simplesmente como selvageria.

Eis a “imagem do homem” que Erasmo pretende contrastar com a “representação da guerra”, a qual descreve como uma atividade assustadora. Enquanto Maquiavel afirmava no capítulo XIV de *O príncipe* que a guerra “é de tanta *virtù* que não só mantêm aqueles que já nasceram príncipes, como também muitas vezes permite que homens de condição privada ascendam ao principado”⁵¹, Erasmo apresenta aquela que certamente é a mais intimidante descrição da atividade bélica escrita por um pensador renascentista. Erasmo não se coloca, como o pensador florentino, o problema de manter ou perder o Estado, mas os inumeráveis males que a guerra – qualquer guerra

⁵⁰ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 84.

⁵¹ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 69.

– promove sobre a Terra: o terror das batalhas, a letalidade das armas, a nocividade das ações, a crueldade dos assassinos, a miséria dos mortos, o derramamento do sangue humano, a dor das mães, etc. Todavia, nenhum mal lhe parece maior que este: o fratricídio. Nenhum mal pode ser maior numa guerra do que o fato de que “por vezes sucede que o irmão se lança contra o irmão, o parente contra o parente, o amigo contra o amigo, e até, arrebatado pela demência generalizada, retalha com o ferro as vísceras daquele pelo qual nem de palavra alguma vez tinha sido agredido”. Escrito numa época e numa nação em que o quadro de guerra mais vívido que se apresentava era aquele, não das guerras entre nações diversas, mas das cruentas guerras religiosas entre católicos e protestantes⁵², as quais se aparentavam mais a guerras civis que como a guerras internacionais, o ensaio erasmiano sobre a *bellum* invoca, a todo momento, o fato de que a guerra entre os cristãos, sob qualquer perspectiva, parece mais selvagem que aquela travada entre os cristãos e os turcos. Em alguns momentos, parece-lhe mesmo que os turcos são capazes de maior humanidade com os cristãos e estes com os turcos do que os cristãos quando em guerra entre si. Se a guerra é uma prática assustadora, indigna da natureza humana, contrária a qualquer desígnio divino ou da natureza, quão mais não será aquela guerra que se trava entre irmãos, sejam irmãos de sangue sejam irmãos de fé. Se Maquiavel, partindo de uma concepção negativa do homem, preconizará a guerra como instrumento de *virtù* do príncipe, Erasmo, partindo de uma concepção positiva do homem, referir-se-á à guerra como uma “tragédia [que] tem tão grande cópia de males que o peito humano até sente repugnância em evocá-la” (embora

⁵² Cf. L. Febvre, *Erasmus – La Contrarreforma y el espíritu moderno*, trad. C. Piera, Barcelona, Martínez Roca, 1970 (259). Sobre o pensamento político dos reformadores modernos, cf. Q. Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, trad. R.J. Ribeiro/L.T. Motta, São Paulo, Cia. das Letras, 1996, pp. 283-626 (partes 4, 5 e 6, correspondentes ao volume II da versão original).

também, excepcionalmente, se reconheça em seus escritos a importância da guerra – contra os turcos, por exemplo⁵³).

Essas duas posições antitéticas, uma (maquiaveliana) segundo a qual *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada] e outra (erasmiana) segundo a qual *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada] e *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada], percorrerão todo o pensamento político moderno, nas mais diversas variações formais, sem encontrar grandes alterações substantivas. Em ambos os casos o tema recorrente é exatamente o mesmo, o binômio guerra/paz, variando-se apenas as considerações axiológicas que lhe são oferecidas: para quem a guerra é um conceito positivo, a paz é negativa; para quem a paz é um conceito positivo, a guerra é negativa.

A primeira perspectiva pode ser entrevista, por exemplo, em John Milton, que escreve, em seu já mencionado *Defesa do povo inglês*, referindo-se à guerra civil britânica da primeira metade do século XVII, o seguinte:

“Alcançaram [os presbiterianos] tal grau de amargura que preferiam passar novamente à propriedade do rei, a permitir aos próprios irmãos a parcela de liberdade que também eles haviam adquirido com o próprio sangue; e preferiram experimentar de novo como senhor um tirano que se encharcara no sangue de inúmeros cidadãos, e queimava de ira e de uma vingança que já concebera contra os sobreviventes, a tolerar como seus pares, com iguais direitos, seus irmãos e amigos. Somente os chamados Independentes sabiam ser verdadeiros consigo até o fim e usar sua vitória. Eles não queriam um homem que se tornara inimigo quando rei, para se converter de inimigo em rei de novo – sabiamente, em minha opinião. Não que em razão disso não ansiassem

⁵³ Erasmo escreve o seguinte no ensaio *Bellum*: “Tudo isto, não o disse porque condene de forma incondicional a guerra contra os turcos, se eles de moto próprio nos atacarem, mas disse-o para que empreendamos a guerra, que alegamos fazer em nome de Cristo, com ânimo cristão e com o apoio de Cristo. Que os turcos sintam que são convidados para a salvação, não guerreados por amor da presa” (D. Erasmo, *A guerra e...*, op. cit., p. 71).

pela paz, mas sensatamente temiam a guerra renovada ou a eterna escravidão encerradas no nome de paz”⁵⁴ (X).

Ou nos postumamente publicados *Pensamentos* (1670) de Blaise Pascal, onde se afirma, num trecho de grande expressão, o seguinte:

“É falso que sejamos dignos de que os outros nos amem, é injusto que o queiramos. Se nascêssemos razoáveis e indiferentes, conhecendo-nos a nós e aos outros, não daríamos essa inclinação à nossa vontade. No entanto, nascemos com ela; nascemos portanto injustos, pois tudo tende a si mesmo. Isso é contrário a toda ordem: é preciso tender ao geral, e a inclinação para si mesmo é o começo de toda desordem, na guerra, no governo, na economia, no corpo particular do homem. A vontade está, pois, pervertida. Se os membros das comunidades naturais e civis tendem ao bem do corpo, as comunidades, por sua vez, devem tender a um outro corpo mais geral, do qual são membros. Deve-se portanto tender ao geral. Nascemos, pois, injustos e pervertidos”⁵⁵.

A segunda perspectiva pode ser observada, a título de exemplo, num trecho dos *Ensaaios* (1580-1588) de Michel de Montaigne, citado abaixo:

“Quanto à guerra, a maior e mais pomposa das ações humanas, e de que tanto nos vangloriamos, quisera saber se prova a nossa superioridade ou ao contrário demonstra a nossa imperfeição. Em verdade, a ciência de nos entrematarmos, concorrendo para a destruição da espécie, não me parece uma prerrogativa que os bichos possam nos invejar (...) Essa terrível refrega de milhares de homens armados, combatendo com tamanho denodo, ardor e coragem, quase sempre decorre de causas vãs, e cessa em circunstâncias insignificantes”⁵⁶ (II, XII).

⁵⁴ J. Milton, *Defesa do povo inglês*, op. cit., p. 304.

⁵⁵ B. Pascal, *Pensamentos sobre a política – seguidos de Três discursos sobre a condição dos poderosos*, sel. A. Comte-Sponville, trad. P. Neves, São Paulo, Martins Fontes, 1994, 25, pp. 17-18.

⁵⁶ M. Montaigne, *Ensaaios*, trad. S. Milliet, São Paulo, Abril Cultural, 1980, pp. 220.

Entre os fautores da guerra, não se deve esquecer o nome de Francis Bacon: o tema das relações internacionais pode ser vividamente encontrado em inúmeras obras políticas baconeanas, desde os primeiros textos políticos até sua inacabada obra de inspiração platônico-moreana em que se descreve uma sociedade perfeita, tanto interna quanto externamente, intitulada *Nova Atlântida* (1627, póstumo). Ademais não se pode deixar igualmente de notar o destaque dado pelo pai do empirismo britânico aos temas da guerra e da paz, dentre os quais a preferência pela guerra, em detrimento da paz, pode ser peremptoriamente observada neste trecho de seus *Ensaíos* (1597), retirado de um ensaio intitulado “Da verdadeira grandeza de reinos e propriedades”, em que se faz – inspiradíssimo em Maquiavel (de quem Bacon era explícito leitor) – uma homilia dos Estados armados:

“Mas acima de tudo, para império e grandeza, importa mais que uma nação professe armas como a sua honra principal, de estudo e ocupação. Pois as coisas das quais falamos anteriormente são apenas preparativos para armas; e o que é preparativo sem intenção e ato? Rômulo, depois de sua morte (como informam ou o fingem), enviou missiva aos romanos para que, acima de tudo, tivessem as armas; e então teriam o maior império do mundo. A tessitura do Estado de Esparta era completamente (mas não sabiamente) emoldurada e composta àquele âmbito e fim. Os persas e macedônios as tiveram por um lampejo. Os gauleses, alemães, godos, saxões, normandos, e outros, as tiveram durante algum tempo. Os turcos as têm até este dia, mas em grande declínio. Na Europa cristã, só os espanhóis as têm, de fato. Mas é tão claro que todo homem ganha mais no que tiver maior vocação que não é preciso insistir. Basta apontar para isto: que nenhuma nação que não tiver armas pode esperar que a grandeza caia em sua boca. E, no outro lado, é oráculo certo do tempo que os Estados que continuaram muito tempo naquela profissão (como os romanos e turcos) fizeram maravilhas. E os que professaram armas numa época, tendo alcançado grandeza naquela época, comumente a retiveram muito depois, quando sua profissão e exercício de armas se deterioraram”⁵⁷.

⁵⁷ F. Bacon, *Ensaíos*, *op. cit.*, p. 101.

Assim como Maquiavel, Bacon se inspira fortemente na história política da expansão romana na antiguidade clássica para refletir a respeito das relações internacionais. Conseqüentemente, o tema do “império e grandeza”, para o qual “importa mais que uma nação professe armas como a sua honra principal, de estudo e ocupação”, assume um papel de destaque em seus escritos sobre o assunto. Comparando à história política romana a história política de povos antigos (como os espartanos, persas e macedônios), medievais (como os gauleses, alemães, godos, saxões e normandos) e modernos (como os turcos e espanhóis), não pode deixar de chegar às mesmas conclusões que o pensador florentino expusera em seus discursos políticos, enaltecendo-se o fato de que “Rômulo, depois de sua morte (como informam ou o fingem), enviou missiva aos romanos para que, acima de tudo, tivessem as armas; e então teriam o maior império do mundo”. A defesa da importância das armas (e não das leis) – em outras palavras, do poder (e não do direito) – no âmbito internacional está diretamente relacionada à defesa da preparação para a guerra, uma vez que nenhuma nação pode pensar estar preparada para a guerra sem estar devidamente empossada e treinada em armas assim como o armamento e treinamento militares não possuem qualquer sentido para além da guerra, seja esta defensiva ou ofensiva (ou, em termos morais, justa ou injusta⁵⁸). Enquanto os pensadores pacifistas comumente insistem na

⁵⁸ Bacon fala em guerra justa no segundo preceito para a guerra presente seguinte trecho de *A sabedoria dos antigos* (1609): “A fábula [de Perseu] parece ter sido composta em referência à arte judiciosa de conduzir a guerra. Em primeiro lugar, para o tipo de guerra que se vai escolher, ela fornece (como se fora um conselho de Palas) três preceitos sólidos e prudentes que orientem a deliberação. O primeiro: não se insista no domínio de nações vizinhas. A regra que preside ao aumento do patrimônio não se aplica à extensão dos impérios. No caso da propriedade privada, a proximidade das glebas tem importância; mas, para ampliar um império é preciso considerar não a vizinhança, mas o momento oportuno, as facilidades de condução da campanha e o valor da conquista. Vemos que os romanos, mal havendo penetrado a Oeste, para além da Ligúria, já haviam invadido e anexado a seu império províncias orientais tão distantes quanto o Monte Tauro. Por isso, Perseu, sendo embora do Leste, não recusou uma expedição às partes mais remotas do Oeste. O segundo: haja uma causa justa e honrosa para a guerra. Isso insufla entusiasmo nos soldados e no povo, que deve arcar com os suprimentos; abre caminho às alianças; concilia amigos e apresenta muitas outras vantagens. Ora, não existe causa mais sagrada para a guerra do que a abolição de uma tirania sob a qual gemem os súditos, sem espírito nem vigor, como que transformados em pedra pelo

desnecessidade das armas (desde a imprecisão esramiana contra a crueldade das armas usadas para a guerra até a defesa kantiana do terceiro artigo preliminar para a paz perpétua, segundo o qual “os exércitos permanentes devem, com o tempo, desaparecer totalmente”), os pensadores belicistas sempre defenderam que “nenhuma nação que não tiver armas pode esperar que a grandeza caia em sua boca”, assim como que “os Estados que continuaram muito tempo naquela profissão (como os romanos e turcos) fizeram maravilhas”, sem descurar o fato de que “os [Estados] que professaram armas numa época, tendo alcançado grandeza naquela época, comumente a retiveram muito depois, quando sua profissão e exercício de armas se deterioraram”. Em outras palavras, quem diz *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] também diz *arma est quaerenda* [as armas devem ser buscadas]. Quem atentar devidamente para estes elementos da filosofia política baconeana não deixará de concluir que a guerra possui um valor positivo para o filósofo britânico. Entretanto, para inferir de sua filosofia a idéia correlata (embora não idêntica) segundo a qual a paz possui um valor negativo, é preciso recorrer a um trecho de seu opúsculo *A sabedoria dos antigos* (1609), em que, depois de apresentar uma interpretação da fábula de Perseu em função da guerra⁵⁹, Bacon interpreta a fábula do rio Estige como contendo ensinamentos sobre a questão dos tratados firmados internacionalmente entre os príncipes (isto é, sobre o principal instituto conhecido para a firmação da paz). Leia-se este trecho:

“Parece que a fábula [de Estige] foi inventada em alusão aos tratados e à fé dos príncipes. É por demais sabido que, independentemente da solenidade e santidade

semblante de Medusa. O terceiro (aditamento prudente): embora haja três Górgonas (que representam guerras), Perseu escolheu a que era mortal, ou seja, optou por uma guerra que podia ser conduzida e rematada, evitando meter-se em empreendimentos desmesurados e esperanças descabidas. O equipamento de Perseu era daqueles que são tudo na guerra e, por assim dizer, asseguram o êxito, pois recebeu presteza de Mercúrio, sigilo de Plutão e providência de Palas (F. Bacon, *A sabedoria dos antigos*, trad. G.C.C. Souza, São Paulo, Unesp, 2002, pp. 40-41).

⁵⁹ Vide trecho da nota anterior.

do juramento feito, eles não se prendem a eles. Costumam mesmo levar em conta muito mais a reputação, a glória e a pompa do que a confiança, a segurança e a eficácia. E até os vínculos de afinidade, que são os Sacramentos da Natureza, e os serviços mútuos prestados não raro se mostram inermes ante a ambição, o interesse e a licença do poder. É que os príncipes podem sempre excogitar pretextos plausíveis, eles, que não se submetem a nenhum arbítrio, para justificar e mascarar sua cupidez e dolo. Adotou-se então um único e universal penhor de fé – e não foi uma divindade celeste, mas a Necessidade, deus supremo dos poderosos, e a segurança do Estado, e a comunhão de interesses. A Necessidade é garbosamente representada pela figura do Estige, rio fatídico do qual não se retorna. É a divindade que o ateniense Ificrates invocava em testemunho dos tratados. Ora, como falava às claras o que muitos pensam, mas guardam para si, vale a pena citar-lhe as palavras. Vendo que os lacedemônios ruminavam e propunham toda sorte de cautelas, sanções e garantias para consolidar o pacto, apartou-se: ‘Uma só garantia há entre nós, um só compromisso: provai que pusestes tanto em nossas mãos que não podereis prejudicar-nos ainda que o quiserdes’. De fato, quando os meios de lesar são removidos ou quando uma ruptura de tratado poria em risco a existência e a integridade do Estado e dos recursos, o pacto pode ser considerado ratificado, sancionado e confirmado como que pelo juramento do Estige: há então perigo de ser-se expelido dos banquetes dos deuses. Com esse nome os antigos significavam os direitos, prerrogativas, riqueza e felicidade do Estado”⁶⁰.

Respeitantemente “aos tratados e à fé dos príncipes”, seria necessário lembrar o princípio moral *pacta sunt servanda* [os acordos devem ser cumpridos], um dos princípios mais antigos das relações internacionais, sem o qual nenhuma situação de paz é possível e apenas a guerra pode vivificar entre os Estados, a respeito do qual, diz Bacon, é inegável que, na maior parte das vezes, “independentemente da solenidade e santidade do juramento feito, eles [os príncipes] não se prendem a eles [aos tratados]”, isto é, “costumam [os príncipes] mesmo levar em conta muito mais a reputação, a glória e a pompa do que a confiança, a segurança e a eficácia”, sem contar o fato de que “até

⁶⁰ F. Bacon, *A sabedoria...*, *op. cit.*, pp. 30-31.

os vínculos de afinidade [entre os príncipes], que são os Sacramentos da Natureza, e os serviços mútuos prestados não raro se mostram inermes ante a ambição, o interesse e a licença do poder”. Entre uma posição e outra, o respeito ou o desrespeito a um princípio puramente moral, inegavelmente dois princípios antitéticos se encontram⁶¹: ao princípio *pacta sunt servanda* [os acordos devem ser cumpridos] opõe-se o princípio segundo o qual *salus res publicae suprema lex est* [a saúde do Estado é a suprema lei], vívido na afirmação baconiana de que, se os tratados costumam não ser respeitados pelos príncipes, é porque “adotou-se então um único e universal penhor de fé – e não foi uma divindade celeste, mas a Necessidade, deus supremo dos poderosos, e a segurança do Estado, e a comunhão de interesses”. Com base neste princípio, resumido no termo “Necessidade”, de todo oposto ao anterior – pois, se a moral preenche o princípio *pacta sunt servanda* [os acordos devem ser cumpridos], nada mais que a necessidade preenche o princípio *salus res publicae suprema lex est* [a saúde do Estado é a suprema lei] –, Bacon proporá a interpretação do mito helênico do rio Estige.

Enquanto para descrever os atributos da moral, principal fundamento para os defensores da paz, o filósofos recorreram costumeiramente a símbolos cujo conteúdo é a contingência, a comiseração, a obrigação interna, a religião, etc. (pense-se no céu citado por Vico ou na pomba citada por Kant), Bacon recorrerá, para descrever os atributos da necessidade, ao símbolo de um rio (mesmo símbolo utilizado por Maquiavel para descrever a fortuna), e em especial um “rio fatídico do qual não se retorna”, referente à “divindade que o ateniense Ificrates invocava em testemunho dos tratados”. Segundo a leitura baconiana do aparte de Ificrates, somente duas ocasiões podem ratificar um tratado: “quando os meios de lesar são removidos” ou “quando uma ruptura de tratado

⁶¹ Cf. N. Bobbio, “Ética e política”, in N. Bobbio, *Teoria geral da política – A filosofia política e as lições dos clássicos*, org. M. Bovero, trad. D.B. Versiani, Rio de Janeiro, Campus, 2000, pp. 177-203 [também em: N. Bobbio, “Ética e política”, in N. Bobbio, *O filósofo e a política – Antologia*, sel. e org. J.F. Santillán, trad. C. Benjamin/V. Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 2003, pp. 157-178].

poria em risco a existência e a integridade do Estado e dos recursos”. Perceba-se que, no primeiro caso, a guerra se torna desnecessária, enquanto, no segundo, indesejável: duas circunstâncias em que a paz poderia aflorar entre os Estados. Mas, pontua Bacon, em ambos os casos, não se tem em mente os imperativos da moral, mas sim “os direitos, prerrogativas, riqueza e felicidade do Estado”, isto é, não se evoca o princípio *pacta sunt servanda* [os acordos devem ser cumpridos], mas sim o princípio *salus res publicae suprema lex est* [a saúde do Estado é a suprema lei]. Em outras palavras, se para Bacon a necessidade leva à guerra, coerentemente apenas a necessidade poderia trazer a paz. Embora não se pode dizer que os defensores renascentistas da paz concordassem com esta argumentação, que transforma a paz numa exceção à regra da guerra (como fizera Maquiavel), contra a qual sempre se defendeu uma argumentação que transformasse a guerra numa exceção à regra da paz (como fizera Erasmo).

Por outro lado, entre os fautores da paz, inúmeros pensadores políticos renascentistas, ainda que reconhecessem a inevitabilidade da guerra, alimentariam uma aguda desconfiança quanto à idéia de que esta pudesse trazer algum bem a seus Estados, acreditando que a guerra é um mal e a paz um bem. Neste rol, não se pode deixar de mencionar o nome de Thomas More, em cuja *Utopia* (1516) os temas da guerra e da paz estão fartamente presentes, sob uma visão que em muito se assemelha ao irenismo de seu amigo e correspondente Erasmo, como pode ser compreendido já num pequeno trecho do livro I, onde se afirma o seguinte:

“Para começar, a maioria dos reis preocupa-se mais com a ciência da guerra – uma ciência que não possuo, nem desejo possuir – do que com atividades úteis para os tempos de paz. A grande força que os move é a ganância de conquistar novos reinos a

todo e qualquer custo, e com isso se esquecem de bem governar aqueles que já possuem”⁶².

Fortemente influenciado pelas descobertas ultramarinas do século XVI (assim como Campanella e Bacon), More descreve em sua *opus magnum* a organização política de uma ilha desconhecida onde a inexistência da instituição da propriedade privada permitia que seus habitantes conhecessem a “melhor constituição de uma república” já observada empiricamente, descrita por um viajante de nome Rafael Hitlodeu aportado em Londres. Pautada pelos parâmetros do humanismo, do cristianismo e do idealismo, More escreve aquela que talvez seja a descrição de uma república perfeita mais influente depois de Platão⁶³. No que se refere às relações internacionais, More dedicaria toda uma seção do livro II de *Utopia*, intitulada justamente “Guerra”, ao desenvolvimento do assunto. Afirmando que a guerra é algo que os utopianos abominam completamente, considerando-a indigna dos seres humanos, sendo o único povo da Terra que não vê qualquer qualidade positiva nessa instituição, Rafael assevera que, ainda assim, entre os utopianos, ambos os sexos recebem treinamento militar adequado para, em caso de necessidade, estarem habilitados ao combate, ainda que só entrem em guerra em caso de motivo muito forte, entre os quais se citam: a autodefesa, a expulsão de invasores de territórios amigos e a derrubada de um tirano que esteja oprimindo o seu povo (além de, em casos especiais, da represália por atos de agressão), aspectos aceitos em geral por todos os defensores da guerra justa⁶⁴.

Todavia, Rafael não se furta a fazer saber qual a principal causa por que os utopianos, excepcionalmente, permitem-se ir à guerra: “suas medidas mais drásticas são

⁶² T. More, *Utopia*, trad. J.L. Camargo/M.B. Cipolla, São Paulo, Martins Fontes, 1999 [1993], p. 23.

⁶³ Cf. J.-Y. Lacroix, *A utopia – Um convite à filosofia*, trad. M. Penchel, rev. G. Frutuoso, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996 (179 p.).

⁶⁴ Cf. J.B. Quesada, *La teoría de la guerra justa – Una propuesta de sistematización del “ius ad bellum”*, Pamplona, Espanha, Aranzadi, 2007 (274 p.).

todas para proteger os direitos dos mercadores que sofreram algum tipo de injustiça no estrangeiro, quer em decorrência da aplicação de leis iníquas, quer pela interpretação perversa de leis justas”⁶⁵. Em outras palavras, se se pode dizer que os utopianos, embora deplorem a guerra, aceitam-na excepcionalmente em *casus belli* político (quando a guerra é justa), ainda mais é verdadeira essa exceção em *casus belli* econômico (quando as leis do comércio internacional não são adequadamente respeitadas). Não obstante, como tratam-se de casos excepcionais, em nada fere o pacifismo dos habitantes da ilha utópica, sobretudo porque estes preferem sempre, ao invés das vitórias sangrentas, o emprego da habilidade e da astúcia, vencendo o inimigo, sempre que possível, antes pela “força da razão”, considerada como o símbolo da humanidade, que pelo emprego exclusivo da força, típico dos animais. Uma das características práticas deste preceito é que preferem sempre negociar com os inimigos a ter de enfrentá-los belicamente, oferecendo-lhes benefícios materiais, econômicos e financeiros em troca de sua rendição ou traição, prática que, se enriquece os inimigos (aspecto ao qual os utopianos pouco valor conferem), poupa muitas vidas (principal valor aos olhos utópicos). Outras práticas se referem à promoção do dissídio diplomático (diminuindo os amigos dos inimigos) e à contratação de tropas mercenárias (poupando a vida de seus próprios soldados enquanto simultaneamente incitam à morte os mais desprezíveis dos profissionais da guerra), tão hostilizada por Maquiavel. Essa prática da “guerra por procuração” não representa, segundo Rafael, sinônimo de covardia por parte dos utopianos, mas sim de inteligência, e, em caso de falha desses métodos, “demonstrarão [os utopianos] uma bravura e coragem que nada ficará a dever à sua prudência anterior”, pois “valorizam a vida o suficiente para não esbanjá-la irresponsavelmente, mas também não se assemelham aos covardes que a ela se aferram em desespero quando

⁶⁵ T. More, *Utopia*, *op. cit.*, pp. 146-147.

parece estar prestes a ser perdida”⁶⁶. E outras táticas igualmente engenhosas são descritas tanto para a guerra defensiva quanto para o armistício. Essa sucinta descrição do tema da guerra e da paz no famoso tratado moreano, que pode ser considerado o ápice do idealismo político renascentista, permite perceber que, embora a *Utopia* tenha sido tradicionalmente considerada como um tratado de política interna, nada a impede de ser considerada igualmente como um tratado de política externa. Sob esse aspecto, a obra do filósofo britânico congregaria inúmeros ensinamentos para oferecer para um programa de reforma das relações internacionais cujo escopo fosse a diminuição das guerras em nome do ideal maior da paz e da valorização da vida humana.

Outro nome dentre os fautores renascentistas da paz pode ser encontrado em Jean Bodin, que dedica, no bojo do livro V de sua monumental obra intitulada *Seis livros da república* (1576), todo um capítulo à guerra (o capítulo V) e outro à paz (o capítulo VI [que, na primeira edição francesa, aparecia como continuação do capítulo VII do livro I]). O tema central da *opus magnum* bodiniana é a soberania, definida, no capítulo VIII do livro I, como “o poder absoluto e perpétuo de uma república”⁶⁷, definição mais adequada ao Estado moderno, em especial o Estado absoluto⁶⁸ (como a França de Bodin), que aos diversos e desiguais ordenamentos políticos existentes durante o período medieval – e ainda observados na Itália de Maquiavel (em quem não se encontra o conceito de soberania⁶⁹). Tanto que, na história do pensamento político moderno, Bodin influenciaria praticamente todos os teóricos do poder soberano do Estado, de Hobbes a Hegel, passando por Kant. De importância para o tema aqui analisado, entre as diversas prerrogativas da soberania estatal, Bodin destaca aquela que

⁶⁶ T. More, *Utopia*, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁷ J. Bodin, *Los seis libros de la republica* [resumido], trad. P.B. Gala, Madrid, Tecnos, 2000, p. 47.

⁶⁸ J.H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la theorie absolutiste*, Paris, P.U.F., 1993 (201 p.).

⁶⁹ Embora, curiosa e erroneamente, Foucault afirme o inverso, em M. Foucault, “A governamentalidade”, in M. Foucault, *Microfísica do poder*, org. P. Pasquino/A. Fontana/R. Machado (ed. bras.), Rio de Janeiro, Graal, 1984, pp. 277-293 (capítulo XVII).

se refere à administração das questões referentes à guerra e à paz. Entre uma e outra, ademais, apresenta sua preferência da seguinte forma:

“A questão se se deve treinar [militarmente] aos súditos e preferir a guerra à paz não parece de difícil solução. Devemos considerar feliz uma república quando o rei obedece à lei de Deus e à lei natural, os magistrados ao rei, os particulares aos magistrados, os filhos aos pais, os criados aos amos e os súditos estão unidos por laços de amizade recíproca entre si e com seu príncipe, para gozar da doçura da paz e da verdadeira tranqüilidade de espírito. A guerra é em tudo contrário a isto, e os soldados são inimigos declarados de tal gênero de vida. Ademais, é impossível que uma república floresça em religião, justiça, caridade, integridade de vida e, em suma, em todas as ciências liberais e artes mecânicas, se os cidadãos não gozam de uma paz duradoura”⁷⁰ (V, V).

Enquanto Maquiavel defendia a idéia de que a preparação para a guerra representa a maior demonstração de *virtù* que um príncipe pode demonstrar, uma vez que as guerras são inevitáveis, Bodin assevera, inversamente, ser “impossível que uma república floresça em religião, justiça, caridade, integridade de vida e, em suma, em todas as ciências liberais e artes mecânicas, se os cidadãos não gozam de uma paz duradoura”, não muito distante das palavras irenistas de Erasmo. Assim como defendia Aristóteles na antiguidade e defenderá modernamente Hobbes, Bodin afirma que a finalidade interna de uma república não pode estar sediada senão num egrégio ideal de concórdia, ou, em suas palavras, “devemos considerar feliz uma república quando o rei obedece à lei de Deus e à lei natural, os magistrados ao rei, os particulares aos magistrados, os filhos aos pais, os criados aos amos e os súditos estão unidos por laços de amizade recíproca entre si e com seu príncipe, para gozar da doçura da paz e da verdadeira tranqüilidade de espírito”. Todavia, se tanto Aristóteles quanto Hobbes

⁷⁰ J. Bodin, *Los seis libros...*, *op. cit.*, pp. 241-242.

contrastarão ao ideal da paz interna a realidade do belicismo externo (a guerra justa em um, o estado de natureza como descrição das relações internacionais em outro), Bodin projetará, diversamente, o ideal do pacifismo interno igualmente sobre as relações entre os diversos Estados, afirmando que “a guerra é em tudo contrário a isto [à paz interna], e os soldados são inimigos declarados de tal gênero de vida”. Em outras palavras, se tanto no esquema aristotélico quanto no esquema hobbesiano compreende-se a necessidade da paz internamente e da guerra nas relações internacionais, Bodin será o artífice de um sistema filosófico-político, tanto interna quanto externamente, na defesa da paz, simetricamente oposto ao sistema de Maquiavel (que propugnava a discórdia interna e guerra externamente) e formalmente compatível com o modelo que será defendido, dois séculos depois, por Rousseau e Kant (que defenderão a concórdia interna e a paz perpétua externamente).

No capítulo V do livro V dos *Seis livros da república*, dedicado ao tema da guerra, Bodin analisa a questão sobre se convém ao soberano armar e treinar militarmente os súditos, construir fortalezas para as cidades e manter o Estado preparado para a guerra, tema que já havia sido desenvolvido extensamente por Maquiavel. Mas, enquanto o autor de *O príncipe* se colocava fortemente a favor da preparação dos súditos para a guerra e contra a construção de fortalezas, Bodin, apresentando argumentos contra e a favor a ambas as estratégias, num exercício de relativismo político, afirma que, “para chegar a alguma conclusão [sobre a estratégia a ser preferida], é preciso distinguir entre os diversos tipos de república”⁷¹. Contra as fortalezas, afirma: “Se as fortalezas, pois, dão ocasião ao mau príncipe para tiranizar, aos inimigos para apoderar-se do país, aos súditos para serem covardes ante o inimigo, rebeldes contra o príncipe e sediciosos entre si, não se pode dizer que sejam úteis ou

⁷¹ J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., p. 244.

necessárias, mas, pelo contrário, prejudiciais para a república”⁷². Enquanto a favor das mesmas assevera: “Uma cidade sem muralhas constitui uma constante tentação para seus eventuais invasores, cuja cobiça e poder seriam menores se tivessem que haver-se com uma cidade bem fortificada. (...) Ademais, a principal razão para que os homens se unissem em sociedade e comunidades foi para a tutela e defesa de cada um em particular e de todos em geral; mulheres, filhos, bens e posses não estão seguros se as cidades carecem de muralhas. (...) É ridículo afirmar que os homens que vivem sem muralhas são mais valentes; se fosse assim, não seria necessários nem escudos nem armas defensivas para se enfrentar o inimigo. (...) Frente ao argumento de que os inimigos não se apoderarão de um país cujas cidades não estão amuralhadas, pode perguntar-se: quem lhes impedirá de queimar as casas, saquear as cidades, matar aos homens, violar às mulheres, submeter à escravidão os jovens (...)?”⁷³.

Contra o treinamento militar dos súditos, escreve: “Por conseguinte, deve evitar-se treinar [para a guerra] os súditos para poupar-lhes de um modo de vida tão execrável, nem buscar de modo algum a guerra, salvo para resistir à violência em caso de necessidade extrema. (...) Aqueles que buscam a guerra para engrandecer-se à custa de outros viverão em perpétuo tormento e arrastarão uma vida miserável, porque a cobiça não tem limites”⁷⁴. A favor do mesmo expediente escreve: “Dado que a defesa da vida e a perseguição dos ladrões é de direito divino, natural e humano, é necessário adestrar os súditos nas armas defensivas e ofensivas, para defesa dos bons e sujeição dos maus. (...) O melhor meio para conservar um estado e mantê-lo a salvo de rebeliões, sedições e guerras civis, assim como para sustentar a amizade dos súditos, é a existência de um inimigo [externo] a quem fazer frente”⁷⁵.

⁷² J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., p. 241.

⁷³ J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., p. 242.

⁷⁴ J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., p. 242.

⁷⁵ J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., p. 243.

Expostos os argumentos a favor e contra os dois expedientes estratégicos, Bodin analisa quais seriam pertinentes ou não aos diversos tipos de repúblicas existentes, isto é, à monarquia, à aristocracia e à democracia. À democracia caberia treinar em armas os súditos “para evitar os inconvenientes assinalados e aos quais, por sua própria natureza, a democracia é propensa”, assim como, “a respeito das fortalezas, não é necessário que as cidades estejam muito fortificadas – exceto a capital, sede do estado popular – nem que haja castelos ou fortalezas”, pois “é de temer que a ambição incite alguém a apoderar-se da fortaleza e a cambiar o estado popular em monarquia”⁷⁶. “O mesmo diremos – afirma-se – do estado aristocrático, pelo que se refere às fortalezas”, pois “não é menor o perigo de que um dos magnatas se converta em soberano e em senhor de seus iguais”, enquanto, no que se refere ao treinamento militar dos súditos, ocorre um problema mais complexo: “Outro problema importante é se, na república aristocrática, se deve treinar [em armas] somente aos senhores, ou a estes e ao povo raso, ou se se deve suprimir de todo a arte militar. Se se adentra no uso das armas ao povo raso, quando não tenha inimigo contra quem lutar, tratará de mudar [em sua forma] o estado para participar da senhoria. (...) Se só os senhores são soldados, rapidamente serão derrotados e necessariamente se produzirá uma mudança no estado [quanto à sua forma]. Finalmente, se se suprime a arte da guerra, a república se verá exposta ao ataque de seus vizinhos”. A solução bodiniana consiste em espelhar-se na república aristocrática de Veneza, que, oposta ao exemplo romano, que será preferido por Maquiavel⁷⁷, “temendo os inconvenientes apontados, têm desterrado [pouco a pouco] de sua república a arte militar”, pois “se, como muitos crêem, a guerra só deve ser feita para assegurar a paz e que, para a felicidade de uma república, basta conservar o que é seu, fortificar as praças contra o inimigo e gozar os frutos da paz, pode-se dizer

⁷⁶ J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., pp. 244-245.

⁷⁷ Cf. H.C. Mansfield Jr., *Maquiavelo y los principios de la politica moderna – Un estudio de los discursos sobre Tito Livio*, trad. S. Mastrangelo, México, FCE, 1986 (540 p.).

que a república de Veneza é felicíssima, porque possui um empenhamento inexpugnável e não se preocupa em conquistar ou expandir suas fronteiras”⁷⁸ [referindo-se ao fato de Veneza ser, diferentemente do império romano, uma potência naval, que prescindia, portanto, em grande parte, de tropas terrestres]. Por fim, acerca das monarquias, escreve Bodin que, “se são antigas e de grande extensão, não convém ao príncipe construir fortalezas nem praças fortes, salvo nas fronteiras, para que o povo não creia que o queiram tyrannizar”⁷⁹, enquanto, referentemente ao treinamento militar dos súditos, resume-se a lembrar as lições de Platão sobre a divisão de uma sociedade política perfeita em três estratos sociais, concernentes à administração pública, às atividades militares e ao trabalho manual. Conclui-se o capítulo com as seguintes palavras de ordem geral:

“A república bem ordenada deve confiar em suas próprias forças, que devem ser superiores a toda a ajuda que lhe possam prestar seus aliados. É evidente que será senhor de seu estado quem seja senhor de sua força; qualquer ocasião lhe parecerá boa ao homem ambicioso para apoderar-se do estado. Se os aliados são de temer quando são mais poderosos que o país no qual se encontram, que confiança se pode ter nos soldados estrangeiros aos quais não nos une liga ofensiva nem defensiva? (...) Quantas vezes se viu como os estrangeiros, ao saberem-se mais fortes, se têm feito senhores absolutos daqueles que os chamaram! (...) Em conclusão, me parece que a república bem ordenada, de qualquer espécie que seja, deve fortificar suas entradas naturais e fronteiras e dispor de um bom número de homens destros e treinados [militarmente]”⁸⁰.

No capítulo seguinte do mesmo livro, Bodin analisa um tema relacionado tradicionalmente à questão da paz (sobre o qual Maquiavel – de quem também Bodin fora um leitor explícito, embora houvesse se deixado levar fortemente pelo anti-

⁷⁸ J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., p. 245.

⁷⁹ J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., p. 245.

⁸⁰ J. Bodin, *Los seis libros...*, op. cit., pp. 247-248.

maquiavelismo protestante⁸¹ – se pronunciara de forma inolvidável algumas décadas antes, mas de cujas considerações Bodin se distancia de forma diametralmente oposta): a importância de cumprir os tratados internacionais. Escreve o jurista francês:

“Não nos deve assombrar que muitos príncipes não mantenham a palavra dada nos tratados. Há [príncipes] tão pérfidos que somente juram quando estão decididos a enganar, como o capitão Lisandro, que se vangloriava de enganar aos homens com seus juramentos e aos filhos com suas carícias. Deus castigou sua deslealdade como merecido. O perjúrio é tão execrável quanto o ateísmo. O ateu, ao não crer em Deus, ofende-lhe menos que quem, conhecendo sua existência, jura seu nome em vão. A perfídia supõe sempre impiedade e baixeza de espírito, porque quem jura para enganar não há dúvida que zomba de Deus e só teme a seu inimigo. (...) Dado que a fé é o fundamento da justiça, sobre a qual se levantam todas as repúblicas, alianças e sociedades humanas, é necessário considerá-la sagrada e inviolável nos assuntos que não são injustos, especialmente entre os príncipes”⁸² (V, VI).

Mais uma vez, quando da discussão da paz, o tema central a ser desenvolvido é aquele relacionado à necessidade de “manter a palavra dada nos tratados”, para a qual é preciso mais que qualquer coisa dar uma resposta verossímil à necessidade de respeitar o princípio moral que diz *pacta sunt servanda* [os acordos devem ser cumpridos]. Seu cumprimento ou descumprimento diz respeito unicamente ao valor dado aos princípios morais como um todo. Tanto que Maquiavel, para quem – segundo

⁸¹ F. Chabod, “*El príncipe y el antimaquiavelismo*”, in F. Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, trad. R. Ruza, México, FCE, 1994 [1984], pp. 116-143

⁸² J. Bodin, *Los seis libros...*, *op. cit.*, p. 252. Alguns parágrafos antes, Bodin escreve: “Dos negócios de estado, nenhum preocupou tanto aos príncipes e senhores como o estabelecimento dos tratados que subscrevem, sejam com inimigos, amigos, neutros ou com os próprios súditos. Uns confiam na boa fé recíproca, outros desarmam aos vencidos para sua maior segurança. Considera-se que a melhor garantia é sua ratificação por matrimônio e parentesco. Segundo se trata de amigos ou inimigos, vencedores ou vencidos, poderosos ou fracos, príncipes ou súditos, os tratados serão diversos e diferentes suas garantias. Sem embargo, pode-se enunciar o seguinte e inobjetével princípio geral: em todo tratado, a maior garantia consiste em que suas cláusulas e condições sejam convenientes às partes e adequadas aos negócios de que se trata” (J. Bodin, *Los seis libros...*, *op. cit.*, pp. 248-249).

a interpretação mais canônica⁸³ – política é política e moral é moral, afirmara, no famosíssimo capítulo XVIII de *O príncipe*, que “todos reconhecem o quanto é louvável que um príncipe mantenha a palavra empenhada e viva com integridade e não com astúcia”, mas que, “entretanto, por experiência, vê-se, em nossos tempos, que fizeram grandes coisas os príncipes que tiveram em pouca conta a palavra dada e souberam, com astúcia, enredar a mente dos homens, superando, enfim, aqueles que se pautaram pela lealdade”⁸⁴. Bodin, por outro lado, preso ainda, em grande medida, ao pensamento político aristotélico-tomista, que ainda subsistiria fortemente no pensamento político ocidental até o século XVII (em autores como Althussius, Campanella, Suárez, etc.)⁸⁵ e segundo o qual a política não é senão um ramo da grande árvore da moral (que, ademais, em grande parte da história do pensamento ocidental, se confunde com a religião), não poupará suas críticas contra aqueles príncipes que não respeitam os tratados firmados, asseverando que “o perjúrio é tão execrável quanto o ateísmo”, uma vez que “o ateu, ao não crer em Deus, ofende-lhe menos que quem, conhecendo sua existência, jura seu nome em vão”. Pode-se dizer que a extensão do fundamento moral-religioso em Bodin, num grau menor que Erasmo, mas maior (bem maior) que Maquiavel, suficiente para fazer peremptoriamente uma afirmação de tamanho alcance como dizer que, “dado que a fé é o fundamento da justiça, sobre a qual se levantam todas as repúblicas, alianças e sociedades humanas, é necessário considerá-la sagrada e inviolável nos assuntos que não são injustos, especialmente entre os príncipes”, responde pelo distanciamento bodiniano da guerra em benefício da paz. De fato, na

⁸³ Cf. N. Bobbio, “O maquiavelismo”, in N. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, trad. A. Fait, rev. E.R. Martins, Brasília, UnB, 1997, pp. 13-15 [também como N. Bobbio, “O maquiavelismo”, in N. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, trad. A. Fait, São Paulo, Mandarim, 2000, pp. 21-23]. Escrevi a respeito em R. Salatini, “Maquiavel e maquiavelismo em Norberto Bobbio” (mimeo).

⁸⁴ N. Maquiavel, *O príncipe*, *op. cit.*, p. 83.

⁸⁵ Embora houvesse inúmeras escolas expressamente anti-aristotélicas no âmbito do Renascimento, o aristotelismo manter-se-ia vívido na Europa durante todo o período renascentista, como argumenta de forma bastante fundamentada P.O. Kristeller, “A tradição aristotélica”, in P.O. Kristeller, *Tradição clássica...*, *op. cit.*, pp. 31-51 (capítulo II).

história do pensamento político ocidental, a defesa do princípio *pacta sunt servanda* [os acordos devem ser cumpridos], que no âmbito internacional deve ser interpretado no sentido da defesa do cumprimento dos tratados internacionais (tanto que foi recentemente ratificado pela Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados, de 1969), fez-se presente mais vezes entre os pensadores pacifistas (de Erasmo a Kant) que entre os pensadores que em pouca conta tiveram, em especial em termos de política externa, a instituição da paz (de Maquiavel a Hobbes).

Por fim, uma das teses mais vigorosas no âmbito do pensamento político renascentista será aquela, presente vividamente tanto em More quanto em Bacon, embora não somente nestes autores, do domínio da política pelo conhecimento racional. Um dos textos renascentistas mais famosos com tal inspiração é *A cidade do sol* (1602), de Tommaso Campanella, no qual igualmente um espaço bastante amplo é dedicado à questão da guerra e da paz. Segundo Campanella, a cidade perfeita seria completamente baseada no conhecimento racional, pertencendo o poder absoluto à Metafísica, que seria assistida por três chefes: a Potência, triúnviro da guerra e da paz, a Sapiência, triúnviro das artes e das ciências, e o Amor, triúnviro das questões sobre a geração de descendentes. A respeito da Potência, o filósofo calabrés escreve:

“A Potência tem o governo de tudo o que se relaciona com a paz e a guerra, como de tudo o que se relaciona com a arte militar. Esse triúnviro não reconhece superiores na administração militar, exceto Hoh [Metafísica]. Preside aos magistrados militares, ao exército, competindo-lhe vigiar as munições, as fortificações, as construções, em suma, tudo quanto diz respeito a tal gênero de coisas”⁸⁶.

⁸⁶ T. Campanella, *A cidade do sol*, trad. A. Lobo, São Paulo, Abril Cultural, 1978, p. 247 (Col. Os pensadores).

A idéia de que a política deve ser presidida pelo conhecimento racional, cujo fundamento mais ancestral se deve a Platão (que ainda exercia forte influência no período renascentista⁸⁷), deve ser considerada, possivelmente, como a maior contribuição do *Renascimento* para o pensamento político moderno, seja nas questões internas seja nas questões internacionais. Enquanto o pensamento antigo e medieval concedia amplo espaço para a ingerência seja do transcendentalismo mágico ou religioso seja do tradicionalismo no âmbito da política, os pensadores renascentistas, influenciados pelas novas descobertas da ciência de sua época, avançarão a tese segundo a qual a política, e não somente a política, mas praticamente todas as esferas de ação humanas seriam tão melhormente administradas quanto mais sua direção estiver subsidiada pelo conhecimento racional⁸⁸. Assim como Campanella afirmava que, numa cidade perfeita, a Metafísica deveria presidir o triunvirato das artes e das ciências assim como das questões sobre a geração de descendentes, também afirmava que o triunvirato da guerra e da paz, responsável por presidir “aos magistrados militares, ao exército, competindo-lhe vigiar as munições, as fortificações, as construções, em suma, tudo quanto diz respeito a tal gênero de coisas”, deveria se submeter única e exclusivamente àquela mesma providência, representante máxima do conhecimento racional (afirmação idêntica à que será feita um século e meio depois por Vico).

Em outras palavras, consiste numa *communis opinio* renascentista que a política, no que se conforma ao ordenamento de outras esferas de ação humana, e em grau máximo nas questões que envolvem a guerra e a paz, deve ser considerada uma esfera subsidiária da razão: na razão se filiarão, com argumentações diversas, tanto aqueles pensadores que defenderão a importância da guerra, para quem *bellum est*

⁸⁷ Cf. P.O. Kristeller, “O platonismo renascentista”, in P.O. Kristeller, *Tradição clássica..., op. cit.*, pp. 53-73 (capítulo III).

⁸⁸ Cf. E. Garin, *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, trad. C. Prada, São Paulo, Unesp, 1996 (197 p.).

quaerenda [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada], quanto aqueles pensadores que defenderão a importância da paz, segundo a qual *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada] e *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada]. De certa forma, este apego à importância da razão na condução das questões práticas da vida social pode ser considerado um dos fios da meada que une os diversos pensadores renascentistas no campo das reflexões sobre a política, com grandes decorrências para o desenvolvimento do tema das relações dos diversos Estados entre si. Pode-se dizer, ainda, que o ideal do racionalismo como fundamento da vida social se desenvolveria incomensuravelmente entre nos séculos seguintes, e, no âmbito da teorização sobre as relações internacionais, seria o fundamento tanto da teorização do direito das gentes moderno⁸⁹, quanto do jusnaturalismo moderno⁹⁰, ambos desenvolvidos sobretudo entre os séculos XVII e XVIII.

⁸⁹ Cf. C. Schmitt, *El nomos de la tierra – En el derecho de gentes del “jus publicum europaeum”*, trad. D.S. Thon, Madrid, Cec, 1979 (443 p.).

⁹⁰ Cf. N. Bobbio, “O modelo jusnaturalista”, in N. Bobbio & M. Bovero, *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, trad. C.N. Coutinho, rev. O. Lombardi/M.S.C. Corrêa, São Paulo, Brasiliense, 1996 [1986, 1994], pp. 11-100.

Capítulo II: “Maquiavel e as relações internacionais”

1. Relações internacionais em O príncipe

Nicolau Maquiavel (1469-1527) é o maior pensador político do século XVI, e, como tal, sua obra tem sido avaliada, positiva ou negativamente, conforme o juízo de valor envolvido na avaliação, praticamente de forma ininterrupta desde o seu surgimento, digamos, entre os primeiros, desde *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sulla prima deca di Tito Livio* (1529) de F. Guicciardini até *Über Machiavelli* (1807) de J.G. Fichte, e, entre os segundos, desde *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix um Royaume ou autre Principauté*, cujo subtítulo diz simplesmente *Contre Nicolas Machiavel Florentin* (1576), de I. Gentillet até *Anti-Maquiavel* (1740 [corrigido por Voltaire nas duas primeiras edições e reeditado com o texto original em 1847]) de Frederico II⁹¹. Contemporaneamente não se pode dizer que o debate em torno das idéias do pensador florentino tenham se arrefecido, uma

⁹¹ Cf. C. Benoist, *Le machiavelisme*, Paris, Plon, 1907, 1934, 1936 (3 v.); V. Taborda, *Maquiavel e Antimaquiavel*, Coimbra, s/n, 1939 (153 p.); A. Panella, *Gli Antimachiavelli*, Firenze, Sansoni, 1943 (135 p.); G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1965 (469 p.); R. De Mazzei, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Firenze, Sansoni, 1969 (372 p.); M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'État – XVII^e e XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1989 (127 p.); F. Chabod, “*El príncipe y el antimaquiavelismo*”, in F. Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, trad. R. Ruzo, México, FCE, 1994 [1984], pp. 116-143; e G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1995 (494 p.).

vez que entre o século XIX (pensemos em F. De Sanctis, P. Villari, O. Tommasini, etc.) e o século XX (pensemos em C. Benoist, E. Cassirer, H. Baron, F. Chabod, F. Gilbert, R. Ridolfi, G. Sasso, L. Russo, L. Strauss, I. Berlin, C. Lefort, L. Althusser, G. Colonna D'Istria, J.G.A. Pocock, Q. Skinner, M. Senellart, etc.) o número de comentadores de Maquiavel, entre biógrafos, filósofos, historiadores, etc. apenas aumentou. Todavia, a despeito da infinita bibliografia secundária existente em torno de seu nome, não se pode dizer que as idéias políticas de Maquiavel ainda tenham sido plenamente esclarecidas. É curioso, *verbi gratia*, que uma dimensão tão importante de seu pensamento político, como as relações internacionais, permaneça pouco analisada até os dias atuais. Embora Maquiavel não tenha escrito nenhuma obra específica a respeito das relações internacionais, o tema se encontra vividamente presente desde suas grandes obras⁹² como *O príncipe* (escrito em 1513 e publicado em 1531), os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (escritos entre 1513 e 1517 e publicados em 1531), *A arte da guerra* (escrita entre 1519 e 1520 e publicada em 1921) e a *História de Florença* (escrita entre 1520 e 1525 e publicada em 1532) até seus pequenos escritos de ocasião (sobretudo envolvendo as atividades diplomáticas desenvolvidas entre 1498 e 1512 para o governo republicano de Florença)⁹³ assim como de seu rico epistolário (que possui uma quantidade razoavelmente considerável de cartas, divididas entre cartas ao governo de Florença, cartas aos amigos e cartas aos familiares)⁹⁴. Pode-se mesmo dizer que o tema das relações internacionais em Maquiavel é tão extenso e importante no contexto geral de seu pensamento político que é inacreditável que não tenha sido abordado de

⁹² Para uma introdução geral às grandes obras de Maquiavel, cf. a segunda parte (intitulada justamente “Le grandi opere”) de F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 169-334; e a segunda parte (intitulada igualmente “La composizione delle grandi opere”) de G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, volume I – Il pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 327-705.

⁹³ Cf. J.-J. Marchand, *Nicollò Machiavelli: I primi scritti politici (1499-1512) – Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Antenore, 1975 (542 p.).

⁹⁴ Cf. M.L. Doglio, “‘Varietà’ e scrittura epistolaria: Le lettere del Machiavelli”, in Vários autores, *Cultura e scrittura di Machiavelli – Atti del Convegno di Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997*, Roma, Salerno, 1998, pp. 335-366.

forma sistemática por nenhum dos grandes comentadores que analisaram o pensamento político maquiaveliano nos últimos dois séculos (o que é verdade para todos os comentadores citados acima), silêncio que se repete igualmente na praticamente infinita bibliografia de comentadores menores e menos importantes – incluída a bibliografia brasileira⁹⁵ –, que não fazem mais que seguir as linhas de interpretação aberta pelos grandes intérpretes. Muitas hipóteses podem ser aventadas para explicar esse silêncio, mas o fato é que a dimensão externa da política, aquela que os romanos denominavam *imperium militae*, em oposição ao *imperium domi*, tem sido pouco estudada de forma geral na história do pensamento político, desde Platão a Marx, e não apenas no que se refere a Maquiavel, permanecendo como uma zona obscura nos estudos de filosofia política, como se a maior parte dos grandes pensadores políticos não tivessem refletido acerca das relações internacionais, mas apenas da política doméstica. Numa das raras referências às relações internacionais no pensamento maquiaveliano, podemos citar uma nota presente nos *Cadernos do cárcere* (escritos entre 1929-1935 e publicados entre 1948-1951) gramscianos, onde se diz rapidamente o seguinte:

“Costuma-se considerar Maquiavel, de modo excessivo, como o ‘político em geral’, como o ‘cientista da política’, válido para todos os tempos: eis aqui, já, um erro de política. Maquiavel ligado a seu tempo: 1) lutas internas na república florentina; 2) lutas entre os Estados italianos por um equilíbrio recíproco; 3) lutas dos Estados italianos por um equilíbrio europeu”⁹⁶ (caderno 1, § 10).

Das três dimensões do pensamento político maquiaveliano delineadas por Gramsci, percebe-se facilmente que somente a primeira, referente às “lutas internas na

⁹⁵ Escrevi a respeito em R. Salatini, “Notas sobre a maquiavelística brasileira (1931-2007)” (mimeo).

⁹⁶ A. Gramsci, *Cadernos do cárcere*, vol. 6 – *Literatura. Folclore. Gramática*, ed. C.N. Coutinho/M.A. Nogueira/L.S. Henriques, trad. C.N. Coutinho/L.S. Henriques, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 345.

república florentina”, diz respeito exclusivamente à política interna, sendo a segunda, referente às “lutas entre os Estados italianos por um equilíbrio recíproco”, e a terceira, referente às “lutas dos Estados italianos por um equilíbrio europeu”, concernentes mais propriamente às relações internacionais, embora em dois círculos de raio diferente, o segundo englobando o primeiro: um italiano, outro europeu. Se analisarmos em conjunto as obras políticas de Maquiavel, pode-se dizer que a primeira dimensão, referente à política interno-florentina, se encontra desenvolvida principalmente no livro I dos *Discursos...* e nas *Histórias de Florença* (além de textos menores, como a carta escrita ao papa Leão X, intitulada “Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices”, escrita em 1519); a segunda, referente à política externo-italiana, se encontra desenvolvida principalmente em *O príncipe*; enquanto a terceira dimensão, referente à política externo-européia, de alguma forma, se encontra presente no livro II dos *Discursos...* Neste texto, tentarei analisar, ainda que apenas introdutoriamente, o tema das relações internacionais em *O príncipe*, avaliando qual a importância que existe no famoso opúsculo maquiaveliano escrito no exílio o tema das relações internacionais, quais os diversos significados que esse tema assume e qual a função que desempenha na problemática geral da obra.

Muita tinta já se gastou na tentativa de encontrar a verdadeira chave de explicação do pequeno livro escrito por Maquiavel em 1513, entendido ora como uma obra sobre a razão de Estado (Meinecke), ora como um tratado separando a moral da política (Croce), ora como uma obra epistemológica sobre a política (Cassirer), ora como uma obra esotérica sobre as relações entre política e religião (Strauss), ora como uma obra que propõe uma moral política (Berlin), ora como um tratado sobre as formas de governo (Bobbio), ora como um tratado sobre as tiranias (Aron), ora como um exemplar dos tradicionais *specula principis* medievais (Skinner), etc. Não pretendo

oferecer uma nova chave de explicação, desconhecida de todos e capaz de desmistificar o conhecimento já estabelecido sobre esta obra singular, mas apenas analisar um tema ainda – curiosamente – pouco explorado. Considerando *O príncipe* como um tratado sobre as formas de governo, uma forma entre tantas de entender o opúsculo⁹⁷, dedicado, como o próprio autor o define na famosíssima carta a Francesco Vettori de 10 de dezembro de 1513, ao estudo sobre “o que é principado, de que espécies são, como eles se conquistam, como se mantêm, por que eles se perdem”⁹⁸, é preciso levar em conta que esta tarefa possui duas dimensões, uma referente à relação do príncipe com seus súditos, isto é, ao que os romanos chamavam de *imperium domi*, outra à relação do príncipe com os outros príncipes, ao que era chamado pelos romanos de *imperium militiae*. A respeito dessa distinção, entre política interna e externa, Maquiavel escreve o seguinte em *O príncipe*:

“Um príncipe deve ter dois receios: um interno, por conta de seus súditos, e outro externo, por conta das potências estrangeiras. O meio de se defender destas são as boas armas e os bons amigos, e sempre que tiver boas armas terá também bons amigos. As coisas internas sempre continuarão firmes enquanto permanecerem firmes as coisas externas, salvo se já estiverem perturbadas por alguma conspiração. Mesmo que ocorram agitações externas, se o príncipe for organizado, vivendo conforme descrevi, e não se entregar, sempre resistirá a qualquer ataque, como fez Nábis, o espartano. Quanto aos súditos, mesmo que não haja perturbações exteriores, deve-se sempre zelar para que não conspiram, o que o príncipe pode garantir evitando ser odiado ou desprezado e mantendo o povo contente com ele, o que lhe é indispensável conseguir tal como mostrei longamente acima”⁹⁹ (XIX).

⁹⁷ Cf. N. Bobbio, “Maquiavel”, in N. Bobbio, *A teoria das formas de governo*, trad. S. Bath, Brasília, UnB, 1985, pp. 83-94 (capítulo VI).

⁹⁸ N. Maquiavel, “Carta de Maquiavel a Francesco Vettori”, in N. Maquiavel, *O príncipe*, trad. L. Xavier, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 113 (Col. Os pensadores).

⁹⁹ N. Maquiavel, *O príncipe*, trad. M.J. Goldwasser, rev. R.L. Ferreira, São Paulo, Martins Fontes, 2008 [1994], p. 88.

Embora – como dito – pouca atenção tenha sido dada até o momento às relações internacionais no pensamento maquiaveliano, o fato é que *O príncipe* não se trata exclusivamente de um tratado de política interna, mas simultaneamente de um tratado de política externa, à medida que o próprio autor sugere que o príncipe, se quiser conquistar e manter um Estado, ou, por outro lado, não perdê-lo, deve se preocupar com duas esferas de ação simultâneas, uma “por conta de seus súditos” e outra “por conta das potências estrangeiras”; em suma, uma interna e outra externa. Assim como os pensadores romanos, que Maquiavel conhecia a ponto de citar de memória, dividiam a política romana em duas, o *imperium domi* (sobre o qual incidia o *jus civile*) – discutido no livro I dos *Discursos...* – e o *imperium militiae* (sobre o qual incidia em parte o *jus gentium*) – discutido no livro II dos *Discursos...* –, Maquiavel também reconhece que a política dentro das fronteiras de um principado não se confunde com a política para além de suas fronteiras: na primeira, reina o príncipe sobre seus súditos; na segunda, outros príncipes reinam sobre outros súditos. No primeiro caso, a política consiste numa relação vertical; no segundo, numa relação horizontal. Parafraseando uma expressão hegeliana, pode-se dizer que, no primeiro caso, um é livre (o príncipe) e todos os outros não, enquanto, no segundo caso, todos os o são, isto é, utilizando uma expressão medieval, *nullus recognoscens superiorem* [não se reconhece superior].

No que se refere aos seus súditos, o príncipe se encontra numa relação vertical, sendo a única autoridade existente no vértice da pirâmide de poder, enquanto na base desta se amontoam uma infinidade de indivíduos tão grande que muitas vezes é chamada (inclusive por Maquiavel) simplesmente de multidão, podendo ou não existir, entre o vértice e a base, grupos constituídos de poder intermediário, como na França, onde o rei “está cercado de uma quantidade de antigos senhores, reconhecidos e amados por seus súditos em seus próprios Estados, e detentores de privilégios que o rei não lhes

pode arrebatá-lo sem perigo”, ou, inversamente, na Turquia, que “é inteiramente governada por um só senhor, sendo os demais seus vassallos”¹⁰⁰, como afirma Maquiavel no capítulo IV, recorrendo a dois exemplos de sua própria época. Por outro lado, no que se refere aos demais Estados, o príncipe não se encontra senão numa relação horizontal, como uma autoridade entre outras de igual constituição, onde cada qual goza, ao menos formalmente, de um poder absolutamente igual ao seu, não se estendendo seu poder senão até o raio exato em que se estendem as fronteiras de seu principado e se iniciam as fronteiras de outro Estado, para além do que nenhum poder possui.

Não é difícil notar que tanto as relações verticais quanto as relações horizontais são igualmente importantes para a manutenção do Estado: um príncipe que se dedicasse exclusivamente às questões internas acabaria por ter seu Estado conquistado por outra potência estrangeira, assim como um príncipe que se ocupasse apenas da política externa não tardaria a ser derrubado por forças internas ao seu próprio domínio. Entretanto, é preciso observar que, no trecho citado acima, Maquiavel ressalva a importância ligeiramente superior das questões externas, afirmando que “o meio de se defender destas são as boas armas e os bons amigos, e sempre que tiver boas armas terá também bons amigos”, enquanto “as coisas internas sempre continuarão firmes enquanto permanecerem firmes as coisas externas, salvo se já estiverem perturbadas por alguma conspiração”.

A respeito das relações internas, o maior receio para um príncipe – segundo Maquiavel – são as conspirações (tema ao qual seria dedicado ainda o longo capítulo VI do livro III dos *Discursos...*), salvo o que a manutenção das questões externas basta para a manutenção do principado. A respeito das relações externas, por outro lado, os meios de defesa são as boas armas e os bons amigos, ou, em linguagem, contemporânea, a

¹⁰⁰ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 17.

estratégia e a diplomacia, os soldados e os diplomatas. O tema da estratégia Maquiavel pretendia conhecer tão bem que não somente escreverá, quase uma década depois de *O príncipe*, um longo diálogo intitulado *A arte da guerra* (que seguirá como sua única obra política publicada em vida), quanto havia sido escolhido em 1506 para organizar o recrutamento dos cidadãos florentinos para a composição de uma milícia na cidade, cuja estratégia, baseada no recrutamento exclusivo de cidadãos do campo, os quais deveriam ser substituídos anualmente, minimizando os perigos de um golpe armado por parte dos cidadãos urbanos, relata num texto intitulado “Discurso da organização do Estado de Florença em armas”, escrito naquele mesmo ano, onde transparece grande parte da teoria estratégica que desenvolveria por toda sua vida¹⁰¹. Todavia, é preciso lembrar que tanto seu diálogo sobre a arte da guerra, que, inspirado no modelo romano antigo, enaltece a infantaria, embora no século de Maquiavel estivesse despontando o emprego da artilharia, impulsionada pela utilização da pólvora pelos povos europeus, foi tradicionalmente considerada uma obra fraquíssima (risível em algumas passagens), quanto a milícia organizada por Maquiavel em Florença se mostrou um fracasso já na primeira vez em que foi empregada. Tanto na prática quanto na teoria, embora seja considerado o pai do pensamento estratégico moderno¹⁰², Maquiavel nunca fora considerado um grande estrategista, tendo sido antes um excepcional diplomata. Curioso para um autor para o qual *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada].

A diplomacia, por outro lado, era um assunto que Maquiavel conhecia como ninguém em Florença, tendo se destacado incrivelmente no posto de secretário da

¹⁰¹ Cf. J.-J. Marchand, *Nicollò Machiavelli: I primi scritti politici (1499-1512) – Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Antenore, 1975 (542 p.).

¹⁰² Sobre a estratégia no pensamento maquiaveliano (que não se confunde necessariamente com o tema das relações internacionais), não se pode deixar de consultar o germinal ensaio (publicado originalmente em 1943, e, revisado, em 1791) de F. Gilbert, “Maquiavel: O renascimento da arte da guerra”, in P. Paret (ed.), *Construtores da estratégia moderna – De Maquiavel à era nuclear, tomo 1*, trad. J.O. Brízida, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 2001, pp. 27-53.

segunda chancelaria da república florentina, cargo que ocupou entre 1498, data do fim do governo teocrático de Savonarola, e 1512, data da derrubada do governo republicano do *gonfaloniere* [espécie de prefeito vitalício] Piero Soderini pela família Médici, apoiada pela monarquia Habsburgo da Espanha. Enquanto diplomata de Florença, Maquiavel se desincumbiu de missões junto às mais importantes figuras políticas européias do período, desde *condottieri* [comandantes de exército], como o duque Cesare Borgia, filho do papa Alexandre VI, até soberanos de importantes Estados, como o rei Luiz XII da França e seus ministros, o imperador Maximiliano I do Império Alemão, com quem se encontrou em Botzer e o papa Julio II além de muitos cardeais de Roma¹⁰³. Não obstante, justamente a derrocada deste cargo, que traria grandes dissabores políticos e financeiros para Maquiavel, o faria dedicar-se à composição de seus mais importantes escritos políticos, abandonando a vida política prática para adentrar a história ao lado dos maiores pensadores políticos de todos os tempos¹⁰⁴.

Entretanto, antes de prosseguir no tema das relações internacionais, é preciso esclarecer, ainda que rápida e incompletamente, como Maquiavel entendia a política interna dos principados, cuja característica principal será igualmente aplicada à política externa. Num trecho emblemático de toda sua obra, lembrando do trágico exemplo do frade Savonarola, Maquiavel afirma o seguinte:

¹⁰³ Cf. F. Chabod, “El secretario florentino”, in F. Chabod, *Escritos...*, *op. cit.*, pp. 247-374. Para um panorama amplo da diplomacia na época de Maquiavel, cf. G. Mattingly, *Reinassance diplomacy*, New York, Dover, 1988 (284 p.).

¹⁰⁴ As principais biografias sobre Maquiavel são: O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli, nella loro relazione col machiavellismo*, Roma, Loescher, 1883-1911 (3 v.); P. Villari, *Maquiavelo, sua vida y su tiempo*, trad. A. Ramos-Oliveira/J. Luelmo, México, Biografías Ganesa, 1953 [publicação original de 1877] (453 p.); e R. Ridolfi, *Biografía de Nicolau Maquiavel*, trad. N. Canabarro, São Paulo, Musa, 2003 [publicação original de 1954] (478 p.). Outras bibliografias – disponíveis em português – são: O. Wertheimer, *Maquiavel*, trad. H. Caro, Porto Alegre, Livraria do Globo, 1942 (243 p.); J.R. Hale, *Maquiavel e a Itália da Renascença*, trad. W. Dutra, Rio de Janeiro, Zahar, 1963 (201 p.); S. Grazia, *Maquiavel no inferno*, trad. D. Bottman, São Paulo, Cia. das Letras, 1993 (457 p.); e M. Viroli, *O sorriso de Nicolau – História de Maquiavel*, trad. V.P. Silva, São Paulo, Estação Liberdade, 2002 (309 p.).

“Segue-se daí que todos os profetas armados vencem, enquanto os desarmados se arruinam, porque (...) a natureza dos povos é variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los naquela convicção; por isso convém estar organizado de modo que, quando não acreditarem mais, seja possível fazê-los crer à força”¹⁰⁵ (VI).

Este trecho – escolhido entre vários outros com igual conteúdo – demonstra de forma cristalina como Maquiavel compreendia a política interna (ao menos no que se refere aos principados): não se preceitua senão, e abertamente, o uso da força por parte do príncipe em relação a seus súditos¹⁰⁶. Embora Maquiavel não o preceitue indiscriminadamente, não deixa de dizer explicitamente (sem receio de fazer má fama, como de fato fez) que não há outro remédio a ser empregado “quando [os súditos] não acreditarem mais [na autoridade do príncipe]”, ou seja, quando o consenso não for suficiente, a não ser a coerção¹⁰⁷. Ao lado de pensadores absolutistas como Bodin e Hobbes, Maquiavel desconhece completamente, até mesmo quando fala das repúblicas¹⁰⁸, aquilo que chamamos hoje de direitos civis, surgidos no continente

¹⁰⁵ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., pp. 25-26.

¹⁰⁶ Cf. C. Lefort, “Sobre a lógica da força” [capítulo IV, 2, de *Le travail de l'œuvre* (1972)], trad. M.S. Chauí, in C.G. Quirino & M.T.R. Souza, (orgs.), *O pensamento político clássico (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau)*, São Paulo, T.A. Queiroz, 1980, pp. 27-47 (capítulo 2); e S.S. Wolin, “Maquiavelo: Actividad política y economía de la violencia”, in S.S. Wolin, *Política y perspectiva – Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, trad. A. Bignami, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 210-256 (capítulo 7).

¹⁰⁷ Não por acaso, estas seriam as duas categorias conceituais pelas quais um intérprete como Gramsci buscará compreender o pensamento político de Maquiavel. Cf. C. Lefort, “A primeira figura de uma filosofia da *práxis* – Uma interpretação de Antonio Gramsci” [capítulo III, 7, de *Le travail de l'œuvre* (1972)], trad. M.S. Chauí, in C.G. Quirino & M.T.R. Souza, (orgs.), *O pensamento político clássico..., op. cit.*, pp. 05-25 (capítulo 1); e F. Sanguinetti, *Gramsci e Machiavelli*, Bari, Laterza, 1981 (115 p.).

¹⁰⁸ No capítulo XI do livro I dos *Discursos...*, Maquiavel afirma o seguinte: “E deve-se ter como regra geral que nunca, ou raramente, ocorre que alguma república ou reino seja, em seu princípio, bem-ordenado ou reformado inteiramente com ordenações diferentes das antigas, se não é ordenado por uma só pessoa; aliás, é necessário que um homem só dite o modo, e que de sua mente dependa qualquer dessas ordenações. Por isso, um ordenador prudente, que tenha a intenção de querer favorecer não a si mesmo, mas o bem comum, não sua própria descendência, mas a pátria comum, deverá empenhar-se em exercer a autoridade sozinho; e nenhum sábio engenho repreenderá ninguém por alguma ação extraordinária que tenha cometido para ordenar um reino ou constituir uma república. Cumpre que, se o fato o acusa, o efeito o escuse; e quando o efeito for bom, como o de Rômulo, sempre o escusará: porque se deve repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para consertar” (N. Maquiavel, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, trad. s/n, rev. P.F. Aranovich, São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 41).

européu entre os séculos XVII e XVIII¹⁰⁹ (embora já Bodin reconhecesse os direitos privados dos súditos, e Hobbes, o direito à vida), e segundo os quais o poder do governante do Estado estará limitado pela dignidade da vida dos súditos, os quais passarão por isso a ser considerados não mais como súditos, mas como cidadãos, não podendo o príncipe usar legitimamente da violência (salvo em questões criminais) quando não conseguir governar exclusivamente com sua autoridade¹¹⁰. Para Maquiavel, um príncipe que estivesse disposto a respeitar indiscriminadamente os direitos civis dos súditos, não governando com a força, mas unicamente com a aquiescência dos governados, não seria mais que um príncipe fraco, que, se não seria odiado, também não seria temido, mas sim desprezado, com o que faria apenas ou perder o Estado na primeira conspiração (exemplo de Savonarola) ou levar o Estado a tornar-se tão fraco quanto ele (exemplo de Soderini). Isso não quer dizer que o príncipe deva, ou mesmo possa, utilizar-se da força para com seus súditos de maneira indiscriminada, ou seja, a todo momento e por qualquer motivo, entregando-se à tirania, com o que conseguiria apenas ser odiado, mas sim que pode, ou antes deve, sob pena de conquistar o poder mas não a glória¹¹¹ (caso de Agátocles Siciliano e Liverotto da Fermo, príncipes que conquistaram o poder de modo criminoso), empregar a força apenas de maneira discriminada, ou seja, quando necessário e por que necessário, com o que, se não conseguir ser amado, será antes temido, isto é, o contrário de desprezado, o que basta para conquistar e manter o Estado, fim último do príncipe. Uma citação, que distingue a água do vinho, é mais importante que qualquer outra (tanto que quem não lhe dá a devida atenção possivelmente deixa de compreender toda a obra):

¹⁰⁹ Cf. N. Bobbio, *A era dos direitos*, trad. C.N. Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1992 (217 p.).

¹¹⁰ Não confundir este tema com aquele exposto por Maquiavel com relação ao principado civil, que envolve a ascensão ao poder do príncipe pelo favor do povo. Cf. G. Cadoni, *Machiavelli – Regno di Francia e principato civile*, Roma, Belzoni, 1974 (221 p.); e V. Masiello, *Classi e Stato in Machiavelli*, Bari, Adriatica, 1971 (171 p.).

¹¹¹ Cf. V.A. Santi, *La gloria nel pensiero di Machiavelli*, Ravenna, Longo, 1979 (154 p.).

“Creio que isto resulta da crueldade mal empregada ou bem empregada. São bem empregadas as crueldades (se é legítimo falar bem do mal) que se fazem de uma só vez pela necessidade de garantir-se e depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos. Mal empregadas são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo, ao invés de se extinguirem”¹¹² (*O príncipe*, VIII).

Se em *O príncipe* Maquiavel preceitua, na política interna, o uso da força, ou, em outros termos, o emprego da crueldade (que define propriamente o principado novo em oposição ao principado hereditário), em oposição ao emprego da bondade (que define o principado eclesiástico em oposição aos principados laicos), não se trata propriamente de qualquer forma de uso, mas, antes, de um tipo específico, uma vez que a crueldade pode ser empregada, segundo Maquiavel, de duas maneiras: “bem empregada” ou “mal empregada”, pelo que se pode entender, respectivamente: de forma discriminada ou indiscriminada. No primeiro caso, a crueldade é empregada quando necessário e porque necessário; no segundo, é empregada ao bel-prazer do príncipe, a qualquer momento e por qualquer motivo. No caso da crueldade bem empregada (o mal que traz o bem, nos termos de Maquiavel), trata-se de um uso por necessidade¹¹³; no caso da crueldade mal empregada (o mal que traz o mal), trata-se de um uso por desejo. No primeiro caso, o príncipe usa da violência porque precisa; no segundo, porque quer. Em outras palavras, crueldade bem empregada é aquela que o príncipe usa para fundar ou manter seu Estado; crueldade mal empregada é aquela que o príncipe usa para expropriar ou assassinar seus súditos. Quando bem empregada, a violência evita que se perca o Estado; quando mal empregada, o príncipe enfraquece sua própria autoridade. No primeiro caso, a violência é maior no começo, quando a conquista ou a saúde do

¹¹² N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., pp. 40-41.

¹¹³ Cf. L. Mossini, *Necessita e legge nell'opera del Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1962 (299 p.).

Estado está em questão, e segue diminuindo; no segundo, é menor no começo, quando o príncipe ensaia seus crimes, e segue aumentando. Entre uma coisa e outra a diferença não é de quantidade ou de intensidade, mas de qualidade, ou seja, de natureza: a crueldade bem empregada consiste num uso político da violência; a crueldade mal empregada, num uso privado (segundo o critério que os pensadores políticos antigos utilizavam para distinguir o monarca do tirano, mencionado por Maquiavel no capítulo X do livro I dos *Discursos...*¹¹⁴). Em resumo, o primeiro é um príncipe de *virtù* (caso de Cesare Borgia), por mais brutais que sejam seus métodos; o segundo, um príncipe que só pode contar com a fortuna, e que não conseguirá por fim manter seu Estado. Em outras palavras, se na política interna, Maquiavel preceitua o uso da força, não o faz da mesma forma que o entenderam em geral seus detratores (a começar por Gentillet).

Do ponto de vista das relações internacionais, Maquiavel preceituará o mesmo expediente aplicado à política interna: o emprego da crueldade em detrimento da bondade, ou, em linguagem militar, o uso das armas em detrimento das leis (em linguagem atual, o uso da força em detrimento do direito). Nas relações internacionais, o uso das armas se faz na guerra enquanto o uso das leis se faz na paz. Em *O príncipe*, a defesa do emprego da crueldade sobre os súditos, nas relações verticais, é desenvolvida *pari passu* com a defesa da preparação para a guerra, nas relações horizontais, por parte do príncipe. Da mesma forma, critica-se *pari passu* tanto o emprego da bondade, internamente, quanto a preparação para a paz, externamente. Inspirado na política externa do império romano, Maquiavel escreve o seguinte no capítulo III:

¹¹⁴ Onde Maquiavel afirma: “E ninguém nunca será tão louco ou tão sábio, tão malvado ou tão bom, que, sendo encarregado da escolha dos dois tipos de homens [os louváveis e os detestáveis], não louve o que deve ser louvado e não censure o que deve ser censurado: no entanto, depois, quase todos, enganados por um falso bem e por uma falsa glória, deixam-se levar, voluntária ou involuntariamente, pelos passos daqueles que merecem mais censura que louvores; e, embora possam criar uma república ou um reino, para sua perpétua glória, voltam-se para a tirania, sem perceberem quanta fama, quanta glória, quanta honra, segurança, tranquilidade, com satisfação de ânimo, perdem com essa decisão, e em quanta infâmia, vitupério, censura, perigo e inquietação incorrem” (N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 44).

“Por isso, os romanos, prevendo com longa antecedência as inconveniências, contornaram-nas sempre e nunca as deixaram desenvolver-se para evitar uma guerra, pois sabiam que as guerras não se evitam e, se adiadas, trazem vantagem ao inimigo. Quiseram, assim, guerrear contra Filipe e contra Antíoco na Grécia, a fim de não ter que fazê-lo na Itália. Podiam, naquele momento, ter evitado tanto uma guerra como a outra, mas não o quiseram. Não lhes agradou jamais aquilo que está todos os dias na boca dos sábios dos nossos tempos: gozar os benefícios do tempo, mas também os benefícios de sua *virtù* e prudência, porque o tempo arrasta todas as coisas e pode transportar consigo o bem como mal, e o mal como bem”¹¹⁵; e, mais à frente: “(...) não se deve jamais deixar uma desordem prosperar para evitar uma guerra, porque uma guerra não se evita, somente se posterga com desvantagem para si mesmo”¹¹⁶.

Para além da política interna, a segunda dimensão do principado é aquela que se refere à sua relação com outros principados ou mesmo outras repúblicas (em suma, outros Estados): as relações internacionais. Nessa segunda dimensão, como já disse, o príncipe se encontra não numa relação vertical, mas numa relação horizontal, como uma autoridade ao lado de outras autoridades em pé de igualdade, inexistindo, em princípio, qualquer relação hierárquica entre um Estado e outro. Dessa forma, se o maior perigo interno para o príncipe são as conspirações, em que os súditos se voltam contra o príncipe (quando então é preciso “fazê-los crer [em sua autoridade] à força”), o maior perigo externo são, segundo Maquiavel, “as potências estrangeiras”, quando um príncipe se volta contra outro (cujo confronto se denomina guerra).

Para Maquiavel, a guerra é um fenômeno inevitável das relações internacionais, o que pode ser facilmente constatado, no trecho citado acima, quando se afirma, tomando como exemplo os romanos antigos, que estes nunca “deixaram [as inconveniências] desenvolver-se para evitar uma guerra, pois sabiam que as guerras não se evitam e, se adiadas, trazem vantagem ao inimigo”; ou, em outro trecho, que “não se

¹¹⁵ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., pp. 12-13.

¹¹⁶ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 15.

deve jamais deixar uma desordem prosperar para evitar uma guerra, porque uma guerra não se evita, somente se posterga com desvantagem para si mesmo”. A inevitabilidade da guerra se deve justamente à igualdade dos príncipes entre si: como não existe hierarquia formal nas relações internacionais, qualquer desacordo entre dois príncipes (e o mesmo ocorrerá entre duas repúblicas) só pode ser solucionado mediante dois expedientes: a diplomacia ou a estratégia. A diplomacia predomina durante a paz; a estratégia, durante a guerra. Pode-se dizer que, com relação à primeira, Maquiavel desenvolve uma teoria negativa (*pax est vitanda* [a paz deve ser evitada]), e, com relação à segunda, uma teoria positiva (*bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada]), considerando a paz como um fenômeno enganoso e instável, no qual o príncipe não deve se fiar, enquanto a guerra, inversamente, como um fenômeno fatal e recorrente, do qual o príncipe não deve desviar a atenção. Em outras palavras, para Maquiavel, a paz é um bem que traz o mal, e a guerra, um mal que traz o bem, e, portanto, ao fim e ao cabo, para um príncipe, a paz não deve ser considerada senão como um mal, enquanto a guerra, como um bem. O maior apreço à guerra que à paz pode ser entrevisto no seguinte trecho do capítulo XIV de *O príncipe*:

“Portanto, um príncipe não deve jamais afastar o pensamento do exercício da guerra e, durante a paz, deve exercitá-lo mais ainda do que durante a guerra”¹¹⁷.

¹¹⁷ N. Maquiavel, *O príncipe*, *op. cit.*, p. 70. (No capítulo XXIII do livro II dos *Discursos...*, Maquiavel escreve o seguinte: “De todos os estados infelizes, o mais infeliz é aquele de um príncipe ou de uma república que se encontra em tal condição que não pode viver em paz nem sustentar uma guerra: a tal condição reduzem-se aqueles que são demasiadamente prejudicados pelas condições de paz; por outro lado, se quiserem entrar em guerra, precisarão cair nas garras de quem os ajude ou nas do inimigo. E a tais condições chega quem, em virtude das más deliberações e das más decisões, não mede bem as próprias forças, como acima dissemos. Porque a república ou o príncipe que as medir bem dificilmente chegará à condição a que chegaram os latinos, que, quando não deviam fazer acordo com os romanos, fizeram; e quando não deviam guerrear com eles, guerrearão: e assim fizeram tudo de tal modo que tanto a inimizade quanto a amizade dos romanos lhes foi igualmente danosa” (N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 264).

Conceber a paz negativamente (ou seja, como um mal) e a guerra positivamente (ou seja, como um bem) requer que o príncipe pense na guerra não somente durante a guerra, mas também (como apregoaria identicamente Althussius quase um século depois) durante a paz, e “mais ainda” durante a paz. Embora a paz seja um ideal antigo no pensamento político ocidental, remontando aos pensadores da antiguidade grega (pense-se na peça *A paz* de Aristófanes, escrita em 421 a.C.), não se pode perder de vista que em muitas situações a guerra pode ser desejável (pense-se na clássica questão da guerra justa, mencionada de Aristóteles a Kant) e a paz, indesejável (quando a guerra é considerada justa, a paz só pode ser considerada injusta). Entretanto, diferentemente de toda a grande tradição aristotélica, Maquiavel não defenderá a guerra em termos de justiça ou injustiça – como o farão ainda em seu século F. Vitória em *Relectio de iuri belli* (1539) e A. Gentili, em *De iuri belli* (de 1598) –, mas sim em termos de necessidade: como a guerra consiste numa fatalidade das relações internacionais, sendo portanto inevitável, um príncipe que se prepara para a guerra antes que para a paz poderá enfrentar de forma mais adequada as ocasiões que a fortuna lhe apresentar, enquanto um príncipe que se prepara antes para a paz que para a guerra se prepara em verdade para perder seu Estado para outro príncipe de maior *virtù*. Ao clássico tema da justiça, baseada em juízos de valor e não em juízos de fato, Maquiavel oporá – tanto na política interna quanto na política externa – a consideração da *verità effettualle delle cose*¹¹⁸, tanto interna quanto externamente. Externamente, para além da justiça e da injustiça, pela guerra o príncipe pode conquistar e manter seu Estado, enquanto, pela paz, apenas perdê-lo. Por isso, a primeira é um bem (ou um mal que traz o bem), e a segunda, um mal (ou um bem que traz o mal). Ademais, voltando, na

¹¹⁸ Cf. F. Chabod, “Método y estilo de Maquiavelo”, in F. Chabod, *Escritos..., op. cit.*, pp. 375-394; G. Colonna D’Istria & R. Frapet, *L’art politique chez Machiavel – Principes et méthode*, Paris, J. VRIN, 1980 (218 p.); e C. Lefort, “Maquiavel e a *verità effettualle*”, in C. Lefort, *Desafios da escrita política*, trad. E.M. Souza, São Paulo, Discurso, 1999, pp. 141-177.

política interna, ao tema do emprego da crueldade em comparação com a piedade, que corresponde, na política externa, à guerra em comparação com a paz, Maquiavel escreve, no capítulo XVII, o seguinte (do que se pode deduzir, correlativamente, o quanto um príncipe preparado para a guerra pode alcançar a paz de forma mais significativa do que um príncipe que houvera sempre se preparado para esta):

“Continuando com as demais qualidades antes mencionadas, digo que todo príncipe deve desejar ser considerado piedoso e não cruel; entretanto, deve cuidar-se para não usar mal esta piedade. Cesare Borgia era tido como cruel; no entanto, com sua crueldade reergueu a Romanha, reunificou-a e restituiu-lhe a paz e a lealdade, o que, bem considerado, evidenciará que ele foi muito mais piedoso do que o povo florentino, o qual, para evitar a fama de cruel, permitiu a destruição de Pistóia”¹¹⁹.

Do ponto de vista da paz, ou seja, do ponto de vista diplomático, Maquiavel descreve, em *O príncipe*, dois expedientes: a neutralidade (posição pacífica) e as alianças (posição intermediária). A neutralidade pode ser descrita como a possibilidade de se manter em paz enquanto dois outros Estados travam a guerra entre si, permitindo ao príncipe manter-se num círculo de paz enquanto ao seu redor se desenha um círculo belicoso. Mantendo-se neutro, o príncipe se resguardaria de ter de atacar um Estado contra o qual não possui nenhum desacordo, assim como de ter de se defender de um Estado que não possui nenhum desacordo para com ele. Ou seja, a neutralidade permitiria a um príncipe se desvencilhar de uma guerra que não lhe é apenas externa, mas igualmente extrínseca. Entretanto, Maquiavel não vê com bons olhos esse expediente. No capítulo XXI, afirma o seguinte:

¹¹⁹ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 79.

“Um príncipe também é estimado quando é um verdadeiro amigo ou um verdadeiro inimigo, isto é, quando, sem temor algum, declara-se a favor de um e contra outro. Esse partido é sempre melhor do que se manter neutro, porque, se dois poderosos vizinhos teus entrarem em guerra, eles são de tal natureza que, se um deles vencer, ou tens o que temer do vencedor, ou não. Em qualquer dessas alternativas, será sempre mais útil declarar-se e fazer jogo limpo, porque, no primeiro caso, se o príncipe não se manifestar, será sempre presa de quem vencer, para satisfação de quem for vencido, não havendo nada que te proteja, pois o vencedor não vai querer amigos suspeitos que não o ajudaram na adversidade ao passo que o perdedor te rejeitará porque não quiseste, com as armas em punho, partilhar da sua sorte”¹²⁰.

E, mais à frente, no mesmo capítulo, continua:

“Os que não são teus amigos sempre te pedirão neutralidade, enquanto teus amigos te pedirão para tomar armas. Os príncipes irresolutos que, para fugir dos perigos imediatos, seguem o mais das vezes a via da neutralidade, quase sempre se arruinam. Mas, quando te aliares corajosamente a uma das partes, e sair vencedor aquele a quem te associaste, ainda que seja poderoso e fiques em sua dependência, ele terá contraído obrigações e laços de amizade para contigo: os homens não são tão desonestos a ponto de oprimir-te dando tamanho exemplo de ingratidão. Além disso, as vitórias não são tão completas que o vencedor se julgue dispensado de qualquer consideração e sobretudo de qualquer justiça. Porém, se perder aquele que apoiastes, ele te protegerá e te ajudará sempre que puder, consorciando-se a uma fortuna que poderá ressurgir. No segundo caso, quando os que lutam entre si são de sorte a te inspirar temor, tanto maior será a sabedoria de travar alianças porque estarás então contribuindo para a ruína de um, com a ajuda de quem deveria salvá-lo, se fosse sábio e que, vencendo, ficará a tua mercê. Além disso, é impossível que, com a tua ajuda, ele não vença”¹²¹.

Para Maquiavel, os benefícios da neutralidade – isto é, de uma posição pacífica – são meramente aparentes, ou seja, são benefícios de curto prazo que não

¹²⁰ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 106.

¹²¹ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 107.

levam suficientemente em consideração as questões do longo prazo. Em outras palavras, do príncipe que se seduz pelos benefícios da neutralidade pode-se dizer que não possui a *virtù* necessária para avaliar os malefícios que a fortuna pode trazer. Em primeiro lugar, o príncipe que se mantém neutro, não apoiando nenhum dos dois lados em guerra, angaria para si o desprezo por parte de ambos os lados, e, logo, em suas palavras, “será sempre presa de quem vencer, para satisfação de quem for vencido”. Não se mostrando amigo de nenhuma das duas partes, o príncipe não conseguirá posteriormente nem o apoio do vencedor nem o apoio do perdedor, passando a ser mal visto tanto pelo primeiro, pois “o vencedor não vai querer amigos suspeitos que não o ajudaram na adversidade”, quanto pelo segundo, pois “o perdedor te rejeitará porque não quiseste, com as armas em punho, partilhar da sua sorte”. Em outras palavras, utilizando-se da neutralidade no curto prazo, o príncipe conseguirá unicamente angariar dois tipos de inimigos para o longo prazo, um inimigo por sinceridade e outro por desconfiança¹²².

Em segundo lugar, Maquiavel acredita que apenas os inimigos (aqueles que sabem que as guerras são inevitáveis, e, portanto, são príncipes de *virtù*, mas não são seus amigos) pedem neutralidade ao príncipe, enquanto seus amigos sempre lhe pedirão seu apoio. Mantendo a neutralidade, o que, segundo afirma, é típico dos “príncipes irresolutos que, para fugir dos perigos imediatos, seguem o mais das vezes a via da neutralidade” e “quase sempre se arruinam”, o príncipe incorre nos perigos acima citados. Porém, escolhendo um dos lados para apoiar, o príncipe possui apenas duas

¹²² F. Guicciardini expõe, em seus *Ricordi* (1508-1530), a mesma opinião que seu concidadão e contemporâneo Maquiavel, afirmando: “A neutralidade nas guerras dos outros é proveitosa para quem é poderoso de modo a não temer o que sair vencedor, porque se conserva sem dificuldade e pode-se tirar proveito das desordens dos outros: fora deste caso é imprudente e prejudicial, porque se fica sempre à mercê do vencedor e do vencido. E a pior de todas é a que se faz não por juízo mas por irresolução, isto é, quando, não decidindo se queres ser neutro ou não, ages de maneira que não satisfazes nem mesmo quem se contentaria naquele momento de que tu o asseguras de ser neutro. E nesta última espécie caem mais as repúblicas que os príncipes, porque muitas vezes isto advém da divisão entre os que devem deliberar; de modo que, um aconselhando isto e o outro aquilo, nunca entram em acordo em número suficiente para deliberar uma das opiniões; e foi justamente o que aconteceu com o Estado [florentino] de 1512” (F. Guicciardini, *Reflexões*, trad. S. Mauro, São Paulo, Hucitec/Instituto Italiano de Cultura/Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1995, p. 81, reflexão 68).

posições da fortuna para esperar: ou o lado que apoiara sai vencedor e, “ainda que seja poderoso e fiques em sua dependência, ele terá contraído obrigações e laços de amizade para contigo”, ou o lado que apoiara sai perdedor e “ele te protegerá e te ajudará sempre que puder, consorciando-se a uma fortuna que poderá ressurgir”. Se de um lado, o lado vencedor, diz-se que “as vitórias não são tão completas que o vencedor se julgue dispensado de qualquer consideração e sobretudo de qualquer justiça”, pode-se igualmente dizer que, do outro, do lado perdedor, também as derrotas não são tão completas que o perdedor não possa futuramente oferecer seu apoio a quem antes o apoiara. Em ambas as situações, tomada uma posição resoluto, o príncipe angaria um amigo: na melhor das hipóteses, um amigo confiável (o vencedor); na pior, um amigo sincero (o perdedor). Se mais uma vez lembrarmos que as guerras são inevitáveis, não se pode deixar de avaliar a *virtù* do príncipe que sabe angariar mais amigos que inimigos. Também seria preciso dizer (e Maquiavel o repete mais de uma vez) que é *virtù* saber se decidir por sofrer dos males o menor, ou seja, é melhor conquistar um amigo externo mesmo com a derrota (como agia Cesare Borgia) que conquistar um inimigo externo independentemente de quem vença (como agia o governo de Florença).

Em terceiro lugar, Maquiavel lembra – engenhosamente – que, se ambos os lados em disputa forem atemorizadores, fará bem o príncipe em, apoiando qualquer um deles, conseguir ao mesmo tempo tornar-se amigo de um e livrar-se do outro, “contribuindo para a ruína de um, com a ajuda de quem deveria salvá-lo, se fosse sábio e que, vencendo, ficará a tua mercê”. E ainda mais: o próprio fato de o príncipe auxiliar um dos lados, em sendo ambos igualmente potentes, contribui para, com seu apoio, ser o seu o lado vencedor, pois que “é impossível que, com a tua ajuda, ele não vença”. Bem analisado, são inúmeras as vantagens que o príncipe obtém em preferir a guerra à

neutralidade, isto é, a guerra à paz. Mas, com isso, tem-se à frente o segundo expediente citado por Maquiavel concernentemente à manutenção da paz: a aliança.

Enquanto a neutralidade consiste numa posição pacífica, a aliança pode ser descrita como uma posição intermediária, isto é, consiste na possibilidade de estar em paz em relação a um Estado mesmo enquanto se trava a guerra com um terceiro Estado, permitindo ao príncipe manter-se simultaneamente num círculo de paz frente a um Estado e num círculo de guerra frente a outro. Concluindo alianças, o príncipe se resguardaria tanto de ter de atacar um Estado contra o qual não possui nenhum desacordo quanto de ter de se defender de um Estado que não possui nenhum desacordo com ele, enquanto ataca ou se defende de seus verdadeiros inimigos. Em outras palavras, as alianças permitem a um príncipe se desvencilhar de uma guerra que não lhe interessa enquanto se concentra em outra na qual seu interesse é maior. Todavia, também esse expediente merece comentários específicos. No capítulo XXI da obra se afirma o seguinte:

“Deve-se acentuar que um príncipe deve estar atento para não fazer jamais aliança com alguém mais poderoso do que ele, visando a atacar outrem, exceto quando premido pela necessidade, como disse acima, pois, se ele vencer, o príncipe estará preso a ele e príncipes devem evitar ao máximo estar sob dependência de outros. Os venezianos aliaram-se à França contra o duque de Milão, quando poderiam ter evitado o pacto de que resultou sua ruína. Não se podendo evitá-lo, porém, como aconteceu aos florentinos quando o papa e a Espanha uniram seus exércitos para atacar a Lombardia, deve então o príncipe aderir pelas razões citadas. Não se acredite que governo algum possa sempre tomar decisões seguras. Pelo contrário, deve-se sempre levar em conta que as decisões são todas dúbias, pois isto se inscreve na ordem das coisas, e não se consegue jamais escapar de um inconveniente sem cair em outro. Contudo, a prudência

consiste em saber reconhecer a natureza dos inconvenientes e tomar os menos maus como satisfatórios”¹²³.

A aliança requer do príncipe uma séria preocupação: se o príncipe ao qual se alia é “mais poderoso que ele” ou não. Em caso afirmativo, a aliança deve ser evitada, com risco de a vitória colocar o príncipe em dependência de outrem, isto é, na dependência de seu aliado. O que também quer dizer que, em caso negativo, ocorre o inverso, a vitória coloca o aliado em sua dependência, isto é, agrega um dependente ao poder do príncipe. No primeiro caso, internacionalmente falando, o príncipe perde poder (e a vitória, mesmo sendo um bem, trás uma mal); no segundo, aumenta-o (e a vitória trás um bem). Todavia, adverte-se, “não se acredite que governo algum possa sempre tomar decisões seguras”: há casos em que a aliança pode gerar desvantagens, embora seja inevitável, ou seja, sem ela o príncipe não conquistaria uma vitória, mas uma derrota, o que leva novamente a uma única decisão possível, a escolha dos males o menor, ou, nas palavras maquiavelianas, “a prudência consiste em saber reconhecer a natureza dos inconvenientes e tomar os menos maus como satisfatórios”. Em outras palavras, uma vitória que coloque o Estado na dependência de outro príncipe é um mal menor que uma derrota que faça perder o Estado de vez. Enquanto, no primeiro caso, o príncipe perde poder, mas mantém o Estado; no segundo, não perde senão a própria sede do poder.

O tema das alianças (ao qual Maquiavel retornará no capítulo XI do livro II dos *Discursos...*) é um tema bastante extenso no pensamento político de Maquiavel concernente às relações internacionais. Em contraste com a neutralidade, que raramente pode representar um sinal de *virtù*, as alianças assumidas por um príncipe concernentemente a seu Estado podem ser consideradas a grande prova de que um

¹²³ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 108.

príncipe dispõe ou não da sabedoria necessária para administrar internacionalmente o Estado. Se a neutralidade é certamente um bem que trás o mal, as alianças são ora um mal que trás um bem, quando o príncipe se envolve numa guerra entre dois outros Estados, isto é, uma guerra externa aos seus interesses (ou ao menos externa aos seus interesses imediatos), para sair mais poderoso, aumentando seu próprio prestígio, ora um bem que trás o mal, quando o príncipe necessita envolver um terceiro Estado num conflito em que sozinho sairia certamente derrotado e, portanto, a vitória trás mais prestígio a seu aliado que a si próprio. Bem analisado, trata-se de uma questão de complexidade maior que a primeira, e, portanto, um terreno maior para o príncipe testar sua *virtù* (ou, em último caso, sua fortuna). No caso da neutralidade, como posição pacífica, facilmente se identifica um príncipe sem *virtù* (aquele que está sempre preparado para a paz), ao passo que, no caso das alianças, como posição intermediária, o príncipe demonstrará *virtù* quando fizer as alianças certas (do que dependerá estar sempre preparado para a guerra) e falta de *virtù* quando fizer as alianças erradas.

Em ambos os casos, tanto no caso da neutralidade quanto no caso das alianças, percebe-se que a paz pode representar um mar incomensurável de armadilhas para um príncipe, e, assim, não se pode deixar de concluir que, em sendo a guerra inevitável (e nela acabam recaindo tantos os príncipes preparados para a guerra quanto aqueles que se prepararam apenas para a paz), melhor faz um príncipe que se prepara para a guerra: um príncipe que se prepara para guerra mantém firme seu Estado tanto em tempo de paz (quando nenhum Estado corre perigo) quanto em tempo de guerra (quando se encontra em melhor vantagem que aqueles príncipes despreparados), ao passo que um príncipe que se prepara exclusivamente para a paz corre sempre o risco de perder seu Estado, senão em tempo de paz (quando a distinção entre amigos e inimigos é irrelevante), sobretudo em tempo de guerra (quando se encontra despreparado). Em poucas palavras,

se as guerras são inevitáveis, preparar-se para a paz é sinônimo de falta de *virtù* por parte de um príncipe.

Concluídas as questões concernentes à paz, pode-se analisar, finalmente, o que Maquiavel tem a dizer, em *O príncipe*, sob o ponto de vista da guerra, isto é, do ponto de vista estratégico. Nesta obra, Maquiavel oferece aquela que talvez seja a maior apologia renascentista da guerra (da qual o oposto exato será encontrado na obra erasmiana), o que pode ser constatado, entre outros, no seguinte trecho:

“Deve portanto um príncipe não ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte que convém a quem comanda. É de tanta *virtù* que não só mantém aqueles que já nasceram príncipes, como também muitas vezes permite que homens de condição privada ascendam ao principado. Inversamente, vê-se que os príncipes que pensam mais em refinamento do que nas armas perdem sua posição. A primeira razão que te leva a perdê-la é negligenciar esta arte, e a razão que te faz conquistá-la é ser versado nela”¹²⁴ (*O príncipe*, XIV).

Para Maquiavel, a guerra é a principal instituição das relações internacionais, não somente porque consiste – repitamo-lo – num fato inevitável, para além do bem e do mal, mas principalmente porque a guerra é o mais glorioso campo para a ação do príncipe: se, durante a paz, qualquer príncipe, capaz ou incapaz, pode manter seu Estado, é sobretudo na guerra que um príncipe pode demonstrar se possui alguma *virtù* ou se depende exclusivamente da fortuna, visto que, durante a guerra, apenas os príncipes capazes conseguem manter seus Estados, enquanto os incapazes, não. E não apenas conseguem os príncipes capazes manter seus Estados pela guerra como, mais que isso, aqueles indivíduos capazes que ainda não são príncipes podem, por intermédio

¹²⁴ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 69.

dela, vir a sê-lo, tomando o lugar dos príncipes incapazes. Em suas palavras, a guerra “é de tanta *virtù* que não só mantém aqueles que já nasceram príncipes, como também muitas vezes permite que homens de condição privada ascendam ao principado”, enquanto “vê-se que os príncipes que pensam mais em refinamento do que nas armas perdem sua posição”. Entre uma coisa e outra se encontra a defesa maquiaveliana da preparação do príncipe para a guerra.

Pode-se dizer, ademais, que, afirmando que as guerras não somente permitem se manter em seu cargo aos príncipes que já possuem um Estado como também podem transformar de súditos a príncipes aqueles indivíduos de *virtù*, Maquiavel alimenta uma tese, já afirmada acima, que se repete de diversas formas em suas referências às relações internacionais – e que se confunde com a própria política internacional de sua época – segundo a qual, embora a política de um Estado possa ser dividida entre política interna e política externa, existe uma importância ligeiramente superior desta última sobre a primeira. Ou seja, embora se reconheça que “um príncipe deve ter dois receios: um interno (...) e outro externo”, segundo citação mencionada no início deste texto, não se deixa de afirmar que “as coisas internas sempre continuarão firmes enquanto permanecerem firmes as coisas externas, salvo se já estiverem perturbadas por alguma conspiração”. Esta pequena ascendência da política externa em relação à política interna se deve a um único motivo: um Estado mal administrado internamente pode levar apenas à alteração interna do poder (pense-se nas conspirações), perdendo o príncipe sua posição, mas subsistindo o Estado enquanto instituição soberana, ao passo que um Estado mal administrado externamente pode levar não apenas à alteração interna do poder, mas igualmente à conquista do Estado por outro Estado, perdendo este sua soberania (sem a qual um Estado deixa de ser um Estado). No primeiro caso, a falta de *virtù* do príncipe redundava apenas na sua desgraça particular; no segundo caso, na

desgraça de toda a nação. Não é à toa, portanto, que alguém que vença uma guerra terá sempre uma grande autoridade dentro do Estado, sendo absolutamente capaz de substituir um príncipe titubeante, enquanto um príncipe que perde uma guerra perde com esta qualquer autoridade. Eis a importância de estar-se sempre preparado para a guerra (seja a guerra defensiva seja a guerra ofensiva). Mas o que significa estar preparado para a guerra? Um trecho do capítulo XII não deixa dúvidas:

“Dissemos acima como é necessário a um príncipe ter bons fundamentos; caso contrário, necessariamente se arruinará. Os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são boas leis e o bom exército. Como não se podem ter boas leis onde não existe o bom exército, e onde é bom o exército costumam ser boas as leis, deixarei de refletir sobre as leis e falarei dos exércitos”¹²⁵.

Maquiavel é claro: os fundamentos de todos os Estados (e “todos” aqui quer dizer principados e repúblicas) são as boas leis e o bom exército. Todavia, impõe-se uma importante preponderância do exército em relação às leis, assim como se havia dito da preponderância do emprego da crueldade (e da preparação para a guerra) em relação à bondade (a preparação para a paz), tanto que se diz, em palavras categóricas, que “deixarei de refletir sobre as leis e falarei dos exércitos”. Não é desconhecido de ninguém que Maquiavel apregoa a distinção de quatro tipos de exércitos em *O príncipe* (distinção que igualmente se repete em outras obras, como no capítulo XX do livro II dos *Discursos...*): os próprios, os mercenários, os auxiliares ou os mistos. Dizendo rapidamente, para Maquiavel, os exércitos mercenários são péssimos, os auxiliares são

¹²⁵ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 57. A mesma idéia é repetida no capítulo XXXI do livro III dos *Discursos...*: “E, embora doutra vez já tenha dito que o fundamento de todos os estados é a boa milícia, e que onde ela não existe não pode haver boas leis nem coisa alguma que seja boa, não me parece supérfluo repeti-lo, porque em todos os pontos da leitura da história de Tito Lívio se percebe essa necessidade; e também se percebe que a milícia não poderá ser boa se não for exercitada, e que não poderá ser exercitada se não for composta pelos teus súditos. Porque nem sempre se está em guerra, nem se pode estar sempre. Por isso, é preciso exercitá-la em tempos de paz, o que só pode ser feito com os próprios súditos e não com outros, devido às despesas” (N. Maquiavel, *Discursos...*, op. cit., pp. 416-417).

ruins, os mistos são em parte ruins e em parte bons, e apenas os próprios (dos quais dispunha Cesare Borgia) são de fato inteiramente bons¹²⁶. A irredutível má vontade que Maquiavel possui pelos exércitos que não são próprios está diretamente relacionada, em parte, com o seu patriotismo, “visto que – segundo afirma no capítulo XII – a ruína atual da Itália não ter outra razão senão estar há muitos anos apoiada em armas mercenárias”. Entretanto, para além do aspecto patriótico, há também um substrato teórico importante referente à escolha pela forma do exército próprio: enquanto os exércitos mercenários, auxiliares (os quais por vezes são descritos mesmo como sendo piores que os exércitos mercenários) e mistos representam aquilo que nos capítulos iniciais da obra Maquiavel chamara indiferenciadamente de “armas alheias”, as quais tornam o príncipe refém da fortuna, apenas os exércitos próprios podem representar a *virtù* do príncipe: com os primeiros se conquista um Estado com facilidade, mas com dificuldade se mantém (tema do capítulo VII); enquanto com os segundos há maior dificuldade na conquista, mas maior facilidade na manutenção do Estado (tema do capítulo VI). Em resumo, uma vitória conquistada com exércitos mercenários é improvável, dada a própria falta de interesse que esse tipo de tropa possui em relação à vitória do príncipe. Por outro lado, uma vitória com os demais tipos de armas alheias

¹²⁶ Maquiavel afirma o seguinte dos exércitos mercenários: “Quem tem o seu poder alicerçado em exércitos mercenários jamais estará seguro e tranqüilo, porque eles são desunidos, ambiciosos, indisciplinados, infiéis, valentes entre amigos e covardes entre inimigos, sem temor a Deus nem probidade pra com os homens. Adia-se a derrota pelo tempo que for adiado o ataque, sendo-se espoliado por eles na paz e pelos inimigos na guerra. A razão disto é que eles não têm outra paixão nem razão que os mantenha em campo senão um pequeno soldo, que todavia não é suficiente para fazê-los morrer por ti. Querem muito ser teus soldados enquanto não há guerra; mas, durante a guerra, querem fugir ou ir embora” (XII); dos exércitos auxiliares: “Os exércitos auxiliares, outra arma inútil, são os que se apresentam quando chamas um potentado, que com ele vêm para te auxiliar e defender. (...) Esses exércitos podem úteis e bons para si mesmos, mas, para quem os chama, são quase sempre nocivos; quando perdem, és derrotado com eles e, quando vencem, te aprisionam” (XIII); dos exércitos mistos: “Os exércitos franceses têm sido, portanto, mistos, em parte mercenários e em parte próprios; exércitos esses que, em conjunto, são muito melhores do que os exclusivamente auxiliares ou exclusivamente mercenários, mas muito inferiores aos exércitos próprios” (XIII); e dos exércitos próprios: “Concluo, então, que, sem ter um exército próprio, nenhum principado estará seguro; aliás, estará inteiramente à mercê da fortuna, não havendo *virtù* que confiavelmente o defenda na adversidade. (...) Os exércitos próprios são os compostos ou de súditos [nos principados] ou de cidadãos [nas repúblicas] ou de pessoas a quem conferiste poder” (XIII) (N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., pp. 57-58, p. 63, p. 66 e pp. 66-67, respectivamente).

(ou seja, os exércitos auxiliares ou mistos) não passará de uma vitória de Pirro, representando sempre mais uma vitória do Estado que emprestou as tropas do que do príncipe que com elas venceu. Apenas um exército próprio pode trazer uma vitória verdadeira. Em verdade, Maquiavel será um dos primeiros autores a perceber a importância de um exército único e centralizado para promover a formação do Estado territorial moderno (à qual Maquiavel chamava *lo stato*).

A importância dos exércitos, e, portanto, da guerra, para Maquiavel, representa a outra face do emprego da crueldade, a face das relações internacionais. Se o emprego da crueldade é imperiosa para um príncipe nas relações príncipe-súditos, tanto mais o será nas relações príncipe-príncipes, uma vez que, se no primeiro caso, existe uma série de episódios em que o emprego da violência pode ser suavizado (no caso do principado civil, por exemplo, quando o príncipe ascende ao poder com o apoio do povo), neste segundo tipo de relação, que envolve as questões de guerra e de paz, a guerra se apresenta como uma questão tão grave e inescapável que é preciso se preparar para ela mesmo durante a paz. *Si vis pace para bellum*, diziam os romanos elogiados por Maquiavel.

Por fim, na última parte de *O príncipe*, composta pela unidade existente entre os capítulos finais, Maquiavel apresenta o tema político concreto que dá vida a toda a teoria da obra: a unificação da Itália. O título do capítulo XXVI é grandioso: *Exortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam* [Exortação a tomar a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros]. Historicamente, o termo “bárbaros” se referia aos povos externos ao mundo helênico, depois, com a conquista da Grécia por Roma, estendido aos povos externos ao império romano. Retomando esta inspiração, à época já em desuso, Maquiavel emprega o termo para se referir aos exércitos espanhóis, franceses, suíços e alemães, ou seja, aos exércitos não-italianos, que representavam os

interesses de suas respectivas potências dentro do território italiano, muitas vezes trazidos para lá pelos próprios príncipes italianos (caso de Florença), como exércitos mercenários, auxiliares ou mistos. O grande perigo desses exércitos, tão recriminados por Maquiavel, era não responderem diretamente aos interesses dos príncipes italianos, mas aos seus próprios (exércitos mercenários) ou de seus Estados de origem (exércitos auxiliares e mistos). O uso excessivo desses exércitos, permitido pela séria fragmentação política da Itália renascentista, aspecto que se tornara uma grave debilidade frente à unificação, ocorrida no mesmo período, dos Estados vizinhos (em especial a Espanha, sob os Habsburgo, e a França, sob os Valois), se transformara no maior problema político internacional enfrentado pela Itália desde a invasão dos povos bárbaros no império romano (referência incontornável para um pensador italiano). A partir desse quadro, Maquiavel oferece aquela que talvez seja a pior descrição política que a Itália já recebera:

“Considerando todas as coisas ditas acima e refletindo eu mesmo se o momento atual da Itália é propício a um príncipe novo, isto é, se existe matéria que justifique que um príncipe prudente e valoroso lhe dê forma, trazendo-lhe glória pessoal e benefícios para todos os homens do país, parece-me que ora convergem tantas coisas em favor de um príncipe novo, que eu não vejo ocasião mais propícia para isso. E se foi necessário, como disse antes, que o povo de Israel estivesse escravizado no Egito para reconhecer a virtude de Moisés; que os persas estivessem oprimidos pelos medas para saber a grandeza de ânimo de Ciro; que os atenienses estivessem dispersos para ver a excelência de Teseu; assim também, agora, para se revelar a *virtù* de um espírito italiano foi necessário que a Itália se reduzisse aos termos em que se encontra atualmente, e fosse mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dispersa que os atenienses, sem chefe, sem ordem, derrotada, espoliada, dilacerada, devastada, e tivesse suportado todo tipo de ruína”¹²⁷ (XXVI).

¹²⁷ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 123.

Eis a fortuna italiana a que Maquiavel assiste de perto. A grandiosidade que a Itália conhecera durante o império romano – lembrada por Maquiavel nos *Discursos...* – havia desaparecido com a desagregação imperial. Mas durante toda a Idade Média os pequenos Estados italianos haviam permanecido como pequenos Estados ao lado de outros pequenos Estados, ou seja, seu limitado poder se equilibrava com o limitado poder dos demais Estados europeus igualmente fragmentados. Com a unificação de alguns Estados europeus, entretanto, entre os séculos XIV e XVI, a fragilidade relativa dos pequenos Estados italianos se tornou uma fragilidade absoluta que apenas a igual unificação territorial poderia sanar¹²⁸. A despeito da obviedade hodierna dessa solução, poucos pensadores perceberam com rapidez sua necessidade. Guicciardini, por exemplo, preso unicamente a uma teoria da república, a despeito de fazer uma descrição da Itália renascentista tão nebulosa quanto Maquiavel, não chegará à mesma conclusão¹²⁹. Entretanto, quando nos perguntamos se haveria alguma *virtù* capaz de reverter, à época, tal quadro, isto é, capaz de proceder à unificação do território italiano num só Estado, também não é desconhecido por ninguém que Maquiavel entrevê numa família de banqueiros florentina que, naquele período, conseguira a façanha de governar simultaneamente os dois grandes Estados centrais da Itália (Florença e Roma) a única força à época capaz de tal empreendimento: a família Médici¹³⁰. A grande infelicidade de Maquiavel, sob esse aspecto, foi não ter sido ouvido por ninguém em sua época, nem pelos príncipes nem pela história: a península itálica, como se sabe, foi unificada apenas

¹²⁸ Cf. F. Chabod, “La ‘esperienza de las cosas’ que ofrecía la historia de Italia”, in F. Chabod, *Escritos...*, *op. cit.*, pp. 49-65.

¹²⁹ A obra clássica a respeito da relação entre o pensamento maquiaveliano e o guicciardiano é aquela escrita por F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini – Politics and history in Sixteenth-century Florence*, Princeton, NJ, Princeton U.P., 1965 (349 p.). Na literatura brasileira, cf. N. Bignotto, *Republicanism e realismo – Um perfil de Francesco Guicciardini*, Belo Horizonte, UFMG, 2006, pp. 162-193 (capítulo IV).

¹³⁰ Cf. A. Tenenti, *Florença na época dos Médici – Da cidade ao Estado*, trad. V.H.A. Costa, São Paulo, Perspectiva, 1973 (142 p.); P. Larivaille, *Itália no tempo de Maquiavel (Florença e Roma)*, trad. J. Baptista N°, São Paulo, Cia. das Letras, 1988, pp. 15-34 (capítulo I); e C. Hibbert, *Ascensão e queda da casa dos Médici – O Renascimento em Florença*, trad. H. Feist, São Paulo, Cia. das Letras, 1993 (308 p.).

tardiamente, não no século XVI, mas somente no século XIX, e não a partir do centro mercantil florentino-romano, mas do norte industrializado piemontês (e não pela família Médici, mas pela família Savóia). O maior equívoco de Maquiavel talvez tenha sido a sobrevalorização dos Médici, a quem a história demonstrou que sobrava fortuna, mas faltava *virtù*. Todavia, os capítulos finais de *O príncipe* demonstram a importância desses eventos históricos para a completa compreensão do pensamento político maquiaveliano no que se refere às relações internacionais.

O trecho acima permite retornarmos às palavras gramscianas com as quais iniciamos este texto: pode-se dizer que a questão da unificação italiana tal como apresentada no último capítulo de *O príncipe* perpassa simultaneamente os três níveis políticos entrevistados pelo intérprete sardenho no pensamento político italiano, isto é, os níveis interno-florentino, externo-italiano e externo-europeu, servindo como perfeita conexão entre o tema da política interna e da política externa (esta segunda nos dois níveis que a complexa estrutura política que a Itália quinhentista possuía). Não por outro motivo, Gramsci empreenderá sua análise do conteúdo daquela pequena grande obra em função do capítulo final, de número XXVI¹³¹. Mas, sem querer estender mais, com essa volta ao início termino este texto.

2. Relações internacionais nos Discursos...

Analisei, anteriormente, o tema das relações internacionais no opúsculo *O príncipe* (1513) de Maquiavel. Passo à análise, neste texto, do mesmo tema no âmbito

¹³¹ No § 1 do caderno 13, Gramsci escreve o seguinte: “Também o final do *Príncipe* está ligado a este caráter ‘mítico’ do livro; depois de ter representado o *condottiero* ideal, Maquiavel – num trecho de grande eficácia artística – invoca o *condottiero* real que o personifique historicamente: esta inovação apaixonada reflete-se em todo o livro, conferindo-lhe precisamente o caráter dramático” (A. Gramsci, *Cadernos do cárcere*, vol. 3 – *Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*, ed./trad. C.N. Coutinho/M.A. Nogueira/L.S. Henriques, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 13). Sobre a composição dos diversos capítulos de *O príncipe*, cf. F. Chabod, “Sobre la composición de *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo”, in F. Chabod, *Escritos...*, op. cit., pp. 145-200.

dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (escritos entre 1513 e 1517 e publicados em 1531), com a ressalva de que aquela obra versava sobre o assunto sob o ponto de vista dos principados (ou seja, concernentemente à questão das relações horizontais entre o príncipe e outros Estados), enquanto esta versa sob o ponto de vista das repúblicas (ou seja, concernentemente à questão das relações horizontais entre as repúblicas e outros Estados), as duas formas de governo nas quais Maquiavel divide todos os Estados e que servem substantivamente de tema para seus dois grandes livros políticos. Do ponto de vista formal, enquanto *O príncipe* consiste num pequeno tratado com poucos capítulos curtos, os *Discursos...* são divididos internamente em três livros de grande extensão, o primeiro dedicado ao tema da república romana do ponto de vista interno – afirmando-se que, “visto que as coisas realizadas por ela [a república de Roma] e celebradas por Tito Lívio ocorreram por deliberação pública ou privada, dentro ou fora da cidade, começarei discorrendo sobre as coisas que, ocorridas dentro da cidade e por deliberação pública, me pareçam dignas de maior atenção, acrescentando tudo o que delas decorria”¹³² (I, I) –; o segundo dedicado à expansão imperial romana, e, portanto, ao tema da república do ponto de vista externo – afirmando-se que “depois de falarmos, no livro anterior, das deliberações tomadas pelos romanos no que se refere à vida interna da cidade, neste falaremos de suas deliberações referentes ao aumento de seu império”¹³³ (II, Introdução) –; e, por fim, o terceiro dedicado às relações entre o Estado e os indivíduos – afirmando-se que, “para demonstrar como as ações dos homens, individualmente, engrandeceram Roma e produziram naquela cidade muitos bons efeitos, passarei à narração e à consideração desses fatos, com o que se concluirão

¹³² N. Maquiavel, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, trad. s/n, rev. P.F. Aranovich, São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 12.

¹³³ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 181.

este terceiro livro e a última parte desta primeira Década [da história romana]”¹³⁴ (III, I).

Do ponto de vista substantivo, os *Discursos...* se inserem na clássica tradição das obras que contam e comentam a história política de Roma, cujo modelo remonta às obras de Políbio, Tito Lívio e Tácito – autores nos quais Maquiavel se inspira e se fundamenta¹³⁵ – e alcança de certa maneira desde uma obra medieval como *A cidade de Deus contra os pagãos* (413-426) de Santo Agostinho até uma obra moderna como as *Considerações sobre a grandeza e a decadência dos romanos* (1734) de Montesquieu e cuja influência ainda poderia ser medida nas obras de pensadores fortemente inspirados na história política romana como Bodin, Grócio, Vico, Rousseau e Hegel.

Do ponto de vista formal, enquanto *O príncipe* consiste num pequeno tratado com poucos capítulos curtos, os *Discursos...* são divididos internamente em três livros de grande extensão, o primeiro dedicado ao tema da república romana do ponto de vista interno – afirmando-se que, “visto que as coisas realizadas por ela [a república de Roma] e celebradas por Tito Lívio ocorreram por deliberação pública ou privada, dentro ou fora da cidade, começarei discorrendo sobre as coisas que, ocorridas dentro da cidade e por deliberação pública, me pareçam dignas de maior atenção, acrescentando tudo o que delas decorria”¹³⁶ (I, I) –; o segundo dedicado à expansão imperial romana, e, portanto, ao tema da república do ponto de vista externo – afirmando-se que “depois de falarmos, no livro anterior, das deliberações tomadas pelos romanos no que se refere à vida interna da cidade, neste falaremos de suas deliberações referentes ao aumento de seu império”¹³⁷ (II, Introdução) –; e, por fim, o terceiro dedicado às relações entre o Estado e os indivíduos – afirmando-se que, “para demonstrar como as ações dos

¹³⁴ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 310.

¹³⁵ Cf. M. Martelli, *Machiavelli e gli storici antichi – Osservazioni su alcuni luoghi dei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Roma, Salerno, 1998 (225 p.).

¹³⁶ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 12.

¹³⁷ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 181.

homens, individualmente, engrandeceram Roma e produziram naquela cidade muitos bons efeitos, passarei à narração e à consideração desses fatos, com o que se concluirão este terceiro livro e a última parte desta primeira Década [da história romana]”¹³⁸ (III, I).

Com relação ao tema que nos interessa, assim como havia escrito no capítulo XIX de *O príncipe* que “um príncipe deve ter dois receios: um interno (...) e outro externo”¹³⁹, Maquiavel reconhece, no primeiro trecho citado acima, que a vida política da república romana relatada por Tito Lívio pode ser dividida não apenas nas questões de deliberação “pública” (tema do livro I) ou “privada” (tema do livro III), mas igualmente nas questões ocorridas “dentro” (tema dos livros I e III) ou “fora” da cidade (tema do livro II), repetindo, no segundo trecho, a mesma distinção com relação à “vida interna da cidade” e as “deliberações referentes ao aumento de seu império”. No primeiro caso, trata-se da diferença entre as relações do tipo república-cidadãos e as relações cidadão-cidadão; no segundo, da diferença entre as relações república-cidadãos e as relações república-repúblicas (não se excluindo os principados). Embora pouco mencionadas por seus comentadores, tais distinções são das mais importantes, uma vez que, conforme disse, com elas Maquiavel traçará as linhas temáticas desenvolvidas nos três livros dos *Discursos...* Muitos trabalhos já analisaram o tema da república em Maquiavel sob o ponto de vista da política interna¹⁴⁰, mas raros são os trabalhos que dedicam a mesma atenção ao tema sob o ponto de vista da política externa. Em outras palavras, muitos trabalhos já analisaram o tema central do livro I dos *Discursos...*, mas poucos comentadores até o momento se deram ao trabalho de analisar igualmente o

¹³⁸ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 310.

¹³⁹ N. Maquiavel, *O príncipe*, trad. M.J. Goldwasser, rev. R.L. Ferreira, São Paulo, Martins Fontes, 2008 [1994], p. 88.

¹⁴⁰ Sobre o republicanismo em Maquiavel, cf. P. Larivaille, *La pensée politique de Machiavel – Les Discours sur la première decade de Tite-Live*, Nancy, Univ. de Nancy, [1982] (200 p.); N. Bignotto, *Maquiavel republicano*, São Paulo, Loyola, 1991 (226 p.); G. Bock *et al.* (eds.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999 (316 p.); e T. Varnagy (comp.), *Fortuna y virtud en la república democrática – Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO/EDUEBA, 2000 (230 p.).

tema central do livro II (e o mesmo poderia ser dito acerca do livro III¹⁴¹). No livro I Maquiavel relata o nascimento e a instituição da forma de governo republicana em Roma (uma questão de política interna); no livro II, relatará a expansão do império romano (uma questão de política externa). Enquanto o tema central do primeiro livro é a questão da liberdade, coração das instituições políticas republicanas de Roma, o tema central do segundo livro é a guerra, que pode ser considerada o coração da expansão do império romano na antiguidade. Enquanto o primeiro livro apresenta uma ampla apologia da liberdade¹⁴², o segundo livro apresenta – como veremos – uma ampla apologia da guerra (que já havia sido iniciada em *O príncipe*).

Sobre a expansão romana, Maquiavel inicia seus discursos com as seguintes palavras:

“Quem quiser que uma cidade forme um grande império, deverá empenhar-se para enchê-la de habitantes; porque, sem essa abundância de homens, nunca conseguirá tornar grande uma cidade. Isso é feito de dois modos: pelo amor e pela força. Pelo amor, mantendo abertos e seguros os caminhos para os estrangeiros que pretendam morar na cidade, para que nela morem os que o desejarem; pela força, destruindo as cidades vizinhas e mandando seus habitantes morar na tua cidade. E isso foi tão observado por Roma, que, no tempo do sexto rei, ali moravam oitenta mil homens capazes de portar armas. (...) E a prova de que era necessário e bom esse modo de crescer e de criar um império está no exemplo de Esparta e de Atenas, que, embora fossem duas repúblicas muito bem armadas e ordenadas com ótimas leis, não chegaram à grandeza do Império Romano; e Roma parecia mais tumultuada e não tão bem ordenada como aquelas”¹⁴³ (II, III).

¹⁴¹ Para um estudo integral dos três livros, capítulo a capítulo, cf. H.C. Mansfield Jr., *Maquiavelo y los principios de la política moderna – Un estudio de los discursos sobre Tito Livio*, trad. S. Mastrangelo, México, FCE, 1986 (540 p.).

¹⁴² Cf. G. Cadoni, “Libertà, repubblica e governo misto in Machiavelli”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1962, 39, pp. 462-484; G. Cadoni, “Genesi e crisi del 'vivere libero' in Machiavelli”, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1965, 42, pp. 106-145; e M. Colish, “The idea of liberty in Machiavelli”, *Journal of the History of Ideas*, 1971, 32, pp. 323-350.

¹⁴³ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 193.

Maquiavel considera que a expansão romana, feito grandioso e único da antiguidade clássica, está fortemente relacionada com a sua ordenação interna (motivo porque somente a discute depois de haver discutido extensamente a questão interna no livro anterior): sem a manutenção interna da liberdade, garantida pela instituição da república, Roma não teria se tornado, externamente, um grande império. Um dos aspectos mais importantes da liberdade romana era aquela concedida – pelo *ius gentium* – aos estrangeiros. Comparando a república romana com os exemplos gregos de Esparta e Atenas, as duas mais importantes cidades helênicas, que, todavia, nenhum direito concediam aos estrangeiros, Maquiavel percebe que, “embora [estas] fossem duas repúblicas muito bem armadas e ordenadas com ótimas leis, não chegaram à grandeza do Império Romano”, enquanto Roma, ainda que fosse “mais tumultuada e não tão bem ordenada como aquelas”, transformar-se-ia de uma pequena república num grande império¹⁴⁴. Nesse princípio inovador do direito romano se baseará o segredo de sua expansão, pois, afirma-se, “quem quiser que uma cidade forme um grande império, deverá empenhar-se para enchê-la de habitantes”, uma vez que “sem essa abundância de homens, nunca conseguirá tornar grande uma cidade”. Embora as cidades gregas houvessem desenvolvido alguns instrumentos externos importantes, como a *συνμυχία* [federação], em nenhum momento suas instituições políticas internas – a monarquia, a aristocracia e a democracia, para citarmos apenas as mais importantes – reconheceram a relevância de conceder *status* de cidadania (mesmo que limitado) aos estrangeiros,

¹⁴⁴ F. Bacon – grande leitor de Maquiavel – apresenta a mesma opinião, em seus *Ensaio*s (1597): “Nunca houve qualquer Estado, neste ponto, tão aberto e acolhedor de estrangeiros ao seu corpo como os romanos. Então lhes serviu bem, porque eles cresceram ao maior dos reinos. Sua maneira foi a de conceder naturalização (a qual eles chamavam de *jus civitatis* [direito de cidadania]), e de conceder isto no grau mais alto; isto é, não só *jus commercii* [direito de comércio], *jus connubii* [direito de casar], *jus hereditatis* [direito de herança]; mas também *jus suffragii* [direito de voto], e *jus honorum* [direito de exercer cargos]. E isto não só para indivíduos, mas igualmente para famílias inteiras; sim, para cidades, e às vezes para nações. Some a este o costume de implantação de colônias, por meio das quais a planta romana foi transferida à terra de outras nações. E reunindo ambas as constituições, dir-se-á que não foram os romanos que se espalharam pelo mundo, mas o mundo que se espalhou sobre os romanos; e essa foi rota segura para a grandeza” (F. Bacon, *Ensaio*s, trad. A.N. Ditchfield, Petrópolis, RJ, Vozes, 2007, p. 100).

sobretudo àqueles que não possuíam origem grega, considerados como βάρβαρος [bárbaros]¹⁴⁵. Como resultado dessa política xenófoba, o limite populacional das cidades gregas não permitiu que fossem capazes de enfrentar o império macedônio nem este enfrentar o império romano, que acabaria por dominar, entre outras, ambas as regiões.

Todavia, há duas formas de coligir cidadãos estrangeiros para o império, segundo nosso autor: “pelo amor e pela força”. A primeira forma se faz “mantendo abertos e seguros os caminhos para os estrangeiros que pretendam morar na cidade, para que nela morem os que o desejarem”; a segunda, “destruindo as cidades vizinhas e mandando seus habitantes morar na tua cidade”. Percebe-se que o *ius gentium* não era utilizado apenas no que se refere às cidades amigas, pelo amor, mas também concernentemente às cidades inimigas, pela força. Em ambos os casos, procedentes de cidades amigas ou inimigas, Roma permitia que os cidadãos estrangeiros acessem ao seu seio. A importância do aumento do contingente populacional romano pode ser avaliada numa pequena frase (que resume páginas e mais páginas dedicadas por Maquiavel, em praticamente todas as suas obras políticas, ao assunto): “no tempo do sexto rei [romano], ali moravam oitenta mil homens capazes de portar armas”. Em virtude de sua política aberta aos estrangeiros, Roma conseguiria formar o maior exército da antiguidade, composto exclusivamente por seus próprios cidadãos, legítimos ou não. Nunca será inútil repetir o quanto Maquiavel se inspiraria na estratégia romana como núcleo de todo seu pensamento político, a qual seria minuciosamente copiada, a partir da obra de historiadores antigos como Políbio, Tito Lívio e Tácito e estrategistas antigos como Vegécio e Frontino, na única obra política que chegaria a publicar em vida: *A arte da guerra* (escrita entre 1519 e 1520 e publicada em 1921). Mas a questão

¹⁴⁵ Cf. B. Cassin, N. Loraux, C. Peschanski, *Gregos, bárbaros, estrangeiros – A cidade e seus outros*, trad. A.L. Oliveira/L.C. Leão, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993 (125 p.).

da expansão romanas não se resume à aceitação dos estrangeiros em seu território, incluindo ainda diversas questões espinhosas, que entornarão no inevitável tema da guerra.

A primeira questão com que uma república se depara, do ponto de vista externo, quando decide se expandir frente a outros povos, consiste no que Maquiavel denomina de “qualidade dos povos”. Num capítulo dedicado ao tema dos povos que os romanos enfrentaram, o autor escreve:

“Nada deu mais trabalho aos romanos, no seu triunfo sobre os povos vizinhos e em parte das províncias distantes, do que o amor que naqueles tempos muitos povos tinham pela liberdade, e estes a defendiam com tanta obstinação que jamais seriam subjugados, senão por excepcional *virtù*. Porque muitos exemplos mostram os perigos a que se expuseram para mantê-la ou recuperá-la, que vinganças levaram a cabo contra aqueles que os privaram da liberdade. Ensinam-nos também as histórias quais os danos sofridos pelos povos e pelas cidades em razão da servidão. E, enquanto em nosso tempo existe apenas uma província em que se possa dizer que há cidades livres, nos tempos antigos todas as províncias tinham povos totalmente livres. Veremos que naquele tempo de que ora falamos, em toda a Itália, desde os Alpes que agora separam a Toscana da Lombardia, até a ponta da Itália, todos os povos eram livres, assim como o eram os toscanos, os romanos, os samnitas e muitos outros que habitavam no restante da Itália”¹⁴⁶ (II, II).

O tema da liberdade é central no pensamento político republicano de Maquiavel, tanto interna quanto externamente. Internamente, o tema da liberdade consiste no fundamento da própria forma de governo republicana; externamente, consiste na qualidade dos povos com os quais uma república necessariamente lidará, em se pretendendo expandir-se. Atenta Maquiavel para o fato de que, por conta de sua expansão imperial, os romanos tiveram de vencer “o amor que naqueles tempos muitos

¹⁴⁶ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, pp. 185-186.

povos tinham pela liberdade”, defendida pelos mesmos “com tanta obstinação que jamais seriam subjugados, senão por excepcional *virtù*”, como aquela demonstrada pelos romanos.

Todavia, para Maquiavel, não se pode analisar o tema da liberdade antiga, em oposição à servidão, sem analisar concomitantemente o tema da religião antiga, em oposição à religião cristã¹⁴⁷. Em diversas oportunidades o autor afirma que o apego dos povos antigos à liberdade estava fortemente relacionado à religião antiga, que exaltava a força, a violência, o ímpeto, a coragem, a bravura, etc., cobrindo de honras aqueles indivíduos que se destacassem pela posse desses atributos, enquanto a religião cristã se destacaria pelo oposto, por exaltar a bondade, a paciência, o sofrimento, a resignação,

¹⁴⁷ Cf. A. Tenenti, “La religione di Machiavelli”, *Studi Storici*, X, 1969, pp. 709-748; J.S. Preus, “Machiavelli’s functional analysis of religion”, *Journal of the History of Ideas*, n. 40, 1979, pp. 171-190; e M.A. Granada, *Cosmologia, religión y política en el Renacimiento – Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988 (271 p.). No mesmo capítulo, Maquiavel afirma: “Pensando, portanto, nas razões de, naqueles tempos antigos, os povos serem mais amantes da liberdade do que nestes, concluo que isso se deve à mesma razão que torna os homens menos fortes agora, qual seja, a diversidade que há entre a nossa educação e a antiga, fundada na diversidade que há entre a nossa religião e a antiga. Porque a nossa religião, por mostrar a verdade e o verdadeiro caminho, leva-nos a estimar menos as honras mundanas, motivo por que os gentios, que as estimavam muito e viam nelas o sumo bem, eram mais ferozes em suas ações. E isso se pode ver em muitos de seus usos, a começar pela magnificência dos sacrifícios pagãos e em relação à humildade dos nossos; pois entre nós há alguma pompa mais delicada que magnífica, mas nenhuma ação feroz ou vigorosa. Naqueles não faltavam pompa nem magnificência às cerimônias, as quais se somava à ação do sacrifício cheio de sangue e ferocidade, em que se matava uma multidão de animais, e cuja visão terrível tornava terríveis também os homens. A religião antiga, além disso, só beatificava homens que se cobrissem de glória mundana, tais como os comandantes de exércitos e os príncipes de repúblicas. A nossa religião tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que os ativos. Além disso, vê como sumo bem a humildade, a abjeção e o desprezo pelas coisas humanas, enquanto para a outra o bem estava na grandeza de ânimo, na força do corpo e em todas as outras coisas capazes de tornar fortes os homens. E, se nossa religião exige que tenhamos força é mais para suportar a força de certas ações do que para realizá-las. Esse modo de viver, portanto, parece que enfraqueceu o mundo, que se tornou presa dos homens celerados; e estes podem manejá-lo com segurança, ao verem que o comum dos homens, para ir ao Paraíso, pensa mais em suportar as suas ofensas que em vingar-se. E, embora pareça que o mundo se efeminou e o Céu se desarmou, na verdade isso provém mais da covardia dos homens, que interpretaram a nossa religião segundo o ócio, e não segundo a *virtù*. Porque, se eles considerassem que a religião permite a exaltação e a defesa da pátria, veriam que ela quer que a amemos e honremos, preparando-nos para sermos tais que a possamos defender. É essa, portanto, a educação, e são tão falsas as interpretações, que no mundo não se vêem tantas repúblicas quantas se viam antigamente; por conseguinte, não se vê nos povos tanto amor à liberdade quanto se via então, embora me pareça mais que a razão disso foi o Império Romano ter extinguido todas as repúblicas e toda a vida civil com suas armas e sua grandeza. E, embora tal Império tenha depois desaparecido, as cidades não conseguiram reunir-se mais nem reordenar a vida civil, a não ser em pouquíssimos lugares do Império. No entanto, seja como for, os romanos encontraram nas menores partes do mundo uma conjuração de repúblicas armadíssimas e obstinadíssimas na defesa de sua própria liberdade. O que mostra que o povo romano, sem rara e extrema *virtù*, jamais poderia tê-las vencido” (N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, pp. 189-191).

etc., considerando digno de honra os indivíduos que destacassem, inversamente, por levar uma vida santa. No primeiro caso, Maquiavel fala na *virtù*¹⁴⁸; no segundo, na virtude. A *virtù* consiste na essência da religião antiga, enquanto a virtude consiste na essência da religião cristã. No primeiro caso, temos um conceito positivo, afirmativo, etc., que predispõe os povos à liberdade; no segundo, um conceito negativo, contraproducente, etc., que predispõe os povos à servidão (argumento que seria repetido futuramente também por Rousseau e Nietzsche). Sob nenhum ponto de vista esta questão pode ser negligenciada: a incomensurável estima que Maquiavel possui pela história política romana se deve à “excepcional *virtù*” demonstrada por esse povo, tanto interna quanto externamente, em sua condução das questões de Estado, enquanto a aguda animosidade dedicada à história política dos povos cristãos – incluídos os italianos – se deve, em grande parte, à conformação servil que o cristianismo legou-lhes. Pela contabilidade maquiaveliana, “enquanto em nosso tempo existe apenas uma

¹⁴⁸ Cf. F. Gilbert, “On Machiavelli's idea of virtue”, *Renaissance News*, 1951, 4, pp. 53-55; N. Wood, “Machiavelli's concept of 'virtù' reconsidered”, *Political Studies*, 1967, 15, pp. 159-172; R. Price, “The senses of virtue in Machiavelli”, *European Studies Review*, 1973, 3, pp. 315-345; H. Drei, *La vertu politique – Machiavel et Montesquieu*, Paris, Harmattan, 1998 (285 p.); e Q. Skinner, “Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty”, in Q. Skinner, *Visions of politics – Volume II: Renaissance virtues*, London, Cambridge U.P., 2002, pp. 160-185. Maquiavel escreve: “Foi opinião de muitos – e, entre estes, Plutarco, seriíssimo escritor – que o povo romano, na conquista do império, foi mais favorecido pela fortuna que pela *virtù*. E, entre as várias razões aduzidas, diz ele que isso é demonstrado pela confissão do próprio povo, que reconhecia ter recebido da fortuna todas as suas vitórias e edificava mais templos à Fortuna do que a qualquer outro deus. E parece que essa mesma opinião foi abraçada por Lívio, porque são raras às vezes em que, citando algum romano que fale da *virtù*, não lhe acrescente a fortuna. Opinião que não pretendo professar de modo algum, e não creio tampouco que possa ser defendida. Porque, se nunca houve república que tenha conquistado o que Roma conquistou, é porque nunca se encontrou república que fosse ordenada de tal modo que pudesse conquistar como Roma. Porque foi a *virtù* dos exércitos que lhe permitiu conquistar o império, e foram o seu modo de proceder e o modo como ela própria era constituída, estabelecido pelo seu primeiro legislador, que lhe permitiram conservar o que fora conquistado, como abaixo se discorrerá mais amplamente. (...) Mas, antes desta última vitória, quem considerar bem a ordenação das guerras e o procedimento dos romanos, verá que à fortuna se uniram a *virtù* e grande prudência. De tal modo que quem examinar a razão de tal fortuna a encontrará facilmente: pois é certo que, se um príncipe e um povo angariarem tanta reputação, que outros príncipes e povos dos arredores terão medo de atacá-lo e os respeitem, o resultado será que nenhum deles o atacará, a não ser por necessidade; assim, e como se só a tal poderoso coubesse escolher com qual de seus vizinhos quer travar guerra, aquietando os outros com a sua habilidade. E estes, em parte por respeito a seu poder, em parte enganados pelos modos de que ele lançara mão para amansá-los, facilmente se aquietarão; os outros poderosos, que estão distantes e não têm relações com eles, cuidarão da coisa como de algo longínquo, que não lhes diz respeito. Erro em que laboram até que o incêndio se aproxime deles; e, quando este chega, não há remédio senão apagá-lo com suas próprias forças, que já não bastam, visto que aquele se tornou poderosíssimo”¹⁴⁸ (N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, pp. 181-184).

província em que se possa dizer que há cidades livres [referindo-se à Alemanha], nos tempos antigos todas as províncias tinham povos totalmente livres”.

No que se refere à Itália, Maquiavel não se cansa de apontar a distância entre o passado romano e o presente católico, pois que, segundo afirma, “naquele tempo de que ora falamos, em toda a Itália, desde os Alpes que agora separam a Toscana da Lombardia, até a ponta da Itália, todos os povos eram livres, assim como o eram os toscanos, os romanos, os samnitas e muitos outros que habitavam no restante da Itália”, enquanto, modernamente, encontra-se, em sua época, a Itália – conforme havia afirmado no capítulo XXVI de *O príncipe* – “mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dispersa que os atenienses, sem chefe, sem ordem, derrotada, espoliada, dilacerada, devastada, e tivesse suportado todo tipo de ruína”¹⁴⁹. Em outras palavras, enquanto os romanos resplandeciam, na antiguidade, como o mais livre dos povos livres, os italianos, modernamente, haviam se reduzido ao mais servil dos povos servis. Não por outro motivo, nosso autor não economizará suas palavras para criticar, de um lado, a influência católica na cultura italiana, e, de outro, a falta de *virtù* dos príncipes italianos modernos (dois temas que aparecem vividamente no famoso opúsculo de 1513).

No primeiro caso, a Igreja católica será considerada a grande responsável pela falta de unidade do Estado italiano, fragmentado em diversas províncias politicamente frágeis (realidade que subsistirá até meados do século XIX); no segundo caso, os modernos príncipes italianos serão considerados responsáveis pela má administração dessas províncias (como é o caso, para o desgosto maior de Maquiavel, de Florença). O livro II dos *Discursos...* pode ser descrito como uma longa homília sobre a relação, apresentada como exemplo para os italianos modernos, entre a liberdade e a expansão

¹⁴⁹ N. Maquiavel, *O príncipe*, op. cit., p. 123.

imperial dos romanos. Mencionado o tema da liberdade, passemos ao tema da expansão imperial. Há três formas pelas quais uma república pode se expandir, segundo Maquiavel:

“Quem observar as antigas histórias, verá que as repúblicas procederam de três modos para ampliar-se. [1] Um foi o observado pelos toscanos antigos, e consistia em formar uma liga de várias repúblicas, em que nenhuma se impunha à outra em autoridade nem em importância, e, nas conquistas, tornar aliadas as outras cidades, de modo semelhante ao que fazem os suíços em nosso tempo e ao que fizeram, na Grécia, os aqueus e os etólios nos tempos antigos. (...) [2] O outro modo é fazer aliados, mas não a tal ponto que não te sobrem o título de comando, a sede do império e a prerrogativa das empresas: foi esse o modo como os romanos procederam. [3] O terceiro modo é criar, imediatamente, súditos, e não aliados; foi o que fizeram os espartanos e os atenienses. Dos três modos, este último é de todo inútil, como se viu nessas duas repúblicas, que a outro motivo não devem sua ruína, senão ao de conquistarem um domínio que não podiam manter. Porque encarregar-se de governar com violência, máxime cidades acostumadas a viver livres, é coisa difícil e trabalhosa. E, se não estiveres armado, e com grandes exércitos, não conseguirás comandá-las nem governá-las. Para isso, precisarás de aliados que te ajudem e aumentar a população da tua cidade. E, como essas duas cidades não fizeram nem uma coisa nem outra, seu modo de proceder foi inútil. E Roma, que é exemplo do segundo modo de proceder, fez as duas coisas, alcançando assim excepcional poder”¹⁵⁰ (II, IV).

Pode-se nomear as três formas de expansão apresentadas por Maquiavel da seguinte forma: 1) a confederação, 2) as alianças e 3) o despotismo. A primeira forma, confederativa, cujo exemplo apresentado é, entre outros, o dos antigos toscanos e dos modernos suíços, consiste no predomínio das relações de paz; enquanto a terceira forma, despótica, cujos exemplos mencionados se referem às Atenas e Esparta antigas,

¹⁵⁰ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, pp. 195-197.

consiste no predomínio das relações de guerra¹⁵¹. A segunda forma, seguida pelos romanos, inclui a trabalhosa questão das alianças (já discutida em *O príncipe* e à qual o autor dedicará novamente o capítulo XI do livro II dos *Discursos...*), que entornam na avaliação das circunstâncias em que *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada] e nas circunstâncias em que, inversamente, *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada] e *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada]. Embora para Maquiavel as guerras sejam inevitáveis, nenhuma república sobreviverá estando em guerra simultaneamente com todos os outros povos (terceiro caso), assim como não sobreviverá esperando acordar a paz simultaneamente com todos os povos (primeiro caso). O defeito da primeira forma – que será aquela proposta futuramente por Rousseau e Kant (embora já houvesse sido proposta no século XVI por Erasmo, em seu *Querela pacis*, publicado em 1517) – consiste em seu fundamento idealista, isto é, em sua inadequação àquilo que Maquiavel denomina de *verità effettualle delle cose*¹⁵² (em outras palavras, na subvaloração da inevitabilidade das guerras); enquanto o defeito da terceira forma – considerada “de todo inútil” – consiste em “conquistar[-se] um domínio que não [se] pode manter”, isso é, na má avaliação do próprio poder (em outras palavras, na sobrevaloração da inevitabilidade das guerras).

No primeiro caso, ignora-se que as guerras são inevitáveis e busca-se a paz mesmo quando *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada]; enquanto no terceiro, ignora-se que “encarregar-se de governar com violência, máxime cidades acostumadas a viver livres, é coisa difícil e trabalhosa” e busca-se a guerra mesmo quando *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada]. Em outras palavras, a primeira forma peca por excesso de paz; a terceira, por excesso de guerra. O segundo caso, seguido pelos romanos, consiste

¹⁵¹ Sobre as guerras na Grécia antiga, cf. J.-P. Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Mouton, 1968 (318 p.).

¹⁵² Cf. C. Lefort, “Maquiavel e a *verità effettualle*”, in C. Lefort, *Desafios da escrita política*, trad. E.M. Souza, São Paulo, Discurso, 1999, pp. 141-177.

numa estratégia que concilia dois princípios opostos, um de caráter bélico, outro de caráter pacífico: primeiro, belicamente, “se não estiveres armado, e com grandes exércitos, não conseguirás comandá-las [às cidades atacadas] nem governá-las”; segundo, pacificamente, “precisarás de aliados que te ajudem e aumentar a população da tua cidade”. Quando *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada], recorre-se ao primeiro expediente; quando *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada], recorre-se à alianças. Quem olhar atentamente para a antiguidade verá, segundo Maquiavel, que apenas “Roma, que é exemplo do segundo modo de proceder, fez as duas coisas, alcançando assim excepcional poder”. Aqueles Estados que, por outro lado, se dedicaram a uma política internacional baseada unicamente na paz ou unicamente na guerra falharam em sua expansão (ou, em termos modernos, unicamente na estratégia ou unicamente na diplomacia).

Todavia, não se pode dizer que Maquiavel dedica igual espaço ao tema da paz e da guerra em seus escritos políticos: tanto em *O príncipe* quanto nos *Discursos...*, assim como em qualquer de suas demais obras políticas, o tema internacional por excelência não será outro senão a guerra, e não a paz. Voltando aos dois conceitos mencionados acima, para Maquiavel, a guerra será o principal instrumento internacional de *virtù* (cujo resultado será a manutenção da liberdade), enquanto a paz honrará apenas aqueles que seguem as virtudes cristãs (cujo resultado não será outro que a queda na servidão): por sua excepcional preparação para a guerra, embora não deixassem de fazer alianças quando necessário – tema ao qual retornaremos no final deste texto –, os romanos dominarão, na antiguidade, todos os povos ao seu redor, ao passo que na preparação unicamente para a paz se reconhecerá a debilidade externa dos povos cristãos. Não por outro motivo, o tema das guerras romanas dominará praticamente todo

o livro II dos *Discursos*... Maquiavel apresenta o tema das guerras romanas da seguinte maneira (que cito neste longo – mas interessante – trecho):

“Depois de discorrer sobre como os romanos procediam para ampliar seus domínios, discorreremos agora sobre como procediam na guerra; e em todas as suas ações veremos com quanta prudência eles se distinguiram do modo seguido por todos os outros, para abrir caminhos e chegar à suprema grandeza. A intenção de quem trava guerra por escolha, ou seja, por ambição, é conquistar e conservar o que foi conquistado; e, para tanto, procede de tal modo que enriqueça, e não empobreça, sua terra, sua pátria. Logo, tanto para conquistar quanto para conservar, é necessário não gastar; aliás, fazer tudo para utilidade do tesouro público. Quem quiser fazer todas essas coisas, deverá observar o estilo e o modo dos romanos: [1] em primeiro lugar, fazer guerras curtas e grossas, como dizem os franceses; porque, pondo em campo exércitos numerosos, os romanos resolveram em curtíssimo tempo todas as guerras que travaram com latinos, samnitas e toscanos. E, se observarmos todas as que travaram desde os primórdios de Roma até o assédio de Veios, veremos que todas foram resolvidas em seis, dez ou vinte dias. Porque era este o costume deles: assim que era declarada a guerra, eles punham seus exércitos em campo, diante do inimigo, e logo travavam a batalha. Depois da vitória, os inimigos, para não terem suas terras inteiramente devastadas, entravam em negociações, e os romanos impunham-lhes como pena a entrega de territórios; estes eram convertidos em possessões privadas ou eram destinados a alguma colônia; esta, situando-se na divisa com os inimigos, acabava por servir de guarda para as fronteiras romanas, com utilidade dos colonos, que ficavam com os campos, e com utilidade do tesouro público de Roma, que mantinha aquela guarda sem incorrer em despesas. E tal modo não podia ser mais seguro, forte ou útil porque, enquanto os inimigos não se punham em campo, aquela guarda bastava, mas, quando saíam com grossas hostes para conquistar aquela colônia, os romanos também saíam com grossas hostes e travavam batalha com elas; e, depois de travada e vencida a batalha, impunham-lhes condições mais pesadas e voltavam para casa. Assim, iam aos poucos conquistando reputação entre os inimigos e força entre seu próprio povo. [2] E as coisas assim se mantiveram até que os romanos mudaram o modo de proceder na guerra; isso ocorreu depois do assédio de Veios, quando, para poderem prolongar a guerra, determinaram que pagariam soldados, que antes não precisavam pagar, por

serem curtas as guerras. E, embora pagassem soldo, o que lhes permitia travar guerras mais longas, e, por se afastarem mais de casa, precisassem ficar mais tempo em campanha, mesmo assim nunca abandonaram a primeira ordenação, dependendo do lugar e do tempo, de terminá-las depressa; tampouco deixaram jamais de formar colônias. O que manteve a observância da primeira ordenação (de fazer guerras curtas), além do seu costume natural, foi a ambição dos cônsules: estes, por terem mandato de um ano, devendo passar seis meses desse tempo nos quartéis, queriam terminar a guerra para gozarem as honras do triunfo. O que manteve o costume de formar colônias foram a utilidade e a grande conveniência que tal resultavam. Mas os romanos mudaram muito no que se refere à distribuição das presas de guerra, tornando-se menos liberais do que haviam sido antes, seja porque sua distribuição já não parecia tão necessária, visto que os soldados ganhavam soldo, seja porque, sendo agora maiores as presas, os romanos passaram a vê-las como meio de engordar o erário [público] que, assim, não seria obrigado a prover os gastos de suas realizações com tributos da cidade. E tal ordenação, em pouco tempo, tornou riquíssimo o seu erário. Esses dois modos, portanto – acerca da distribuição da presa e da formação de colônias –, fizeram que Roma se enriquecesse com a guerra enquanto os outros príncipes e repúblicas não-sábios empobreciam. E as coisas se tomaram tais que nenhum cônsul acreditava poder ter as honras do triunfo, se com seu triunfo não trouxesse ouro, prata e todas as outras espécies de presa para o erário. Assim, os romanos, com tais condutas e com o costume de pôr fim às guerras em tempo curto, mesmo estando em condições de esgotar os inimigos em campanhas longas, com as derrotas infligidas, com as invasões de terras e com os acordos vantajosos para eles, foram-se tornando cada vez mais ricos e poderosos”¹⁵³ (II, VI).

O mote preferido por Maquiavel, com relação às guerras romanas, é aquele que descreve “com quanta prudência eles se distinguiram do modo seguido por todos os outros [povos], para abrir caminhos e chegar à suprema grandeza”; em outras palavras, a relação entre a *virtù* romana e a grandeza que conquistaram não apenas interna mas sobretudo externamente. Como os romanos travavam guerra “por escolha” e não por obrigação, isto é, guerras ofensivas e não guerras defensivas, seu objetivo era

¹⁵³ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, pp. 203-205.

“conquistar e conservar o que foi conquistado”, com vistas ao enriquecimento de sua terra e sua pátria, frente ao empobrecimento de outros povos, e não a vitória pura e simples. Em inúmeras passagens dos *Discursos...*, Maquiavel descreverá a estreita relação entre guerra e riqueza – à qual retornaremos novamente adiante –, enfatizando que, segundo um dos mais importantes ensinamentos que se pode aprender com as guerras romanas, o ouro consiste num dos objetivos da guerra e não em seu instrumento, isto é, deve-se ir à guerra em busca de ouro e não utilizar o ouro para ir à guerra (em suma, consiste num fim e não num meio): em suas palavras, “tanto para conquistar quanto para conservar, é necessário não gastar; aliás, fazer tudo para utilidade do tesouro público”.

No primeiro caso, a república pode entrar rica numa guerra e, em perdendo muitas batalhas, sair empobrecida, servindo, ademais, sua própria riqueza como um incentivo para a vitória de seus inimigos, enquanto, no segundo caso, uma república pobre pode entrar numa guerra com o intuito deliberado de, em vencendo o maior número de batalhas, enriquecer com os despojos do inimigo. Para os romanos, as guerras deveriam servir apenas para o enriquecimento do império, não havendo interesse nem mesmo naquelas guerras em que se vence sem se aumentar o erário imperial (resultado que possuiria apenas algum significado positivo no caso das guerras defensivas). Maquiavel divisa, destarte, duas estratégias adotadas pelos romanos, tomando por marco divisório o evento do assédio de Veios [referente à disputa entre os romanos e os etruscos]¹⁵⁴. Primeiro, antes desse evento, os romanos preferiam

¹⁵⁴ Rousseau escreve o seguinte, sobre o mesmo evento, num trecho retirado do verbete “Economia política”, que escrevera para a *Encyclopédie* (1755): “Outra fonte de aumento das demandas públicas é a seguinte: pode ocorrer que as cidadãos, deixando de se considerar interessados na causa comum, não mais defendendo o próprio país, e as autoridades preferindo ter mercenários incumbidos da sua defesa, em vez de homens livres – quando menos porque, surgindo a ocasião, poderiam emprega-los para submeter os cidadãos. Foi a que aconteceu em Roma no fim da República e sob as Imperadores, pois todas as vitórias dos primeiros romanos, como as de Alexandre, tinham sido conquistadas pela bravura dos cidadãos, que se prestavam, sempre que necessário, a contribuir com o seu sangue a serviço do país, mas nunca em troca de dinheiro. Somente no assédio de Veios teve início a prática de pagar a infantaria romana. Na

empreender “guerras curtas e grossas” (como farão, à época de Maquiavel, os franceses – dos quais afirmar-se-á, no capítulo III de *O príncipe*, que, se entendiam de guerra, não entendiam, todavia, de Estado), utilizando muitos soldados para conquistar a vitória no prazo de alguns dias: “se observarmos todas as [guerras] que [os romanos] travaram desde os primórdios de Roma até o assédio de Veios, veremos que todas foram resolvidas em seis, dez ou vinte dias”, diz-se. Conquistando, dessa maneira, vitórias rápidas e devastadoras, os romanos obrigavam seus inimigos, “para não terem suas terras inteiramente devastadas”, a entrarem em negociações vantajosas para os primeiros e desvantajosas para os segundos, impondo como pena aos derrotados a “entrega de territórios”, que eram, então, ou convertidos em possessões privadas, aumentando a riqueza romana, ou destinados a alguma colônia, aumentando o prestígio romano. Com esse tipo de vitória, os romanos “iam aos poucos conquistando reputação entre os inimigos e força entre seu próprio povo”.

Segundo, depois do assédio de Veios, os romanos mudaram, adotando uma estratégia diversa: “para poderem prolongar a guerra, determinaram que pagariam soldados, que antes não precisavam pagar, por serem curtas as guerras”. Essa mudança, necessária para se conseguir travar guerras em localidades cada vez mais distantes da capital imperial, implicava em alterações diversas na forma de organizar a atividade bélica (embora, por diversas razões, que vão do “costume natural” à “ambição dos

guerra jugurtina, Mario desonrou as legiões introduzindo nelas libertos, vagabundos e outros mercenários. Tiranos, inimigos do próprio povo cuja felicidade tinham a dever de garantir, mantinham tropas regulares, presumivelmente para defender o país externamente, mas na verdade para escravizar os seus cidadãos. Para formar essas tropas era necessário recrutar trabalhadores rurais; o desvio dessa mão de obra prejudicava a produção; e a sua manutenção obrigava à criação de impostos que aumentavam os preços. Essa primeira desordem provocava murmúrios entre o povo, e para suprimi-los o número de soldados tinha que ser aumentado, e em consequência agravava-se a miséria do povo. O crescente desespero levava a novos reforços da causa em questão, para controlar os seus efeitos. Por outro lado, os mercenários, cujo valor podemos julgar pelo preço com que se vendiam, orgulhosos da sua maldade, desprezavam as leis que as protegiam, assim como seus camaradas cujo pão consumiam, imaginando-se mais honrados por serem seguidores de César do que por defensores de Roma. Como praticavam a obediência cega, suas espadas estavam sempre no pescoço dos concidadãos, preparados para um morticínio geral ao primeiro aceno. Assim, não seria difícil demonstrar que essa foi uma das principais causas da ruína do Império Romano” (J.-J. Rousseau, “Tratado sobre a economia política”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e as relações internacionais*, trad. S. Bath, São Paulo, Imprensa Oficial, Brasília, UnB/IRPI, 2003, pp. 32-33).

cônsules”, a determinação de fazer colônias e, quando possível, fazer guerras curtas, em nenhum momento tenha se perdido), entre as quais Maquiavel descreve as seguintes: antes não se precisava pagar soldo aos soldados, agora era necessário; antes as campanhas eram mais curtas, agora passavam a ser mais prolongadas; antes havia uma distribuição maior das presas de guerra, agora não parecia mais necessário; as próprias presas de guerras tornaram-se mais untuosas; e, por fim, aumentando a arrecadação do erário público deixou de ser necessário recorrer aos tributos internos para a provisão dos gastos externos. O resultado não poderia ser outro para o império romano: “tal ordenação, em pouco tempo, tornou riquíssimo o seu erário”, enquanto “os outros príncipes e repúblicas não-sábios empobreciam”.

Continuando, Maquiavel reconhece dois tipos de guerra:

“Visto que acima falamos do modo de proceder que os romanos observavam na guerra e de como os toscanos foram atacados pelos franceses, não me parece estranho à matéria discorrer sobre os dois tipos de guerra que podem ser travadas. [1] Uma é travada por ambição de príncipes ou repúblicas, que procuram propagar seu império; tais foram as guerras travadas por Alexandre Magno e pelos romanos, bem como as que são travadas todos os dias entre uma potência e outra. Tais guerras são perigosas, mas não expulsam todos os habitantes de um lugar, pois o vencedor se satisfaz com a obediência dos povos, deixando-os, no mais das vezes, viver com suas leis e sempre com suas casas e seus bens. [2] O outro tipo de guerra é aquela em que um povo inteiro, com todas as suas famílias, sai de um lugar, pela necessidade da fome ou da guerra, e vai procurar nova sede e novas terras, não para governá-las, como no caso acima, mas para apoderar-se de tudo, expulsando ou matando seus antigos habitantes. Essas guerras são muito cruéis e pavorosas. Sobre elas quem fala é Salústio no fim de *Bellum Iugurthinum* [Guerra de Jugurta], quando conta que, depois da vitória sobre Jugurta, ouviu-se falar da movimentação dos franceses em direção à Itália, e diz que com todos os outros povos o povo romano havia combatido apenas para estabelecer quem devia mandar, mas com estes ele sempre combateu pela salvação de cada um. Porque um príncipe ou uma república que ataca uma região contenta-se em matar

apenas aqueles que a comandam, mas a estas últimas populações cumpre matar a todos, porque querem viver daquilo de que os outros viviam. Os romanos travaram três dessas guerras perigosíssimas”¹⁵⁵ (II, VIII).

Nem todas as guerras travadas pelos romanos foram “por escolha” (isto é, guerras ofensivas). Há dois tipos de guerra, para Maquiavel: 1) aquelas guerras empreendidas “por ambição de príncipes ou repúblicas, que procuram propagar seu império” e 2) aquelas guerras “em que um povo inteiro, com todas as suas famílias, sai de um lugar, pela necessidade da fome ou da guerra, e vai procurar nova sede e novas terras, não para governá-las, como no caso acima, mas para apoderar-se de tudo, expulsando ou matando seus antigos habitantes”. Podemos chamar – utilizando dois termos freudianos – as primeiras de guerras polêmicas (que consistem naquelas guerras descritas no parágrafo acima) e as segundas, de guerras agonísticas (das quais se diz que os romanos enfrentaram em três ocasiões, vencendo sempre: duas vezes contra os gauleses [franceses] e uma vez contra os alemães e cimbrios). Das primeiras se afirma que “são perigosas, mas não expulsam todos os habitantes de um lugar, pois o vencedor se satisfaz com a obediência dos povos, deixando-os, no mais das vezes, viver com suas leis e sempre com suas casas e seus bens”. Das segundas se afirma que “são muito cruéis e pavorosas”.

No primeiro caso, “um príncipe ou uma república que ataca uma região contenta-se em matar apenas aqueles que a comandam”, enquanto, no segundo caso, “a estas últimas populações cumpre matar a todos, porque querem viver daquilo de que os outros viviam”. A importância dessa distinção é incomensurável para compreender a história do império romano, uma vez que, enquanto as guerras do primeiro tipo descrevem as diversas etapas da expansão romana, as guerras do segundo tipo – que

¹⁵⁵ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, pp. 206-207.

serão chamadas historicamente de invasões bárbaras – descreverão as diversas etapas da decadência desse mesmo império. No primeiro caso, reconhecemos a ascensão do império romano; no segundo, seu ocaso. Se adotássemos a linguagem da filosofia da história de Vico, poderíamos chamar, no que se refere à história do império romano, o período das guerras polêmicas de *corso*, ao passo que o período das guerras agonísticas se referiria ao *ricorso*. Sob um ponto de vista, a história caminha progressivamente; sob outro, regressivamente. O próprio Maquiavel não deixará de asseverar, no mesmo capítulo, essa fatalidade, com as seguintes palavras: “E não era pouca a *virtù* necessária para vencê-las [as três primeiras guerras do segundo tipo], porque, como se viu depois, quando faltou *virtù* aos romanos, e aquelas armas perderam o antigo valor, seu império foi destruído por semelhantes povos: godos, vândalos e outros tantos, que ocuparam todo o Império do Ocidente”¹⁵⁶. Mas, como o livro II dos *Discursos...* é dedicado não ao tema do declínio do império romano, mas à sua expansão, pouca atenção, para além destas parcas palavras, será dedicada às guerras do segundo tipo, que representam a perda da *virtù* romana (isto é, o momento negativo de sua história), em comparação o tema das guerras do primeiro tipo, que representam a crescente *virtù* romana (isto é, o momento positivo de sua história). Depois de Maquiavel, dois importantes pensadores políticos insistiriam na importância de analisar não apenas a ascensão romana, mas igualmente seu declínio (isto é, não apenas o momento positivo da história, mas igualmente seu momento negativo): além de Vico em *Princípios de ciência nova* (1725 [1ª ed.], 1730 [2ª ed.], 1744 [3ª ed.]), Montesquieu em *Considerações sobre a grandeza e a decadência dos romanos* (1734).

Não se pode dizer, entretanto, que Maquiavel desconhecesse o fato de que a história política dos povos possui não apenas momentos de ascensão e expansão, mas

¹⁵⁶ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 208.

igualmente momentos de declínio e retraimento: lembre-se que a concepção de história maquiaveliana é aquela concepção cíclica apreendida com Políbio¹⁵⁷ e defendida explicitamente quando de sua análise das formas de governo no capítulo III do livro I dos *Discursos*...¹⁵⁸. Uma outra forma de explicar porque Maquiavel preferira centrar sua análise nos elementos que expõem a *virtù* romana e não nos elementos que expõem as razões porque o império romano seria sucedido por uma completa desagregação política, econômica e cultural deve ser procurada no fato de que o pensador florentino pretendia apresentar não uma completa filosofia da história ou uma completa história de Roma em seus discursos (que se centram, para lembrar seu título, na “primeira década” da história romana), mas exclusivamente os motivos que levaram à ascensão e expansão desse povo. O motivo dessa opção se encerra no fato de que, em sua época, a Itália passava novamente por um período de retraimento e declínio (o mesmo ocorrendo, internamente, com a república de Florença). Para Maquiavel, as lições do momento negativo da história eram vívidas para todos os italianos (e, em especial, para os florentinos), urgindo, por outro lado, que se recordassem outras lições: aquelas que só podem ser aprendidas quando a história se encontra em seu momento positivo. Em outras palavras, em sua época, quem procurasse pelo modelo das lições negativas da história só precisava olhar pela janela, enquanto quem procurasse pelo modelo das lições positivas não teria outra escolha que investigar o passado. E quem investigasse – como Maquiavel acredita e procura fazer – o passado romano encontraria não apenas as lições negativas, desnecessárias para um italiano quinhentista, mas igualmente as

¹⁵⁷ Cf. F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini – Politics and history in Sixteenth-century Florence*, Princeton, NJ, Princeton U.P., 1965 (349 p.); R. Esposito, *La politica e la storia – Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori, 1980 (297 p.); L. Zanzi, *I segni della natura e i paradigmi della storia – Il metodo del Machiavelli*, Manduria, Lacaita, 1981 (395 p.); M. Horkheimer, “Maquiavel e a concepção psicológica da história”, in M. Horkheimer, *Origens da filosofia burguesa da história*, trad. M.M. Morgado, Lisboa, Presença, 1984, pp. 15-39 (capítulo I); E. Garin, *Machiavelli fra politica e storia*, Torino, Einaudi, 1993 (64 p.); e P.F. Aranovich, *História e política em Maquiavel*, São Paulo, Discurso, 2007 (307 p.).

¹⁵⁸ Cf. N. Bobbio, “Maquiavel”, N. Bobbio, *A teoria das formas de governo*, trad. S. Bath, Brasília, UnB, 1985, pp. 83-94 (capítulo VI).

preciosíssimas lições positivas, há muito esquecidas. Por isso, do ponto de vista internacional, a descrição daquelas que chamamos de guerras polêmicas parecia mais importante que a exposição daquelas que denominamos de guerras agonísticas: estas os italianos (e, repetindo, especialmente os florentinos) conheciam na pele, enquanto aquelas pareciam ter se perdido na memória italiana. Em suma, Maquiavel prefere não insistir nas fatídicas lições da fortuna que as guerras agonísticas oferecem, mas explorar as lições da *virtù* daquele povo que tanto mais se expandiu quanto mais guerras polêmicas empreendeu.

Voltando ao tema das guerras que se empreende “por escolha”, Maquiavel escreve:

“Visto que qualquer um pode começar uma guerra quando bem entende, mas não pode pôr-lhe fim quando quer, todo príncipe, antes de intentar uma empresa, deve avaliar suas forças e por elas governar-se. Mas deve sua prudência ser suficiente para que ele não se engane sobre suas forças; e enganar-se-á sempre que as avaliar pelo dinheiro, pelo território ou pela boa disposição dos homens, mas não tiver armas próprias. Porque aquelas coisas servem para aumentar as forças, mas não para dá-las, e por si mesmas nada são, de nada servindo sem armas fiéis. Porque o dinheiro, por mais que o tenhas, não te bastará sem estas; de nada adianta ser inexpugnável o lugar; e a fé e a boa disposição dos homens não duram, pois estes não podem ser-te fiéis se não puderes defendê-los. Cada monte, cada lago, cada lugar inacessível torna-se plano onde faltam fortes defensores. O dinheiro também não só não defende, como transforma mais depressa em presa quem o possui”¹⁵⁹ (II, X).

Levando-se em consideração as guerras que se empreende “por escolha”, é preciso notar que “qualquer um pode começar uma guerra quando bem entende, mas não pode pôr-lhe fim quando quer”, isto é, pode escolher seu começo, mas não seu fim.

¹⁵⁹ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, p. 213.

Por isso, “todo príncipe [e podem-se somar aqui as repúblicas], antes de intentar uma empresa [bélica], deve avaliar suas forças e por elas governar-se”, o que leva à questão dos meios de guerra, importantíssima, que consiste num tema recorrente de todos os escritos políticos de Maquiavel, presente desde os primeiros escritos de 1498-1512 até a derradeira *História de Florença* (escrita entre 1520 e 1525 e publicada em 1532). Entre os meios de guerra enganosos, Maquiavel afirma que “enganar-se-á sempre” quem “avaliar [suas próprias forças] pelo dinheiro, pelo território ou pela boa disposição dos homens”, meios que “servem para aumentar as forças, mas não para dá-las, e por si mesmas nada são”, isto é, podem ser considerados como meios necessários, mas não suficientes, para vencer uma guerra (ou, ainda, meios necessários para começar uma guerra, mas insuficientes para vencê-la). Dos meios enganosos, afirma-se do dinheiro que, “por mais que o tenhas, não te bastará sem estas [referindo-se às armas próprias]”; do território, afirma-se que “de nada adianta ser inexpugnável o lugar”; e, por fim, da boa disposição dos homens, afirma-se que “a fé e a boa disposição dos homens não duram, pois estes não podem ser-te fiéis se não pudes defendê-los”. Destes três meios, aquele mais censurado por Maquiavel é o primeiro, exprobrado inúmeras vezes ao longo da obra, uma vez que – afirma-se mais adiante – “não pode ser mais falsa a opinião comum de que o dinheiro é o nervo da guerra”. Lembre-se que a dinastia que governava Florença na época de Maquiavel, os Médici, consistia numa família de banqueiros que retirava seu poder justamente desse meio¹⁶⁰. Por confiar demasiadamente em seu poder financeiro, utilizado largamente para contratar exércitos mercenários, a família Médici descuidava, na mesma proporção, do único meio adequado, segundo Maquiavel, para quem queira vencer uma guerra: as “armas

¹⁶⁰ Cf. A. Tenenti, *Florença na época dos Médici – Da cidade ao Estado*, trad. V.H.A. Costa, São Paulo, Perspectiva, 1973 (142 p.); P. Larivaille, *Itália no tempo de Maquiavel (Florença e Roma)*, trad. J. Baptista N°, São Paulo, Cia. das Letras, 1988, pp. 15-34 (capítulo I); e C. Hibbert, *Ascensão e queda da casa dos Médici – O Renascimento em Florença*, trad. H. Feist, São Paulo, Cia. das Letras, 1993 (308 p.).

próprias”. Sem mencionar o nome da família mais poderosa e importante do Renascimento florentino (pela qual seus próprios serviços serão contratados em seus últimos anos de vida), Maquiavel, em verdade, empenhará todas as suas *grandi opere politici* na crítica da estratégia obtusa que esta família possuía para governar, interna e externamente, sua cidade natal, estratégia essa que, ao fim e ao cabo, não levará a outro resultado que a sua própria destituição do poder por uma sublevação popular, em 1527 (mesmo ano em que Maquiavel viria a falecer).

Maquiavel não desconsidera a importância da riqueza para a política, seja interna ou externa, sendo o aumento desta um dos objetivos do império romano. A riqueza, entretanto, deve ser considerada antes um fim político que um meio, uma vez que, como dito, a riqueza não leva necessariamente os governantes à vitória, podendo, inversamente, levá-los, muitas vezes, à derrota (pelo desejo de vitória que desperta nos inimigos). Embora os romanos tenham feito das guerras que empreendiam também um meio para o incremento de sua riqueza, nunca transformaram sua riqueza num meio para vencer estas guerras. As vitórias dos romanos se baseavam – Maquiavel repete-o inúmeras vezes – na *virtù* de seu exército, isto é, na organização de um exército próprio e no seu treinamento militar (duas atividades incrivelmente descuradas pelos Médici em Florença), seja quando estes combatiam pela honra (guerras próximas) seja quando combatiam por soldo (guerras distantes). Certamente nesta verdade residia o fascínio maquiaveliano pelos romanos, para o bem e para o mal, chegando nosso autor muitas vezes a afirmar que é preferível perder uma guerra com um exército próprio e bem treinado a vencê-la com um exército alheio e sem treinamento adequado, não passando este tipo de vitória de um presente da fortuna mais que de uma demonstração de *virtù*.

Continuando a expor o mesmo tema, Maquiavel compara duas táticas de guerra, no capítulo XII do livro II dos *Discursos*...:

“Já ouvi entre homens muito experimentados nas coisas da guerra a seguinte discussão: quando há dois príncipes com forças quase iguais, e o mais valente declara guerra contra o outro, qual a melhor decisão para este último: esperar o inimigo dentro de suas fronteiras ou ir encontrá-lo em casa e atacá-lo? E ouvi razões favoráveis a ambas as decisões. (...) Mas, para dizer agora o que penso, creio ser preciso fazer a seguinte distinção: ou se tem um território armado, como o tinham os romanos e o têm os suíços, ou se tem um território desarmado, como o tinham os cartagineses e tem agora o rei de França e os italianos. Neste caso, é preciso manter o inimigo longe de casa; porque estando a tua *virtù* no dinheiro, e não nos homens, estarás perdido sempre que o acesso a ele te for dificultado, e nada o dificulta mais do que a guerra em casa. Exemplo disso são os cartagineses (...) Mas, quando os reinos são armados, como era o caso de Roma e como é o dos suíços, têm mais dificuldades para vencê-los quem mais se aproxima deles: porque tais corpos podem unir mais forças para resistir a um assalto do que para assaltar os outros. (...) Concluo, portanto, de novo, que o príncipe que tenha seus povos armados e ordenados para a guerra sempre deve esperar em casa uma guerra poderosa e perigosa, e não deve ir ao encontro dela; mas aquele que tem súditos desarmados e o povo desacostumado à guerra sempre deve afastar-se de casa o mais que puder. E, assim, ambos, cada um à sua maneira, se defenderão melhor”¹⁶¹.

Uma guerra “por escolha” – isto é, uma guerra ofensiva – demanda não apenas uma série de preparativos como também uma série de decisões importantes, que os antigos romanos estavam acostumados a enfrentar, entre elas a seguinte: se convém “esperar o inimigo dentro de suas fronteiras ou ir encontrá-lo em casa e atacá-lo”. Analisando diversas batalhas antigas e modernas, Maquiavel considera que a decisão depende de uma importante “distinção” – que retorna à questão dos meios – exposta da seguinte maneira: “ou se tem um território armado” (a exemplo dos romanos antigos e dos suíços modernos) “ou se tem um território desarmado” (a exemplo, na antiguidade, dos cartagineses e, modernamente, dos franceses e italianos). No caso dos territórios

¹⁶¹ N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, pp. 218-223.

desarmados, a única saída é “manter o inimigo longe de casa”, uma vez que, “estando a tua *virtù* no dinheiro, e não nos homens, estarás perdido sempre que o acesso a ele te for dificultado, e nada o dificulta mais do que a guerra em casa”. No caso dos territórios armados, “têm mais dificuldades para vencê-los quem mais se aproxima deles: porque tais corpos podem unir mais forças para resistir a um assalto do que para assaltar os outros”. No primeiro caso, onde falta *virtù* aos soldados, “sempre deve afastar-se de casa o mais que puder”, envolvendo-se apenas em guerras distantes; enquanto, no segundo caso, onde os soldados possuem *virtù*, “sempre [se] deve esperar em casa uma guerra poderosa e perigosa, e não [se] deve ir ao encontro dela”. Num caso, como a vitória é incerta, a guerra deve ser travada o mais distante do próprio território para que a derrota não resulte na perda deste; no outro, havendo maior certeza de vitória, pode-se dar ao luxo de esperar a guerra em seu próprio território, sem receio de perdê-lo. Como Maquiavel considera como inevitáveis as guerras, não pode deixar de dar conselhos seja às repúblicas preparadas seja às repúblicas despreparadas para a guerra. A prova cabal dessa verdade é que, sejam os romanos antigos ou os suíços modernos, sejam os cartagineses antigos ou os franceses e italianos modernos, os primeiros preparados para a guerra, os segundo despreparados, nenhum desses povos deixou de conhecer aquilo que Locke chamaria, no século seguinte, de “tumulto da guerra, que toma tão grande parte da história dos homens” (*Segundo tratado sobre o governo*, § 175).

A grande diferença entre as repúblicas preparadas e aquelas despreparadas para a guerra não está, portanto, na distância, maior ou menor, que umas e outras tomam em relação à guerra – que, ao fim e ao cabo, são inevitáveis –, mas, em verdade, o tipo de guerra que umas e outras podem empreender: as primeiras podem empreender tanto guerras defensivas quanto guerras ofensivas, enquanto as segundas só podem empreender guerras defensivas. Guerras ofensivas são aquelas em que uma república

tenta conquistar às demais (que os pensadores morais chamam de guerras injustas); guerras defensivas, aquelas em que uma república se defende de outra que a quer conquistar (que os pensadores morais chamam de guerras justas). Os romanos não só não precisavam se preocupar com estas como desenvolveram grandemente as técnicas de conquista, a respeito das quais Maquiavel afirma o seguinte, neste importante trecho:

“Visto que estavam totalmente voltados para a guerra, os romanos sempre a fizeram para sua própria vantagem, tanto no que se refere aos gastos quanto a qualquer outra coisa que com a guerra se busque. Por isso, sempre se abstiveram de tomar cidadelas [1] por meio de assédio, pois achavam que esse modo de proceder acarretava despesas e incômodos tão grandes que superavam em muito qualquer utilidade que se pudesse extrair da conquista: por isso, acreditavam que seria melhor e mais útil subjugar as cidades por qualquer outro modo, mas não o assédio, motivo pelo qual em tantas guerras e em tantos anos se contam pouquíssimos exemplos de assédios feitos por eles. Os modos, portanto, com os quais conquistavam as cidadelas eram por expugnação [manifesta ou furtiva (também chamada, neste trecho, de conjuração)] ou por rendição. [2.1] A expugnação era feita com força e violência manifesta ou por força misturada à fraude. A violência manifesta consistia no assalto, sem derrubada das muralhas (o que eles chamavam de ‘aggredi urbem corona’, porque circundavam a cidadela com todo o exército e a atacavam por todos os lados) – e muitas vezes conseguiram tomar uma cidadela, ainda que muito grande, num só assalto, como quando Cipião tomou Nova Cartago na Espanha –, ou, quando esse assalto não bastava, tentavam derrubar as muralhas com aríetes ou com outras máquinas bélicas (...) [2.2] Quanto à conquista das cidadelas por violência furtiva, foi o que aconteceu em Paleópolis, que os romanos ocuparam por meio de entendimentos com os de dentro. Tanto os romanos quanto outros povos tentaram muitas expugnações como essa, e poucas deram bons resultados; isso porque qualquer mínimo impedimento põe o plano a perder, e facilmente ocorrem impedimentos. Porque a conjuração pode ser descoberta antes que se realize, e a descoberta não é muito difícil, seja por deslealdade daqueles a quem ela foi comunicada, seja por dificuldade de pô-la em prática, visto que é preciso conversar com os inimigos e com quem não é lícito falar, a não ser com algum bom pretexto. Mas mesmo que a conjuração não seja descoberta ao ser engendrada, ao ser posta em prática

surgem mil dificuldades. (...) [3] Quanto à rendição forçada, a força pode provir de um longo assédio, como se disse acima, ou da contínua pressão de correrias, depredações e outros maus tratamentos; para escapar a isso, a cidade se rende. De todos os modos mencionados, os romanos usaram mais este último, e passaram mais de quatrocentos e cinquenta anos esgotando os vizinhos com derrotas e correrias, ganhando, por meio dos acordos que faziam, autoridade sobre eles, como doutras vezes já discurremos. E foi esse o modo que mais usaram, mesmo experimentando outros, mas nos outros viram coisas perigosas ou inúteis. Porque no assedio há demora e gastos; na expugnação, dúvida e perigo; nas conjurações, incerteza. E viram que com uma derrota do exército inimigo conquistavam um reino em um dia, e, para tomarem por assédio uma cidade obstinada, demoravam muitos anos”¹⁶² (II, XXVII).

Dos três modos de conquista conhecidos pelos romanos, 1) o assédio, 2) a expugnação (manifesta ou furtiva) ou 3) a rendição, diz-se que “[estes] sempre se abstiveram de tomar cidadelas por meio de assédio”, que consistia em armar uma operação militar ao redor ou em frente a uma cidade, estabelecendo um cerco com a finalidade de exercer o domínio, “modo de proceder [que] acarretava despesas e incômodos tão grandes que superavam em muito qualquer utilidade que se pudesse extrair da conquista”, o que ocorre em “demora e gastos”, recorrendo os romanos no mais das vezes ou à expugnação ou, especialmente, à rendição. Com relação à expugnação, que consistia na conquista pela força das armas, Maquiavel cita dois tipos: aquela “feita com força e violência manifesta” e aquela feita “por força misturada à fraude”. No primeiro caso, recorre-se à lógica da força; no segundo, à lógica da fraude. Maquiavel muitas vezes é lembrado como um defensor unicamente da lógica da força¹⁶³, embora já houvesse escrito em *O príncipe*, que “devemos, pois, saber que

¹⁶² N. Maquiavel, *Discursos...*, *op. cit.*, pp. 297-301.

¹⁶³ Cf. C. Lefort, “Sobre a lógica da força” [capítulo IV, 2, de *Le travail de l'œuvre* (1972)], trad. M.S. Chauí, in C.G. Quirino & M.T.R. Souza, (orgs.), *O pensamento político clássico (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau)*, São Paulo, T.A. Queiroz, 1980, pp. 27-47 (capítulo 2); e S.S. Wolin, “Maquiavelo: Actividad política y economia de la violencia”, in S.S. Wolin, *Política y perspectiva* –

existem dois gêneros de combates: um com as leis e outro com a força”, afirmando que “o primeiro é próprio do homem, o segundo é o dos animais”, sendo “necessário ao príncipe saber usar bem tanto o animal quanto o homem”, oferecendo-se como exemplos animais a raposa e o leão, “porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos”¹⁶⁴ (XXVI). No que se refere à conquista das cidades, a lógica da força acarreta “dúvida e perigo”; a lógica da fraude acarreta “incerteza”. Num caso, ocorre a necessidade da ofensa; no outro, “é preciso conversar com os inimigos e com quem não é lícito falar, a não ser com algum bom pretexto”. Tanto num caso como noutro, exige-se exímia *virtù*, embora no primeiro caso essa *virtù* se refira à estratégia e, no segundo caso, mais propriamente à espionagem, a qual “mesmo que (...) não seja descoberta ao ser engendrada, ao ser posta em prática surgem mil dificuldades”.

Com relação à rendição, que consiste em conseguir a capitulação do inimigo sem proceder necessariamente ao ataque, afirma Maquiavel ser este o modo predileto dos romanos: pela superioridade dessa tática, pela qual se obtém o mesmo resultado das demais táticas sem a necessidade do mesmo empenho seja em dinheiro seja em armas, “os romanos usaram mais este último [modo]”, vendo nos demais “coisas perigosas ou inúteis”. Com os demais modos de conquista, “[para debelar] uma cidade obstinada, [os romanos] demoravam muitos anos”, enquanto, com a tática da rendição, “com uma derrota do exército inimigo conquistavam um reino em um dia”. Não há prova mais cabal da superioridade de um método: com menos empenho se consegue um melhor

Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental, trad. A. Bignami, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 210-256 (capítulo 7).

¹⁶⁴ N. Maquiavel, *O príncipe*, *op. cit.*, pp. 83-84. Estendendo esse raciocínio às relações internacionais, Maquiavel escreve o seguinte, no capítulo XL do livro III dos *Discursos*...: “Ainda que o uso da fraude em qualquer ação seja detestável, no manejo da guerra é coisa louvável e gloriosa; e todo aquele que, com a fraude, vence o inimigo é tão louvado quanto quem o vence com as forças. Isso se vê pelo juízo que dele fazem aqueles que escrevem sobre a vida dos grandes homens; esses louvam Aníbal e os outros que foram notabilíssimos em semelhantes modos de proceder. E, por serem muito conhecidos tais exemplos, não repetirei nenhum. Direi apenas que não considero gloriosa aquela fraude que leve a romper a fé dada e os pactos feitos; porque com ela, ainda que se conquiste, às vezes, estado e reino, como acima vimos, nunca se conquistará a glória. Falo, sim, daquela fraude que uses com o inimigo que não confia em ti, que consiste exatamente no manejo da guerra” (N. Maquiavel, *Discursos*..., *op. cit.*, p. 441).

resultado. Se faz parte da ciência política maquiaveliana optar por dos males o menor, também o faz optar por dos bens o maior (e, mais ainda, conseguir simultaneamente os dois resultados). Para Maquiavel, tanto a lógica da força quanto a lógica da fraude são válidas nas relações internacionais. E, se vencer pela primeira representa uma demonstração de *virtù*, vencer pela segunda o representa mais ainda.

Por fim, como Maquiavel disse, no início do livro II, que os romanos não preferiam se expandir nem pela confederação (predomínio da paz) nem pelo despotismo (predomínio da guerra), mas pelas alianças (que exigem a avaliação da necessidade ou não da guerra), não se pode terminar este texto sem voltar a falar no tema da paz. Embora o livro II dos *Discursos...*, como vimos, apresente verdadeiramente um panegírico da guerra, não se trata, ainda assim, de uma defesa da forma de expansão despótica, à qual se dedicaram, sem o mesmo sucesso romano, Atenas e Esparta. Em outras palavras, não se pode dizer que os romanos empreendiam guerras unicamente por empreender, isto é, sem fazer um cálculo racional da sua utilidade, mas que, assim como sabiam reconhecer o valor da guerra, também sabiam reconhecer, quando necessário, o valor da paz. Falou-se até aqui das circunstâncias em que *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada]. Das circunstâncias opostas, em que *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada] e *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada], igualmente reconhecida pelos romanos, Maquiavel escreve, ao final do segundo livro, o seguinte:

“O uso de palavras pouco honrosas contra o inimigo provém no mais das vezes de uma insolência dada pela vitória ou pela falsa esperança de vitória; falsa esperança que leva os homens a errar não só no que dizem, mas também no que fazem. Porque essa esperança, quando entra no peito dos homens, leva-os a passar dos limites e perder, na maioria das vezes, a ocasião de obter um bem certo, na espera de um melhor incerto. E como essa é uma regra que merece consideração, porque nela os homens se

enganam freqüentemente, acarretando danos para seu estado, parece-me de bom alvitre demonstrá-la em seus particulares, usando exemplos antigos e modernos, visto que não é possível demonstrá-la tão claramente com as razões. (...) [Seguem-se, neste trecho, exemplos dos acordos oferecidos pelos romanos aos cartagineses, por Alexandre Magno aos tironianos e pelos espanhóis aos florentinos, todos recusados e seguidos de graves conseqüências por causa disso] Os príncipes, portanto, quando atacados por homens muitíssimo mais poderosos que eles, não podem cometer o grande erro de recusar um acordo, sobretudo quando oferecido, porque ele nunca será tão desfavorável que em alguma de suas partes deixe de encontrar-se o bem-estar daquele que o aceita, e nisso estará parte de sua vitória. (...) Mas os homens cometem o erro de não saber pôr limites às suas esperanças e, apoiando-se nelas, sem medir suas possibilidades de outro modo, acabam por arruinar-se”¹⁶⁵ (II, XXVII).

¹⁶⁵ N. Maquiavel, *Discursos...*, op. cit., pp. 282-285. Compare o conteúdo deste trecho com a interpretação dada por F. Bacon ao mito clássico de Perseu (que o pensador britânico interpreta como referindo-se ao tema da guerra), em seu *A sabedoria dos antigos* (1609), em que o nome de Maquiavel é citado mais de uma vez: “A fábula [de Perseu] parece ter sido composta em referência à arte judiciosa de conduzir a guerra. Em primeiro lugar, para o tipo de guerra que se vai escolher, ela fornece (como se fora um conselho de Palas) três preceitos sólidos e prudentes que orientem a deliberação. (...) O terceiro [preceito] (aditamento prudente): embora haja três Górgonas (que representam guerras), Perseu escolheu a que era mortal, ou seja, optou por uma guerra que podia ser conduzida e rematada, evitando meter-se em empreendimentos desmesurados e esperanças descabidas. O equipamento de Perseu era daqueles que são tudo na guerra e, por assim dizer, asseguram o êxito, pois recebeu presteza de Mercúrio, sigilo de Plutão e providência de Palas. Não deixa de ter significado alegórico, e dos mais incisivos, o fato de as asas serem para os pés e não para os ombros. E que não se exige tanta velocidade no primeiro ataque quanto no que se lhe segue para sustentá-lo. Com efeito, o erro mais comum nos combates é dar às ações secundárias e subsidiárias um vigor menor que o da carga inicial. Há, ainda, uma distinção engenhosa implícita nas imagens do escudo e do espelho (pois o elmo de Plutão, que torna os homens invisíveis, não precisa de explicação). Dois são os tipos de olhar. Não devemos nos contentar com aquele que age como um escudo, mas recorrer também ao outro, que nos capacita (como o espelho de Palas) a perscrutar as forças, os movimentos e os planos do inimigo. Mas Perseu, embora estudante de força e coragem, precisa de mais alguma coisa antes de abrir as hostilidades, uma coisa da máxima importância: deve procurar as Graias. Essas Graias não passam de traições. São, em verdade, irmãs da guerra, mas não irmãs germanas, que o mesmo é dizer: seu nascimento é menos nobre. A guerra mostra-se generosa; a traição, degenerada e torpe. Temo-las primorosamente descritas, em alusão aos cuidados e hesitações perpétuas dos traidores, como avelhentadas e encanecidas desde o nascimento. Seu poder, antes que se dêem abertamente à revolta, jaz ou no olho ou no dente, porquanto as facções, uma vez alienadas do Estado, espiam e mordem. O olho e o dente são, por assim dizer, comuns a todas elas: o olho, porque as informações passam de uma a outra, circulando por todo o partido; o dente, porque elas mordem com a mesma boca e pregam a mesma peta – ouvindo-se uma, ouviram-se todas. Assim, Perseu deve aliciar as Graias para que lhe confiem o olho e o dente – o primeiro, para recolher informação; o segundo, para disseminar rumores, suscitar invejas e transtornar o espírito do povo. Isso posto, passemos à guerra em si. Perseu encontra Medusa adormecida, isto é, o general prudente sempre surpreende seu inimigo despreparado e inerte. Agora e preciso recorrer ao espelho de Palas. Muitos há, com efeito, que antes da hora do perigo podem observar atenta e meticulosamente os movimentos do adversário; mas o espelho se usa no instante exato do perigo, para que examinemos sua natureza sem nos deixarmos abalar pelo medo. Isso é representado pelo olhar indireto. Ao desfecho da guerra seguem-se duas conseqüências: o nascimento e a partida imediata de Pégaso, que denotam a saciedade a fama a espriar-se em *vão* para celebrar a vitória; e, em segundo lugar, a fixação da cabeça de Medusa ao escudo, incomparavelmente a melhor de todas as salvaguardas. Um único feito brilhante e memorável, se bem-conduzido e bem-realizado, basta para

Maquiavel é o maior defensor renascentista da guerra. Todavia, o pensador florentino não deixa, em nenhum momento, de reconhecer que a guerra também traz incertezas que a paz não conhece. A principal incerteza envolvida na guerra é a da vitória ou derrota: quem empreende uma guerra ofensiva possui geralmente esperança de vitória, mas de fato não pode saber quem sairá ao final vencedor. Isso porque a vitória é algo que só pode ser conhecida *ex post*, enquanto a esperança não passa de um sentimento *ex ante*. Entre a esperança de vencer e a vitória propriamente dita o caminho pode ser tão extenso e diverso do esperado que a decisão entre optar pela guerra e optar pela paz exige uma séria análise da parte de um governante (seja o governante de uma república seja o governante de um principado). Isto porque não se pode optar sempre pela paz, mas também não convém optar sempre pela guerra. Em termos gerais, para Maquiavel, não convém empreender uma guerra que não se pode vencer (assim como também não convém empreender uma guerra que se pode vencer, mas que, em verdade, prepara outra guerra futura que não poderá ser vencida). Em outras palavras, é preciso distinguir quando é possível a “vitória” e quando uma república não faz mais que alimentar uma “falsa esperança de vitória”. Até aqui tratamos do primeiro caso (que preenche praticamente todo o livro II dos *Discursos...*), mas é preciso também falar do segundo (que aparece no trecho acima).

Maquiavel define o sentimento que leva ao segundo caso como aquele que, “quando entra no peito dos homens, leva-os a passar dos limites e perder, na maioria das vezes, a ocasião de obter um bem certo, na espera de um melhor incerto”. Quem empreende uma guerra ofensiva espera angariar uma posição melhor do que aquela que já possui, mas isso só é possível em caso de vitória, representando a derrota muitas

paralisar todos os movimentos do inimigo e calar a maledicência” (F. Bacon, *A sabedoria dos antigos*, trad. G.C.C. Souza, São Paulo, Unesp, 2002, pp. 40-43).

vezes o oposto do desejado. Em caso de certeza de vitória, consiste numa prova de *virtù* o empreendimento da guerra; todavia, no caso de incerteza de vitória, ocorre uma “falsa esperança [de vitória] que leva os homens a errar não só no que dizem, mas também no que fazem”, optando muitas vezes pela guerra quando a paz se mostra uma opção mais adequada. Baseando-se, como de praxe, em “exemplos antigos e modernos”, afirmando que “não é possível demonstrá-lo tão claramente com as razões”, Maquiavel faz uma defesa daquelas circunstâncias em que, ao invés de seguir o caminho da guerra, o príncipe deveria seguir o caminho dos acordos, isto é, aquelas circunstâncias em que *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada]. Esta última situação ocorre quando o inimigo é insuperável e uma guerra contra ele levaria inevitavelmente à derrota, ou, em outras palavras, “os príncipes [o mesmo podendo-se dizer das repúblicas], portanto, quando atacados por homens muitíssimo mais poderosos que eles, não podem cometer o grande erro de recusar um acordo”. Enquanto, nesse caso, uma guerra não levaria senão à derrota, um acordo – o principal instrumento de paz conhecido durante muitos séculos – pode representar o maior bem que se pode alcançar, sendo que “nisso estará parte de sua vitória”. Percebe-se que Maquiavel fala em vitória mesmo que não haja guerra: isso porque a vitória não consiste em arruinar o inimigo, mas sim em não se deixar arruinar nunca, pois – diz – “os homens cometem o erro de não saber pôr limites às suas esperanças e, apoiando-se nelas, sem medir suas possibilidades de outro modo, acabam por arruinar-se”. Enquanto a ruína do inimigo consiste em algo que sempre demandaria a empresa da guerra, o não se deixar arruinar consiste em saber o momento certo de empreender uma guerra e o momento certo de aceitar a paz. Num caso, tem-se o puro belicismo (opção de Atenas e Esparta, obtemperada e rejeitada por Maquiavel); no outro, pode-se dizer, ascende a verdadeira *virtù*, aquela que não se encontra necessariamente na guerra, mas sim na acertada escolha entre a guerra e a paz.

PARTE II:

Jusnaturalismo e as relações internacionais

Capítulo III: “Jusnaturalismo e as relações internacionais”

A corrente filosófico-política moderna a que se deve a mais substancial, sistemática e coerente teoria das relações internacionais, entre os séculos XVII e XVIII, consiste no chamado jusnaturalismo moderno. Refiro-me ao jusnaturalismo moderno¹⁶⁶ – em oposição seja ao jusnaturalismo antigo (aristotélico-ciceroniano) seja ao jusnaturalismo medieval (tomista)¹⁶⁷ – como aquela corrente que desenvolveu o tema do direito natural baseada principalmente em elementos racionais, despida completamente do convencionalismo aristotélico-tomista (que ainda impregna o pensamento de autores como Gentili no século XVI e Grócio no século XVII), isto é, aquela corrente que se inicia com Hobbes¹⁶⁸ e termina com Kant (a rigor com o primeiro Fichte), passando por

¹⁶⁶ Sobre o jusnaturalismo moderno, cf. P. Riley, *Will and political legitimacy – A critical exposition of social contract in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1982 (276 p.); A. Rapaczynski, *Nature and politics – Liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, Ithaca, Cornell U.P., 1989 (302 p.); N. Bobbio, “O modelo jusnaturalista”, in N. Bobbio & M. Bovero, *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, trad. C.N. Coutinho, rev. O. Lombardi/M.S.C. Corrêa, São Paulo, Brasiliense, 1996 [1986, 1994], pp. 11-100; R. Maciá Manso, *Doctrinas modernas iusfilosóficas*, Madrid, Tecnos, 1996 (283 p.); e F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, Milano, Giuffrè, [1983-]2001 (3 v.).

¹⁶⁷ Sobre o jusnaturalismo como um todo, cf. A.P. D’Entreves, *Derecho natural*, trad. M.H. Bautista, Madrid, Aguilar, 1972 (260 p.); E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, trad. F.G. Vicen, Madrid, Aguilar, 1980 (331 p.); L. Strauss, *Natural rights and history*, Chicago, Chicago U.P., 1992 (362 p.); e H. Kelsen, *A justiça e o direito natural*, trad. J.B. Machado, Coimbra, Almedina, 2001 (156 p.).

¹⁶⁸ Cf. N. Bobbio, “Hobbes e o jusnaturalismo”, in N. Bobbio, *Ensaios escolhidos – História do pensamento político*, trad. S. Bath, São Paulo, C.H. Cardim, s/d, pp. 01-20 [também em N. Bobbio, “Hobbes e o jusnaturalismo”, in N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, trad. C.N. Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1991, pp. 133-152 (capítulo 5)].

autores como Pufendorf, Barbeyrac, Locke, Thomasius, Espinosa, Leibniz, Rousseau, etc. Pode-se considerar como a primeira grande obra do jusnaturalismo moderno os *Elementos do direito natural e político* (1640) de Hobbes e como a última grande obra a *Metafísica dos costumes* (1797) de Kant, compreendendo cerca de um século e meio da história da filosofia política moderna.

Todavia, a unidade da escola jusnaturalista moderna não se encontra em seus termos substantivos – tanto que um crítico contemporâneo afirmaria que “efetivamente, da natureza deduziu Locke a democracia, Filmer a autocracia, Cumberland a propriedade individual, Morelly a propriedade coletiva” e, portanto, “com os métodos do direito natural e pelo que respeita [especificamente] à questão da justiça pode-se demonstrar tudo e, portanto, nada”¹⁶⁹ –, mas em seus termos metodológico-formais, no sentido de que por jusnaturalistas modernos devem ser considerados aqueles teóricos cujos sistemas filosófico-políticos apresentam simultaneamente duas características básicas: 1) do ponto de vista metodológico, o racionalismo, e, 2) do ponto de vista formal, o contratualismo. Em outras palavras, deve-se entender por jusnaturalismo moderno – num recorte arbitrário, porém analiticamente eficiente – aquelas doutrinas que são simultaneamente racionalistas e contratualistas, excluindo tanto autores contratualistas, mas não racionalistas (como Francisco Suárez), quanto autores racionalistas, mas não contratualistas (como Voltaire).

Por racionalismo deve-se entender a permuta do método *a posteriori* pelo método *a priori* (ou, simplesmente, a permuta do método aristotélico-tomista pelo método cartesiano), presente, por exemplo, em Hobbes (o maior inimigo moderno de Aristóteles), que afirmará categoricamente, já no prefácio de seu *Leviatã* (1651), que

¹⁶⁹ H. Kelsen, *A justiça e...*, *op. cit.*, p. 135.

“não é dos homens no poder que falo, e sim (em abstrato) da sede do poder”¹⁷⁰, ou Rousseau, que fornecerá, no início de seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754), a seguinte propedêutica metodológica: “Começemos, pois, por descartar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem tomar as pesquisas que se podem realizar sobre o assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para lhes provar a verdadeira origem, e semelhantes ao que fazem, todos os dias, os nossos físicos sobre a formação do mundo”¹⁷¹. Por contratualismo deve-se entender o fundamento da instituição política colocado no esquema triádico estado de natureza/contrato social/estado civil, segundo o qual a investigação das questões políticas devem partir da consideração da condição natural dos homens que, em virtude das diversas e inelutáveis inconveniências do estado de natureza, firmam unânime e simultaneamente um contrato social para instituir um estado civil que supere o *ius omnium* natural pelos *ius civium* (ou *ius politicum*)¹⁷².

A despeito dessa pequena propedêutica geral, não pretendo dedicar este texto à enésima análise das características gerais do jusnaturalismo, mas sim, como apontado na frase de cabeceira, à análise de um tema específico no âmbito do jusnaturalismo moderno, ainda pouco estudado em seus termos gerais (mbora existam diversos estudos dedicados especialmente a um autor ou outro): as relações internacionais.

Também no que se refere às relações internacionais, a teoria jusnaturalista não pode ser considerada, do ponto de vista substantivo, como um sistema unitário, contendo uma doutrina única, mas sim como uma miríade razoavelmente grande de doutrinas substantivamente diferentes, indo desde a defesa da tese – defendida por

¹⁷⁰ T. Hobbes, *Leviatã*, trad. J.P. Monteiro/M.B.N. Silva, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 25 (Col. Os pensadores).

¹⁷¹ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, trad. M.E. Galvão, São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 161.

¹⁷² Cf. N. Bobbio, “O modelo jusnaturalista”, in N. Bobbio, *Ensaios escolhidos...*, op. cit., pp. 35-54.

Maquiavel um século antes – segundo a qual *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] até a tese oposta – defendida anteriormente por Erasmo – segundo a qual *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada]. Em verdade, em termos substantivos, pode-se considerar a teoria jusnaturalista das relações internacionais como a desembocadura final de toda a discussão internacionalista moderna desenvolvida nos dois séculos anteriores, desde os autores renascentistas (pensem-se nos insígnies elogios espinosanos e rousseauianos a Maquiavel), dos quais serão herdados grande parte dos temas políticos, em especial a guerra e a paz, até os teóricos do insípiente direito das gentes¹⁷³ (com os quais os pensadores jusnaturalistas, em especial Pufendorf, em parte se confundirão), dos quais serão herdados grande parte dos temas jurídicos, como a questão da guerra justa e da paz perpétua. Em outras palavras, a teoria jusnaturalista das relações internacionais apresenta um alto grau de continuidade, em especial temática, com relação ao desenvolvimento da mesma matéria empreendido pelos teóricos do século XVI e XVII. Todavia, se, substancialmente, também no que se refere especificamente às relações internacionais, o jusnaturalismo moderno não oferece qualquer unidade, pode-se falar sem qualquer dificuldade numa teoria unitária jusnaturalista das relações internacionais em termos formais, no sentido, no sentido em que se pode chamar de unitária uma teoria que possui, entre um autor e outro – mesmo bastante distantes no tempo, como Hobbes e Kant, ou diversos em sua doutrina política, como Locke e Rousseau –, continuidade no que se refere seja ao sistema geral seja à terminologia.

Mas antes de abordar estes dois aspectos, refiramo-nos à fenomenologia das relações internacionais no âmbito do jusnaturalismo em seu aspecto meramente temático. O tema das relações internacionais está fartamente presente em praticamente

¹⁷³ Cf. C. Schmitt, *El nomos de la tierra – En el derecho de gentes del “jus publicum europaeum”*, trad. D.S. Thon, Madrid, Cec, 1979 (443 p.).

todos os pensadores jusnaturalistas modernos. Hobbes dirá, em seus *Elementos...*, que “pelo que diz respeito ao bem temporal do povo, ele contém quatro pontos: I – o número [populacional]; II – as comodidades da vida [que são a liberdade e a riqueza]; III – a paz doméstica; [e] IV – a defesa contra as potências estrangeiras”¹⁷⁴ (II, 2ª, IX, § 3). Depois de expostos os três primeiros pontos, o filósofo de Malmsbury escreve o seguinte sobre a defesa contra as potências estrangeiras: “A última coisa compreendida nesta lei suprema, ‘*Salus populi*’, é a defesa do povo. Ela abrange por um lado a obediência e a unidade dos súditos, de que já falamos, e que permitem ter os meios de recrutar tropas, ter dinheiro, armas, barcos, e praças fortes aptas a defender-se. Por outro lado, consiste em evitar as guerras inúteis. De fato, as repúblicas ou os reis, que amam a guerra em si mesma, quer dizer, por causa da sua ambição ou vanglória ou que tomam vingança da menor injúria ou da menor desonra, que os vizinhos lhe façam, tem mais sorte, se não se arruínam, do que seria razoável esperar”¹⁷⁵ (II, 2ª, IX, § 9).

Pufendorf dedicará dois capítulos do segundo livro de seu *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural* (1673) às relações internacionais: o capítulo XVI, que tem por título “Da guerra e da paz”, e o capítulo XVII, cujo título é “Das alianças”. No primeiro, expõe-se o clássico tema – antes moral que político – da guerra justa (um tema recorrente de Aristóteles a Hegel), como se pode ver por este trecho: “As causas justas pelas quais uma guerra pode ser travada resumem-se todas ao seguinte: a preservação de nós próprios e do que temos contra uma invasão injusta, e esse tipo de guerra chama-se defensiva; [e] a preservação e recuperação de nossos direitos das mãos dos que recusam a concedê-los, a reparação de afrontas feitas a

¹⁷⁴ T. Hobbes, *Elementos do direito natural e político*, trad. F. Couto, Porto, Rés, s/d, pp. 226-227.

¹⁷⁵ T. Hobbes, *Elementos...*, op. cit., pp. 228-230.

nós e cautela contra elas para o futuro, e esse tipo de guerra chama-se ofensiva”¹⁷⁶, enquanto no segundo, aborda-se o tema das alianças, iniciando-se da seguinte forma: “Alianças alternadamente feitas entre governantes soberanos são de boa utilidade tanto em tempos de guerra quanto de paz. Elas podem ser divididas, com respeito a seu assunto, ou nas que reforçam o dever de que o direito natural já nos incumbia; ou nas que acrescentam alguma coisa aos preceitos desse direito; pelo menos determinam a obrigação deles a tais ou tais ações particulares e que antes parecia indefinida”¹⁷⁷.

Locke, em seu *Segundo tratado sobre o governo* (1690), depois de haver se referido ao poder executivo e ao poder legislativo, mencionará uma terceira forma de poder, que chamará de poder federativo, a respeito do qual afirmará: “Este [poder] contém, portanto, o poder de guerra e paz, de firmar ligas e promover alianças e todas as transações com todas as pessoas e sociedades políticas externas e, se alguém quiser, pode chamá-lo de *federativo*”¹⁷⁸ (XII, § 146).

¹⁷⁶ S. Pufendorf, *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*, org. I. Hunter/D. Saunders, trad. (ing.) A. Tooke, trad. (port.) E.F. Alves, Rio de Janeiro, Topbooks, 2007, p. 353.

¹⁷⁷ S. Pufendorf, *Os deveres do homem e...*, *op. cit.*, p. 363.

¹⁷⁸ J. Locke, *Dois tratados sobre o governo*, trad. J. Fischer, rev. R.J. Ribeiro (téc.)/E. Ostrensky (trad.), São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 516. No § anterior do mesmo capítulo, Locke havia escrito: “Existe em todo Estado um outro *poder* [além do executivo e do legislativo], que pode ser chamado de *natural*, por se tratar daquele que corresponde ao poder que todo homem tinha naturalmente antes de entrar em sociedade. Pois, muito embora os membros de uma sociedade política sejam ainda pessoas distintas umas das outras e, como tais, sejam governadas pelas leis da sociedade, com referência ao resto da humanidade eles formam um único corpo, que está, como antes estava cada um de seus membros, ainda no estado de natureza em relação ao resto da humanidade. Donde as controvérsias que surgem entre qualquer homem da sociedade com aqueles que estão fora dela sejam amiúde tratadas pelo público; e uma injúria causada a um membro de seu corpo empenha o todo na sua reparação. De modo que, segundo esta consideração, a sociedade política como um todo constitui um corpo único em estado de natureza com respeito a todos os demais estados ou pessoas externas a esse corpo” (J. Locke, *Dois tratados...*, *op. cit.*, pp. 515-516). Ainda no mesmo capítulo, no § 147, Locke afirma: “Esses dois poderes, o *executivo* e o *federativo*, embora sejam realmente distintos entre si, compreendendo um a *execução* das leis municipais da sociedade *dentro* de seus próprios limites sobre todos os que dela fazem parte, e o outro, a gestão da *segurança* e do *interesse* do público externo, com todos aqueles de que ela pode receber benefícios ou injúrias, quase sempre estão unidos. E embora esse *poder federativo*, bem ou mal gerido, possa ser de grande importância para a sociedade política, é muito menos passível de ser dirigido por leis antecedentes, fixas e positivas que o *executivo* e, por isso, deve necessariamente ser deixado à prudência e à sabedoria daqueles em cujas mãos se encontra, para ser gerido em favor do bem público. Pois as *leis* que dizem respeito aos súditos entre si, existindo para dirigir suas ações, podem muito bem *precedê-las*. Mas o que é preciso ser feito com relação a *estrangeiros*, por depender muito de suas ações e da variedade de seus propósitos e interesses, deve ser *deixado* em grande parte à prudência daqueles a quem tal poder foi entregue, a fim de

Todavia, no âmbito do jusnaturalismo modernos os autores que mais atenção dedicarão ao tema das relações internacionais certamente serão Rousseau e Kant, o segundo em grande parte como um prosseguidor das idéias do primeiro. Sabe-se que Rousseau possuía um projeto de escrever um amplo tratado sobre as instituições políticas do qual *O contrato social* (1762) seria apenas a primeira parte e cuja seqüência seria uma reflexão sistemática sobre as relações internacionais¹⁷⁹. Embora essa parte dedicada exclusivamente às relações internacionais nunca tenha sido escrita, o tema em si foi elaborado por Rousseau em inúmeros fragmentos e textos esparsos, como, entre outros, o *Julgamento sobre a paz perpétua* (escrito em 1756, mas publicado apenas em 1782, postumamente) e o *Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua do abade de Saint-Pierre* (1961). Pode-se dizer mesmo que o tema internacional está presente em todos os grandes trabalhos políticos rousseauianos, a começar pelo verbete “Economia política” que escreve para a *Enciclopédia* (1755), onde se pode ler o seguinte trecho: “É importante observar, contudo, que essa regra de justiça, certa com respeito a todos os cidadãos, pode falhar com respeito aos estrangeiros, por uma razão evidente. Embora seja geral e obrigatória com relação aos seus membros, a vontade do Estado não tem caráter obrigatório com respeito aos outros Estados e seus cidadãos, sendo para eles uma vontade privada e individual, que tem sua regra de justiça na lei da natureza. Circunstância que se ajusta igualmente aos princípios que estabelecemos, porque nesse caso a entidade política é a grande cidade do mundo, cuja vontade geral é sempre a lei da natureza, e da qual os diferentes Estados e as distintas pessoas são apenas membros individuais. Dessas distinções, aplicadas a cada sociedade política e aos seus membros, decorrem as regras mais certas e universais com que julgamos um bom ou mau governo,

que o conduzam de acordo com o melhor de suas capacidades, para vantagem da sociedade política” (J. Locke, *Dois tratados...*, *op. cit.*, pp. 516-517).

¹⁷⁹ Cf. F. Ramel & J.-P. Joubert, *Rousseau et les relations internationales*, Paris, Harmattan, 2000 (184 p.). Escrevi mais extensamente a respeito em R. Salatini, “Rousseau e as relações internacionais” (mimeo).

e de modo geral a moralidade de todas as ações humanas”¹⁸⁰. Um dos temas internacionais mais repetidos nos textos de Rousseau é a crítica ao direito de conquista das grandes potências, que se insere em sua crítica mais ampla ao direito de escravidão (cujo teórico moderno mais substantivo Rousseau identifica na figura de Grócio), como aparece neste trecho de sua famosíssima carta “À República de Genebra” de 12 de junho de 1754: “Teria desejado escolher para mim uma pátria isenta, por uma feliz impotência, do feroz amor pelas conquistas e garantida, por uma posição ainda mais feliz, do temor de tornar-se ela própria a conquista de outro Estado; uma cidade livre, situada entre vários povos, dos quais nenhum tivesse interesse de invadi-la e cada qual tivesse interesse de impedir os demais de invadi-la; numa palavra, uma república que não tentasse a ambição de seus vizinhos e pudesse contar suficientemente com seu socorro na necessidade. Conclui-se que, numa posição tão feliz, ela nada teria de temer senão dela mesma e que, se seus cidadãos fossem exercitados em armas, seria mais para manter entre eles o ardor guerreiro e a altivez de coragem que se quadram tão bem com a liberdade e alimentam o seu gosto do que pela necessidade de garantir a própria defesa”¹⁸¹. Mas, se a teoria das relações internacionais rousseauiana permaneceria incompleta, pode-se dizer que Kant a herdaria em linha direta e trataria de completar seus diversos lapsos.

O tema das relações internacionais em Kant está presente em seus opúsculos de filosofia da história e em seu tratado sobre o direito. Entre os primeiros, destaca-se o opúsculo “Sobre a paz perpétua” (1795 [1ª ed.], 1796 [2ª ed.]), enquanto, no que se refere ao segundo, Kant divide a primeira parte – dedicada à doutrina do direito – de sua *Metafísica dos costumes* em duas seções, uma referente ao direito privado e outra ao direito público, sendo esta última dividida em três subseções, uma referente ao direito

¹⁸⁰ J.-J. Rousseau, “Tratado sobre a economia política”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e as relações internacionais*, trad. S. Bath, São Paulo, Imprensa Oficial, Brasília, UnB/IRPI, 2003, pp. 07-08.

¹⁸¹ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem...*, op. cit., p. 138.

político (ou direito civil), outra ao direito das gentes e uma terceira ao direito cosmopolita (ou direito político das gentes). Neste esquema, enquanto o direito privado legisla sobre as relações indivíduo-indivíduo, o direito público legisla sobre as relações que envolvem a instituição do Estado, e, no âmbito do direito público, enquanto o direito político legisla sobre as relações Estado-indivíduo, o direito das gentes legisla sobre as relações Estado-Estado e o direito cosmopolita, sobre as relações Estado-estrangeiros¹⁸². Pode-se considerar, desta forma, Kant como o mais completo teórico jusnaturalista moderno das relações internacionais, com um sistema que abrange desde as relações primárias dos indivíduos privados entre si até as relações cosmopolitas, que envolvem todo o *globus terrestres*. A teoria kantiana das relações internacionais entornará na mais conhecida e cultivada teoria pacifista da filosofia política moderna: a teoria da paz perpétua¹⁸³.

Mas voltemos aos elementos que dão unidade à teoria jusnaturalista das relações internacionais: o sistema geral e a terminologia. Ambos os elementos estão relacionados com o estado de natureza. A unidade a que me refiro consiste na compreensão fundamental do seguinte ponto: para o pensamento jusnaturalista, as relações internacionais persistem em estado de natureza. Quem se interessar pelo tema das relações internacionais no âmbito do pensamento jusnaturalista deve se impor, dessa

¹⁸² No artigo “A paz perpétua”, Kant expõe a seguinte súmula de sua filosofia do direito: “Por conseguinte, o postulado que subjaz a todos os artigos seguintes é este: Todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a qualquer constituição civil. Mas toda a constituição jurídica, no tocante às pessoas que nela estão, é: 1) Uma constituição segundo o direito político dos homens num povo (*ius civilis*); 2) Segundo o direito das gentes dos Estados nas suas relações recíprocas (*ius gentium*); 3) Uma constituição segundo o direito cosmopolita, enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à idéia da paz perpétua. Pois, se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado de natureza implicaria o estado de guerra, de que é justamente nosso propósito libertar-se” (I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. A. Mourão, Lisboa, Eds. 70, 2004, p. 127, nota 3). Cf., a respeito, N. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, trad. A. Fait, rev. E.R. Martins, Brasília, UnB, 1997 (168 p.) [também como N. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, trad. A. Fait, São Paulo, Mandarin, 2000 (266 p.)].

¹⁸³ Cf. S. Nour, *A paz perpétua de Kant – Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*, São Paulo, Martins Fontes, 2004 (212 p.).

forma, a tarefa de analisar, o mais meticulosamente possível, o tema fundamental do estado de natureza. Em outras palavras, analisar o jusnaturalismo moderno sob o ponto de vista das relações internacionais implica em analisar, na obra de seus diversos representantes, os seguintes pontos da teoria jusnaturalista: 1) a caracterização das relações internacionais como permanecendo em estado de natureza, 2) o tema da guerra e da paz no estado de natureza, e 3) a possibilidade de superação internacional do estado de natureza. Passo à análise desses três pontos.

1. A questão do estado de natureza no jusnaturalismo moderno não é nem uma questão simples nem uma questão unívoca. Antes disso, uma análise mais demorada do assunto pode demonstrar facilmente que cada autor – ou pelo menos cada grande autor – desenvolveu sua própria concepção de estado de natureza, chegando por vezes, e inclusive, ao desenvolvimento de concepções completamente opostas. Entretanto, no que se refere às relações internacionais, não há nenhum autor jusnaturalista moderno que não as descreva como um exemplo do estado de natureza, a começar por aquele que talvez seja o seu maior representante. Hobbes repete esta tese em praticamente todas as suas grandes obras políticas. A última frase dos *Elementos...* é justamente a seguinte: “Eis o que concerne aos elementos e fundamentos gerais das leis naturais e políticas. Para o que é do direito entre as nações, é a mesma coisa que a lei natural; porque o que é lei natural entre dois homens antes do estabelecimento da república, é, depois, o direito dos indivíduos entre soberano e soberano”¹⁸⁴ (II, 2^a, X, § 10). No *De cive* (1642), Hobbes escreverá: “Ora, o que são as repúblicas, senão tantos acampamentos que se fortalecem com armas e homens um contra o outro, cuja condição (por não sofrer a restrição de nenhum poder comum pelo qual possa fazer-se entre elas sequer uma paz

¹⁸⁴ T. Hobbes, *Elementos...*, op. cit., p. 237.

incerta, tal como uma breve trégua) deve ser considerada como um estado de natureza, que sabemos ser o estado de guerra?”¹⁸⁵ (X, 17). E, finalmente, no *Leviatã*, repetirá: “Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados”¹⁸⁶ (XIII).

A mesma idéia aparecerá, sem variações, em praticamente todos os autores. Depois de Hobbes, também Pufendorf, no capítulo I do segundo livro de seu *Os deveres do homem e do cidadão...*, depois de asseverar que “quando a humanidade se havia enormemente multiplicado, e tendo observado as muitas inconveniências daquele modo solto de viver, os habitantes de lugares próximos uns dos outros aos poucos se uniram em comunidades, que a princípio eram pequenas, mas logo cresciam pela conjunção ou voluntária ou forçada de muitos que eram mais humildes”, afirmaria que, “entre essas comunidades, o estado de natureza ainda é encontrado, não tendo eles obrigações uns para com os outros, senão pelo laço comum de humanidade”¹⁸⁷. No *Segundo tratado sobre o governo*, Locke escreve o seguinte (idéia que seria repetida, incidentalmente, também em outros trechos da obra¹⁸⁸): “Pergunta-se muitas vezes, como objeção

¹⁸⁵ T. Hobbes, *Do cidadão*, trad. R.J. Ribeiro, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 170.

¹⁸⁶ T. Hobbes, *Leviatã*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁸⁷ S. Pufendorf, *Os deveres do homem e...*, *op. cit.*, p. 255.

¹⁸⁸ Como no § 183 no capítulo XVI, onde se lê que “todas as sociedades políticas se encontram em estado de natureza umas com relação às outras” (J. Locke, *Dois tratados...*, *op. cit.*, p. 550); e no § 184 do capítulo XVI, onde se lê: “Logo, nenhum dano que possam causar uns aos outros os homens em estado de

importante [à teoria do estado de natureza], *onde* estão, ou em algum tempo estiveram, os homens em tal estado de natureza. Ao que bastará responder, por enquanto, que, dado que todos os príncipes e chefes de governos independentes no mundo inteiro encontram-se num estado de natureza, claro está que o mundo nunca esteve nem jamais estará sem um certo número de homens nesse estado”¹⁸⁹ (II, § 14).

No seu inacabado *Tratado político* (1677), Espinosa também escreverá: “Pois que, com efeito, (...) o direito do soberano não é mais do que o próprio direito natural, dois Estados estão um em relação ao outro como dois homens em estado natural, com a diferença que a Cidade pode defender-se a si mesma da opressão de uma outra Cidade, coisa de que o homem em estado natural é incapaz, fatigado como está quotidianamente pelo sono, frequentemente por uma doença do corpo ou da alma, e, enfim, pela velhice, exposto, além disso, a outros males contra os quais a Cidade se pode defender”¹⁹⁰ (III, § 11). Mais à frente, o filósofo judeu repete a mesma idéia, afirmando que: “No estado natural cada um procura defender-se tanto quanto pode apenas por causa da liberdade e não espera da sua coragem na guerra outra recompensa senão ser dono de si mesmo; no estado civil, o conjunto dos cidadãos deve, portanto, ser considerado como um só homem no estado natural, e enquanto os cidadãos defendem este estado civil pelas armas e a si próprios que defendem e de si próprios que cuidam”¹⁹¹ (VII, § 22).

Ainda no século seguinte, Rousseau escreve em seu *Discurso sobre a desigualdade*: “Os corpos políticos, permanecendo assim entre si no estado de natureza, logo se ressentiram dos inconvenientes que haviam forçado os particulares a sair dele, e esse estado tomou-se ainda mais funesto entre esses grandes corpos do que o fora

natureza (como estão todos os príncipes e governos em relação uns aos outros) pode conferir a uma potência conquistadora o direito de despojar a descendência dos vencidos e privá-los de sua herança, a qual deveria ser a posse deles e de seus descendentes por todas as gerações”¹⁸⁸ (J. Locke, *Dois tratados...*, *op. cit.*, p. 552).

¹⁸⁹ J. Locke, *Dois tratados...*, *op. cit.*, p. 392.

¹⁹⁰ B. Espinosa, *Tratado político*, trad. M. Castro, [Lisboa], Estampa, 2004, pp. 37-38.

¹⁹¹ B. Espinosa, *Tratado político*, *op. cit.*, p. 82.

anteriormente entre os indivíduos dos quais eram compostos. Daí provieram as guerras nacionais, as batalhas, os assassínios, as represálias que fazem estremecer a natureza e chocam a razão, e todos esses horríveis preconceitos que consideram uma virtude a honra de derramar o sangue humano. As pessoas mais honestas aprenderam a incluir entre seus deveres o de degolar seus semelhantes; viram-se por fim os homens massacrarem-se aos milhares sem saber por quê; e cometiam-se mais assassínios num só dia de combate e mais horrores na tomada de uma única cidade do que se haviam cometido no estado de natureza, durante séculos inteiros, em toda a superfície da Terra. Tais são os primeiros efeitos que se entrevêem na divisão do gênero humano em diferentes sociedades”¹⁹².

Por fim, são inúmeras as passagens da obra kantiana em que se expõe a consideração das relações internacionais como um reencontro com o estado de natureza, como na sétima proposição do artigo “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (1784), que afirma o seguinte: “De que serve trabalhar por uma constituição legal entre os indivíduos, isto é, pelo estabelecimento de uma comunidade? A mesma insociabilidade, que obrigou os homens a estabelecer tal comunidade, é de novo a causa por que cada comunidade se encontre numa relação exterior, isto é, como Estado em relação a outros Estados, numa liberdade irrestrita e, por conseguinte, cada um deve esperar do outro os males que pressionaram e constrangeram os homens singulares num estado civil legal”¹⁹³. Ou neste trecho da terceira seção do artigo “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (1793), onde a mesma idéia seria novamente exposta: “Em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre povos inteiros. Nenhum Estado, em relação a outro, se encontra um só instante segura quanto à sua

¹⁹² J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a origem...*, op. cit., p. 223.

¹⁹³ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 29.

independência ou propriedade. A vontade de se subjugarem uns aos outros ou de empequenecer o que é seu está aí sempre presente e o armamento para a defesa, que muitas vezes torna a paz ainda mais opressiva e mais prejudicial para a prosperidade interna do que a própria guerra, jamais pode afrouxar”¹⁹⁴.

Percebe-se em todas essas passagens que a afirmação segundo a qual as relações internacionais permanecem em estado de natureza se refere especialmente ao aspecto formal das relações entre os diversos Estados. Enquanto as relações entre os indivíduos no interior de um Estado são, por princípio, reguladas por uma agência superior representada pelo próprio Estado, as relações dos Estados entre si no âmbito do sistema internacional se desenvolvem de forma anárquica, isto é, sem qualquer regulação superior às suas próprias vontades. No primeiro caso, referente às relações domésticas, a teoria jusnaturalista descreve, em termos abstratos, com a teoria da superação do estado de natureza, o movimento de legislação moderna que se inicia com a própria formação do Estado moderno e segue com o processo de constitucionalização paulatina dos direitos do indivíduo que tem seu ápice com a Revolução Francesa, dando forma ao moderno Estado de direito¹⁹⁵. No segundo caso, que descreve as relações internacionais, a teoria jusnaturalista não faz senão descrever – em especial na sua versão minimalista (a versão hobbesiana) – o precário desenvolvimento legislativo que as relações internacionais tiveram desde a chamada paz de Westfália (1648) até os dias atuais, sobretudo pela ausência de um poder superior às partes capaz de exercer a força coativa necessária para acrescentar efetividade à legitimidade dos pactos internacionais¹⁹⁶. Em outras palavras, enquanto formalmente as relações domésticas

¹⁹⁴ I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, pp. 100-101.

¹⁹⁵ Cf. N. Bobbio, *A era dos direitos*, trad. C.N. Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1992 (217 p.).

¹⁹⁶ Cf. N. Bobbio, “Democracia e sistema internacional”, in N. Bobbio, *Três ensaios sobre a democracia*, trad. S. Bath, rev. L. Gebrim, São Paulo, Cardim & Alario, 1991, pp. 59-78 [também como N. Bobbio, “Democracia e sistema internacional”, in N. Bobbio, *O futuro democracia – Uma defesa das regras do jogo*, trad. M.A. Nogueira, rev. M.A. Corrêa/D. Scofano, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000, pp. 187-207;

podem ser descritas como relações do tipo vertical, com a base inferior do vértice formado pelos indivíduos (sejam súditos ou cidadãos) e a base superior, pelo Estado, as relações internacionais se processam, formalmente, em termos horizontais, isto é, cada Estado existindo ao lado do outro sem qualquer hierarquia.

2) Mas se a totalidade dos jusnaturalistas concebe as relações internacionais como permanecendo em estado de natureza, não se pode dizer que todos tenham a mesma concepção de estado de natureza. Sendo a idéia de estado de natureza antes um princípio formal que um princípio substantivo da filosofia do direito natural, a variação substantiva entre a concepção de um filósofo e a de outro pode variar – e de fato varia – bastante. Contudo, podemos divisar claramente duas variações substantivas dominantes: uma, segundo a qual o estado de natureza consiste, ao menos hipoteticamente, num estado de guerra (em geral, por se tratar não apenas de um estado pré-político, mas igualmente pré-social), cuja apresentação principal é a hobbesiana; outra, segundo a qual o estado de natureza consiste num estado substantivamente pacífico (muitas vezes por se tratar de um estado social, ainda que pré-político), cuja apresentação fundamental é aquela feita por Locke no século XVII. Em outras palavras, na primeira versão, o estado de natureza pode ser descrito pela seguinte máxima: *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada]; enquanto, na segunda, por outra máxima, oposta: *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada].

Em relação à primeira variação substantiva da descrição do estado de natureza, não se deve ignorar que a versão mais afortunada do estado de natureza será aquela descrita por Hobbes – de maneira bastante sombria, uma vez que se inspirava em dois processos históricos bastante nublados: a guerra do Peloponeso na antiguidade (lembre-

e N. Bobbio, “Democracia e sistema internacional”, in N. Bobbio, *O filósofo e a política – Antologia*, sel. e org. J.F. Santillán, trad. C. Benjamin/V. Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 2003, pp. 350-367].

se que Hobbes foi tradutor da *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides), e, modernamente, a guerra civil entre a Coroa e o Parlamento britânicos em seu próprio século (que o próprio Hobbes descreveria em seu diálogo *Behemoth*, de 1668) – em diversas de suas obras políticas, sendo a mais conhecida aquela apresentada no capítulo XIII do *Leviatã*, depois de descrever o estado de guerra¹⁹⁷, com as seguintes palavras (que, embora conhecidíssimas, não se pode deixar de citar aqui): “Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é valido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Hobbes descreve o tempo de guerra com as seguintes palavras: “Com isto se torna manifesto que, 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. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto a natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também 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” (T. Hobbes, *Leviatã*, *op. cit.*, p. 109).

¹⁹⁸ T. Hobbes, *Leviatã*, *op. cit.*, p. 109. A mesma descrição é oferecida nos *Elementos...*, com as seguintes palavras: “Se se considerar, portanto, que os homens têm por natural tendência ofenderem-se uns aos outros, que, além disso, o direito de cada homem a cada coisa permite a cada um usurpar com direito, e ao outro com direito resistir, os homens vivem assim numa desconfiança perpétua e empregam-se a encontrar os meios de se surpreenderem uns aos outros; o estado dos homens nesta liberdade natural é o *estado de guerra*. De fato, a *guerra* não é nada mais que o tempo onde a vontade e a intenção de lutar pela força são suficientemente demonstradas pelas palavras ou pelos atos; e o tempo que não é a *guerra* é a *paz*” (II, 1ª, I, § 11) (T. Hobbes, *Elementos...*, *op. cit.*, pp. 102-103).

Pufendorf também descreverá o estado natural como um estado de guerra, contraposto ao estado pacífico representado pelo estado civil (que chama de comunidade), em seu *Os deveres do homem...*: “E, para que possamos compreender tudo em poucas palavras, em um *estado de natureza* todo homem deve contar apenas com sua própria força; enquanto, em uma *comunidade*, todos estão do seu lado: lá, homem nenhum pode ter certeza de aproveitar os frutos do seu trabalho; aqui, todos garantem isso para ele; lá, dominam as paixões, e existe uma guerra contínua, acompanhada de medos, escassez, sordidez, solidão, barbarismo, ignorância e brutalidade; aqui, governa a razão e há tranquilidade, segurança riqueza, limpeza, sociedade, elegância, conhecimento e humanidade”¹⁹⁹ (II, I).

Também Espinosa acreditará num direito de guerra no estado de natureza (em que permanecem as relações internacionais), afirmando em seu postumamente publicado *Tratado político*: “Isto pode perceber-se mais claramente, considerando que duas Cidades são naturalmente inimigas porque os homens, (...) no estado natural, são inimigos. Aqueles que fora da Cidade conservem o direito natural, permanecem inimigos. Se, por conseguinte, uma Cidade quer entrar em guerra com outra e recorrer a meios extremos para a colocar na sua dependência, tem o direito de o tentar, pois que, para declarar guerra basta querê-lo. Pelo contrário, não é possível decidir a paz senão com o concurso e a vontade da outra Cidade. Daí, esta consequência: o direito da guerra pertence a cada Cidade, e, pelo contrário, para fixar o direito à paz, é preciso pelo menos duas Cidades, que ficarão ligadas por um tratado ou confederadas”²⁰⁰ (III, § 13).

A mesmíssima descrição será feita por Kant, como aparece neste trecho do artigo “A paz perpétua”: “A guerra é certamente o meio necessário e lamentável no estado da natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do

¹⁹⁹ S. Pufendorf, *Os deveres do homem...*, op. cit., p. 257.

²⁰⁰ B. Espinosa, *Tratado político*, op. cit., p. 38.

direito), para afirmar pela força o seu direito; na guerra, nenhuma das partes se pode declarar inimigo injusto (porque isto pressupõe já uma sentença judicial). Mas o seu desfecho (tal como nos chamados juízos de Deus) é que decide de que lado se encontra o direito; mas entre os Estados não se pode conceber nenhuma guerra de castigo (*bellum punitivum*) (pois entre eles não existe nenhuma relação de um superior a um inferior)”²⁰¹.

Concernentemente à segunda variação substantiva das concepções do estado natural, sua primeira grande exposição se encontra no pensamento lockeano. Depois de expor no capítulo II do *Segundo tratado...* sua concepção sobre o estado de natureza, Locke se esforça, no capítulo seguinte, dedicado à descrição do estado de guerra, para distinguir o primeiro estado do segundo. Aquilo que Hobbes confundia, expondo num mesmo capítulo (o que ocorre em suas três grandes obras políticas), Locke pretende separar e, portanto, descreve em capítulos separados. O pai do liberalismo britânico descreve da seguinte forma o primeiro estado: “Mas, embora seja esse [o estado natural] um *estado de liberdade*, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija. O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses”²⁰² (II, § 6). O estado de guerra, por sua vez, é apresentado da seguinte forma: “O estado de guerra é um estado de inimizade e destruição; portanto, aquele que declara, por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida

²⁰¹ I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, p. 124.

²⁰² J. Locke, *Dois tratados...*, *op. cit.*, p. 384.

de outrem, coloca-se em *estado de guerra* com aquele contra quem declarou tal intenção e, assim, expõe sua própria vida ao poder dos outros, para ser tirada por aquele ou por qualquer um que a ele se junte em sua defesa ou adira a seu embate. Pois é razoável e justo que eu tenha o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição, já que, pela *lei fundamental da natureza*, como o homem deve ser preservado tanto quanto possível, quando nem todos podem ser preservados, a segurança do inocente deve ter precedência. E pode-se destruir um homem que promove a guerra contra nós ou manifestou inimizade à nossa existência, pela mesma razão por que se pode matar a um lobo ou um leão; porque tais homens não estão submetidos à lei comum da razão e não têm outra regra que não a da força e da violência, e, portanto, podem ser tratados como animais de presas, criaturas perigosas e nocivas que seguramente nos destruirão se cairmos em seu poder”²⁰³ (II, § 16). Nem seria necessária uma comparação explícita dos dois estados para deduzir sua incongruência recíproca, embora Locke o faça com as seguintes palavras: “Eis aí a clara *diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra*, os quais, por mais que alguns homens os tenham confundido, tão distantes estão um do outro quanto um estado de paz, boa vontade, assistência mútua e preservação está de um estado de inimizade, malignidade, violência e destruição mútua. Quando homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza. Mas a força, ou um propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem, quando não haja um superior comum sobre a Terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o *estado de guerra*”²⁰⁴ (II, § 19).

Mas talvez o maior inimigo da concepção agonística do estado de natureza seja Rousseau, que não se cansa de censurar Hobbes por imputar aos homens em estado

²⁰³ J. Locke, *Dois tratados...*, *op. cit.*, pp. 395-396.

²⁰⁴ J. Locke, *Dois tratados...*, *op. cit.*, pp. 397-398.

natural características negativas que estes só poderiam apresentar depois de civilizados. A respeito da concepção hobbesiana do estado de natureza, Rousseau escreve o seguinte, num fragmento escrito entre 1755-1756: “Contudo, mesmo que fosse verdade que essa cobiça incontrolável e sem limites se tivesse desenvolvido em todos os homens, na medida em que a supõem nossos sofistas, ainda assim ela não levaria ao estado de guerra universal entre todos que Hobbes ousa pintar em toda a sua repugnância”²⁰⁵. Mais à frente, no mesmo fragmento, Rousseau descreve sua concepção de estado de natureza: “O homem é naturalmente pacífico e medroso: diante do menor perigo, sua primeira reação é fugir. O que o leva a luta é só a força do hábito e a experiência. No seu estado natural, todas as paixões que o movem a desafiar os perigos e a morte – a honra, o interesse, o preconceito, a vingança – lhe são estranhas. Só ao ingressar na vida social, com outros homens, ele decide atacar, e só se torna um soldado depois que é cidadão. Não há uma inclinação natural no homem para que guerreie seus companheiros. Mas estou me detendo demais em um sistema ao mesmo tempo absurdo e revoltante, que cem vezes já foi refutado. Portanto, não há uma ‘guerra geral entre os homens’, e não é verdade que a espécie humana tenha sido criada só para se dedicar à destruição mútua. Falta considerar, porém, a guerra de natureza accidental ou excepcional que possa ocorrer entre dois ou mais indivíduos. Se o direito natural só estivesse inscrito na razão humana, não poderia guiar a maioria das nossas ações. Mas ele está gravado também, de forma indelével, no coração humano, e aí ele fala ao homem com mais força do que todos os preceitos da filosofia; é no coração humano que afirma que não é permitido sacrificar a vida dos seus semelhantes, a não ser para preservar a sua; é onde lhe mostra o horror de matar a sangue frio, mesmo quando se vê obrigado a fazê-lo. Posso imaginar que nas disputas sem arbitragem que podem surgir

²⁰⁵ J.-J. Rousseau, “O estado de guerra nascido do estado social”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e...*, *op. cit.*, p. 47.

no estado da natureza, movido pela ira um homem pode às vezes matar um outro, empregando a força ou a surpresa. Mas se houvesse uma guerra genuína, imagine-se a estranha situação em que se encontraria esse mesmo homem se só pudesse preservar a própria vida às custas da morte de alguém; se houvesse uma relação entre eles que exigisse a morte de um para que o outro vivesse. A guerra é um estado permanente que pressupõe relações constantes; relações que ocorrem raramente entre os homens, já que entre os indivíduos há um fluxo constante que muda continuamente sua motivação e seus interesses. Assim, um motivo de conflito surge e desaparece quase ao mesmo tempo; uma disputa começa e termina no mesmo dia; pode haver lutas e homicídios, mas nunca, ou raramente, longas guerras e inimizades”²⁰⁶.

De fato, a afirmação de que os Estados em sua relação recíproca permanecem em estado de natureza esclarece somente acerca da *forma* em que essas relações são processadas, nada asseverando acerca do *conteúdo* dessas relações. Do ponto de vista substantivo, deve-se notar que o preenchimento desse conteúdo pode ser feito de duas maneiras antitéticas: por relações agonísticas ou por relações pacíficas. Tal pode ser constatado no fato de que, enquanto Hobbes, Pufendorf e Kant afirmam que as relações processadas no estado de natureza possuem características agonísticas, Locke e Rousseau, opostamente, descrevem o estado de natureza como sendo preenchido substantivamente por relações pacíficas. Se projetarmos essas duas características antiéticas sobre as relações internacionais, encontraremos duas descrições substantivas

²⁰⁶ J.-J. Rousseau, “O estado de guerra...”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e... op. cit.*, pp. 47-48. Embora a concepção geral do estado de natureza no pensamento rousseauneano seja pacífica, o filósofo de Genebra se contradiz por vezes e afirma igualmente o contrário, como neste trecho de um outro fragmento escrito no mesmo período: “Para entender quais são precisamente as leis da guerra vamos examinar de perto a sua natureza, e aceitar só o que dela decorrer necessariamente. No estado da natureza, dois homens lutam; há sem dúvida um estado de guerra entre eles. Mas, por que lutam? Querem talvez devorar-se? Mesmo entre os animais, isto só acontece entre diferentes espécies. Com os homens acontece o mesmo que entre os lobos: o motivo da disputa está sempre divorciado da vida dos que lutam. Pode acontecer naturalmente que um deles seja morto, mas a sua morte é o meio que leva à vitória, e não o seu objetivo, porque desde que um admita a derrota, o outro, reconhecido como vencedor, se apossa do objeto da disputa. Cessa o combate, termina a guerra” (J.-J. Rousseau, “Fragmento sobre a guerra”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e... op. cit.*, p. 63).

dessas relações no âmbito do jusnaturalismo moderno: uma – de certa forma herdada de autores como Maquiavel, Bacon e Pascal – segundo a qual as relações internacionais se desenvolvem com base principalmente na instituição da guerra; e outra – que remonta às idéias internacionais de autores como Erasmo e More – segundo a qual a principal característica das relações internacionais é, opostamente, a paz. No primeiro caso, as relações internacionais seriam pautadas pela máxima *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada], enquanto, no segundo, as relações internacionais seriam reguladas pela máxima que diz *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada].

3) Descrevi até aqui os dois primeiros elementos pertencentes à teoria jusnaturalista moderna das relações internacionais: o fato destas permanecerem em estado de natureza e as duas concepções substantivas dominantes – agonística e pacífica – a respeito deste. O primeiro elemento descreve um princípio formal único, que unifica todos os autores numa única corrente, enquanto o segundo descreve duas sub-variações daquele princípio, permitindo a observação de duas grandes variações da mesma teoria, com grande efeito compreensivo. Mas, para completarmos a análise do tema das relações internacionais no âmbito do pensamento jusnaturalista moderno, é preciso analisar um terceiro e último elemento: a possibilidade de superação internacional do estado de natureza (assim como ocorre no estado natural). Neste quesito, a teoria única se divide em três hipóteses diferentes: uma, segundo a qual o estado de natureza internacional é insuperável; outra, segundo a qual o estado de natureza internacional é superável apenas em parte (isto é, pode ser apenas limitado); e uma terceira, segundo a qual o estado de natureza internacional pode ser peremptoriamente superado.

Pode-se dizer que a primeira hipótese é mais implícita que explícita, na medida em que ela pode ser deduzida daqueles autores que, embora tenha descrito

explicitamente as relações internacionais como uma manifestação empírica do estado de natureza (que para a maior parte dos autores não passa de um estado conjectural), em nenhum momento apontam sua superabilidade, satisfazendo-se em descrever a oposição entre o estado civil doméstico e o estado natural internacional. É o caso de Hobbes²⁰⁷ e Locke²⁰⁸, que podem ser considerados, de fato, os dois autores mais econômicos quanto à discussão das relações internacionais, o que talvez possa ser considerado mais uma prova da sua descrença na capacidade de qualquer mudança qualitativa do estado natural em que estas se desenvolvem. Hobbes afirma o seguinte, no *Leviatã*: “Assinalo, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disso nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é maior, se esforçam por garanti-lo no interior através das leis, e no exterior através de guerras”²⁰⁹ (XI).

A segunda hipótese, que pode ser considerada um meio-termo entre a primeira e a segunda, se baseia não na superação definitiva do estado natural, mas em sua superação em parte, ou, simplesmente, sua limitação. Essa limitação se daria pela firmamento de tratados internacionais entre os diversos Estados, garantindo uma paz que duraria enquanto durassem os tratados. É nítida a dívida dessa hipótese com relação à

²⁰⁷ Baseiam-se em grande parte nesta hipótese os artigos presentes em N. Bobbio, *El tercero ausente*, trad. P. Linares, Madrid, Cátedra, 1997 (309 p.). Cf. também R. Tuck, “Thomas Hobbes”, in R. Tuck, *The rights of war and peace – Political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford, Oxford U.P., 2001, pp. 109-139 (capítulo 4). Para outras interpretações, cf. M.C. Williams, “The Hobbesian theory of international relations: Three traditions”, in B. Jahn (ed.), *Classical theory in international relations*, Cambridge, NY, Cambridge U.P., 2006, pp. 253-276 (capítulo 11).

²⁰⁸ Cf. R. Tuck, “From Locke to Vattel”, in R. Tuck, *The rights of...*, op. cit., pp. 166-196 (capítulo 6); e D. Boucher, “Property and propriety in international relations: The case of John Locke”, in B. Jahn (ed.), *Classical theory...*, op. cit., 2006, pp. 156-177 (capítulo 7). O estudo mais completo das relações internacionais no pensamento lockeano foi escrito por R.H. Cox, *Locke on war and peace*, Oxford, Clarendon, 1960 (220 p.).

²⁰⁹ T. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., p. 64.

tratadística do direito das gentes moderno (de Gentili a Vattel), tanto que um de seus proponentes, Pufendorf, será também um dos principais teóricos dessa modalidade de direito, com uma obra que possui por título *Do direito natural e das gentes* (1672). Mas também em seu *Os deveres do homem e...* (1673), como já havia afirmado, Pufendorf escreveria um capítulo inteiro sobre os tratados internacionais em seu *Os deveres do homem e...* (1673), onde se divisam dois tipos de tratados internacionais: “Pelo primeiro tipo [que reforçam o dever já incumbido pelo direito natural] são referidos os tratados de paz, nos quais nada mais se combina do que o simples exercício de humanidade um para com o outro ou uma rejeição aos malfeitos e à violência. Ou, talvez, eles possam estabelecer um tipo geral de amizade entre eles, não mencionando particulares; ou fixar as regras de hospitalidade e comércio, de acordo com as orientações do direito natural. Os outros, do segundo tipo [que acrescentam alguma coisa aos preceitos do direito natural], são chamados de ligas, e são ou iguais ou desiguais. Ligas iguais são a tal ponto compostas das mesmas condições de ambos os lados, que elas não só prometem o que é absolutamente igual, ou pelo menos proporcional às capacidades da pessoa; mas elas também estipulam de tal maneira que nenhuma das partes fica obnoxia [subordinada] à outra, ou em pior condição. Ligas desiguais são aquelas em que são combinadas condições que são desiguais, e deixam um lado pior do que o outro. Essa desigualdade pode ser ou da parte do aliado superior, ou então do aliado inferior. Pois se o aliado superior compromete-se a enviar socorro ao outro, incondicionalmente, não aceitando dele nenhum termo, ou se compromete a enviar uma maior proporção de socorro do que ele, a desigualdade está no superior. Mas, se a liga requer do aliado inferior a realização de mais coisas para o superior do que este deve realizar para ele, a desigualdade aí está não menos evidente no lado do inferior”²¹⁰ (II, XVII).

²¹⁰ S. Pufendorf, *Os deveres do homem...*, op. cit., pp. 363-364.

Praticamente nos mesmos anos em que Pufendorf escrevia as palavras acima, Espinosa defenderia, em seus dois grandes tratados jusnaturalistas, a mesma idéia. No *Tratado político*, o filósofo holandês escreve: “Daí, esta consequência [do estado de natureza internacional]: o direito da guerra pertence a cada Cidade, e, pelo contrário, para fixar o direito à paz, é preciso pelo menos duas Cidades, que ficarão ligadas por um tratado ou confederadas. Este tratado manter-se-á tanto tempo quanto a causa que determinou o seu estabelecimento, isto é, enquanto o temor de um mal, ou a esperança de um proveito subsistirem; se esta causa deixa de agir sobre qualquer das duas Cidades, esta guarda o direito que lhe pertence (...) e o laço que ligava as duas Cidades uma à outra rompe-se por si mesmo. Cada Cidade tem, portanto, todo o direito de romper o tratado quando quiser, e não se pode dizer que age por astúcia ou perfídia porque quebra os seus compromissos, quando já não tem qualquer razão para temer, ou esperar: a condição é, com efeito, igual para cada um dos contratantes; a primeira que se libertar do temor tornar-se-á independente e, por consequência, fará o que melhor lhe convier. Aliás, ninguém contrata com vista ao futuro, senão considerando as circunstâncias presentes, e se tais circunstâncias se alteram, a própria situação se altera inteiramente. Por este motivo, cada uma das Cidades ligadas por um tratado conserva o direito de preservar os seus interesses; cada uma, conseqüentemente, esforça-se tanto quanto pode por se libertar do medo e retomar a independência, e também por impedir que a outra se torne mais poderosa. Se, portanto, uma Cidade se queixa de ter sido ludibriada, não é a lei da Cidade confederada que pode condenar, mas a sua própria imbecilidade: confiou a sua estabilidade a outra Cidade independente, para a qual, a salvaguarda do Estado é a lei suprema”²¹¹ (III, §§ 13-14).

²¹¹ B. Espinosa, *Tratado político*, op. cit., pp. 38-39.

Ainda que os Estados permaneçam em *status naturae*, sejam essas relações desenvolvidas agonística ou pacificamente, a possibilidade de firmar tratados internacionais – desprezada por Hobbes e por Locke (lembre-se que também Maquiavel e Pascal a desprezaria) – permite uma limitação formal, à medida que a falta de leis do estado natural é substituída por uma primeira legislação. Todavia, a legislação representada pelos tratados internacionais não pode ser considerada uma legislação definitiva, uma vez que não dispõe de qualquer força coativa externa para sua efetivação, mas apenas da vontade interna que cada Estado dispõe para respeitá-la. Tanto que a máxima que preside os tratados internacionais, repetida desde o antigo império romano, é aquela, de valor puramente moral, segundo a qual *pacta sunt servanda* [os acordos devem ser cumpridos]. Uma vez que tal princípio consiste num princípio puramente moral, sem qualquer efeito coativo *ex foro externo*, mas apenas *ex foro interno* (como diria Hobbes), não pode representar qualquer superação daquele estado inicial. Espinosa tem plena consciência dessa dificuldade inerente aos tratados internacionais, segundo a qual a volta ao estado de natureza ocorre no mesmo momento em que os Estados entram em conflito quanto ao respeito desses mesmos tratados, como se pode entrever neste trecho do *Tratado político*: “As Cidades que decidiram da paz entre si, têm o direito de regular os litígios que daí possam surgir, isto é, das estipulações através das quais se comprometeram uma com a outra. Com efeito, as regras admitidas com vista à paz, não respeitam apenas a uma, mas são comuns às Cidades contratantes (...). Se não podem chegar a acordo, por isso mesmo retornam ao estado de guerra”²¹² (III, § 15). Pelo mesmo motivo, Rousseau desconfiará da

²¹² B. Espinosa, *Tratado político*, *op. cit.*, pp. 39-40. No capítulo XVI do *Tratado teológico-político* (1670), Espinosa havia escrito: “Dizemos que há *aliados* quando os homens de duas nações diferentes, para evitar o perigo de guerra ou com qualquer outra finalidade útil, se comprometem mutuamente a não se prejudicarem e a se assistirem em caso de necessidade, continuando cada uma dessas nações a manter a respectiva soberania. Esse contrato será válido só enquanto subsistir o seu fundamento, isto é, o motivo do perigo ou do interesse, já que ninguém firma um acordo ou é sequer obrigado a respeitar os pactos se

viabilidade do direito internacional, como escreve neste trecho de um fragmento sobre as relações internacionais: “Acrescente-se a isso [à fragilidade dos tratados internacionais] os sinais visíveis de má vontade, que indicam a intenção ofensiva, tais como a recusa em reconhecer o *status* de uma potência, ignorando seus direitos, rejeitando suas reivindicações, recusando a seus cidadãos a liberdade de negociar, levantando seus inimigos ou, por fim, desrespeitando o direito internacional em seu prejuízo, sob qualquer pretexto. Essas várias formas de ofender uma entidade política nem são igualmente praticáveis nem igualmente úteis para o Estado que as utiliza, sendo preferidas aquelas que resultam ao mesmo tempo em vantagem para o agressor e desvantagem para o inimigo. Terras, dinheiro, homens, todo o butim que pode ser transportado passa a ser assim o principal objetivo das hostilidades recíprocas. À medida que essa cobiça soez muda imperceptivelmente as idéias que as pessoas fazem das coisas, a guerra degenera finalmente em banditismo, e aos poucos os inimigos e os guerreiros se transformam em tiranos e bandoleiros”²¹³.

A última hipótese versa sobre a possibilidade de superação definitiva do estado de natureza nas relações internacionais e refere-se a um velho ideal da filosofia política moderna, cultivado desde o século XVI: a paz perpétua²¹⁴. Embora Gentili já falasse do ideal da paz perpétua em seu *De iuri belli libri tre* (1598), da mesma forma

não espera nenhuma vantagem ou não receia nenhum mal; desaparecido esse fundamento, o pacto cessa por si mesmo, como também ensina a experiência. Na verdade, ainda que vários Estados independentes acordem entre si não se prejudicarem reciprocamente, mesmo assim, eles tentam, até onde podem, impedir que um deles se tome mais forte que o outro, além de que não se fiam nos termos do contrato se não vêem com clareza suficiente a sua razão de ser e o seu interesse para ambas as partes. Em outras palavras: receiam ser enganados, e têm razão para isso. Quem, com efeito, senão um tolo que ignore o direito das autoridades, confiará nas palavras e nas promessas de alguém que detém o poder soberano e o direito de fazer o que quiser, de alguém para quem a lei suprema e o bem-estar é o interesse do seu próprio Estado? E, se tivermos então em conta a piedade e a religião, veremos ainda melhor que nenhum soberano pode licitamente cumprir as suas promessas quando isso implica um prejuízo para o respectivo Estado. Porque todas as promessas que ele tenha feito e que depois se revelem prejudiciais ao Estado só as poderá cumprir traíndo a confiança dos seus súditos, a qual, no entanto, está acima de tudo obrigado, até porque é costume jurar solenemente que a vai respeitar” (B. Espinosa, *Tratado teológico-político*, trad. D.P. Aurélio, São Paulo, Martins Fontes, 2003, pp. 243-244).

²¹³ J.-J. Rousseau, “O estado de guerra...”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e... op. cit.*, p. 53.

²¹⁴ Cf. J. Ferrari & S. Goyard-Fabre (dirs.), *L’anne 1796. Sur la paix perpétuelle – De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998 (214 p.).

que Leibniz, em seus póstumos *Elementa juris naturalis* (1669-1672) – que se inicia com uma crítica endereçada a Grócio –, pode-se dizer que o primeiro grande pensador jusnaturalista a desenvolver extensamente o tema da superação definitiva do estado de natureza em que se encontram as relações internacionais pela paz perpétua seria Rousseau, inspirado nos textos do abade de Saint-Pierre²¹⁵ (mas também em Henrique IV e Sully). Em seu citado *Extrato e julgamento...*, Rousseau escreve: “Nunca a mente humana concebeu um esquema mais nobre, mais belo ou útil do que o de uma paz perpétua e universal entre todos os povos da Europa, e nunca um escritor mereceu mais respeito do que quem sugeriu os meios de por em prática esse esquema. Que pessoa que tenha uma centelha de bondade não sente seu coração aquecido com tão bela perspectiva? Quem não preferiria as ilusões de um espírito generoso, que supera todos os obstáculos, a razão seca e repulsiva, cuja indiferença ao bem-estar da humanidade é sempre o principal obstáculo a todos os esquemas destinados a alcançá-lo?”²¹⁶. Todavia, as imensas dificuldades de realização desse projeto levariam Rousseau desacreditar que fosse possível sua consumação na época em que vivia. Tanto que escreveria, mais à frente, no mesmo texto: “Que não se diga, portanto, que o sistema [do projeto saint-pierreano para a paz perpétua] não foi adotado porque não era bom. Será mais apropriado dizer que era bom demais para que pudesse ser adotado. Os males e os abusos, que beneficiam tantos indivíduos, ocorrem por si mesmos, mas o que é de utilidade pública raramente deixa de ser imposto pela força, pela simples razão de que os interesses privados quase sempre o contrariam. Não há dúvida de que nas atuais circunstâncias uma paz duradoura é um projeto risível. Que ressurjam Henrique IV e Sully, voltará a ser urna proposta razoável. Em outras palavras, embora admiremos um

²¹⁵ Cf. Y. Aiko, “Rousseau and Saint-Pierre’s peace project: A critique of ‘history of international relations theory’”, in B. Jahn (ed.), *Classical theory...*, *op. cit.*, pp. 96-120.

²¹⁶ J.-J. Rousseau, “Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua de Abbé de Saint-Pierre”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e...*, *op. cit.*, p. 72.

projeto tão belo, devemos consolar-nos do seu fracasso pensando que só poderia ser implantado com os meios violentos que a humanidade precisa abandonar. Nenhuma confederação poderia jamais ser criada a não ser por meio de uma revolução. Assim, quem ousaria afirmar se devemos desejar ou temer uma confederação européia? Ela talvez provocasse mais danos em um só momento do que os prejuízos que pudesse evitar ao longo de muito tempo”²¹⁷.

Pode-se dizer que Rousseau chegaria até metade do caminho da teorização da paz perpétua, enaltecendo seu valor e sua necessidade, embora não conseguindo encontrar o caminho exato para sua concretização. Partindo desse caminho aberto, todavia, seria Kant – fortemente influenciado pelas idéias do grande pensador político francês²¹⁸ – quem desenvolveria uma teoria completa para a realização do ideal da paz perpétua²¹⁹. Acerca das contribuições anteriores, o filósofo de Königsberg afirma, em seu artigo “Idéia de uma história universal...”, reconhecendo sua importância, embora não sua correção: “Embora esta idéia [da paz perpétua] pareça ser fantasiosa e tenha sido objeto de escárnio num Abbé de St. Pierre ou num Rousseau (talvez porque acreditaram na sua iminente realização), nem por isso deixa de ser a inevitável saída da necessidade em que os homens se colocam reciprocamente, que deve forçar os Estados à decisão (por muito duro que lhes seja concernir), à qual também o homem selvagem se viu de mal-grado compelido, a saber: renunciar à sua segurança numa constituição legal”²²⁰. A apresentação da teoria completa da paz perpétua seria feita no mencionado artigo “Sobre a paz perpétua”, a partir da aceitação por todos os Estados de seis artigos

²¹⁷ J.-J. Rousseau, “Extrato e julgamento...”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e...*, op. cit., p. 110.

²¹⁸ Cf. R. Tuck, “Rousseau and Kant”, in R. Tuck, *The rights of...*, op. cit., pp. 197-225 (capítulo 7).

²¹⁹ Sobre o tema da paz perpétua no pensamento kantiano a bibliografia é bastante extensa: cf., introdutoriamente, C.J. Friedrich, “L’essai sur la paix. Sa position centrale dans la philosophie morale de Kant”, in E. Weil et al., *La philosophie politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, pp. 139-161; W.B. Gallie, “A paz perpétua de Kant”, in W.B. Gallie, *Os filósofos da paz e da guerra*, trad. S. Rangel, Rio de Janeiro, Artenova, Brasília, UnB, 1979, pp. 21-45; e J. Habermas, *La paix perpétuelle – Le bicentenaire d’une idée kantienne*, trad. R. Rochlitz, Paris, Les Ed. du Cerf, 1996 (123 p.).

²²⁰ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 30.

preliminares e três artigos definitivos (além de um artigo secreto). Os seis artigos preliminares são: 1) Não se deve considerar como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura, 2) Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação, 3) Os exércitos permanentes devem, com o tempo, desaparecer totalmente, 4) Não se devem emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política exterior, 5) Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro Estado, e 6) Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego no outro Estado de assassinos, envenenadores, a ruptura da capitulação, a instigação à traição, etc. Os três artigos definitivos são: 1) A constituição civil em cada Estado deve ser republicana, 2) O direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres, e 3) O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal. Por fim, o artigo secreto (acrescido apenas no suplemento segundo do artigo) diz: As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra.

Na impossibilidade de discutir aqui detidamente cada um desses artigos, prestemos, entretanto, a atenção devida àquele que certamente consiste no mais importante: o primeiro artigo definitivo para a paz perpétua. Seu desenvolvimento traz as seguintes palavras:

“A constituição republicana, além da pureza da sua origem, isto é, de ter promanado da pura fonte do conceito de direito, tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela é esta o fundamento. Se (como não pode ser de outro modo nesta constituição) se exige o consentimento dos cidadãos para decidir

‘se deve ou não haver guerra’, então, nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão *maligno*, pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra com o seu próprio patrimônio, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acaba em virtude de novas e próximas guerras e torna amarga a paz). Pelo contrário, numa constituição em que o súdito não é cidadão, que, por conseguinte, não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, caçadas, palácios de recreio, festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a justificação da mesma por causa do decoro ao sempre pronto corpo diplomático”²²¹.

Pode-se dizer que a grande inovação kantiana em relação à teoria da paz perpétua consiste no seu atrelamento do ideal pacifista ao ideal republicano. A idéia segundo a qual o “fundamento” da paz perpétua, nas relações internacionais, não é outro senão a república, na política interna do Estado, embora já existisse germinalmente em Rousseau²²², pode ser descrita como a principal diferença do modelo kantiano com relação aos modelos anteriores: enquanto Saint-Pierre e Rousseau, entre outros, projetavam a paz perpétua sobre as relações internacionais sem encontrar um caminho institucional para a sua fundação, Kant entrevê na deliberação republicana – é preciso lembrar que Kant define a república como uma forma de governo em que os poderes

²²¹ I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, pp. 128-130.

²²² Rousseau relacionara fortemente a idéia da guerra à idéia do despotismo (em outras palavras, o oposto da paz ao oposto da república) em seu *Extrato e julgamento...*, com as seguintes palavras: “Com efeito, e fácil entender que a guerra e a conquista fora do território nacional e o despotismo no seu interior se apóiam mutuamente; que dinheiro e homens são tomados à vontade de um povo escravizado para dar a outros povos o mesmo destino; e que a guerra oferece um pretexto para extrair recursos da população, e outro, não menos plausível, para manter grandes exércitos de prontidão para manter o povo subjugado. Em suma, todos podem ver que os monarcas agressivos levam a guerra pelo menos tanto a seus súditos como a seus inimigos, e que a nação conquistadora não fica em melhor situação do que a conquistada” (J.-J. Rousseau, “Extrato e julgamento...”, in J.-J. Rousseau, *Rousseau e...*, *op. cit.*, p. 103).

(em especial o poder executivo e o poder legislativo) se encontram separados²²³ – a única forma possível de controlar “se deve ou não haver guerra”. Ou seja, apenas a necessidade de recorrer ao “consentimento dos cidadãos” pode trazer aos governantes dos Estados um limite para seu ímpeto natural para fazer a guerra. Se a guerra é um fenômeno natural do estado de natureza em que as relações internacionais se encontram (pelo menos na sua descrição mais famigerada), não se pode esperar que ela deixe de existir por algum princípio natural, mas apenas pela decisão deliberada de pôr-lhe fim, que, se não se pode esperar realistamente que nasça da parte dos governantes, caberia ser impetrada por parte dos governados, uma vez que estes “têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra”. Kant desenvolveria sua teoria da paz perpétua nos anos tardios de sua produção filosófica²²⁴, depois de haver escritos suas grandes obras sobre a metafísica, sob forte influência dos acontecimentos da Revolução Francesa²²⁵. Embora nunca tenha se concretizado tal ideal, não se podendo descrever as relações internacionais de hoje senão como os jusnaturalistas as descreviam desde o século XVII, o ideal da paz perpétua sobrevive até hoje como a mais grandiosa teoria da superação do estado de natureza internacional.

Depois da exposição tardia do sistema jusnaturalista kantiano, praticamente a totalidade das correntes filosófico-políticas posteriores, compreendendo todo o século XIX (a começar pelo segundo Fichte), embora o movimento de rejeição já se iniciasse no século XVIII (a começar por Vico), rejeitarão os princípios jusnaturalistas: do empirismo ao positivismo, do historicismo ao utilitarismo, do hegelianismo (inclusive o marxismo) ao evolucionismo, do irracionalismo ao vitalismo, etc. Em verdade, uma prova a contrário de que o jusnaturalismo moderno se define pelo racionalismo pode ser

²²³ Cf. R. Salatini, “Kant e as formas de governo” (mimeo).

²²⁴ Cf. J.N. Heck, *Da razão prática ao Kant tardio*, Porto Alegre, EdiPUCRS, 2007 (303 p.).

²²⁵ Cf. N. Bobbio, “Kant e a Revolução Francesa”, in N. Bobbio, *A era dos direitos*, trad. C.N. Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1992, pp. 131-141; e B. Delannoy, *Burke et Kant interprètes de la Révolution Française*, [Paris], L’Harmattan, 2004 (138 p.).

encontrado justamente no fato de que, em todas essas correntes, o fundamento jusnaturalista criticado será essencialmente (embora não unicamente) o mesmo: a crença de que a natureza humana seja perscrutável exclusivamente pelas ferramentas da razão. Tanto que Hegel, o inimigo mais imponente do jusnaturalismo, afirmará o seguinte, num texto intitulado *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802):

“Há muito tempo, em verdade, que a ciência do direito natural, da mesma maneira que outras ciências, tais como a mecânica e a física, foi reconhecida como uma ciência essencialmente filosófica, e, uma vez que a filosofia deve necessariamente ter partes, como uma parte essencial desta; mas ela teve com as outras [ciências] este destino comum, que o [aspecto] filosófico filosofia foi relegado somente à metafísica, e que não lhes foi praticamente concedida participação a este [aspecto], mas que, em seu princípio particular, elas foram mantidas totalmente independentes da Idéia; as ciências mencionadas como exemplos têm sido, finalmente, forçadas a confessar seu distanciamento da filosofia, de forma que elas acabam reconhecendo por seu princípio científico o que se costuma chamar experiência, o que, por isto, favorece a que elas renunciem às pretensões de ser ciências verdadeiras e se contentem de ser compostas de uma coleção de noções empíricas e de se servir de conceitos do entendimento, pedindo que se lhes dê permissão, e sem querer, por meio deles, afirmar algo de objetivo”²²⁶.

Não obstante, embora Hegel seja um inimigo ferrenho do jusnaturalismo, em função da rejeição que, não somente Hegel, mas a maior parte dos pensadores românticos apresentará frente ao racionalismo metodológico, não seria difícil demonstrar suas dívidas para com autores como Rousseau e Kant, a começar pela dívida temática, como se pode ver, com destaque para a temática internacional, neste trecho do mesmo texto hegeliano, que, por servir de prova cabal com relação ao ponto de inflexão

²²⁶ G.W.F. Hegel, *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: Seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*, trad. A. Bavaresco/S.B. Christino, São Paulo, Loyola, 2007, p. 35.

entre o fim do jusnaturalismo e, de certa forma, sua sobrevivência posterior²²⁷, utilizo para terminar este texto:

“Ora, na vida ética absoluta, a infinitude ou a forma, enquanto o absolutamente negativo, não é senão ela mesma a repressão – concebida há pouco –, acolhida em seu conceito absoluto, no qual ela não se relaciona com as determinidades singulares, mas com a inteira efetividade e suas possibilidades, isto é, a vida ela mesma, [na qual,] então, a matéria é igual à forma infinita, – mas de tal sorte que o positivo desta é o que é absolutamente ético, isto é, a pertença a um povo; e o ser um com este, o [indivíduo] singular o prova, no negativo, só pelo risco de morte, de uma maneira não equívoca. Pela identidade absoluta do infinito ou do lado da relação com o positivo, as totalidades éticas tais que são os povos se configuram, se constituem como os indivíduos e se situam assim como singulares em face de outros povos singulares; esta situação de individualidade é o lado da realidade, [e,] pensados sem este, elas são seres-de-pensamento; isto seria a abstração da essência sem a forma absoluta, cuja essência seria precisamente sem essência. Esta relação de individualidade a individualidade é um vínculo, e, por esta razão, uma relação feita de duas relações; uma é a relação positiva, a igual e calma subsistência-uma-ao-lado-da-outra das duas individualidades na paz; a outra [é] a relação negativa, a exclusão de uma pela outra; e as duas relações são absolutamente necessárias. Para a segunda, nos temos concebido a relação racional como uma repressão acolhida em seu conceito, ou como virtude formal absoluta, a qual é a bravura. Para este segundo lado da relação, é posta, para a figura e a individualidade da totalidade ética, a necessidade da guerra, que – porque ela é a livre possibilidade de que sejam aniquiladas não somente as determinidades singulares, mas a integralidade destas, enquanto vida, e essa pelo próprio absoluto ou pelo povo – conserva tanto a saúde ética dos povos em sua indiferença *vis-à-vis* das determinidades e *vis-à-vis* do processo pelo qual elas se instalam, como hábitos e tornam-se fixas, como o movimento

²²⁷ Cf. N. Bobbio, “Hegel e o jusnaturalismo”, in N. Bobbio, *Estudos sobre Hegel – Direito, sociedade civil e Estado*, trad. L.S. Henriques/C.N. Coutinho, São Paulo, Unesp/Brasiliense, 1999 [1989], pp. 23-55; e M.L. Müller, “O direito natural de Hegel: Pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”, in I. Domingues, P.R.M. Pinto & R. Duarte (orgs.), *Ética, política e cultura*, Belo Horizonte, UFMG, 2002, pp. 119-157.

dos ventos preserva os mares da putrefação na qual uma calma duradoura os extinguiria, como o faria para os povos uma paz duradoura, ou, *a fortiori*, uma paz perpétua”²²⁸.

²²⁸ G.W.F. Hegel, *Sobre as maneiras...*, *op. cit.*, pp. 83-84.

Capítulo IV: “Kant e as relações internacionais”

I. Relações internacionais do ponto de vista histórico e jurídico no âmbito do pensamento kantiano

1. História e direito

Depois de Grócio, com seu monumental *De jure belli ac pacis* (1625), Immanuel Kant (1724-1804) foi o autor que mais atenção concedeu ao tema das relações internacionais entre os teóricos do jusnaturalismo moderno, que animaram o debate da filosofia política durante os séculos XVII e XVIII. Ainda que não seja inexistente o tema em autores como Hobbes, Locke, Espinosa ou Rousseau, nenhum deles se esforçou tanto para oferecer um modelo amplo, completo e coerente das relações internacionais como Kant. Por outro lado, também não se pode negar que, enquanto herdeiro da tradição seiscentista e setecentista da filosofia política como um todo (não se pode negar suas influências rousseauianas, por exemplo²²⁹), o trabalho de Kant não foi senão o de reunir, completar, aperfeiçoar e dar um sentido geral às diversas contribuições menores, dispersas e insuficientes sobre as relações internacionais que a

²²⁹ Cf. E. Cassirer, “Kant and Rousseau”, in E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe – Two essays*, trad. J. Gutmann/P.O. Kristeller/J.H. Randall Jr., Princeton, Princeton U.P., 1963 [1945], pp. 01-60.; e J.R. Carracedo, “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, in E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 29-74.

tradição havia legado de forma germinal. Nesse sentido, seu trabalho não fez mais que coroar com um sistema completo aquilo que dois séculos haviam engendrado de tematização e teorização das relações entre os Estados. De resto – e não apenas quanto a este tema – Kant pode ser considerado como o último dos grandes filósofos jusnaturalistas, último e derradeiro herdeiro de uma espécie hoje extinta (malgrado as inúmeras tentativas de ressurreição²³⁰). Pode-se dizer, ademais, que depois de Kant, nenhum outro filósofo foi tão longe no estudo do tema das relações internacionais. Entretanto, não se pode dizer que as conclusões, sejam filosóficas sejam históricas (e principalmente as históricas), de suas idéias tenham sido ainda completamente colhidas.

Abordar a filosofia política de Kant, que em grande parte resolve-se numa filosofia ao mesmo tempo histórica e jurídica, do ponto de vista das relações internacionais – o que não pretendo fazer de forma completa, mas apenas propedêutica – significa, segundo penso, analisar, simultaneamente do ponto de vista histórico e jurídico (que em Kant caminham, como tentarei demonstrar, *pari passu*), os pontos que em seu sistema dizem respeito à sociedade civil internacional e ao direito das gentes, e também, embora menos estritamente, à sociedade cosmopolita e ao direito cosmopolita. Não se pode deixar de notar que o desenvolvimento de tais temas, como de resto toda sua filosofia político-jurídica, consiste numa etapa tardia do pensamento kantiano²³¹, desenvolvida entre os anos 1780 e 1790 – período em que o filósofo ministrara seus cursos de direito natural na Universidade de Königsberg –, iniciada em seus opúsculos de filosofia da história, em especial no artigo “Sobre a paz perpétua” (1795 [1ª ed.], 1796 [2ª ed.]), e apresentados de forma mais sistemática em sua *Metafísica dos costumes* (1797), onde o autor apresenta de forma cabal e completa sua doutrina do

²³⁰ Cf. N. Bobbio, “Contrato e contratualismo no debate atual”, in N. Bobbio, *O futuro da democracia – Uma defesa das regras do jogo*, trad. M.A. Nogueira, rev. M.A. Corrêa/D. Scofano, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000, pp. 143-164.

²³¹ Cf. J.N. Heck, *Da razão prática ao Kant tardio*, Porto Alegre, EdiPUCRS, 2007 (303 p.).

direito, tanto do direito privado (na primeira parte) quanto do direito público (na segunda parte), que interessa mais propriamente aqui.

Em Kant (como em Hobbes ou Rousseau), o tema das relações internacionais se encaixa no esquema jusnaturalista tradicional cujo modelo básico, que Kant estende um degrau a mais em relação aos filósofos jusnaturalistas anteriores, é a divisão entre estado de natureza/sociedade civil/estado de natureza internacional, teorizado tanto do ponto de vista histórico (ainda que se trate de uma história ideal) quanto jurídico. No primeiro caso, a seqüência kantiana se dá no seguinte sentido: estado de natureza → sociedade civil → sociedade civil internacional → sociedade cosmopolita; no segundo, no sentido do direito privado → direito político → direito das gentes → direito cosmopolita. Sendo que a correspondência entre história ideal e direito é a mais exata possível: o estado de natureza é regulado pelo o direito privado (*natürliche Recht*) – o qual difere, na tratadística filosófico-jurídica kantiana, do direito natural (*Naturrecht*), de caráter meta-positivo, no sentido de que este serve de fundamento às demais formas de direito citadas (todas positivas), inclusive ao direito privado –; a sociedade civil é aquela regulada pelo direito político; a sociedade civil internacional, pelo direito das gentes (que seria chamado, depois de Bentham, de direito público internacional); enquanto a sociedade cosmopolita se regularia pelo direito cosmopolita. Não se pode deixar de notar, contudo, que, em relação ao modelo clássico (que vai de Grócio a Rousseau), há, como disse, um degrau a mais no esquema kantiano: a sociedade cosmopolita, tanto quanto o direito correspondente. Para além da sociedade civil internacional, que já existe em germe em Espinosa e Pufendorf e de forma plena já em Rousseau, nenhum filósofo jusnaturalista divisou qualquer organização social ou jurídica possível. Para Kant, entretanto, o esquema estaria incompleto, e seria mesmo

inviável, sem este último degrau. Esquemáticamente, o sistema se apresenta da seguinte forma:

No esquema acima, pode-se dizer que a primeira linha (que contém o estado de natureza e o direito privado) se refere à organização pré-política (embora já contenha, para Kant, a organização social); as linhas segunda (que contém a sociedade civil e o direito político) e terceira (que contém a sociedade civil internacional e o direito das gentes) se referem à organização política; enquanto a última linha (que contém a sociedade cosmopolita e o direito cosmopolita) se refere a uma forma de organização pós-política ou pós-estatal. Pode-se dizer também que as duas últimas linhas – essa é a tese que sigo neste texto – se referem ao tema das relações internacionais, embora a penúltima linha de forma mais estrita que a última. O resumo mais completo desse esquema se encontra no citado *Metafísica...*, onde se lê, logo no início do § 43, o seguinte:

“O conjunto das leis que carecem de uma promulgação universal para suscitar um estado jurídico é o *direito público*. – Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, ou seja, para um conjunto de homens, ou para um conjunto de povos que, encontrando-se entre si numa relação de influência mútua, necessitam do estado jurídico que os unifique sob uma vontade, sob uma *constituição* (*constitutio*), para compartilhar o que é de direito. – Este estado dos indivíduos num povo, em relação recíproca, é o estado civil (*status civilis*), e o conjunto dos mesmos, em relação aos seus próprios

membros, é o Estado (*civitas*) que, graças à sua forma, se denomina *comunidade* (*res publica latius sic dicta*), porquanto está unido pelo comum interesse de todos se encontrarem no estado jurídico; mas, em relação a outros povos, chama-se simplesmente *potência* (*potentia*) (daí, a palavra *potentado*); em virtude da sua (presumida) união herdada, denomina-se também uma nação (*gens*) e, por isso, sob o conceito geral de direito público não se pensa apenas no direito político, mas ainda num *direito das gentes* (*ius gentium*); um e outro em conjunto, porque a terra não é ilimitada, mas sim uma superfície por si mesma limitada, levam inevitavelmente à idéia de um *direito político das gentes* (*ius gentium*), ou *direito cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*); pelo que, se a uma destas três formas do estado jurídico faltar o princípio que restringe a liberdade externa mediante leis, o edifício das restantes fica inevitavelmente minado e acaba por se derrubar”²³².

No trecho acima, que serve admiravelmente como introdução a todo o pensamento jurídico-público kantiano, explicita-se tanto o conceito de direito público, como aquele que se origina de uma promulgação universal para suscitar um estado jurídico, por oposição ao direito privado, que vige já no estado de natureza, quanto as três formas de direito público imaginadas por Kant: o direito político, que rege as relações entre o Estado e os indivíduos na sociedade civil; o direito das gentes, que rege a relação entre os Estados na sociedade civil internacional; e o direito cosmopolita, que rege a relação entre o Estado e os indivíduos de outros Estados (ou seja, os

²³² I. Kant, *Metafísica dos costumes, parte I – Princípios metafísicos da doutrina do direito*, trad. A. Morão, Lisboa, Eds. 70, 2004, pp. 125-126. Mas este modelo já estava desenhado de forma completa alguns anos antes, no artigo “A paz perpétua” – embora, dispersamente, já apareça mesmo em artigos anteriores –, como se pode ler claramente numa pequena nota: “Por conseguinte, o postulado que subjaz a todos os artigos seguintes é este: Todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a qualquer constituição civil. Mas toda a constituição jurídica, no tocante às pessoas que nela estão, é: 1) Uma constituição segundo o direito político dos homens num povo (*ius civilis*); 2) Segundo o direito das gentes dos Estados nas suas relações recíprocas (*ius gentium*); 3) Uma constituição segundo o direito cosmopolita, enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à idéia da paz perpétua. Pois, se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado de natureza implicaria o estado de guerra, de que é justamente nosso propósito libertar-se” (I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. A. Mourão, Lisboa, Eds. 70, 2004, p. 127, nota 3). No suplemento primeiro da segunda edição do artigo “A paz perpétua” também se repete a mesma argumentação, em termos sequenciais (1, 2, 3), do ponto de vista de sua relação com o instituto da guerra.

estrangeiros), o qual surge a partir da conjunção das duas formas de direito anteriores (daí também poder ser chamado de direito político das gentes). Para Hobbes, a sociedade civil, que nasce do pacto social, poderia existir independente da sociedade civil internacional, uma vez que a relação dos Estados entre si (assim como “os povos selvagens de muitos lugares da América” e a guerra civil) representava antes um exemplo concreto do estado de natureza, do que “se segue que os reis, cujo poder é maior, se esforçam por garanti-lo no interior através das leis, e no exterior através de guerras” (*Leviatã*, XI). Entretanto, para Kant, a promulgação de leis externas (ou leis jurídicas) que limitam a liberdade natural, garantindo o meu e o teu, em uma etapa, seja qual for, se desvinculada das demais, tratar-se-ia de um desenvolvimento incompleto dos desígnios da natureza humana, pelo que “o edifício das restantes fica inevitavelmente minado e acaba por se derrubar”. Ou seja, a promulgação de leis que garantem a convivência pacífica entre os indivíduos num estado civil, extinguindo a selvageria do estado de natureza, seria incompleta e acabaria por se tornar inviável se a mesma selvageria – que envolve os mesmos indivíduos, numa esfera maior de interação – se repetisse nas relações internacionais, caso não houvesse igualmente leis externas que a coibissem; assim como a promulgação de tais leis, instituindo a paz entre os diversos Estados, seria igualmente incompleta e, ao fim e ao cabo, inútil, se um estado de violência permanecesse nas relações entre o Estado e os indivíduos estrangeiros, uma vez que “a terra não é ilimitada, mas sim uma superfície por si mesma limitada”. Portanto, defende Kant que a extensão da legislação jurídica, caso se leve em conta sua verdadeira realização, deve abarcar todas as relações humanas externas possíveis, seja a dos indivíduos entre si, seja a dos Estados entre si, seja aquela existente entre os Estados e os indivíduos.

Desta via, enquanto Maquiavel afirmava que “a natureza dos povos é variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los naquela convicção; por isso convém estar organizado de modo que, quando não acreditarem mais, seja possível fazê-los crer à força” (*O príncipe*, VI), não se importando com o uso da violência nas relações internas, assim como afirmava que “deve portanto o príncipe não ter outro objetivo, nem pensamento, nem tomar como arte sua coisa alguma que não seja a guerra, sua ordem e disciplina, porque esta é a única arte que compete a quem comanda” (*O príncipe*, XIV), desdenhando da instituição da paz nas relações externas; ao passo que Hobbes imaginava um estado civil apenas nas relações internas, excogitando as relações internacionais como passíveis de pacificação; Kant será o primeiro autor a imaginar, de forma coerente, um quadro jurídico completo de leis externas que garantam de forma definitivamente a paz na terra, seja nas relações Estado-indivíduo, seja nas relações Estado-Estado, seja nas relações Estado-estrangeiro. Não é à toa que praticamente todas as teorias internacionais modernas que buscam a paz a partir das leis buscarão algum respaldo nas idéias kantianas (enquanto tanto Maquiavel quanto Hobbes serão os mestres das teorias que defendem a inevitabilidade da guerra, a começar por Clausewitz, que elogiara, em carta a Fichte, o diálogo maquiaveliano intitulado *A arte da guerra*, de 1521), entre os quais a mais famosa publicada nas últimas décadas encontra-se no livro *O direito dos povos* (1993 [1ª versão]; 1999 [2ª versão]), de J. Rawls. Em outras palavras, se Maquiavel fora o principal teórico moderno da máxima segundo a qual *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada], Kant será o maior teórico da máxima oposta segundo a qual *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada] e *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada]²³³.

²³³ Para uma contraposição geral entre Maquiavel e Kant, cf. M. Bovero, “Ética e política entre maquiavelismo e kantismo”, trad. L. Mariconda/P.R. Mariconda, *Lua Nova*, n. 25, São Paulo, 1992, pp.

Todavia, no trecho kantiano citado acima, o esquema se apresenta apenas do ponto de vista jurídico (ou formal). Para encontrar o ponto de vista histórico (ou substantivo) – o qual, não obstante, reproduz a mesma teleologia –, é preciso recorrer, entre outras fontes, a um escrito anterior, o artigo “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (1784), que apresenta sumular e exemplarmente a filosofia da história kantiana – e não por outro motivo foi ordinariamente considerado como o texto inaugural da filosofia da história dentro do idealismo alemão (que passará, entre outros autores, por Herder e Hegel e desembocará, de certa forma, em Marx). Nesse artigo, que se apresenta dividido em nove proposições, a proposição quinta (cuja legenda diz o seguinte: “O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral”) se refere à passagem do estado de natureza à sociedade civil; a proposição sétima (que tem por legenda as seguintes palavras: “O problema da instituição de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, do problema da relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última”), à passagem da sociedade civil à sociedade civil internacional; e a proposição oitava (que se inicia com esta legenda: “Pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita externamente, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as disposições na humanidade”), à passagem da sociedade civil internacional à sociedade cosmopolita.

Sobre a concepção histórica kantiana muitas páginas já foram escritas²³⁴, e não creio que eu esteja em condições de acrescentar nada que já não tenha sido de certa forma desenvolvido extensamente por comentadores mais experientes na exegese dos meandros quase labirínticos do texto kantiano (quesito em que, segundo um ditado comum entre os leitores da filosofia alemã, é superado apenas pelo texto hegeliano). Entretanto, algumas palavras são necessárias acerca de qual concepção histórica exatamente se trata. Desde seu nascimento, no século IV a.C. da Grécia antiga, até seus desenvolvimentos moderno e contemporâneo, a história do pensamento político pode ser dividida basicamente em duas grandes seções (antitéticas e, portanto, de difícil convergência), o racionalismo e o historicismo. O racionalismo se interessa pelo desenvolvimento dos temas do Estado a partir da razão, considerando que a história não pode ser investigada de forma completa, mas apenas fragmentariamente, servindo esta no máximo (mas ainda assim incompletamente) como uma coleção de exemplos empíricos que possam corroborar as afirmações baseadas na razão. O historicismo, por sua vez, apregoa que o verdadeiro estudo dos temas do Estado só pode ser aquele que parte da história, pois, como afirmara o primeiro grande pensador político historicista moderno, “muitos imaginaram república e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação” (*O príncipe*, XV).

²³⁴ Cf. Th. Ruysen, “La philosophie de l’histoire selon Kant”, in E. Weil et al., *La philosophie politique de Kant*, Paris, PUF, 1962, pp. 33-51; A. Philonenko, *La théorie kantienne de l’histoire*, Paris, VRIN, 1986 (253 p.); Y. Yvol, *Kant et la philosophie de l’histoire*, trad. J. Lagrée, Paris, Méridiens Keincksieck, 1989 (266 p.); M. Zingano, *Razão e história em Kant*, São Paulo, Brasiliense, 1989 (326 p.); F. Prouste, *Kant – Le ton de l’histoire*, Paris, Payot, 1991 (354 p.); F.J. Herrero, *Religião e história em Kant*, trad. J.A. Ceschin, São Paulo, Loyola, 1991 (193 p.); R.R. Terra, *A política tensa – Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, São Paulo, Iluminuras, 1995 (182 p.); E. Menezes, *História e esperança em Kant*, São Cristóvão, UFS/Fund. Oviêdo Teixeira, 2000 (367 p.); e G. Lebrun, “Uma escatologia para a moral”, trad. R.J. Ribeiro, in I. Kant, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, org. R.R. Terra, São Paulo, Martins Fontes, 2004, pp. 69-105.

Kant, como se sabe, inclui-se no primeiro grupo, como filósofo racionalista: seus estudos sobre o Estado partem da razão, não da história, portanto levam em consideração, se utilizássemos as palavras maquiavelianas, mais o “como se deveria viver” do que o “como se vive”. Entretanto, a divisão entre racionalismo e historicismo não é tão rígida quanto aparenta à primeira vista, havendo tanto autores que estudaram a razão a partir da história (como Hegel e Weber) quanto autores que estudaram a história a partir da razão, como é o caso de Rousseau e de Kant. O autor da *Crítica da razão pura* (1787) não se preocupará com a história propriamente dita, não acreditando que esta possa oferecer um substrato razoável para o estudo das ações humanas – ainda que um evento histórico como a Revolução Francesa tenha-lhe causado grande efeito²³⁵ –, mas se ocupará de como seria a história vista sob o ponto de vista da razão, ou, em suas palavras, a história como um “desígnio metafísico”; em suma, uma história ideal. Como prova cabal da concepção idealista da história esposada por Kant, pode-se recorrer à pequena propedêutica ao citado artigo (em que o autor – observe-se – designa a história efetiva como o “absurdo trajeto das coisas humanas”):

“Não há aqui outra saída para o filósofo, uma vez que não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar nos homens e no seu jogo à escala global, senão inquirir se ele não poderá descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajeto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas, no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza. – Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para uma tal história; e queremos, em seguida, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber. Deste modo suscitou ela um Kepler, que

²³⁵ Cf. N. Bobbio, “Kant e a Revolução Francesa”, in N. Bobbio, *A era dos direitos*, trad. C.N. Coutinho, Rio de Janeiro, Campus, 1992, pp. 131-141; e B. Delannoy, *Burke et Kant interprètes de la Révolution Française*, [Paris], L’Harmattan, 2004 (138 p.). Pode-se dizer que a recíproca também é verdadeira, que Kant também exerceu sua influência sobre a Revolução Francesa, ao menos essa é a tese presente em F. Azouvi & D. Bourel, *De Königsberg a Paris – La réception de Kant en France (1788-1804)*, Paris, Vrin, 1991 (290 p.).

submeteu inesperadamente as trajetórias excêntricas dos planetas a leis determinadas; e também um Newton, o qual explicou estas leis por uma causa natural geral”²³⁶.

Não obstante, tanto histórica quanto juridicamente, o resultado final indicado pela natureza do gênero humano será a instituição da paz perpétua (a partir de um meio bastante curioso). Analisarei neste texto cada tópico da filosofia da história e jurídica kantiana, dando atenção apenas aos temas internacionais; digamos: os temas incluídos na sociedade civil internacional e no direito das gentes (seção 2) assim como na sociedade cosmopolita e no direito cosmopolita (seção 3).

2. Sociedade civil internacional e direito das gentes

Instituída a sociedade civil, que representa a saída dos indivíduos do selvagem estado de natureza, e o correlato direito político, que, fundado no direito natural (tanto quanto o direito privado, como de resto todas as demais formas do direito kantiano), representa, todavia, a concretização positiva deste²³⁷, o passo seguinte da filosofia da história e ao mesmo tempo da filosofia do direito kantianas consiste, respectivamente, na instituição da sociedade civil internacional e do direito das gentes. Acerca da instituição da sociedade civil internacional em Kant, é preciso ler sobretudo a mencionada sétima proposição do artigo “Idéia de uma história...”, ou sobretudo um trecho essencial desta, que afirma o seguinte:

²³⁶ I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, pp. 22-23.

²³⁷ Embora os temas do direito privado e do direito político precedam lógica e substantivamente os temas do direito internacional em Kant, não serão analisados como assunto deste texto. Cf., a respeito, J.F. Fernandez Santillán, “El sistema de Kant”, in J.F. Fernandez Santillán, *Locke y Kant – Ensayos de filosofía política*. México: FCE, 1992, pp. 57-84; e N. Bobbio, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, trad. A. Fait, rev. E.R. Martins, Brasília, UnB, 1997, pp. 133-187 (direito privado) e pp. 189-264 (direito público).

“De que serve trabalhar por uma constituição legal entre os indivíduos, isto é, pelo estabelecimento de uma comunidade? A mesma insociabilidade, que obrigou os homens a estabelecer tal comunidade, é de novo a causa por que cada comunidade se encontre numa relação exterior, isto é, como Estado em relação a outros Estados, numa liberdade irrestrita e, por conseguinte, cada um deve esperar do outro os males que pressionaram e constrangeram os homens singulares num estado civil legal. Por conseguinte, a Natureza utilizou uma vez mais a incompatibilidade dos homens, e até das grandes sociedades e corpos estatais que formam estas criaturas, como meio para encontrar no seu inevitável antagonismo um estado de tranquilidade e segurança; isto é, por meio das guerras, do armamento excessivo e jamais afrouxado em vista das mesmas, da necessidade que, por fim, cada Estado deve por isso sentir internamente até em tempo de paz, a Natureza compele-os, primeiro, a tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral das suas forças, ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida”²³⁸.

Diferentemente do que postula Hobbes e Rousseau, mas em concordância com o contratualismo lockeano, Kant não defende que o estado de natureza seja incompatível com a vida social, mas sim que seja incompatível apenas com uma condição jurídica baseada em leis coercitivas externas, as leis do direito público; em resumo, incompatível com o direito. A diferença qualitativa que existe, portanto, entre o estado de natureza e o estado civil é a existência no segundo de uma legislação externa dotada de leis capaz de reprimir a violência recíproca que os indivíduos estão em condições de oferecer uns aos outros na ausência da mesma. Na falta de tal instância,

²³⁸ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., pp. 29-30.

embora possam existir sociedades conjugais, familiares, econômicas, e todas as demais formas de sociedade baseadas em contratos privados (também aceitas por Locke), não há qualquer instituto que se contraponha ao *ius omnium*, e, portanto, é legítimo a qualquer indivíduo recorrer à violência para se apoderar do bem alheio, principalmente porque a recíproca é igualmente verdadeira, uma vez que o que é válido para um é-o também para todos, não havendo quem garanta o meu e o teu externos, que no estado de natureza possui uma condição apenas provisória. É este basicamente o conteúdo do direito privado. Logo, do próprio conteúdo do direito privado, que joga os indivíduos violentamente uns contra os outros, senão de fato ao menos em hipótese, nasce o postulado do direito público, que obriga moralmente os indivíduos a contraírem um contrato mútuo e universal para saírem de tal estado, e, estabelecendo uma sociedade civil, inibir os inconvenientes da natureza humana.

Ocorre, entretanto, que, uma vez instituída a sociedade civil, à medida que diversos povos habitam o mesmo globo, tem-se que exatamente a mesma impropriedade, porém em proporções majoradas, se repete nas relações externas entre os diversos Estados, que, à medida que não encontram garantias para suas posses (territórios, população, etc.) em nível internacional, passam a colocar-se igualmente em estado de violência mútua, nascendo desta situação a disposição, tanto dos grandes quanto dos pequenos Estados, de entrarem em guerra uns contra os outros (embora aqueles se coloquem em geral em situação de ataque e estes de defesa), com vistas a fazer garantir com as próprias forças aqueles que são – ou consideram ser – seus direitos naturais. Nessa situação, que tanto do ponto de vista formal (estado de natureza) quanto do ponto de vista substantivo (*bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada]) em nada difere do estado de natureza hobbesiano (no qual o jurista Carl Schmitt se baseou para desenvolver sua teoria da política como uma relação amigo-inimigo), a única saída

visível para Kant é o estabelecimento de um novo contrato social, agora entre os diversos Estados, tomados por sua vez como indivíduos, que institua uma “federação de nações”, a qual possa fazer valer, em caso de litígio, não o próprio poder ou a própria decisão jurídica de cada Estado, mas “a decisão segundo leis da vontade unida”.

A idéia kantiana de uma federação de nações (*foedus Amphictyonum*) é um tema recorrente tanto na sociedade civil internacional quanto no direito das gentes, àquela correspondente, a respeito do qual Kant escreve o seguinte, no § 61 de *Metafísica...*:

“A semelhante associação de alguns Estados em vista da conservação da paz pode dar-se o nome de congresso permanente dos Estados, ao qual se pode jungir qualquer vizinho. Um do gênero (pelo menos quanto às formalidades do direito das gentes com o objetivo de conservar paz) teve lugar, na primeira metade deste século, na Assembléia dos Estados gerais em Haia; ali, os ministros da maior parte das cortes européias, e inclusive das repúblicas mais pequenas, queixaram-se das agressões mútuas sofridas e, por isso, excogitaram a Europa inteira como um único Estado federal, que, por assim dizer, aceitaram como árbitro nos seus conflitos públicos; em vez disto, o direito das gentes, mais tarde, ficou apenas nos livros, desapareceu dos gabinetes ou, já após o uso da força, foi confiado, na forma de deduções, à obscuridade dos arquivos”²³⁹.

Para Kant, um exemplo, ainda que apenas insipiente, de uma federação de nações, instituição que representa a concretização do ideal da sociedade civil internacional, teve lugar com a Assembléia dos Estados gerais em Haia, no início do século XVIII. Embora o exemplo tenha logo se dissolvido, pode-se dizer que a chama de uma relação baseada em leis coercitivas externas universais (válidas e eficazes) que impusesse uma condição jurídica pacífica entre todos os Estados, grandes e pequenos, primeiro do ponto de vista europeu depois planetário, nunca se apagou.

²³⁹ I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, p. 167.

Num artigo escrito nos anos 1980, intitulado “Democracia e sistema internacional”²⁴⁰, baseado nas teorias jusnaturalistas das relações internacionais, o filósofo piemontês Norberto Bobbio, defenderá que o ideal de Haia será revivificado, no século XX, com duas experiências sequenciais, que tentarão, a primeira de forma bastante insuficiente, a segunda tentando superar as deficiências anteriores, superar o flagelo da guerra no sistema internacional: a Liga das Nações e a Organização das Nações Unidas. Distinguindo três estados hipotéticos no jusnaturalismo moderno (segundo categorias inicialmente forjadas por J. Freund), o estado polêmico, o estado agonístico e o estado pacífico, o primeiro referindo-se ao estado de natureza hobbesiano, em que não há nem sociedade nem Estado, o segundo, ao estado de natureza lockeano-kantiano, em que há uma organização social mas ainda não uma organização política, e o terceiro, ao estado civil, em que a organização social é superposta por uma organização política que garante a resolução pacífica dos litígios entre as partes, Bobbio afirmará que a criação daquelas duas organizações internacionais (depois das quais inúmeras outras, mais especializadas, surgiram²⁴¹) representou a passagem do primeiro estado ao segundo, do estado polêmico ao estado agonístico (a instituição de um *pactum societatis*), embora não tenha alcançado efetivamente a passagem do segundo ao terceiro, do estado agonístico ao estado pacífico (a instituição de um *pactum subiectionis*), devido à inexistência de uma parte superior às demais capaz de implementar coercitivamente o direito internacional público²⁴². Kant abordará esse problema (já entrevisto com relação a Haia) sob o ponto

²⁴⁰ Cf. N. Bobbio, “Democracia e sistema internacional”, in N. Bobbio, *Três ensaios sobre a democracia*, trad. S. Bath, rev. L. Gebrim, São Paulo, Cardim & Alario, 1991, pp. 59-78 [também como N. Bobbio, “Democracia e sistema internacional”, in N. Bobbio, *O futuro..., op. cit.*, pp. 187-207; e N. Bobbio, “Democracia e sistema internacional”, in N. Bobbio, *O filósofo e a política – Antologia*, sel. e org. J.F. Santillán, trad. C. Benjamin/V. Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 2003, pp. 350-367].

²⁴¹ Cf., R. Seidenfuss, *Manual das organizações internacionais*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2003 (316 p.).

²⁴² Cf. N. Bobbio, *El tercero ausente*, trad. P. Linares, Madrid, Cátedra, 1997 (309 p.).

de vista do direito das gentes, do qual passo a tratar agora. Voltarei, entretanto, ao tema da *foedus Amphictyonum* mais à frente.

Assim como à sociedade civil se refere o direito político (*öffentliche Recht*), à sociedade civil internacional se refere um direito específico, contemporaneamente chamado direito internacional público (expressão criada por Bentham, no século XIX), ao qual o século XVII chamava de direito das gentes (em referência ao *jus gentium* latino), como Kant também o chamará. Em *Metafísica...*, o direito das gentes se refere à seção segunda do direito público, que contém os §§ 53 a 61 (tratando a seção primeira do direito político, nos §§ 43 a 49). Na filosofia do direito kantiana, pode-se dizer que o conteúdo do direito diminui tanto substantiva quanto textualmente à medida que se passa do direito privado ao direito público, e, dentro deste, do direito político ao direito das gentes, e, por fim, do direito das gentes ao direito cosmopolita.

Ao direito das gentes²⁴³, especificamente, se referem os seguintes conteúdos: a) o direito à guerra (§§ 55 a 56), b) o direito durante a guerra (§ 57), c) o direito depois da guerra (§ 58) e d) o direito à paz (§ 59). Pertencem ainda ao direito das gentes duas figuras conceituais paramétricas: a guerra justa (§ 60) e a paz perpétua (§ 61).

Acerca do direito das gentes Kant escreve o seguinte:

“O direito dos Estados na sua relação mútua (que em alemão se diz *Volkerrecht* de um modo não totalmente correto, porque se deveria antes chamar

²⁴³ No § 54, Kant apresenta um resumo do direito das gentes, com os seguintes dizeres: “Os elementos do direito das gentes são os seguintes: 1) os Estados, considerados na sua relação mútua externa (como selvagens sem lei), encontram-se por natureza num estado não jurídico; 2) este estado é um *estado* de guerra (do direito do mais forte), embora não de guerra efetiva e de agressão real permanente (hostilidade); tal agressão, embora nenhum sofra por ela injustiça da parte de outro (enquanto ambos não querem melhorar), é em si mesma sumamente injusta, e os Estados que entre si são vizinhos estão obrigados a sair de semelhante estado; 3) é necessária uma liga de nações, segundo a idéia de um contrato social originário de não se imiscuir (mutuamente) nos conflitos domésticos, mas de se proteger perante os ataques dos inimigos externos; 4) a confederação não deveria, contudo, conter nenhum poder soberano (como numa constituição civil), mas só uma sociedade cooperativa (federação); uma aliança que se pode rescindir em qualquer momento e que, portanto, se há-de renovar de tempos a tempos –, um direito *in subsidium* de outro originário, que consiste em defender-se mutuamente de cair no estado de guerra efetiva (*foedus Amphictyonum*)” (I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, p. 160).

Staatenrecht (*ius publicum civitatum*)) é o que agora temos de considerar sob o nome de direito das gentes: onde um Estado, olhado como pessoa moral, perante outro que se encontra no estado de liberdade natural e, portanto, também no estado de guerra permanente, se propõe como tarefa o direito à guerra, o direito durante à guerra e o direito de mutuamente se obrigarem a sair deste estado de guerra, portanto, uma constituição que funda uma paz duradoura, ou seja, o direito depois da guerra; e a diferença entre o direito no estado de natureza dos indivíduos ou das famílias (em relação mútua) e o dos povos entre si assenta só em que, no direito das gentes, se considera a relação de um Estado com outro na sua totalidade, e a relação ainda entre as pessoas individuais de um e os indivíduos do outro, bem como a relação com outro Estado na sua totalidade”²⁴⁴ (§ 53).

²⁴⁴ I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, pp. 159-160. Kant volta a falar do direito das gentes na seção III do artigo “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (1793), afirmando o que segue: “Em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre povos inteiros. Nenhum Estado, em relação a outro, se encontra um só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade. A vontade de se subjugar uns aos outros ou de empequenecer o que é seu está aí sempre presente e o armamento para a defesa, que muitas vezes torna a paz ainda mais opressiva e mais prejudicial para a prosperidade interna do que a própria guerra, jamais pode afrouxar. Ora, para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter” (I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, pp. 100-101). Kant retorna, ainda, ao tema do direito das gentes na seção 2 do segundo apêndice acrescentada na 2ª edição do artigo “A paz perpétua” (1796), onde se trata das relações entre moral e política no âmbito internacional, podendo-se ler, a certa altura: “Só se pode falar do direito das gentes sob o pressuposto de alguma situação jurídica (isto é, uma condição externa sob a qual se possa atribuir realmente ao homem um direito); porque, enquanto direito público, implica a publicação de uma vontade geral que determina a cada qual o que é seu, e este *status juridicus* deve promanar de algum contrato que não tem sequer de fundar-se em leis coativas (como aquele de que provém um Estado), mas pode ser em todo o caso o contrato de uma associação constantemente livre, como o caso acima citado da federação de vários Estados. Com efeito, sem um estado jurídico qualquer, que ligue ativamente as distintas pessoas (físicas ou morais), por conseguinte em pleno estado de natureza, nada mais pode haver senão um direito privado. – Segue aqui também um conflito sobre a política e a moral (considerada como teoria do direito), em que o critério da publicidade das máximas encontra igualmente a sua fácil aplicação, só que o contrato une os Estados com o propósito de manterem a paz entre si e perante os outros, e de algum modo para fazerem conquistas”. E, mais à frente: “No princípio da incompatibilidade das máximas do direito das gentes com a publicidade, temos sem dúvida uma boa indicação da falta de consonância entre a política e a moral (como teoria do direito). É preciso saber agora qual é a condição sob a qual as suas máximas coincidem com o direito dos povos. Com efeito, não se pode concluir pela inversa, a saber, que as máximas que toleram a publicidade são por si mesmas justas, porque quem detém o supremo poder de decisão não precisa de ocultar as suas máximas. – A condição de possibilidade de um direito das gentes enquanto tal é que exista previamente um estado jurídico. Pois, sem este, não há direito público algum, mas todo o direito que se possa pensar fora daquele (no estado de natureza) é simples direito privado. Ora, vimos antes que uma federação de Estados, cujo propósito é simplesmente evitar a guerra, constitui o único estado jurídico compatível com a sua liberdade” (I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, p. 167 e p. 169, respectivamente).

Pode-se dizer que, para Kant, a relação entre história e direito é a mesma existente entre a prática e a moral, que o autor defende não ser exclusiva ou divergente, mas inclusiva e convergente (como afirma extensamente no artigo “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”, de 1793), no sentido de que a segunda oferece as máximas segundo a qual a primeira deve ser executada. A máxima moral kantiana por excelência, que compreende todas as demais, dado o seu aspecto puramente formal, é, como se sabe, o imperativo categórico universal, cuja aplicação na metafísica dos costumes é denominada de “princípio supremo da doutrina dos costumes”, o qual afirma: “Age segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal” (exposta na seção IV da “Introdução à metafísica dos costumes”); o qual, transmutado para o reino do direito, adquire a seguinte configuração, chamada de “princípio universal do direito”: “Conforme com o direito é uma ação que, ou cuja máxima, permite à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal” (exposta na seção C da “Introdução à doutrina do direito”). A esse princípio universal do direito se adaptam todas as demais formas jurídicas, que lhe são subsidiárias: tanto o direito privado quanto o direito público, tanto o direito político quanto o direito das gentes e o direito cosmopolita.

No que se refere ao direito das gentes, concernente à sociedade civil internacional, e, portanto, aos “Estados na sua relação mútua”, há duas questões para se resolver, que Kant submete ao princípio universal do direito. A primeira é a questão da guerra (o tipo de violência específica que se origina no estado de natureza *inter* Estados); a segunda é o fato de que, além das relações entre os Estados, existem as relações em que se envolvem os Estados não com outros Estados, mas diretamente com os indivíduos de outros Estados, aqueles que são chamados de indivíduos estrangeiros.

Mas essa segunda questão será resolvida propriamente no âmbito de outro direito específico (o direito cosmopolita), que abordarei na próxima seção.

No que se refere ao problema da guerra, o direito das gentes se baseia no dever de cessão dos atos de guerra e da garantia da paz entre os diversos Estados (grandes ou pequenos), ou, em outras palavras, seguindo o princípio universal do direito, no dever de garantir que o arbítrio da liberdade de um Estado possa coexistir com a liberdade de todos os outros Estados. Esse dever, que consiste simultaneamente num direito, por sua vez, divide-se analiticamente em outros quatro direitos menores: o direito antes, durante e depois da guerra, além do direito à paz. O direito antes da guerra consiste no item inicial do conteúdo do direito das gentes, intitulado de a) direito à guerra, acerca do qual Kant primeiramente desvencilhar-se-á de um argumento errôneo (que imputa a “um simples jurista”), afirmando o que segue:

“Com esse direito originário dos Estados livres de, entre si, fazerem a guerra no estado de natureza (para fundar uma situação que se aproxime do estado jurídico) surge, antes de mais, a questão: que direito tem o Estado, em face dos seus próprios súditos, de deles se servir na guerra contra outros Estados, de nela empregar ou arriscar os seus bens e, inclusive, a sua vida, de modo que não dependa do seu juízo próprio se querem, ou não, ir para a guerra, mas que para ela possa enviá-los a ordem suprema do soberano? Este direito pode, segundo parece, provar-se facilmente a partir do direito de fazer com o seu (a propriedade) o que se quiser. Do que alguém pessoalmente fez é, quanto à substância, um proprietário indiscutível. – Eis aqui, portanto, a dedução, tal como a conceberia um simples jurista. (...) assim também, aparentemente, se poderia dizer que o poder supremo do Estado, o soberano, tem o direito de mandar os súditos, em grande medida um produto seu, para a guerra e para combate, como que para uma caçada e para uma excursão. Mas este fundamento jurídico (de que presumivelmente o monarca terá também uma vaga idéia) vale, decerto, para os animais, que podem ser propriedade do homem; não se pode, porém, aplicar de modo algum ao homem, sobretudo como cidadão, que no Estado se há-de considerar sempre como membro co-

legislador (não apenas como meio, mas também ao mesmo tempo como fim em si mesmo) e que, portanto, deve dar a sua livre aprovação mediante os seus representantes, não só para a guerra em geral, mas também para cada declaração de guerra em particular; só sob esta condição restritiva pode o Estado dispor dele para um serviço perigoso”²⁴⁵ (*Metafísica...*, § 55).

A primeira questão que se coloca para o direito de ir à guerra é se o Estado pode ser considerado proprietário dos indivíduos que residem em seu território, e se desse pretensão título de propriedade deriva o direito de o Estado enviar esses indivíduos à guerra em seu nome. Segundo Kant, esse direito, tal qual exposto acima, padece de um defeito doutrinário básico: tratar os seres humanos como se fossem iguais aos animais, ou seja, como se fossem destituídos de moralidade e pudessem, tal qual aqueles, servir uns como propriedades dos outros (como escravos), e todos como propriedade do Estado. Partindo desse princípio, o direito dos Estados de irem para a guerra seria facilmente deduzido da propriedade que os Estados teriam em relação aos indivíduos que conformam sua população. Ocorre que essa dedução errônea fere o princípio supremo da doutrina dos costumes, ao menos em sua formulação mais humanista, presente na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), segundo a qual “o imperativo prático será pois o seguinte: Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”²⁴⁶ (Segunda seção). De acordo com esse princípio, derivado do primeiro, os seres humanos, diferentemente dos animais, não podem ser considerados como meios mas apenas como fins, ou seja, não podem ser considerados como meros instrumentos da ação de outrem (seja esse outrem o próprio Estado), sob pena de o princípio moral que fez com esses homens saíssem do

²⁴⁵ I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, p. 161.

²⁴⁶ I. Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. P. Quintela, Lisboa, Eds. 70, 1995, p. 69.

estado de natureza se desvaneça e os homens retornem novamente àquele estado selvagem. Esse simples princípio faz com que ao Estado seja exigido que consulte os indivíduos antes de ir à guerra, se estes concordam ou não com a mesma, para a qual os indivíduos, à medida que participem do Estado como “co-legisladores”, devem dar “sua livre aprovação” aos fins designados por aquele. Apenas “sob esta condição restritiva” – o princípio republicano kantiano – pode se assentar tal direito.

Somente desfeita a falácia em torno do argumento simplista, é possível desvendar o conteúdo real do direito das gentes. Sigo novamente as palavras do autor da *Metafísica...*:

“No estado natural dos Estados, o direito à guerra (às hostilidades) é a forma lícita pela qual um Estado, pela sua própria força, reclama o seu direito perante outro, quando julga que este o lesou; porque tal, naquela situação, se não pode fazer mediante um processo (como único meio de resolver as querelas no estado jurídico). – Além da lesão ativa (da primeira agressão, que é distinta da primeira hostilidade), existe a ameaça. Esta pode consistir ou no início dos preparativos, em que assenta o direito de prevenção (*ius praeventionis*), ou simplesmente no temível aumento de poder (*potentia tremenda*) de outro Estado (por aquisição de territórios). Este aumento de poder constitui uma lesão ao mais débil, pelo simples fato da sua situação, antes de qualquer ação do mais poderoso, e no Estado da natureza este ataque é certamente legítimo. Aqui se funda igualmente o direito ao equilíbrio de todos os Estados confinantes que mantêm entre si uma relação ativa”²⁴⁷ (*Metafísica...*, § 56).

Kant não deixa qualquer dúvida quanto ao que considera o direito à guerra: como no estado de natureza não existe qualquer instância capaz de oferecer uma coação legal externa aos Estados, a guerra é uma “forma lícita” pela qual um Estado reclama seus direitos, uma vez que, nessa situação, não é possível fazer tal reclamação

²⁴⁷ I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, p. 162.

“mediante um processo” como no estado civil. Isto é: no estado de natureza no qual estão envolvidas as relações internacionais, *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada]. E vai mais longe: há duas situações onde o Estado pode fazer uso da guerra de forma lícita (adiante dirá ainda: de forma “justa”): quando o Estado reclamante for alvo de uma lesão ativa ou de uma ameaça (lesão passiva). Por lesão ativa Kant se refere à primeira agressão; por lesão passiva (ou ameaça), refere-se tanto aos preparativos que outro Estado faz para a guerra (preparativos explícitos) ou do simples aumento de poder (preparativos implícitos). A lesão ativa dá direito ao Estado lesado de retaliação; a lesão passiva concede-lhe o direito de prevenção. Sendo que o aumento de poder (seja em termos militares, seja em termos populacionais, etc.) concede ao Estado prejudicado o direito ao equilíbrio, pelo que torna lícito tanto o ataque prévio (desmontando instalações militares, por exemplo) quanto o igual aumento de poder (a corrida armamentista). Assim como no estado de natureza que precede a sociedade civil, onde existe o *ius omniū* e, portanto, a condição do meu e do teu só pode ser provisória, os indivíduos têm igual direito ao uso da violência para garantir seus direitos privados, sendo esse próprio recurso à violência um direito natural, também no estado de natureza que precede a sociedade civil internacional, os Estados possuem igual direito ao recurso à guerra (a violência específica dos Estados entre si) para fazer valer seus direitos privados, sendo o direito à guerra um direito igualmente natural.

Na história do jusnaturalismo moderno, o direito à guerra no estado de natureza internacional está presente em praticamente todos os autores: em Hobbes e em Espinosa, em Pufendorf e em Locke, em Rousseau e em Fichte, etc. Mas Kant dará alguns passos além da argumentação costumeira: diferentemente de toda a tradição jusnaturalista, que nunca superou completamente – salvo em algumas teorizações ainda

grosseiras como aquelas rousseauneanas²⁴⁸ – o agonismo hobbesiano (para usar a expressão de Freund) no que se refere às relações internacionais, Kant buscará uma saída pacífica para as relações entre os Estados. Nesse sentido, ainda que a guerra em geral seja lícita no estado de natureza, o filósofo alemão buscará parâmetros limitativos ao belicismo, como fica claro desde o § referente ao direito à guerra, sendo o primeiro deles a distinção entre guerras justas (como a guerra de retaliação e a guerra de prevenção) e guerras injustas (como a guerra que se refere à primeira agressão e a guerra para a qual um Estado se prepara antes dos demais). Ao tema da guerra justa, desenvolvido extensamente por Grócio (mas presente já em Aristóteles), Kant dedica o § 60 da *Metafísica...*, onde escreve:

“O direito de um Estado perante um inimigo injusto não tem limites (decerto quanto à qualidade, mas não quanto à quantidade, ou seja, ao grau); isto é, o Estado prejudicado não se pode servir de todos os meios, mas sim utilizar os meios em si lícitos para manter o seu, se para tal tiver forças. – Mas que é um inimigo injusto segundo os conceitos do direito das gentes, em que cada Estado é juiz na sua própria causa, como acontece em geral no estado de natureza? É aquele cuja vontade publicamente expressa (por palavra ou por atos) denota uma máxima segundo a qual, se ela se convertesse em regra universal, seria impossível um estado de paz entre os povos e teria de se perpetuar o estado de natureza”²⁴⁹.

A argumentação kantiana quanto à guerra justa repete a mesma desenvolvida por Grócio: se um Estado que promove uma guerra injusta está desobedecendo as leis naturais, um Estado que promove uma guerra justa não está, e portanto tem direitos que o primeiro não possui (justamente porque o primeiro rompeu com as leis internacionais,

²⁴⁸ Cf. Y. Aiko, “Rousseau and Saint-Pierre’s peace project: A critique of ‘history of international relations theory’”, in B. Jahn (ed.), *Classical theory in international relations*, Cambridge, NY, Cambridge U.P., 2006, pp. 96-120 (capítulo 5).

²⁴⁹ I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, pp. 165-166.

e o segundo, não). Portanto o direito de um Estado que promove uma guerra justa “não tem limites”, ao menos quantitativos, em sua retaliação contra o Estado injusto, o que inclui se não “todos os meios”, ao menos os “meios em si lícitos” (ou seja, aqueles meios que não farão com que o Estado justo se torne por sua vez injusto, e o injusto, justo). Mas como saber qual o Estado justo e qual o injusto? Para responder esta questão central (em geral mais clara na teoria que na prática), todavia, Kant se afastará de Grócio, aplicando novamente o princípio supremo da doutrina dos costumes. Como Grócio não fora mais longe do que Hobbes iria algumas décadas adiante com relação à eliminação da guerra nas relações internacionais (uma vez que uma guerra justa ainda se trata de uma guerra tanto quanto a injusta), Kant não o considerará mais competente que Saint-Pierre ou Rousseau. Apenas o princípio supremo da doutrina dos costumes pode distinguir a justiça entre dois Estados que se põem *inter armas*: será justo o Estado que seguir este princípio e injusto aquele que não o fizer. Isso porque será justamente este princípio que retirará os Estados do estado de natureza e os colocará na sociedade civil internacional. Entretanto, não de uma hora para outra. Assim, o segundo item do direito das gentes kantiano diz respeito ao b) direito durante a guerra, acerca do qual se afirma o seguinte:

“No direito das gentes, o direito durante a guerra é justamente aquele em que mais difícil é formar dele só um conceito e conceber uma lei neste estado sem lei (*inter arma silent leges*), sem a si mesmo se contradizer; tal lei teria de ser, pois, a seguinte: fazer a guerra segundo os princípios, graças aos quais continue sempre a ser possível sair do estado de natureza dos Estados (numa relação externa entre si) e ingressar num Estado jurídico”²⁵⁰ (*Metafísica...*, § 57).

²⁵⁰ I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, p. 162.

No direito durante a guerra Kant inclui todos aqueles artigos que denominara de preliminares no artigo “A paz perpétua”. Com relação ao direito das gentes, para além da distinção entre guerras justas e injustas, o direito durante a guerra obriga moralmente os Estados beligerantes a respeitar princípios a partir dos quais a paz ainda seja possível depois da guerra. Portanto, se o direito à guerra permite que um Estado que tenha sido lesado possa reclamar seus direitos com base no prélio armado, dando início à guerra (embora o responsável seja sempre o Estado injusto), o direito durante a guerra constrange os Estados, seja o Estado justo seja o injusto, a não perderem de vista a paz. Pode-se dizer, assim, que o princípio supremo da doutrina dos costumes – repitamo-lo: “Age segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal” –, que distingue a guerra justa da injusta, também rege o direito durante a guerra, segundo o qual, mesmo na guerra, é preciso garantir a possibilidade de sair do estado de natureza que a torna lícita. Em outras palavras, no sistema kantiano, o princípio *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] deve se conciliar necessariamente o o princípio oposto segundo o qual *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada]. Todavia, Kant não deixa de afirmar que este direito talvez seja o mais difícil de conceber “sem a si mesmo se contradizer”. (Lembro que a forma positiva que mais se aproxima deste tipo de direito consiste certamente na Convenção Internacional de Genebra, de 12 de agosto de 1949, que instituiu um conjunto de leis para serem observadas justamente durante as guerras, leis cuja violação é chamada, não por outro motivo, de crime de guerra.)

Avançando um pouco mais, com relação ao terceiro item do direito das gentes, c) o direito após a guerra, pode-se ler o trecho abaixo:

“O direito depois da guerra, isto é, no momento em que se assina o tratado de paz e atendendo às suas conseqüências, consiste no seguinte: o vencedor dita as

condições pelas quais é costume estabelecer tratados para chegar a um acordo com o vencido e concluir a paz; não, decerto, segundo um pretensão direito que lhe assistiria em virtude da suposta ofensa do seu adversário, mas, pelo esquecimento de tal questão, apoiando-se na sua força”²⁵¹ (*Metafísica...*, § 58).

Se o direito de ir à guerra no direito das gentes kantiano consiste num direito à guerra justa (seja a guerra de retaliação seja a guerra preventiva), e se o direito durante a guerra, num direito à paz posterior, o direito depois da guerra consiste no direito que se refere à assinatura dos tratados de paz, portanto no direito que se interpõe entre o Estado vencedor e o Estado derrotado, afirmando o seguinte: que o Estado vencedor não tem o direito de impor ao Estado vencido condições que rebaixam ou oneram a este; em outras palavras, o Estado vencedor não possui o direito de punição. Entre as condições punitivas incluem-se a compensação das despesas de guerra, a perda da liberdade civil (criando uma colônia), a escravidão, etc., condições estas que transformariam a guerra numa guerra punitiva, a qual é, segundo Kant, “em si mesma contraditória”. Ademais, pode-se dizer que a guerra punitiva, inconciliável com o direito depois da guerra, é uma forma de guerra que não atende aos princípios dos direitos anteriores (e, portanto, é inconciliável com todo o direito das gentes), não sendo nem uma guerra justa (direito de ir à guerra) nem uma guerra que não perde de vista as condições da paz (direito durante a guerra), sendo uma forma de guerra que, ao invés de permitir aos Estados futuramente sair do estado de natureza, recoloca-os perenemente nesta condição. (Os exemplos históricos desse princípio são tão vivos para nós – mais do que para Kant – que abstenho de lembrá-los.)

O último direito componente do direito das gentes, seqüencialmente, é aquele chamado por Kant de d) direito à paz. Os romanos conheciam as duas formas de direito

²⁵¹ I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, p. 163.

anteriores, o *jus ad bellum* (direito à guerra) e o *jus in bellum* (direito na guerra), mas não o *jus ad pax* (direito à paz), acerca do qual Kant escreve um curtíssimo parágrafo, contendo os seguintes dizeres (que transcrevo integralmente):

“O direito à paz é o direito 1) de estar em paz quando na vizinhança há guerra, ou o direito de neutralidade; 2) de assegurar a continuação da paz concertada, isto é, o direito de garantia; 3) de associação mútua (confederação) entre diversos Estados, para conjuntamente se defender contra todo o possível ataque externo ou interno; não uma liga para o ataque e o engrandecimento interno”²⁵² (*Metafísica...*, § 59).

Até aqui tratamos do direito das gentes no que respeita aos Estados que, ao fim e ao cabo, terminam naturalmente entrando em conflito no estado das relações internacionais anterior à concepção da sociedade civil internacional. Em outras palavras, tratamos dos diversos aspectos que entornam a legitimidade da guerra no âmbito internacional, mantido este no estado de natureza. Entretanto, nem Hobbes nem Locke nem Espinosa nem Rousseau etc. consideravam que o estado de natureza se tratava de um estado de guerra perene, mas que, utilizando as palavras hobbesianas (que resumem todas as demais), “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo tempo que não há garantia do contrário”, sendo que “todo o tempo restante é de paz” (*Leviatã*, XIII). Em resumo, o estado de natureza não é um estado em que a guerra ocorre o tempo todo, mas aquele estado em que a paz só pode ser provisória (por isso Kant, assim como Rousseau, procurará uma paz fora desse estado que seja perpétua). Nesse sentido, o direito à paz no âmbito do direito das gentes será o direito de os Estados permanecerem em paz, ainda que provisória, enquanto não decidirem entrar em guerra, dado que essa opção é lícita tanto quanto aquela. Direito esse que, segundo Kant, inclui três dispositivos: o direito à neutralidade, o direito de

²⁵² I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, p. 164.

garantia e o direito de associação mútua. O primeiro direito (neutralidade) trata-se da salvaguarda com relação ao primeiro elemento do direito das gentes (o direito de ir à guerra); o segundo (garantia), da salvaguarda com relação ao terceiro elemento do direito das gentes (o direito depois da guerra); enquanto o terceiro (confederação) trata-se do dispositivo que viabiliza a saída do estado de natureza. Mas esse último ponto se liga com um tema posterior que analiso abaixo.

Disse que o conteúdo do direito das gentes kantiano, que legisla externamente a sociedade civil internacional, não se compunha unicamente de direitos específicos, mas também de duas idéias paramétricas. A primeira dessas idéias (que Kant compartilha com Grócio, mas que existe, no âmbito do jusnaturalismo moderno, também em autores como Pufendorf, Locke e Rousseau), como dito anteriormente, é o tema da guerra justa, tratado acima. A segunda das idéias paramétricas que compõem o conteúdo substantivo e textual do direito das gentes de Kant é o tema da confederação de Estados. A respeito desse tema Kant escreve o seguinte no § 61 da *Metafísica...*:

“Se o estado de natureza dos povos, tal como o dos homens singulares, é um estado de que se deve sair para ingressar num estado legal, então, antes de semelhante ocorrência, todo o direito dos povos, todo o meu e teu externo dos Estados, que se adquire e conserva por meio da guerra, é somente provisório, e apenas numa universal associação de Estados (análoga àquela pela qual o povo se transforma em Estado) pode ele vigorar peremptoriamente e tornar-se uma verdadeira situação de paz. Mas como a extensão excessiva de tal Estado de nações em vastas regiões impossibilitará, ao fim e ao cabo, o seu governo, logo, também a proteção de cada membro, e como uma multidão de tais corporações conduz de novo a um estado de guerra, a paz perpétua (o fim último do direito das gentes na sua totalidade) é, sem dúvida, uma idéia irrealizável. Não, porém, os princípios políticos que, enquanto aproximação incessante à mesma, servem para tal fito, isto é, realizar tais alianças entre os Estados, mas são realizáveis, porque esta é uma tarefa fundada no dever, logo, também no direito dos homens e dos Estados. (...) Mas por congresso entende-se aqui unicamente uma confederação

arbitrária de diversos Estados, que em qualquer momento se pode dissolver, e não uma união que (como a dos Estados americanos) esteja fundada numa constituição política e seja, portanto, indissolúvel; – só mediante tal congresso se pode realizar a idéia de um direito público das gentes – que importa instituir – para resolver os conflitos de um modo civil, digamos por um processo, e não de uma forma bárbara (a maneira dos selvagens), ou seja, mediante a guerra”²⁵³.

Disse acima que Kant abordaria a questão da confederação – prevendo os defeitos entrevistados por Bobbio em organizações como a ONU (ou a seiscentista Assembléia dos Estados gerais em Haia) – no âmbito do direito das gentes. Repito o que disse atrás: Bobbio afirmou que a criação de instituições como a Liga das Nações e a ONU no século XX representara a passagem do estado polêmico ao estado agonístico, mas não a passagem do estado agonístico ao estado pacífico; portanto, a instituição de um *pactum societatis*, mas não de um *pactum subiectionis*. Entre uma coisa e outra faltava a existência de uma parte superior às demais, capaz de implementar coercitivamente o direito internacional público. Para Kant, entretanto, a confederação que tira os Estados da situação natural e os coloca na sociedade civil internacional possui duas dimensões: 1) como idéia reguladora, dimensão em que a paz é “somente provisória”, ou seja, “uma idéia irrealizável”; e 2) uma dimensão prática, como “princípios políticos”, que representam uma “aproximação incessante” com relação àquela idéia, princípios estes que, como aproximação, são “realizáveis”. Na primeira dimensão, trata-se de “uma tarefa fundada no dever” (portanto que existe como imperativo categórico da moral); na segunda, de uma tarefa fundada “no direito dos homens e dos Estados” (sendo não outra coisa que um imperativo político hipotético). No primeiro caso, Kant falava num “congresso permanente dos Estados”; neste segundo, fala numa “confederação arbitrária de diversos Estados, que em qualquer

²⁵³ I. Kant, *Metafísica...*, op. cit., pp. 166-167.

momento se pode dissolver”. Como idéia reguladora, uma tal confederação permanente não pode de fato existir; embora possa servir – unicamente – como farol para a prática política, que dela apenas se aproxima e da qual uma primeira formação insuficiente (ou, se se quiser, sucessivas e infindáveis formações insuficientes, corrigidas em parte a cada nova formação) não deixa de ser uma luz no fim do túnel. Mas, do ponto de vista prático, uma confederação arbitrária, e, portanto, limitada na sua capacidade moralizadora, pode vir à luz. De resto, não preciso repetir que para Kant moral e prática são duas coisas conciliáveis, embora não sejam *unum et singuli*. Nesse sentido, a crítica bobbiana (de fundamento hobbesiano) só pode ter sentido para Kant no que se refere à segunda dimensão federativa (a dimensão prática), mas não na primeira (moral).

3. Sociedade cosmopolita e direito cosmopolita

Instituída – ainda que a duras penas – a sociedade civil internacional, e o correspondente direito das gentes, o próximo passo imaginado por Kant para a pacificação perpétua das relações internacionais consiste na instituição de uma sociedade cosmopolita, que reger-se-ia por um correspondente direito cosmopolita. Também aqui o passo é duplo, havendo uma dimensão histórica e outra jurídica, que analisaremos do mesmo modo separadamente. Passemos diretamente ao trecho do artigo “Idéia de uma história...” que se refere à instituição histórica da sociedade cosmopolita. Trata-se, como disse inicialmente, da oitava proposição. O trecho essencial afirma o que transcrevo abaixo:

“Ademais, a influência que cada perturbação de um Estado tem sobre todos os outros, no nosso mundo tão concatenado pelos negócios, é tão manifesta que eles, pressionados pelo seu próprio perigo, se oferecem, embora sem competência legal, para

árbitros, preparando-se assim de longe para um futuro grande corpo político, de que o mundo precedente não pode ostentar exemplo algum. Embora este corpo político se encontre agora apenas ainda num projeto grosseiro, começa, no entanto, por assim dizer a suscitar já um sentimento em todos os membros, interessados na manutenção do todo; isso alenta a esperança de que, após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de cidadania mundial como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano”²⁵⁴.

A sociedade cosmopolita representa o corolário da filosofia da história kantiana, ou seja, trata-se do ponto final da trajetória que havia se iniciado no estado de natureza (onde vige o direito privado), passado pela sociedade civil (onde vige o direito político ou civil) e depois pela sociedade civil internacional (onde vige o direito das gentes). Trata-se do corolário justamente porque se trata do resultado final da junção das duas etapas anteriores, ou seja, da junção entre a sociedade civil e a sociedade civil internacional. Sua organização é representada pela idéia de um “futuro grande corpo político” do qual, diferentemente das formas anteriores, a história não possui “exemplo algum” (lembre-se – opostamente – da ressalva maquiaveliana quanto a “repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade”), reunindo numa mesma associação universal todos os indivíduos que habitam a Terra independentemente de suas nacionalidades diversas. Ainda que essa novidade se encontre apenas desenhada como “projeto grosseiro” (tanto antes quanto hoje, diga-se), Kant acreditava que o espírito da época – pelo que se entenda o espírito revolucionário de 1789, aquele “grande espectro”, segundo Burke, que “brotou da sepultura da monarquia francesa” – suscitava “um sentimento em todos os membros” em prol da “manutenção do todo”, sentimento esse que o fazia crer que, “após muitas revoluções

²⁵⁴ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., pp. 34-35.

transformadoras”, em algum momento da história seria possível concretizar “o que a Natureza apresenta como propósito supremo”, superior tanto à sociedade civil quanto à sociedade civil internacional, baseado num “estado de cidadania mundial”, ou simplesmente numa sociedade cosmopolita. Tal organização, ao mesmo tempo supra-individual, supra-estatal e supra-internacional, seria a única instituição histórica capaz de permitir o desenvolvimento de todas as “disposições originárias do gênero humano”, ou seja, a única organização social em que o ser humano seria considerado completamente como fim e não mais como meio, como vem sendo considerado ao longo de toda a história humana. E assim como ao estado de natureza corresponde o direito privado; à sociedade civil, o direito político; à sociedade civil internacional, o direito das gentes; por fim, à sociedade cosmopolita corresponderá também, para Kant, uma forma específica de direito. Na *Metafísica...* Kant dedica a seção terceira a essa forma de direito, que contém um único §, onde se afirma:

“Esta idéia racional de uma comunidade pacífica, embora ainda não amistosa, formada por todos os povos da terra, que podem entre si estabelecer relações efetivas, não é algo filantrópico (ético), mas um princípio jurídico. A natureza encerrou-os a todos em limites determinados (graças à forma esférica da sua residência, como *globus terraqueus*); e como a posse do solo sobre o qual pode viver um habitante da terra só se pode pensar como posse de uma parte de um determinado todo, portanto, como uma parte sobre a qual cada um deles tem originariamente um direito, então todos os povos se encontram originariamente numa comunidade do solo; não, porém, na comunidade jurídica da posse (*communio*) e, portanto, do seu uso ou da sua propriedade, mas na comunidade de possível interação física (*commercium*), isto é, numa relação universal de um com todos os outros, em vista da oferta de um comércio mútuo, e tem o direito de o tentar, sem que por isso o estrangeiro esteja autorizado a tratá-los como inimigos. – Este direito, na medida em que conduz à possível união de todos os povos, com o

propósito de estabelecer certas leis universais do seu possível comércio, pode chamar-se o direito *cosmopolita* (*ius cosmopoliticum*)”²⁵⁵ (§ 62).

No artigo “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade” (publicado no mesmo ano que a *Metafísica...*), Kant havia afirmado que “o direito nunca se deve adaptar à política, mas é a política que sempre se deve ajustar ao direito”²⁵⁶. Com base nesse princípio, não seria possível haver uma forma política destituída de uma correspondente forma jurídica: mesmo a última forma política imaginada pela filosofia da história kantiana, como corolário de todas as formas anteriores, necessitada ser fundamentada no direito. Ao direito em que a sociedade cosmopolita se funda Kant adjuca o título de direito cosmopolita (ou *ius cosmopoliticum*), que nasce igualmente da junção do direito político ao direito das gentes (e por isso é chamado também de “direito político das gentes”). O princípio que institui aquela “comunidade pacífica” não se trata, portanto, de um princípio ético, mas igualmente de um princípio jurídico. O primeiro fundamento do direito cosmopolita é a posse do solo, como posse por conta dos indivíduos de uma parte que pertence a um todo, sendo esse todo representado por um limite físico que é o próprio globo terrestre. Porém, a posse do solo sob o ponto de vista cosmopolita não se trata daquela representada pelo uso e pela propriedade privada (institutos pertencentes ao direito privado), mas pela possibilidade de interação física representada pelo comércio, a única forma de interação humana que permite uma

²⁵⁵ I. Kant, *Metafísica...*, *op. cit.*, p. 169. Antes da *Metafísica...*, Kant havia falado acerca do direito cosmopolita também no artigo “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (1793), onde se lê a certa altura a seguinte passagem: “Assim como a violência unilateral e a miséria que daí derivam levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição civil, assim também a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição cosmopolita; ou então, se um tal estado de paz universal (como várias vezes se passou com Estados demasiado grandes) é, por outro lado, ainda mais perigoso para a liberdade, porque suscita o mais terrível despotismo, esta miséria deve no entanto compelir a um estado que não é decerto uma comunidade cosmopolita sob um chefe, segundo um direito das gentes concertado em comum” (I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, pp. 98-99).

²⁵⁶ I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, p. 178.

“relação universal de um com todos os outros”. Como pensador político liberal e não democrata, Kant defende que a forma fundamental de interação humana que pode servir de base ao direito não é a política (como Rousseau), mas a economia (como Locke), e por isso acredita que é o *commercium* e não a *communio* que pode levar à “possível união de todos os povos” representada não mais por uma simples *πόλις* [pólis], mas finalmente por uma *κοσμοπόλις* [cosmópolis]. De resto, a idéia de que a economia, e não a política, leva à paz será repetida por praticamente todo o pensamento internacionalista de cunho liberal²⁵⁷.

O tema central do direito cosmopolita, de toda forma, é o tema da relação entre o Estado e os cidadãos estrangeiros (tema que, não obstante, existe igualmente em autores como Locke e Rousseau), ou seja, os cidadãos de outros Estados, que inclui, além dos representantes comerciais, desde os diplomatas até os exilados e refugiados. Assim como o direito político defende os direitos dos cidadãos frente ao Estado e o direito das gentes defende os direitos de um Estado frente a outro, o direito cosmopolita defende o direito dos cidadãos estrangeiros frente ao Estado hospedeiro. Como a Terra é uma comunidade limitada, à qual tanto os Estados quanto os indivíduos pertencem inescapavelmente, é preciso haver “leis universais” que legislem tanto as relações humanas num determinado local quanto aquelas relações que transcendem a localidade e se projetam para além das fronteiras formais dos Estados. Para Kant, apenas quando as relações jurídicas, no sentido de relações externas coercitivas, tiverem alcançado esta última dimensão, a dimensão global, a pacificação das relações humanas terá alcançado seu definitivo êxito. Por fim, seria preciso dizer: se a história não encontrou até o atual momento o caminho de uma sociedade e um direito baseado na *κοσμοπόλις*

²⁵⁷ Cf. B. Jahn, “Classical smoke, classical mirror: Kant and Mill in liberal international relations theory”, in B. Jahn (ed.), *Classical theory...*, *op cit.*, pp. 178-203 (capítulo 8).

[cosmópolis], não se pode dizer que a razão – que tinha em Kant um de seus maiores representantes que se conheceu – não lhe-o mostrou.

II. Paz e guerra no pensamento kantiano

4. Kant e a questão da paz perpétua

Na imensa massa de textos kantianos, existe um opúsculo particularmente idiossincrático chamado “A paz perpétua” (publicado em 1795, teve sua edição esgotada em poucas semanas, recebendo uma 2ª edição, acrescida de dois novos apêndices, publicada no ano seguinte): trata-se da única obra kantiana destinada ao grande público, escrita como um exemplo de tratado de paz para servir de modelo aos legisladores e publicada como ato político, embora não se trate por isso de um escrito destituído de valor filosófico, servindo como uma interessante passagem da abstratíssima filosofia ideal kantiana para a filosofia prática (exercício poucas vezes empreendido pelo autor). Em Kant, o tema da paz se insere no amplo tema da história e do direito. Tanto do ponto de vista histórico (seguindo a seqüência estado de natureza → sociedade civil → sociedade civil internacional → sociedade cosmopolita) quanto do ponto de vista jurídico (seguindo a seqüência direito privado → direito político → direito das gentes → direito cosmopolita, correspondente à primeira), o corolário da filosofia política kantiana para a questão das relações internacionais é a paz, tema que aparece tanto em seus escritos de história ideal (os opúsculos escritos nos anos 1780 e 1790) quanto nos escritos de filosofia jurídica (em especial a primeira parte da *Metafísica dos costumes*, de 1797). Mas perceba-se: não se trata da paz como simples armistício (única forma conhecida por Maquiavel, Hobbes, Locke, Espinosa, Vico, etc.),

que prepara uma guerra seguinte, mas sim o maior ideal de paz já elaborado: a paz perpétua²⁵⁸. Em outras palavras, consiste no maior ideal já imaginado para dar substantividade à máxima segundo a qual *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada].

O tema da paz perpétua, como se sabe, não foi inaugurado por Kant, mas já havia sido teorizado antes – como também o será depois – por diversos outros autores²⁵⁹, entre os mais famosos o abade de Saint-Pierre, em seu *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa* (publicado em três volumes em 1713 e resumido em 1728), e Rousseau, em seu *Julgamento sobre a paz perpétua* (escrito em 1756, mas publicado apenas em 1782, postumamente) e também no *Extrato e julgamento do projeto de paz perpétua do abade de Saint-Pierre* (1961), textos esses conhecidos pelo filósofo alemão. Sobre a contribuição desses autores ao tema da paz perpétua, Kant, no entanto, escreve o seguinte, na sétima proposição do artigo “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (1784), reconhecendo sua importância, embora não sua correção:

“Embora esta idéia [da paz perpétua] pareça ser fantasiosa e tenha sido objeto de escárnio num Abbé de St. Pierre ou num Rousseau (talvez porque acreditaram na sua iminente realização), nem por isso deixa de ser a inevitável saída da necessidade em que os homens se colocam reciprocamente, que deve forçar os Estados à decisão (por muito duro que lhes seja concernir), à qual também o homem selvagem se viu de mal-grado compelido, a saber: renunciar à sua segurança numa constituição legal”²⁶⁰.

²⁵⁸ Cf. C.J. Friedrich, “L’essai sur la paix. Sa position centrale dans la philosophie morale de Kant”, in E. Weil et al., *La philosophie...*, op. cit., pp. 139-161; W.B. Gallie, “A paz perpétua de Kant”, in W.B. Gallie, *Os filósofos da paz e da guerra*, trad. S. Rangel, Rio de Janeiro, Artenova, Brasília, UnB, 1979, pp. 21-45; J. Habermas, *La paix perpétuelle – Le bicentenaire d’une idée kantienne*, trad. R. Rochlitz, Paris, Les Ed. du Cerf, 1996 (123 p.); e C. Lefort, “A idéia de humanidade e o projeto de paz universal”, in C. Lefort, *Desafios da escrita política*, trad. E.M. Souza, São Paulo, Discurso, 1999, pp. 225-243.

²⁵⁹ Para uma história do conceito de paz perpétua, cf. J. Ferrari & S. Goyard-Fabre (dirs.), *L’anne 1796. Sur la paix perpétuelle – De Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998 (214 p.).

²⁶⁰ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 30.

Para Kant, o defeito das teorizações precedentes consistia em se considerar o ideal da paz perpétua como prontamente realizável, isto é, como uma solução meramente prática, passível de “iminente realização”. Rejeitando esse erro primário dos filósofos anteriores, Kant desenvolverá o mesmo tema diferentemente, ou seja, como um ideal moral. No primeiro caso, o tema da paz perpétua consiste numa questão apenas política; no segundo, numa questão simultaneamente política e moral.

A necessidade da paz para Kant surge no estado de natureza em que, depois de instituída a sociedade civil entre os indivíduos, ainda permanecem os Estados, pensados estes também como indivíduos, uma vez que, para o filósofo de Königsberg, esse estado, tanto no nível inter-individual (que prefigura a sociedade civil) quanto no nível inter-estatal (que precede a sociedade civil internacional), não é um estado em que os indivíduos vivessem de forma pacífica (como em Locke) ou isolada uns dos outros (como em Rousseau), mas um estado de guerra entre as partes (como em Hobbes), como pode-se ler neste trecho da segunda seção do artigo “A paz perpétua”:

“O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, no entanto, uma ameaça constante. Deve, portanto, instaurar-se o estado de paz; pois a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e se um vizinho não proporciona segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança”²⁶¹.

Vê-se nesse trecho que a instauração da paz não requer somente a cessação das atividades hostis (como o ato da guerra em si), mas a supressão completa da situação de insegurança entre indivíduos ou Estados vizinhos. O ideal da paz perpétua consiste

²⁶¹ I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, pp. 126-127.

justamente no ideal de uma situação que supere a instituição paz como pacto (*pactum pacis*), a paz como intervalo entre duas guerras, única forma de paz conhecida até o momento pela humanidade. Vale dizer: trata-se do ideal que suprima toda e qualquer forma de guerra definitivamente (*foedus pacificum*).

A solução desse problema, do ponto de vista histórico e jurídico, para Kant, consiste na instituição de um contrato entre todas as partes para a instituição da sociedade civil primeiro internamente (entre os indivíduos) depois externamente (entre os Estados), a partir da qual se institui, no primeiro momento, o direito político, e, no segundo, o direito das gentes. Porém, nesses termos, a solução se apresenta de forma meramente abstrata. No artigo “A paz perpétua”, escrito, como dito, à maneira de um tratado internacional (seguindo o modelo saint-pierreano), dividido em três seções, Kant apontará os passos concretos para essa inaudita transformação (repetidos quase todos posteriormente quando da discussão do direito das gentes na *Metafísica...*).

A primeira seção desse tratado fictício traz os *artigos preliminares*, que são em número de seis: 1. Não se deve considerar como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura; 2. Nenhum Estado independente poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação; 3. Os exércitos permanentes devem, com o tempo, desaparecer totalmente; 4. Não se deve emitir dívidas públicas em relação com os assuntos de política exterior; 5. Nenhum Estado deve imiscuir-se pela força na constituição e no governo de outro; e 6. Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego de assassinos, envenenadores, a ruptura da capitulação, a instigação à traição, etc.

Com tais artigos Kant pretendia que se pusesse fim a cada um dos empecilhos que impediam a pacificação das relações internacionais tais quais existiam em sua época

(hoje em dia talvez fosse preciso somar outros artigos, como um que obrigasse os Estados a se desfazerem simultaneamente de seu arsenal nuclear): o primeiro artigo pretendia pôr fim à diplomacia secreta; o segundo, à política internacional baseada na monarquia hereditária; o terceiro, aos exércitos nacionais (que Maquiavel insistira tanto para instituir); o quarto, a um tétrico instituto que havia sido criado recentemente (e que existe até hoje); o quinto, à ingerência internacional; e o sexto, àqueles que seriam chamados pouco mais de um século adiante de crimes de guerra. Entretanto, estes artigos são chamados preliminares justamente porque, embora sejam necessários (diria indispensáveis), não representam em si a instituição da paz perpétua, mas apenas a abertura do caminho para esse segundo e derradeiro passo. Dizendo de outra forma, consistem numa condição necessária mas não suficiente. Isso porque não é difícil perceber que representam apenas a eliminação dos meios de guerra, embora não de seu fim. Ou seja, caso os artigos preliminares à paz perpétua fossem instituídos no sistema internacional, os Estados se viriam destituídos dos instrumentos necessários para fazer a guerra, mas não do objetivo de fazê-la, o qual, ao fim e ao cabo, se não for igualmente eliminado, faria com que novos (senão os mesmos) instrumentos fossem novamente buscados. Prestando-se atenção aos artigos preliminares, ademais, percebe-se que dizem respeito a leis proibitivas (ou seja, de condições negativas), que Kant divide em dois tipos. Leia-se este trecho que segue à sua exposição:

“Embora as leis aduzidas sejam simples leis objetivamente proibitivas (*leges prohibitivae*), isto é, na intenção dos que detêm o poder, há, contudo, algumas que têm uma eficácia rígida, sem consideração pelas circunstâncias (*leges strictae*), que obrigam imediatamente a um não-fazer (como os números 1, 5, 6). Mas outras (como os números 2, 3, 4), sem serem exceções à norma jurídica, tendo porém em consideração as circunstâncias na sua aplicação, ampliando subjetivamente a competência (*leges latae*),

contêm uma autorização para adiar a execução, sem no entanto se perder de vista o fim”²⁶².

Embora os artigos preliminares para a instituição da paz perpétua sejam em sua totalidade composto de leis proibitivas, não o são todos no mesmo grau, mas dividem-se em leis de aplicação imediata (*leges strictae*) e leis de aplicação gradual (*leges latae*). As primeiras se referem a atitudes que podem ser implementadas pelos governantes dos Estados de uma única vez, enquanto as segundas demandam um processo mais longo para sua efetivação (com início, desenvolvimento e conclusão). Enquanto, no primeiro caso (1, 5 e 6), depende-se apenas da vontade dos governantes; no segundo (2, 3 e 4), depende-se também das circunstâncias em que aquela se insere. As primeiras são atos de vontade; as segundas, de necessidade. As primeiras consistem em medidas pontuais; as segundas, radiais. Em sentido hegeliano, diríamos que uma *leges strictae* se refere a uma medida subjetiva, enquanto uma *leges latae*, a uma medida objetiva. Maquiavel diria que a primeira depende exclusivamente da *virtù*, enquanto a segunda, também da *fortuna*.

Ao mesmo tempo em que estes artigos são proibitivos, em termos jurídicos, são também imperativos hipotéticos, em termos morais, ou seja, são imperativos do tipo se-então: se queres a paz, então estas medidas devem ser tomadas. Diferentemente dos artigos definitivos, que serão imperativos categóricos (imperativos do tipo deve ser).

A segunda seção do citado opúsculo enumera os artigos definitivos, quais sejam: 1. A constituição civil em cada Estado deve ser republicana; 2. O direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres; e 3. O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal.

²⁶² I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 125.

Se os artigos preliminares representam uma condição necessária mas não suficiente para a instituição da paz perpétua, os artigos definitivos, por sua vez, são aqueles que, como o próprio nome diz, representam em si a própria concretização desse ideal. Isso porque, se aqueles artigos intentavam eliminar os meios com que os Estados faziam (e fazem até hoje) a guerra, estes visam eliminar a finalidade da guerra em si. Um dos erros fundamentais cometidos por Saint-Pierre e Rousseau, pode-se dizer, fora justamente acreditar que eliminando somente os meios de guerra, estariam eliminando juntamente seu fim.

Por outro lado, diferentemente dos artigos preliminares, os artigos definitivos consistem em leis propositivas (ou seja, de condições positivas), cuja hierarquização respeita apenas a seqüência lógica: é impossível o terceiro sem o segundo e este sem o primeiro. Com relação à sua filosofia da história e do direito, não é difícil de perceber que o primeiro artigo definitivo representa a instituição da sociedade civil, regulada pelo *ius civilis*; enquanto o segundo artigo, a instituição da sociedade civil internacional, regulada pelo *ius gentium*; e o terceiro, a instituição da sociedade cosmopolita, regulada pelo *ius cosmopoliticum*. Com estes artigos – que são também abstratos, enquanto os antecessores são concretos –, a questão da paz perpétua, tal qual exposta por Kant (e diferentemente de Saint-Pierre e Rousseau), se encontra novamente com o tema da filosofia da história e jurídica, cujo fundamento não é outro senão a moral.

A respeito do primeiro artigo definitivo, Kant escreve o seguinte no referido opúsculo:

“A constituição republicana, além da pureza da sua origem, isto é, de ter promanado da pura fonte do conceito de direito, tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela é esta o fundamento. – Se (como não pode ser de outro modo nesta constituição) se exige o consentimento dos cidadãos para decidir

‘se deve ou não haver guerra’, então, nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão maligno, pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra com seu próprio patrimônio, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar para si o peso das dívidas que nunca acaba (em virtude das novas e próximas guerras) e torna amarga a paz. Pelo contrário, numa constituição em que o súdito não é cidadão, que, por conseguinte, não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, caçadas, palácios de recreio, festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a justificação da mesma por causa do decoro ao sempre pronto corpo diplomático”²⁶³.

Este trecho destaca um elemento essencial para a compreensão do conceito de paz perpétua kantiano, até agora não mencionado, pertencente em verdade ao conteúdo não do direito das gentes ou do direito cosmopolita, mas do direito político, e, portanto, não das relações internacionais mas das relações domésticas: o conceito de república. Para Kant, a forma de Estado republicana é aquela em que existe separação entre o poder executivo e o poder legislativo (sendo a forma em que estes dois poderes se confundem chamada de despótica). Ademais, a constituição republicana nasce do contrato social, e, portanto, “da pura fonte do conceito de direito”, que os diversos indivíduos em estado de natureza constituem para ingressar na sociedade civil como garantia para a salvaguarda da liberdade individual, que naquele estado não passava de uma liberdade natural e como tal repleta de inconveniências e neste estado passa a ser uma liberdade civil e como tal compatível com as exigências do direito. Além dessa “pureza da sua origem”, Kant afirma que a forma republicana “tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua”, sendo inclusive aquela o fundamento desta.

²⁶³ I. Kant, *A paz perpétua e...*, *op. cit.*, pp. 128-130.

Esta relação direta entre um assunto doméstico (a separação dos poderes) e outro externo (a paz perpétua), negada peremptoriamente por todos os pensadores políticos realistas, a começar por Maquiavel e Hobbes, se explica facilmente para Kant.

Quando há separação entre poder legislativo (o poder que concebe as leis) e poder executivo (o poder que executa as leis), como ocorre num Estado cuja constituição seja republicana, sendo o primeiro um poder popular, e o segundo, um poder que poderia ser, segundo a teoria das formas de soberania kantiana, autocrático (ou monárquico), aristocrático ou democrático – sendo a forma preferida por Kant a autarquia republicana²⁶⁴ –, ocorre que seja exigido “o consentimento dos cidadãos para decidir ‘se deve ou não haver guerra’”. Ao passo que, num Estado cuja constituição não seja republicana, mas, segundo os termos kantianos, despótica, não havendo distinção entre o poder que concebe as leis e o poder que executa as leis, ou seja, entre os poderes legislativo e executivo, em suma, entre o Estado e o governo (seja este último monárquico, aristocrático ou democrático), ocorre o inverso, ou seja, “o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário”, não havendo necessidade de qualquer consulta à população sobre a conveniência de ir ou não à guerra.

A simples consulta popular, no que se refere aos assuntos internacionais, e, sobretudo, àquele que é de todos o mais dramático, o tema da guerra e da paz, exigida pela constituição republicana, que concebe domesticamente os indivíduos também como cidadãos e não como meros súditos, em oposição à situação em que os indivíduos são considerados domesticamente unicamente como súditos e cuja consulta popular, expediente desconhecido pelas constituições despóticas, seja no que se refere aos assuntos internacionais seja no que se refere aos assuntos domésticos, não existe, oferece para Kant uma importante garantia para a paz, e mormente a paz perpétua. Isso

²⁶⁴ Cf. R. Salatini, “Kant e as formas de governo” (mimeo).

porque, no primeiro caso, “nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo tão maligno”, pois que os indivíduos “têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra”, tornando a guerra um desejo distante, enquanto, no segundo caso, “a guerra é a coisa mais simples do mundo”, uma vez que quem decide pela guerra não se trata da mesma pessoa que tê-la-á de suportar, não se reconhecendo facilmente o valor da paz. Em outras palavras, a constituição republicana seria a única que pode garantir um mecanismo de defesa popular contra a guerra e em favor da paz, e portanto servir de caução para a paz perpétua, ao passo que uma constituição não-republicana (ou seja, uma constituição despótica) seria um ensejo capaz apenas de fazer da guerra “uma espécie de jogo por causas insignificantes”.

Em relação a este ponto, entretanto, é preciso esclarecer uma questão colocada repetidamente pelo debate político contemporâneo (e prevista mais de uma vez pelo próprio Kant): se o conceito kantiano de república é compatível com (e, portanto, pode ser facilmente permutado por) o conceito de democracia, e, conseqüentemente, a relação que Kant estabeleceu entre república e paz pode igualmente ser estabelecida entre a democracia e a paz. Embora freqüentemente se responda positivamente a esta questão, tanto por parte de estudiosos internacionais quanto de estudiosos brasileiros do pensamento kantiano²⁶⁵, creio que não seja difícil demonstrar que ambos os conceitos

²⁶⁵ Cf., por exemplo, entre os primeiros, E.-O. Czempiel, que escreve o seguinte: “O teorema de Kant, que postula uma democracia democraticamente estruturada (e economicamente avançada), uma política externa isenta de violência, foi comprovado como empiricamente correto por numerosas análises feitas no campo do estudo científico das relações internacionais. Continua válida a equação de democracia e política externa não-violenta. Por essa razão a premissa mais importante do modelo de realização da paz dum sistema internacional deve ser vista na constituição democrática dos sistemas de dominação dos países-membros. Essa constatação se reveste de importância extraordinária não apenas para a ciência, mas também para a estratégia política. Ela evidencia a democratização dos sistemas de dominação do antigo pacto de Varsóvia como o pressuposto mais importante de um ordenamento da paz na Europa e evidencia, outrossim, a contribuição do Ocidente para tal fim como a estratégia mais importante da Comunidade Atlântica. Por isso o teorema de Kant não pode enriquecer apenas o conhecimento científico, mas modernizar também a estratégia de política externa” (E.-O. Czempiel, “O teorema de Kant e a discussão atual sobre a relação entre democracia e paz”, in V. Rohden (coord.), *Kant e a instituição da paz*, trad. P. Naumann, Porto Alegre, Universidade-UFRGS/Goethe Institut-ICBA, 1997, p. 139); ou L. Bonanate, que afirma o seguinte: “Mas não é só isso que torna única a posição kantiana, mas sim uma simples consideração sua, por muito negligenciada, e que somente há poucos anos foi reavaliada e colocada (...)”

(ao menos se levarmos em consideração a letra kantiana) não são de fato coincidentes nem permutáveis. Para além do fato de que as críticas que Kant é contrário tanto à democracia antiga (que considerava essencialmente despótica, pela ausência de separação entre o poder que elabora as leis e aquele que as executa) quanto à democracia moderna (baseada em dois princípios rejeitados pelo pensamento kantiano: o sufrágio universal e o direito de resistência dos cidadãos)²⁶⁶, o conceito de república kantiano, entendido – como dito – como a separação entre os poderes legislativo (instituído pelo *pactum societatis*) e executivo (instituído pelo *pactum subiectionis*), se refere antes à questão da limitação do poder (ainda que uma forma de limitação do poder unicamente interna), e portanto ao conteúdo daquela doutrina política que entrou para a história política com o nome de liberalismo, e não à questão da distribuição do poder, que se encontra no cerne do conceito tanto moderno quanto antigo da forma de governo democrática²⁶⁷. De resto, como se sabe (embora alguns intérpretes kantianos estranhamente não levem em consideração), Kant era um advogado da liberdade

no centro de um debate interessante e original. Trata-se do conteúdo do chamado ‘primeiro artigo definitivo para a paz perpétua’, que prescreve: ‘A constituição civil de cada Estado deve ser republicana’ (...). Ora, traduzindo em linguagem contemporânea a intenção kantiana, diremos que a paz poderá ser assegurada somente quando o sistema internacional for composto por Estados democráticos” (L. Bonanate, *A guerra*, trad. M.T. Buonafina/A. Teixeira Fº, São Paulo, Estação Liberdade, 2001, pp. 143-144). Entre os segundos, cf., por exemplo, S. Nour, que afirma o que segue: “Na *Paz perpétua*, a primeira exigência para que haja paz é que os Estados sejam repúblicas – ou seja, que o povo dê a si próprio suas leis, o que na recepção da filosofia política de Kant foi identificado com a concepção contemporânea de democracia. A constituição republicana – ou democrática – na ordem interna pode ter por consequência a paz no âmbito externo por ser determinada pela vontade dos que assumem o ônus da guerra e que, por isso, provavelmente não irão querê-la” (S. Nour, *À paz perpétua de Kant – Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 157). É preciso ter em mente que essa simples – e meramente ideológica – “tradução” de república em democracia não faz qualquer sentido no pensamento kantiano, uma vez que tratam-se de questões de natureza diferente: para o filósofo alemão, república é uma das duas formas possíveis de governo, e democracia, uma das três formas possíveis de soberania. Cf., a respeito, meu citado texto R. Salatini, “Kant e as formas de governo” (mimeo)

²⁶⁶ Escrevi a respeito em R. Salatini, “Kant, a democracia e o liberalismo” (mimeo). Para uma tese oposta à minha, cf. D. Losurdo, *Autocensure et compromis dans pensée politique de Kant*, trad. J.-M. Buee, Lille [France], P.U. Lille, 1993 (248 p.).

²⁶⁷ Cf. N. Bobbio, *Liberalismo e democracia*, trad. M.A. Nogueira, São Paulo, Brasiliense, 2000 [1988, 1994] (101 p.).

negativa e não da liberdade positiva²⁶⁸; em outras palavras, Kant era um causídico não daquela que Constant, em seu célebre discurso de 1818, chamou de liberdade dos antigos (a liberdade democrática), mas sim da liberdade dos modernos (a liberdade liberal).

É ainda com base na distinção entre governo absoluto e governo limitado, própria do liberalismo, que Kant, no artigo “Se o gênero humano se encontra em progresso contínuo em direção ao melhor” (1798), se insurgiria contra a monarquia britânica, em oposição à monarquia prussiana – e em especial o governo de Frederico II (o qual, todavia, não possuía sequer separação entre os poderes). Leiamos, para concluir este ponto, este trecho surpreendente:

“Uma causa, cuja natureza não se discerne de imediato, descobre-se pelo efeito que inevitavelmente lhe está anexo. – Que é um monarca absoluto? – É aquele a cuja ordem, quando se diz ‘Deve haver guerra’, logo a guerra tem lugar. – Que é, pelo contrário, um monarca de poder limitado? Aquele que antes deve consultar o povo se deve ou não haver guerra; e se o povo diz ‘Não é necessária a guerra’, então a guerra não ocorre. – Com efeito, a guerra é uma situação em que todas as forças do Estado estão à disposição do soberano. Ora o monarca da Grã-Bretanha levou a cabo muitas guerras sem para tal buscar aquele consentimento. Por isto, este rei é um monarca absoluto – o que decerto, segundo a constituição, não deveria ser; mas ele pode ir sempre além dela porque, graças justamente às forças do Estado, por ter em seu poder todas as funções e dignidades, pode estar seguro da aprovação dos representantes do povo. Mas este sistema de corrupção não deve, com certeza, ter publicidade, para ser bem sucedido. Permanece, pois, sob o véu muito transparente do segredo”²⁶⁹.

²⁶⁸ Cf. N. Bobbio, “Kant e as duas liberdades”, in N. Bobbio, *Ensaio escolhido – História do pensamento político*, trad. S. Bath, São Paulo, C.H. Cardim, s/d, pp. 21-34 [também em N. Bobbio, “Kant e as duas liberdades”, in N. Bobbio, *Teoria geral da política – A filosofia política e as lições dos clássicos*, org. M. Bovero, trad. D.B. Versiani, Rio de Janeiro, Campus, 2000, pp. 101-113].

²⁶⁹ I. Kant, *O conflito das faculdades*, trad. A. Mourão, Lisboa, Eds. 70, 1993, p. 108, nota 22.

A respeito do segundo e do terceiro artigos definitivos para a paz perpétua, tratados na seqüência do anterior, Kant desenvolve igualmente a argumentação que depois seria sistematizada em sua *Metafísica...*, no âmbito do direito das gentes e do direito cosmopolita, respectivamente²⁷⁰, as quais já tive a oportunidade de expor em outra ocasião. No segundo suplemento da segunda edição do artigo “A paz perpétua” (de 1796), Kant propõe também um artigo secreto: As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em considerações pelos Estados preparados para a guerra. Este último artigo deixa claro que Kant pensa a promoção da paz como igualmente vinculada ao projeto intelectual setecentista que ficou chamado de *Aufklärung*, sobre o qual já havia escrito um célebre artigo em 1783.

Isto posto, pode-se concluir que o ideal da paz perpétua kantiano se insere num plano ideal, pertencente simultaneamente à filosofia da história e à filosofia jurídica, onde se passa sequencialmente do estado de natureza para a sociedade civil e desta para

²⁷⁰ A respeito do segundo artigo, Kant escreve no artigo “Sobre a paz perpétua”: “Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como homens singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito. Isso seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos. Haveria aí uma contradição, porque todo o Estado implica uma relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não devem fundir-se num só)”; enquanto a respeito do terceiro artigo, escreve: “Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro. Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem a ruína dele, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum direito de hóspedes sobre o qual se possa basear esta pretensão (para isso não seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita, que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originalmente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. (...) Deste modo, artes afastadas do mundo podem entre si estabelecer relações pacíficas, as quais por fim se tornarão legais e públicas, podendo assim aproximar cada vez mais o gênero humano de uma constituição cosmopolita. (...) Ora, 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 idéia 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, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição” (I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 132 e pp. 137-140, respectivamente).

a sociedade civil internacional assim como desta última para a sociedade cosmopolita, onde cada novo plano requer uma nova forma de direito que se soma ao anterior para sua legislação. Enquanto o plano para a paz perpétua em Saint-Pierre ou Rousseau consistia num plano puramente prático, o plano em que a paz perpétua kantiana se insere é um plano moral, um plano do dever ser, um plano cuja conquista é paulatina e gradual (sem excluir possíveis recaídas), e não pontual e definitiva, dependendo que um conjunto amplo de passos (concretos e abstratos, negativos e positivos, preliminares e definitivos, hipotéticos e categóricos, etc.) sejam dados para sua realização plena e satisfatória. Não por outro motivo, Kant escreve, ao final de seu artigo:

“Se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até ao infinito, então a paz perpétua, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma idéia vazia, mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (porque é de esperar que os tempos em que produzem iguais progressos se tornem cada vez mais curtos)”²⁷¹.

5. Kant e o tema da guerra

No que se refere às relações internacionais, a paz para Kant é um objetivo, um fim, um ideal normativo, obedecendo à máxima que diz *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada]. Mas, como todo fim, é preciso pensar em meios para alcançá-lo. Para alcançar o ideal da paz perpétua, para além dos passos abstratos e concretos representados respectivamente pelos artigos preliminares e os artigos definitivos expostos em seu opúsculo “Sobre a paz perpétua” (1795 [1ª ed.], 1796 [2ª ed.]), Kant

²⁷¹ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 171.

pensou num meio ao mesmo tempo curioso e paradoxal: a guerra²⁷². Ainda que não seja um apologista da guerra (como Nietzsche), mas um pacifista (como Rousseau), a importância que Kant adjuca ao fenômeno da guerra não deixa de ser curiosa. Na quarta proposição do artigo “Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita” (1784), Kant escrevera que “o meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições”²⁷³. Entre os indivíduos esse antagonismo era descrito como a “sociabilidade insociável dos homens”; entre os Estados, trata-se da guerra. A importância da guerra para Kant, contudo, não é finalística (a paz é o fim que importa), mas instrumental (a guerra é o meio que, em última instância, leva à paz). Acerca da guerra como meio inescapável Kant afirma o seguinte, no artigo “A paz perpétua”:

“A guerra é certamente o meio necessário e lamentável no estado da natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito; na guerra, nenhuma das partes se pode declarar inimigo injusto (porque isto pressupõe já uma sentença judicial). Mas o seu desfecho (tal como nos chamados juízos de Deus) é que decide de que lado se encontra o direito; mas entre os Estados não se pode conceber nenhuma guerra de castigo (*bellum punitivum*) (pois entre eles não existe nenhuma relação de um superior a um inferior)”²⁷⁴.

Mas como a guerra pode trazer a paz, se a paz é o contrário da guerra? Para Kant, não há contradição nessa afirmação. Do ponto de vista da razão, os indivíduos ou os Estados podem facilmente concluir que o estado de paz é moralmente superior ao estado de guerra, e não apenas moralmente superior, mas também praticamente

²⁷² Cf. K. Waltz, “Kant, liberalism and war”, *The American Political Science Review*, v. 57, n. 2, pp. 331-340.

²⁷³ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 25.

²⁷⁴ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 124.

superior, uma vez que a guerra pode trazer benefícios a um ou outro Estado (em geral aos grandes), mas a paz traz benefícios a todos. A guerra gera enormes infortúnios, desgraças e tristezas; a paz concorre para a eliminação desses desgostos. A guerra é um mal a ser superado; a paz, um bem a ser buscado. Entretanto, em Kant, se podemos dizer assim, a razão (refiro-me à razão pura) não age de forma persuasiva, mas de forma sugestiva; não determina como se deve agir, mas sugere o caminho melhor e mais curto, enquanto, do ponto de vista histórico, freqüentemente os indivíduos e os Estados, por duvidarem da razão, recorrem ao caminho pior e mais longo, sem, entretanto, desdizer os ditames racionais.

O fato, para Kant, é que a guerra causa tanto mal aos Estados que o efeito de sucessivas repetições do mesmo erro não pode ser outro que a conclusão da necessidade da busca de uma solução menos desgraçada para os seus litígios. Uma conclusão tão simples para a razão só aparece para os homens e os Estados em geral ao final de uma longa jornada de erros e agravos recíprocos. O valor da paz só aparece depois de se conhecer a dor da guerra, que não obstante pode ser considerada como um astuto – embora funesto – artifício da natureza para conseguir seus fins. Nas palavras de Maquiavel (ainda que com outro sentido), a guerra é um mal que, ao fim e ao cabo, traz um bem, ou, nas palavras de Vico, “as guerras se fazem para que os povos vivam seguros em paz” (*Princípios da ciência nova*, 1744 [3ª ed.], § 25). De resto, os antigos romanos foram os primeiros a dizer: *Se vis pacem para bellum*. Na segunda edição do artigo “A paz perpétua” (de 1796), no suplemento primeiro, Kant escreve:

“Visto que a natureza providenciou que os homens possam viver sobre a Terra, quis igualmente e de modo despótico que eles tenham de viver, inclusive contra a sua inclinação, e sem que este dever pressuponha ao mesmo tempo um conceito de

dever que a vincule por meio de uma lei moral; a natureza escolheu a guerra para obter este fim”²⁷⁵.

Como disse em outras oportunidades, a guerra para Kant é um fenômeno do estado de natureza, travada entre os Estados, que nesse estado não podem resolver suas diferenças com base no direito, mas apenas no uso da força, e cuja extinção depende da passagem da situação de *bellum Statum contra States*, imposta pela natureza, para a sociedade civil internacional (e depois a sociedade cosmopolita), a partir de um acordo recíproco entre os Estados. Dizer que a guerra é um fenômeno típico do estado de natureza significa dizer que a guerra não é um fenômeno civil ou político (como pensava Maquiavel e depois pensará Clausewitz), mas natural. Segundo Kant, os homens entram em guerra menos em função de seus interesses políticos, os quais coincidem antes com a moral, que por inclinação de sua própria natureza “insociável”. É nesse sentido que o autor escreve, no § 83 do seu *Crítica da faculdade de julgar* (1790), as seguintes palavras:

“Por outro lado é muito errôneo pensar que a natureza o tomou [ao homem] como seu preferido e o favoreceu em detrimento de todos os outros animais. Sobre tudo o que acontece é que ela tampouco o poupou nos seus efeitos destrutivos como a peste, a fome, as inundações, o gelo, o ataque de outros animais grandes e pequenos; mas mais ainda, o caráter contraditório das disposições naturais nele condu-lo ainda a uma tal miséria, isto é, a tormentos que ele mesmo inventa e a outros produzidos pela sua própria espécie, mediante a opressão do domínio, a barbárie da guerra etc. e ele mesmo, enquanto pode, trabalha na destruição da sua própria espécie, de tal modo que, mesmo com a mais benfazeja natureza fora de nós, não seria atingido o fim daquela, num

²⁷⁵ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 144. No suplemento primeiro da segunda edição do artigo “A paz perpétua”, Kant escreve também: “A organização provisória da natureza consiste em que ela – 1) providenciou que os homens em todas as partes do mundo possam aí mesmo viver; 2) através da guerra, levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para as povoar; 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais” (I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 143).

sistema seu na Terra, no caso de tal fim ser colocado como felicidade da nossa espécie”²⁷⁶.

O tema da natureza humana – recorrente de Aristóteles a Maquiavel e de Espinosa a Marx, embora com conteúdos variados – possui duas posições básicas: ora a humanidade é vista como detentora de uma natureza negativa (como comprovam o *more ferarum* de Lucrécio, o *bestiarum modo vagabantur* de Cícero e o *homo homini lupus* de Hobbes) ora positiva (como aparecem desde o ζῷον πολιτικὸν [animal político] de Aristóteles até o *bon sauvage* de Rousseau). Acerca da natureza humana, entendida positivamente, afirmava Tomás de Aquino (repetindo *ipsis literis* uma tese aristotélica) que “é, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade” (*Do reino ou Do governo dos príncipes ao rei do Chipre*, II, § 2). Entendendo negativamente a natureza humana, por outro lado, Maquiavel asseverava que “geralmente se pode afirmar o seguinte acerca dos homens: que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar e, enquanto lhes fizerem bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem o sangue, o

²⁷⁶ I. Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, trad. V. Rohden/A. Marques, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1995, p. 271. Mas à frente, acrescenta (no mesmo §): “A condição formal sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última é aquela constituição na relação dos homens entre si onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama sociedade civil, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Para essa mesma sociedade seria contudo ainda certamente necessário, mesmo que os homens fossem suficientemente inteligentes para a encontrar e voluntariamente se submetessem ao seu mando, um todo cosmopolita, isto é, um sistema de todos os Estados que correm o risco de atuar entre si de forma prejudicial. Na falta de um tal sistema e por causa do obstáculo que o desejo de honrarias, de domínio e de posse, especialmente naqueles que detêm o poder, coloca à própria possibilidade de um projeto dessa natureza, a guerra aparece como algo inevitável (quer naquela pela qual os Estados se dividem e se dissolvem em mais pequenos, quer naquela em que um Estado une outros mais pequenos a si e se esforça por formar um todo maior). A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano e dos talvez ainda maiores, com que sua constante preparação o pressiona em tempos de paz, ainda assim ela é um impulso a mais (ainda que a esperança de tranquilidade para felicidade do povo seja cada vez mais longínqua) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau” (I. Kant, *Crítica...*, *op. cit.*, p. 273).

patrimônio, a vida e os filhos, como disse acima, desde que o perigo esteja distante; mas, quando precisas deles, revoltam-se” (*O príncipe*, XVII).

Em Kant pode-se dizer que as duas perspectivas da natureza humana, negativa (ou pessimista, egoísta, etc.) e positiva (otimista, altruísta, etc.), encontram-se, uma vez que ao mesmo tempo que afirma que seria “errôneo pensar que a natureza o tomou [ao homem] como seu preferido e o favoreceu em detrimento de todos os outros animais”, havia dito o filósofo alemão já na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) que “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”²⁷⁷. Não há contradição nas duas afirmações, entretanto: a primeira expõe o homem no estado de natureza; a segunda, em sua disposição a sair daquele estado e ingressar num estado jurídico baseado na coerção externa, mas que pressupõe na própria natureza humana a capacidade de superar a selvageria em função da civilidade. A primeira condição expõe os homens naturalmente à guerra; a segunda, assegura-lhes a virtualidade da superação da guerra em função da paz, e, mais ainda, em função da paz perpétua. A primeira condição afirma *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada], enquanto a segunda assevera *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada]. De resto, não é preciso recordar que Kant sintetizou essa anfibologia da natureza humana no célebre oxímoro “sociabilidade insociável”.

Por fim, no que se refere ao tema da guerra em Kant, leiamos um trecho da seção III do artigo “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática” (1793), onde se propõe, ainda, uma saída econômica para a questão da guerra (comum na tradição liberal):

²⁷⁷ I. Kant, *Fundamentação...*, *op. cit.*, p. 68.

“Com efeito, visto que o avanço da cultura dos Estados, com a simultânea propensão crescente para se engrandecerem à custa dos outros por meio da astúcia ou da violência, deve multiplicar as guerras e originar despesas cada vez mais elevadas por causa dos exércitos sempre mais numerosos (com soldo permanente), mantidos em pé e na disciplina, equipados de instrumentos bélicos sempre mais numerosos, enquanto o custo de todas as necessidades cresce constantemente sem que se possa esperar um crescimento progressivo e a elas proporcionado dos metais que as representam; nenhuma paz dura também o suficiente de modo a permitir que a economia iguale, enquanto ela dura, as despesas para a guerra seguinte, contra a qual a invenção das dívidas públicas é decerto um remédio engenhoso mas, ao fim e ao cabo, auto-aniquilador: pelo que, o que a boa vontade deveria ter feito mas não fez, fa-lo-á por fim a impotência: que todo o Estado esteja de tal modo internamente organizado que não seja o chefe de Estado, a quem a guerra nada custa (porque a subvenciona à custa de outrem, a saber, do povo), mas o povo, que a paga, a ter o voto decisivo sobre se deve ou não haver guerra (para o que se deve de certo pressupor necessariamente a realização da idéia do contrato originário). Com efeito, o povo guardar-se-á, por simples desejo de expansão ou por causa de pretensos insultos meramente verbais, de incorrer no perigo da indignidade pessoal, que não afeta o chefe. E deste modo, também a posteridade (sobre a qual não devem pesar encargos que ela não mereceu) poderá sempre progredir para o melhor, mesmo no sentido moral, sem que a causa disso seja o amor por ela, mas apenas o amor de cada época por si própria: pois toda a comunidade, incapaz de prejudicar outra pela violência, se deve agarrar apenas ao direito e pode com fundamento esperar que outros, assim igualmente configurados, virão em seu auxílio”²⁷⁸.

²⁷⁸ I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., pp. 99-100. Na seqüência, Kant reconhece o caráter hipotético desta solução, afirmando: “Contudo, isto é simplesmente uma opinião e uma mera hipótese: é incerta como todos os juízos que, a um efeito intentado, mas não inteiramente em nosso poder, querem atribuir a única causa natural que lhe é adequada; e, mesmo enquanto tal, não contém num Estado já existente um princípio que permita ao súdito impô-lo à força (como antes se mostrou), mas semelhante princípio incumbe apenas aos chefes livres de todo o constrangimento. Embora não pertença certamente à natureza do homem, segundo a ordem habitual, ceder livremente o seu poder, isso não é contudo impossível em circunstâncias prementes, de modo que se pode considerar uma expressão não inadequada dos desejos e esperança morais dos homens (na consciência da sua impotência) esperar da Providência as circunstâncias para tal requeridas; a qual proporcionará ao fim da humanidade no conjunto da sua espécie, para a obtenção do seu destino verdadeiro, mediante o livre uso das suas forças, segundo o seu alcance, um desenlace, a que se opõem justamente os fins dos homens individualmente considerados. Pois é precisamente o conflito das tendências entre si, de que promana o mal, que fornece à razão um livre jogo para a todas subjugar; e, em vez, do mal, que se destrói a si mesmo, fazer reinar o bem que, uma vez existente, se mantém por si mesmo daí em diante” (I. Kant, *A paz perpétua e...*, op. cit., p. 100).

Em sua *Metafísica dos costumes* (1797), no parágrafo que expõe a doutrina do direito cosmopolita, Kant apresentaria a idéia de que a promoção das relações econômicas leva à paz, o que se impõe, externamente, pela necessidade de paz para que os navios mercantes possam sair de um porto e ancorar em segurança em outro, levando os produtos que representam o símbolo da cooperação entre os homens. Porém, do ponto de vista interno, há um argumento econômico ainda mais forte para que se prefira a paz à guerra, que o autor já havia exposto anteriormente (no trecho acima): o alto custo que as despesas bélicas representam para o Estado. Segundo Kant, um Estado precisa estar organizado internamente de tal maneira que, para além do desejo do chefe de Estado, quem deve “ter o voto decisivo sobre se deve ou não haver guerra” é o povo, que é quem ao fim e ao cabo financia as guerras. Kant sintetiza esse imperativo no primeiro artigo definitivo para a paz perpétua, o qual exige que a forma de governo dos Estados seja republicana. Como a capacidade de pagamento de tributos ao Estado é limitada, mas as despesas de guerra virtualmente não, o povo (sobre quem recaem os tributos), dispondo de liberdade para decidir se vai ou não à guerra contra outro Estado (e também outro povo), o que ocorre unicamente num Estado republicano, estará, economicamente falando, sempre mais disposto à aceitação da paz que da guerra. Kant não deixa de argumentar que mesmo uma instituição financeira recentemente inventada em sua época como a dívida pública (introduzida pela primeira vez por Guilherme III na Inglaterra) deveria ser proibida em seu uso com fins à guerra (o que já está presente na determinação do quarto artigo preliminar para a paz perpétua).

Seja para fins de comércio seja em vista da capacidade tributária, a economia significa para o pensamento político liberal um entrave importante para a guerra e um incentivo a mais para a busca da paz²⁷⁹. Todavia, na história das idéias políticas

²⁷⁹ Montesquieu já afirmava, no capítulo II do livro XX da quarta parte de seu *O espírito das leis* (1748): “O efeito natural do comércio é trazer a paz. Duas nações que comerciam juntas tornam-se

modernas, a importância do argumento econômico para a questão da guerra é tão grande que extrapola o próprio pensamento liberal. Uma corrente política como o marxismo, cuja grande tarefa intelectual fora na maior parte das vezes a crítica ao liberalismo, no que se refere especificamente às questões internacionais, recorrerá ao mesmo expediente, embora invertendo os termos: afirmando que a economia leva os Estados antes ao imperialismo, e conseqüentemente à guerra, uma vez que os Estados, sempre em busca de mais matéria-prima para a produção e mais mercados para o consumo, cada vez que não encontram mais capacidade econômica em seu próprio território, tendem a expandir pela força a exploração interna para o âmbito internacional²⁸⁰.

Embora posteriormente as palavras de Kant sobre a guerra tenham sumido do debate acerca das relações entre os Estados – curiosamente, mesmo entre os pensadores kantianos –, ofuscadas por suas próprias palavras sobre a paz, ainda que umas não se sustentem sem as outras, não se pode dizer que os argumentos liberais acerca do assunto se desenvolveram muito depois dele. Tanto antes quanto hoje, pouco se acredita que a paz, e mormente a paz perpétua, objetivo final da filosofia da história kantiana, possa ser alcançada sem o rechaço da guerra. Nesses termos, não deixa de ser um elemento de realismo político, malgrado o propalado idealismo kantiano, o argumento segundo o qual, quanto mais se repetir o desgraçado expediente da guerra, mais facilmente perceber-se-á a importância do expediente oposto, a instituição da paz. Ou seja, quanto mais se incorrer no princípio segundo o qual *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada], mais facilmente se perceberá a necessidade do princípio oposto, segundo o qual *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada]. Disse acima que Kant descrevia a

reciprocamente dependentes; se uma tem interesse em comprar, a outra tem em vender; e todas as uniões estão baseadas nas mútuas necessidades” (Montesquieu, *Do espírito das leis*, trad. F.H. Cardoso/L.M. Rodrigues, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 292, Col. Os pensadores).

²⁸⁰ Em todo caso, é preciso ter em mente que a tese do imperialismo, embora tenha sido amplamente desenvolvida entre os anos 1910 e 1920 por autores como Lênin, Bukhárin e Rosa Luxemburgo, não nasce propriamente com o marxismo, tendo sido sugerida primeiramente no trabalho germinal de 1902 do economista liberal J. Hobson, amplamente lido pelos discípulos de Marx.

natureza humana de uma forma dupla: primeiro, negativamente, no estado de natureza; depois, positivamente, segundo a capacidade humana de sair daquele estado selvagem (que Vico chamaria *stato ferino*). Nesse esquema, o tema da guerra se liga à primeira característica, negativa, enquanto o tema da paz, à segunda, positiva.

Considerações finais

Como dito no início, a hipótese que percorria todo este trabalho era a idéia de que os temas recorrentes do pensamento político, no que se refere às relações internacionais, são essencialmente dois, a *guerra* e a *paz*. Ademais, esperava-se demonstrar que duas posições axiológicas antitéticas resumiam as posições tomadas ao longo dos séculos pelos diversos pensadores políticos: uma segundo a qual *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada], e outra segundo a qual *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada] e *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada].

No âmbito do *Renascimento*, foi possível perceber que, entre os primeiros, belicistas, incluíam-se autores tão diferentes quanto Maquiavel, Pascal, Bacon e Milton, etc., enquanto, entre os segundos, pacifistas, podiam ser incluídos autores como Erasmo, More, Bodin, Montaigne, etc., sendo Maquiavel e Erasmo os autores que representavam mais perfeitamente a antítese renascentista entre as duas posições antitéticas. No que se refere a Maquiavel, um estudo mais aprofundado da temática internacional em seus escritos políticos, em especial em *O príncipe* (1513) e nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1513-1517), permitiu avaliar mais

detidamente suas diversas e contundentes idéias tanto sobre o fenômeno da guerra, que considera inevitável, quanto sobre o fenômeno da paz, da qual não chega de todo a descurar. A guisa de conclusão, poder-se-ia dizer que sua ampla defesa da guerra, inspirada na história romana, representa a mais importante teoria belicista do século XVI, com grande interesse e aplicabilidade até os dias atuais.

Com relação ao jusnaturalismo moderno, uma igual divisão entre belicistas e pacifistas pôde da mesma forma, e com farta demonstração textual, ser observada. Todavia, pode-se considerar a teoria jusnaturalista moderna das relações internacionais mais completa e sistemática que o pensamento internacional renascentista (embora não se deixe de perceber a influência exercida por este), a partir da hipótese clássica, repetida por todos os pensadores dessa ampla escola filosófico-política, segundo a qual as relações internacionais seriam caracterizadas pela permanência no estado de natureza. Um estudo sobre as diversas concepções de estado de natureza entre os pensadores jusnaturalistas permitiu a perscrutação de variações importantes entre: 1) do ponto de vista diagnóstico, aqueles autores que compreendiam o estado de natureza como baseado em relações agonísticas (segundo o famoso modelo de Hobbes) e aqueles que compreendiam segundo a visão segundo a qual a natureza permitiria, opostamente, a existência de relações pacíficas (tal qual defendia Locke e Rousseau); 2) do ponto de vista prognóstico, aqueles autores que não acreditaram seriamente na possibilidade de superação do estado de natureza internacional (como Hobbes ou Locke), aqueles que entreviam na possibilidade de firmamento de tratados internacionais uma limitação (sem superação) do estado de natureza internacional (principalmente Espinosa e Pufendorf) e, por fim, aqueles autores que entreviam no ideal da paz perpétua a possibilidade de superação definitiva do estado de natureza internacional (casos de Rousseau e Kant).

Dessa forma, um estudo aprofundado da temática internacional na filosofia kantiana possibilitou igualmente uma inquirição mais detalhada sobre os temas da história e do direito, e, no domínio dessas duas esferas, a guerra e a paz no âmbito do pensamento jurídico-político de Kant. Conclusivamente, seria possível afirmar que Kant é o maior pensador pacifista moderno, sendo suas idéias sobre a guerra e a paz ainda pertinentes, sob vários aspectos, para nossos dias.

Com o estudo dessas duas correntes da filosofia política moderna, em especial entre os séculos XVI e XVIII, com destaque para Maquiavel e Kant, pode-se considerar amplamente demonstrada a hipótese segundo a qual a guerra e a paz são os principais temas recorrentes da filosofia política moderna no que se refere às relações internacionais, sendo as posições segundo as quais *bellum est quaerenda* [a guerra deve ser buscada] e *pax est vitanda* [a paz deve ser evitada], que resume as idéias de Maquiavel, e *pax est quaerenda* [a paz deve ser buscada] e *bellum est vitanda* [a guerra deve ser evitada], que resume a posição kantiana, representativas da totalidade das posições axiológicas possíveis sobre estes dois temas. Obviamente, estudos mais amplos e aprofundados sobre o mesmo tema serviriam para abalizar e dar mais crédito a tal hipótese. Da nossa parte, esperamos apenas ter oferecido um estudo analítico que, mesmo em sua pretensão de ser geral, não deixa de se reconhecer como meramente propedêutico a esta questão.

FIM

BIBLIOGRAFIA:

Bibliografia primária:

Pensadores renascentistas (Séculos XVI-XVII):

BACON, Francis. *A sabedoria dos antigos*. Trad. G.C.C. Souza. São Paulo: Unesp, 2002. (98 p.)

BACON, Francis. *Nova Atlântida*. Trad. J.A.R. Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1988, pp. 233-272. (Col. Os pensadores)

BACON, Francis. *Ensaio*. Trad. A.N. Ditchfield. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. (183 p.)

BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Trad. R. Fiker. São Paulo: Unesp, 2007. (326 p.)

BODIN, Jean. *Los seis libros de la republica* [resumido]. Trad. P.B. Gala. Madrid: Tecnos, 2000. (400 p.)

CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. Trad. A. Lôbo. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 242-295. (Col. Os pensadores)

CASTIGLIONE, Baldassare. *O cortesão*. Trad. N.M. Louzada. Rev. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (353 p.)

ERASMO [de Rotterdam], Desidério. *A guerra e Queixa da paz*. Trad. A.G. Pinto. Lisboa: Eds. 70, 1999. (133 p.)

ERASMO [de Rotterdam], Desidério. *Elogio da loucura*. Trad. P.M. Oliveira. São Paulo: Nova Cultural, 1988, pp. 01-151. (Col. Os pensadores)

GUICCIARDINI, Francesco. *Reflexões*. Trad. S. Mauro. São Paulo: Hucitec/Instituto Italiano de Cultura/Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1995. (154 p.)

- LA BOETIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Trad. L.G. Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999. (239 p.)
- MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da guerra*. Trad. s/n. Rev. P.F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (251 p.)
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. s/n. Rev. P.F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (471 p.)
- MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Trad. s/n. Rev. P.F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (611 p.)
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. M.J. Goldwasser. Rev. R.L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1994]. (182 p.)
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe/Escritos políticos*. Trad. L. Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (237 p.) (Col. Os pensadores)
- MILTON, John. *Areopagítica – Discurso pela liberdade de imprensa ao Parlamento da Inglaterra*. Trad. R.S. Barbosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. (214 p.)
- MILTON, John. *Escritos políticos*. Org. M. Dzelzainis/C. Gruzelier. Trad. E. Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (370 p.)
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. Trad. S. Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (503 p.) (Col. Os pensadores)
- MORE, Thomas. *Utopia*. Org. G.M. Logan/R.M. Adams. Trad. J.L. Camargo/M.B. Cipiolla. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (219 p.)
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos sobre a política – seguidos de Três discursos sobre a condição dos poderosos*. Sel. A. Comte-Sponville. Trad. P. Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (104 p.)
- VICO, Giambattista. *Princípios de ciência nova* [edição de 1744]. Trad. J.V. Carvalho. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2005. (853 p.)

Pensadores jusnaturalistas (Séculos XVII-XVIII):

- BARBEYRAC, Jean. “Dois discursos e um comentário”. In: PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Org. I. Hunter/D. Saunders. Trad. (ing.) A. Tooke. Trad. (port.) E.F. Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, pp. 387-542.
- ESPINOSA, Benedictus de. *Ética*. Trad. T. Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (423 p.)
- ESPINOSA, Benedictus de. *Tratado da reforma do entendimento e do caminho para chegar ao verdadeiro conhecimento das coisas*. Trad. A. Queirós. Lisboa: Eds. 70, 1987. (109 p.)
- ESPINOSA, Benedictus de. *Tratado político*. Trad. M. Castro. [Lisboa]: Estampa, 2004. (153 p.)
- ESPINOSA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. Trad. D.P. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (375 p.)
- FICHTE, J.G. *Fundamentos da doutrina da ciência completa*. Trad. D. Ferrer. Lisboa: Colibri, 1996. (204 p.)
- FICHTE, J.G. *Lições sobre a vocação do sábio – seguido de Reivindicação da liberdade de pensamento*. Trad. A. Morão. Lisboa: Eds. 70, 1999. (120 p.)
- HEGEL, G.W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: Seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Trad. A. Bavaresco/S.B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007. (134 p.)
- HOBBS, Thomas. *Behemoth ou O Longo Parlamento*. Trad. E. Ostrensky. Rev. R.J. Ribeiro. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (263 p.)

- HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. M.C.G. Cupertino. São Paulo: Landy, 2004. (198 p.)
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. R.J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (400 p.)
- HOBBS, Thomas. *Elementos do direito natural e político*. Trad. F. Couto. Porto: Rés, s/d. (240 p.)
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. J.P. Monteiro/M.B.N. Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (495 p.) (Col. Os pensadores)
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Eds. 70, 2004. (179 p.)
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. V. Rohden/A. Marques. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995. (381 p.)
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. P. Quintela. Lisboa: Eds. 70, 1995. (119 p.)
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, parte I – Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. A. Morão. Lisboa: Eds. 70, 2004. (197 p.)
- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Eds. 70, 1993. (141 p.)
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Los elementos del derecho natural*. Trad. T.G. Vera. Madrid: Tecnos, 1991. (123 p.)
- LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. Trad. J.S. Gama. Rev. A. Morão. Lisboa: Eds. 70, 1987. (133 p.)
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. J. Fischer. Rev. R.J. Ribeiro (téc.)/E. Ostrensky (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2005. (639 p.)

- LOCKE, John. *Ensaio políticos*. Org. M. Goldie. Trad. E. Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (509 p.)
- PUFENDORF, Samuel. *Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do direito natural*. Org. I. Hunter/D. Saunders. Trad. (ing.) A. Tooke. Trad. (port.) E.F. Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, pp. 01-386.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. A.P. Danesi. Rev. E.D. Heldt. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (186 p.)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. M.C.P. Pissara/M.G. Souza/L. Fassanha (colab.)/M.N. Silva (colab.)/O.S. Medeiros (colab.). São Paulo: EDUC/Unesp, 2006. (446 p.)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a D'Alembert*. Trad. R.L. Ferreira. Campinas, SP: Unicamp, 1993. (196 p.)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. M.E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (330 p.)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau e as relações internacionais*. Trad. S. Bath. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: UnB/IRPI, 2003. (316 p.)
- SAINT-PIERRE, Abade de. *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*. Trad. S. Duarte. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasília: UnB/IRPI, 2003. (694 p.)
- THOMASIIUS, Christian. *Fundamentos de Derecho Natural y de Gentes [Fundamenta iuris naturae et gentium]*. Trad. S.R. Rufino/M.A.S. Manzano. Madrid: Tecnos, 1994. (352 p.)
- THOMASIIUS, Christian. *Historia algo más extensa del Derecho Natural [Paulo plenior historia iuris naturalis]*. Tradução espanhola de S.R. Rufino/M.A.S. Manzano. Madrid: Tecnos, 1998. (182 p.)

Bibliografia secundária:

Estudos sobre o pensamento político renascentista:

- BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento – O contexto de François Rabelais*. Trad. Y.F. Vieira. Brasília: Hucitec, 1987. (419 p.)
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Crítica, 1983. (428 p.)
- BATTLORI, Miguel. *Humanismo y Renacimiento – Estudios hispano-europeos*. Trad. M. Parramon/H. Vázquez. Barcelona: Ariel, 1987. (197 p.)
- BIGNOTTO, Newton. *Republicanism e realismo – Um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (221 p.)
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (301 p.)
- BURCKARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália – Um ensaio*. Trad. V.L.O. Sarmento/F.A. Corrêa. Brasília: UnB, 1991. (347 p.)
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia no Renascimento*. Trad. J. Azenha Jr./M.E. Viaro (gr./lat.). São Paulo: Martins Fontes, 2001. (309 p.)
- DRESDEN, Sem. *O humanismo no Renascimento*. Trad. D. Gonçalves. Porto: Inova, 1968. (259 p.)
- DUBOIS, Claude-Gilbert. *O imaginário da Renascença*. Trad. S. Bath. Brasília: UnB, 1995. (257 p.)
- FEBVRE, Lucien. *Erasmus – La Contrarreforma y el espíritu moderno*. Trad. C. Piera. Barcelona: Martínez Roca, 1970. (259 p.)

- FRANKLIN, Julian H. *Jean Bodin et la naissance de la theorie absolutiste*. Paris: P.U.F., 1993. (201 p.)
- GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad. C. Prada. São Paulo: Unesp, 1996. (197 p.)
- GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Trad. I.T. Santos/H.S. Shooja. Lisboa: Estampa, 1994. (299 p.)
- GARIN, Eugenio. *La revolución cultural del Renacimiento*. Trad. D. Bergadà. Barcelona: Crítica, 1984. (352 p.)
- GARIN, Eugenio. *L'umanesimo italiano – Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari: G. Laterza, 1952. (294 p.)
- GARIN, Eugenio. *Rinascite e rivoluzioni – Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Roma: Arnoldo Mondadori, 1992. (379 p.)
- GRANADA, Miguel Angel. *Cosmologia, religion y politica en el Renacimiento – Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona: Anthropos, 1988. (271 p.)
- KLEIN, Robert. *A forma e o inteligível – Escritos sobre o Renascimento e a arte moderna*. Sel. A. Chastel. Trad. C. Arena. Rev. L. Kossovitch/E.A. Kossovitch. São Paulo: Edusp, 1998. (480 p.)
- KRISTELLER, Paul O. *El pensamiento renacentista y las artes*. Trad. B.M. Carrillo. Madrid: Taurus, 1986. (249 p.)
- KRISTELLER, Paul O. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Comp. M. Mooney. Trad. F. Patán López. México: FCE, 1993. (366 p.)
- KRISTELLER, Paul O. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Trad. M.M. Peñaloza. México: FCE, 1970. (222 p.)

- KRISTELLER, Paul O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. A. Morão. Lisboa: Eds. 70, 1995. (151 p.)
- LACROIX, Jean-Yves. *A utopia – Um convite à filosofia*. Trad. M. Penchel. Rev. G. Frutuoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. (179 p.)
- MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e idéias da filosofia da Renascença*. São Paulo: Mestre Jou, 1967. (252 p.)
- PANOFSKY, Erwin. *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*. Trad. F. Neves. Lisboa: Presença, 1981. (314 p.)
- POCOCK, John G.A. *The machiavellian moment – Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton U.P., 1975. (602 p.)
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. R.J. Ribeiro/L.T. Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. (724 p.)
- SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Volume II: Renaissance virtues*. London: Cambridge U.P., 2002. (461 p.)
- VÉDRINE, Hélène. *As filosofias do Renascimento*. Trad. M. Alberty. [Portugal]: Europa-América, 1971. (130 p.)

Bibliografia sobre Maquiavel:

- ARANOVICH, Patrícia F. *História e política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso, 2007. (307 p.)
- ARON, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Editions de Fallois, 1993. (418 p.)

- BARON, Hans. *En busca del humanismo cívico florentino – Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Trad. M.A.C. Ocampo. México: FCE, 1993. (434 p.)
- BENOIST, Charles. *Le machiavelisme*. Paris: Plon, 1907; 1934; 1936. (3 v.)
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. (226 p.)
- BOCK, Gisela *et al.* (eds.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge U.P., 1999. (316 p.)
- BOVERO, Michelangelo. “Ética e política entre maquiavelismo e kantismo”. Trad. L.M. Mariconda/P.R. Mariconda. *Lua Nova*, n. 25, CEDEC, São Paulo, 1991, pp. 141-166.
- CADONI, G. “Genesi e crisi del 'vivere libero' in Machiavelli”. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 42, 1965, pp. 106-145.
- CADONI, G. “Libertà, repubblica e governo misto in Machiavelli”. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 39, 1962, pp. 462-484.
- CADONI, G. *Machiavelli – Regno di Francia e principato civile*. Roma: Belzoni, 1974. (221 p.)
- CHABOD, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. Trad. R. Ruzo. México: FCE, 1994 [1984]. (424 p.)
- COLISH, M. “The idea of liberty in Machiavelli”. *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971, pp. 323-350.
- COLONNA D’ISTRIA, Gérard & FRAPET, Roland. *L’art politique chez Machiavel – Principes et méthode*. Paris: J. VRIN, 1980. (218 p.)
- DE MAZZEI, Rodolfo. *Dal premachiavellismo all’antimachiavellismo*. Firenze: Sansoni, 1969. (372 p.)

- DREI, Henri. *La vertu politique – Machiavel et Montesquieu*. Paris: Harmattan, 1998. (285 p.)
- ESPOSITO, Roberto. *La politica e la storia – Machiavelli e Vico*. Napoli: Liguori, 1980. (297 p.)
- FARAKLAS, Georges. *Machiavel – Le pouvoir du prince*. Paris: PUF, 1997. (127 p.)
- FOUCAULT, Michel. “A governamentalidade”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Org. P. Pasquino/A. Fontana/R. Machado (ed. bras.). Rio de Janeiro: Graal, 1984, pp. 277-293 (capítulo XVII).
- FREDERICO. *O Anti-Maquiavel*. Trad. C. Soveral. Lisboa: Guimarães, [1955], pp. 139-288.
- GARIN, Eugenio. *Machiavelli fra politica e storia*. Torino: Einaudi, 1993. (64 p.)
- GILBERT, Felix. “Maquiavel: O renascimento da arte da guerra”. In: PARET, Peter (ed.). *Construtores da estratégia moderna – De Maquiavel à era nuclear, tomo 1*. Trad. J.O. Brízida. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2001, pp. 27-53.
- GILBERT, Felix. “On Machiavelli's idea of virtue”. *Renaissance News*, 4, 1951, pp. 53-55.
- GILBERT, Felix. *Machiavelli and Guicciardini – Politics and history in Sixteenth-century Florence*. Princeton, NJ: Princeton U.P., 1965. (349 p.)
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere, vol. 3 – Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. Ed./trad. C.N. Coutinho/M.A. Nogueira/L.S. Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (428 p.)
- GUILLEMAIN, Bernard. *Machiavel – L'anthropologie politique*. Geneve: Droz, 1977. (403 p.)

- HALE, John R. *Maquiavel e a Itália da Renascença*. Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1963. (201 p.)
- HIBBERT, Christopher. *Ascensão e queda da casa dos Médici – O Renascimento em Florença*. Trad. H. Feist. São Paulo: Cia. das Letras, 1993. (308 p.)
- LARIVAILLE, Paul. *Itália no tempo de Maquiavel (Florença e Roma)*. Trad. J. Baptista N°. São Paulo: Cia. das Letras, 1988. (277 p.)
- LARIVAILLE, Paul. *La pensée politique de Machiavel – Les Discours sur la première decade de Tite-Live*. Nancy: Univ. de Nancy [1982]. (200 p.)
- LEFORT, Claude. “Maquiavel e a *verità effettuale*”. In: LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. Trad. E.M. Souza. São Paulo: Discurso, 1999, pp. 141-177.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'œuvre – Machiavel*. [Paris]: Gallimard, [1972]. (778 p.) [Traduções em português: LEFORT, Claude. “A primeira figura de uma filosofia da *praxis*” [capítulo III, 7] e “Sobre a lógica da força” [capítulo IV, 2]. Trad. M.S. Chauí. In: QUIRINO, Célia G. & SOUZA, Maria T.R. (orgs.). *O pensamento político clássico (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau)*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980, pp. 05-47.]
- MANSFIELD Jr., Harvey C. *Maquiavelo y los principios de la política moderna – Un estudio de los discursos sobre Tito Livio*. Trad. S. Mastrangelo. México: FCE, 1986. (540 p.)
- MARCHAND, Jean-Jacques. *Nicollò Machiavelli: I primi scritti politici (1499-1512) – Nascita di un pensiero e di uno stile*. Padova: Antenore, 1975. (542 p.)
- MARTELLI, Mario. *Machiavelli e gli storici antichi – Osservazioni su alcuni luoghi dei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Roma: Salerno, 1998. (225 p.)
- MASIELLO, Vitilio. *Classi e Stato in Machiavelli*. Bari: Adriatica, 1971. (171 p.)

- MEINECKE, Friedrich. *Machiavellism – The doctrine of “Raison d’État” and its place in modern history*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957. (438 p.)
- MOSSINI, Lanfranco. *Necessita e legge nell'opera del Machiavelli*. Milano: Giuffrè, 1962. (299 p.)
- NICOLAI, Renato. *Il Machia – Vita e mito di Niccolò Machiavelli a cinquecento anni dalla nascita*. Roma: Tindalo, 1969. (223 p.)
- NITTI, Francesco. *Machiavelli nella vita e nelle dottrine*. Eds. S. Palmieri/G. Sasso. [Bologna]: Il Mulino, 1991-1996. (916 p.)
- PANELLA, Antonio. *Gli Antimachiavelli*. Firenze: Sansoni, 1943. (135 p.)
- PROCACCI, Giuliano. *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*. Bari: Laterza, 1995. (494 p.)
- PROCACCI, Giuliano. *Studi sulla fortuna del Machiavelli*. Roma: Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1965. (469 p.)
- QUADRI, Goffredo. *Niccolo Machiavelli e la costruzione politica della coscienza morale*. Firenze: La Nuova Italia, 1971. (303 p.)
- RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. Trad. N. Canabarro. São Paulo: Musa, 2003. (478 p.)
- SALATINI, Rafael. “Maquiavel e maquiavelismo em Norberto Bobbio”. (mimeo)
- SALATINI, Rafael. “Notas sobre a maquiavelística brasileira (1931-2007)”. (mimeo)
- SANGUINETI, Federico. *Gramsci e Machiavelli*. Bari: Laterza, 1981. (115 p.)
- SANTI, Victor A. *La gloria nel pensiero di Machiavelli*. Ravenna: Longo, 1979. (154 p.)
- SASSO, Genaro. *Niccolo Machiavelli, volume I – Il pensiero politico*. Bologna: Il Mulino, 1980. (680 p.)

- SENELLART, Michel. *Machiavélisme et raison d'État – XVII^e e XVIII^e siècle*. Paris: PUF, 1989. (127 p.)
- TABORDA, Vergílio. *Maquiavel e Antimaquiavel*. Coimbra: s/n, 1939. (153 p.)
- TENENTI, Alberto. “La religione di Machiavelli”. *Studi Storici*, X, 1969, pp. 709-748.
- TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Médici – Da cidade ao Estado*. Trad. V.H.A. Costa. São Paulo: Perspectiva, 1973. (142 p.)
- TOMMASINI, Oreste. *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli, nella loro relazione col machiavellismo*. Roma: Loescher, 1883-1911. (3 v.)
- VARNAGY, Tomás (comp.). *Fortuna y virtud en la república democrática – Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO/EDUEBA, 2000. (230 p.)
- VEDRINE, Helene. *Machiavel ou La science du pouvoir*. Paris: Seghers, 1972. (190 p.)
- VILLARI, Pasquale. *Maquiavelo, sua vida y su tiempo*. Trad. A. Ramos-Oliveira/J. Luelmo. México: Biografías Gandesas, 1953. (453 p.)
- VINCIERI, Paolo. *Natura umana e dominio – Machiavelli, Hobbes, Spinoza*. Havana: Longo, 1984. (192 p.)
- VISSING, Lars. *Machiavel et la politique de l'apparence*. Paris: PUF, 1986. (283 p.)
- WOOD, N. “Machiavelli's concept of 'virtù' reconsidered”. *Political Studies*, 15, 1967, pp. 159-172.
- ZANZI, Luigi. *I segni della natura e i paradigmi della storia – Il metodo del Machiavelli*. Manduria: Lacaita, 1981. (395 p.)

Estudos sobre o jusnaturalismo:

- BLOCH, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Trad. F.G. Vicens. Madrid: Aguilar, 1980. (331 p.)

- BOBBIO, Norberto. *Ensaio escolhidos – História do pensamento político*. Trad. S. Bath. São Paulo: C.H. Cardim, s/d. (232 p.)
- BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Trad. C.N. Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1982. (77 p.)
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad. C.N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. (202 p.)
- BOBBIO, Norberto. “O modelo jusnaturalista”. In: BOBBIO, Norberto & BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. C.N. Coutinho. Rev. O. Lombardi/M.S.C. Corrêa. São Paulo: Brasiliense, 1996 [1986, 1994], pp. 11-100.
- BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. Trad. S. Bath/J.M. Garcia (exp. lat.). Rev. D.N. Moura. Brasília: UnB, 1998. (255 p.)
- BOBBIO, Norberto. “Hegel e o jusnaturalismo”. In: BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel – Direito, sociedade civil e Estado*. Trad. L.S. Henriques/C.N. Coutinho. São Paulo: Unesp/Brasiliense, 1999 [1989], pp. 23-55.
- BOBBIO, Norberto. “Contrato e contratualismo no debate atual”. In: BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia – Uma defesa das regras do jogo*. Trad. M.A. Nogueira. Rev. M.A. Corrêa/D. Scofano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, pp. 143-164.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. C.N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992. (217 p.)
- COX, Richard H. *Locke on war and peace*. Oxford: Clarendon, 1960. (220 p.)
- DAL RI Jr., Arno (org.). “Tradições do pensamento às relações internacionais: Hugo Grotius, Thomas Hobbes e Immanuel Kant”. OLIVEIRA, Odete Maria &

- DAL RI Jr., Arno (org.). *Relações internacionais – Interdependência e sociedade global*. Ijuí, RS: Unijuí, 2003, pp. 115-155.
- D'ENTREVES, Albert Passerin. *Derecho natural*. Trad. M.H. Bautista. Madrid: Aguilar, 1972. (260 p.)
- FERNANDEZ SANTILLÁN, José F. *Locke y Kant – Ensayos de filosofía política*. México: FCE, 1992. (89 p.)
- FERRARI, Jean & GOYARD-FABRE, Simone (dirs.). *L'anne 1796. Sur la paix perpétuelle – De Leibniz aux héritiers de Kant*. Paris: Vrin, 1998. (214 p.).
- HILB, Claudia. *Leo Strauss: El arte de leer – Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. México: FCE, 2005. (356 p.)
- HOFFMANN, Stanley. “Rousseau on war and peace”. *The American Political Science Review*, v. 57, n. 2, jun 1963, pp. 317-333.
- KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Trad. J.B. Machado. Coimbra: Almedina, 2001. (156 p.)
- MACIÁ MANSO, Ramón. *Doctrinas modernas iusfilosóficas*. Madrid: Tecnos, 1996. (283 p.)
- MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Trad. N. Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (318 p.)
- MÜLLER, Marcos L. “O direito natural de Hegel: Pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo”. In: DOMINGUES, Ivan, PINTO, Paulo R.M. & DUARTE, Rodrigo (orgs.). *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, pp. 119-157.
- RAMEL, Frédéric & JOUBERT, Jean-Paul. *Rousseau et les relations internationales*. Paris: Harmattan, 2000. (184 p.)

- RAPACZYNSKI, Andrzej. *Nature and politics – Liberalism in the philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*. Ithaca: Cornell U.P., 1989. (302 p.)
- RILEY, Patrick. *Will and political legitimacy – A critical exposition of social contract in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1982. (276 p.)
- SALATINI, Rafael. “Rousseau e as relações internacionais” (mimeo).
- STRAUSS, Leo. *Natural rights and history*. Chicago: University Chicago Press, 1992. (362 p.)
- TODESCAN, Franco. *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*. Milano: Giuffrè, [1983-]2001. (3 v.)
- VICENTI, Luc. *Educação e liberdade – Kant e Fichte*. Trad. E. Fernandes. São Paulo: Unesp, 1994. (119 p.)
- VINCIERI, Paolo. *Natura umana e dominio – Machiavelli, Hobbes, Spinoza*. Haver: Longo, 1984. (192 p.)

Estudos sobre Kant:

- AZOUVI, François & BOUREL, Dominique. *De Königsberg a Paris – La réception de Kant en France (1788-1804)*. Paris: Vrin, 1991. (290 p.)
- BOBBIO, Norberto. “Kant e a Revolução Francesa”. In BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. C.N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992, pp. 131-141.
- BOBBIO, Norberto. “Kant e as duas liberdades”. In BOBBIO, Norberto. *Ensaio escolhidos – História do pensamento político*. Trad. S. Bath. São Paulo: C.H. Cardim, s/d, pp. 21-34.

- BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. A. Fait. Rev. E.R. Martins. Brasília: UnB, 1997. (168 p.) [Também como: BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. A. Fait. São Paulo: Mandarim, 2000. (266 p.)]
- BOVERO, Michelangelo. “Ética e política entre maquiavelismo e kantismo”. Trad. L.M. Mariconda/P.R. Mariconda. *Lua Nova*, n. 25, CEDEC, São Paulo, 1991, pp. 141-166.
- BUHR, Manfred. *Immanuel Kant – Introdução à vida e à obra*. Trad. A.V. Serrão. Lisboa: Caminho, 1989. (150 p.)
- CASSIRER, Ernst. “Kant and Rousseau”. In: CASSIRER, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe – Two essays*. Trad. J. Gutmann/P.O. Kristeller/J.H. Randall Jr. Princeton: Princeton U.P., 1963 [1945], pp. 01-60.
- CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Trad. W. Roces. México: FCE, 1997. (496 p.)
- DELANNOY, Benjamin. *Burke et Kant interprètes de la Révolution Française*. [Paris] : L’Harmattan, 2004. (138 p.)
- DERRIDA, Jacques. “O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolita”. Trad. J. Guinsburg. In: GUINSBURG, J. (org.). *A paz perpétua – Um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004, pp. 11-29.
- GALLIE, W.B. “A paz perpétua de Kant”. In: GALLIE, W.B. *Os filósofos da paz e da guerra*. Trad. S. Rangel. Rio de Janeiro: Artenova; Brasília: UnB, 1979, pp. 21-45.
- GUISÁN, Esperanza (coord.). *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988. (231 p.)
- HABERMAS, Jürgen. *La paix perpétuelle – Le bicentenaire d’une idée kantienne*. Trad. R. Rochlitz. Paris: Les Ed. du Cerf, 1996. (123 p.)

- HECK, José N. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2007. (303 p.)
- HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. Trad. J.A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991. (193 p.)
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. C.V. Hamm/V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (381 p.)
- LEBRUN, Gerard. “Uma escatologia para a moral”. Trad. R.J. Ribeiro. In: KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org. R.R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 69-105.
- LEFORT, Claude. “A idéia de humanidade e o projeto de paz universal”. In: LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. Trad. E.M. Souza. São Paulo: Discurso, 1999, pp. 225-243.
- LOSURDO, Domenico. *Autocensure et compromis dans pensee politique de Kant*. Trad. J.-M. Buee. Lille [France]: P.U. Lille, 1993. (248 p.)
- MENEZES, Edmilson. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: UFS/Fund. Oviêdo Teixeira, 2000. (367 p.)
- NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant – Filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (212 p.)
- PHILONENKO, Aléxis. *La théorie kantienne de l’histoire*. Paris: VRIN, 1986. (253 p.)
- PHILONENKO, Aléxis. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*. Paris: VRIN, 1988. (227 p.)
- PROUST, Fançoise. *Kant – Le ton de l’histoire*. Paris: Payot, 1991. (354 p.)
- ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Trad. P. Naumann. Porto Alegre: Universidade-UFRGS/Goethe Institut-ICBA, 1997. (246 p.)
- SALATINI, Rafael. “Kant e as formas de governo”. (mimeo)

- SALATINI, Rafael. “Kant, a democracia e o liberalismo”. (mimeo)
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant – Seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1995. (371 p.)
- TERRA, Ricardo R. *A política tensa – Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995. (182 p.)
- VLACHOS, Georges. *La pensée politique de Kant*. Paris: PUF, 1962. (590 p.)
- WALTZ, Kenneth. “Kant, liberalism and war”. *The American Political Science Review*, v. 56, n. 2, jun 1962, pp. 331-340.
- WEIL, E. et al. *La philosophie politique de Kant*. Paris: PUF, 1962. (188 p.)
- YVOL, Yirmiyahu. *Kant et la philosophie de l’histoire*. Trad. J. Lagrée. Paris: Méridiens Keincksieck, 1989. (266 p.)
- ZINGANO, Marco. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989. (326 p.)

Estudos relacionados às relações internacionais:

- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. Trad. J.R. Martins Fº. São Paulo: Brasiliense, 2004. (548 p.)
- BEDIN, Gilmar A. “O realismo político e as relações internacionais”. In: BEDIN, Gilmar A. et al. *Paradigmas das relações internacionais – Realismo, idealismo, dependência, interdependência*. Ijuí, RS: Unijuí, 2004, pp. 57-133.
- BOBBIO, Norberto. “Democracia e sistema internacional”. In: BOBBIO, Norberto. *Três ensaios sobre a democracia*. Trad. S. Bath. Rev. L. Gebrim. São Paulo: Cardim & Alario, 1991, pp. 59-78.
- BOBBIO, Norberto. *El tercero ausente*. Trad. P. Linares. Madrid: Cátedra, 1997. (309 p.)

- BOBBIO, Norberto. *O problema da guerra e as vias da paz*. Trad. A. Lorencini. São Paulo: Unesp, 2003. (181 p.)
- BONANATE, Luigi. *A guerra*. Trad. M.T. Buonafina/A. Teixeira Fº. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. (175 p.)
- BOUCHER, David. *Political theories of international relations – From Thucydides to the present*. Oxford: Oxford U.P., 1997. (456 p.)
- CASSIN, Bárbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, bárbaros, estrangeiros – A cidade e seus outros*. Trad. A.L. Oliveira/L.C. Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (125 p.)
- HINSLEY, F.H. *Power and pursuit of peace – Theory and practice in the history of relations between States*. Cambridge: Cambridge U.P., 1967 [1963]. (416 p.)
- JAHN, Beate (ed.). *Classical theory in international relations*. Cambridge, NY: Cambridge U.P., 2006. (309 p.)
- MATTINGLY, Garrett. *Reinassance diplomacy*. New York: Dover, 1988. (284 p.)
- MIYAMOTO, Shiguenoli. “O ideário da paz em um mundo conflituoso”. In: BEDIN, Gilmar A. et al. *Paradigmas das relações internacionais – Realismo, idealismo, dependência, interdependência*. Ijuí, RS: Unijuí, 2004, pp. 15-56.
- PETIT, Paul. *La paz romana*. Trad. J.J. Faci. Barcelona: Labor, 1969. (371 p.)
- QUESADA, Josep Baqués. *La teoría de la guerra justa – Una propuesta de sistematización del “ius ad bellum”*. Pamplona, Espanha: Aranzadi, 2007. (274 p.)
- ROCHA, Antonio J.R. *Relações internacionais – Teorias e agendas*. Brasília: IBRI, 2002. (333 p.)
- SCHMITT, Carl. *El nomos de la tierra – En el derecho de gentes del “jus publicum europaeum”*. Trad. D.S. Thon. Madrid: Cec, 1979. (443 p.)

- SEITENFUS, Ricardo. *Manual das organizações internacionais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003. (316 p.)
- TILLY, Charles. *Coerção, capital e Estados europeus – 900-1992*. Trad. G.G. Souza. São Paulo: Edusp, 1996. (356 p.)
- TUCK, Richard. *The rights of war and peace – Political thought and the international order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford U.P., 2001. (252 p.)
- VERNANT, Jean-Pierre (dir.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton, 1968. (318 p.)
- WALTZ, Kenneth N. *O homem, o Estado e a guerra – Uma análise teórica*. Trad. A.V. Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (331 p.)
- WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas – Uma argumentação moral com exemplos históricos*. Trad. W. Barcillos. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (583 p.)
- WEBER, Max. “A política como vocação”. In: WEBER, Max. *Ciência e política – Duas vocações*. Trad. L. Hegenberg/O.S. Mota. São Paulo: Cultrix, s/d., pp. 53-124.

Estudos gerais:

- ALTHUSSER, Louis. *Política e história – De Maquiavel a Marx*. Texto est. por F. Matheron. Trad. I.C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (439 p.)
- BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno*. Trad. M.M. Alberty. Rev. A. Morão. Lisboa: Eds. 70, 1990. (2 v.)

- BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade – Uma antologia de ensaios*. Ed. H. Hardy/R. Hausheer. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. (717 p.)
- BOBBIO, Norberto. “Ética e política”. Trad. M.T. Del Roio. *Lua Nova*, n. 25, São Paulo, CEDEC, 1992, pp. 131-140.
- BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. S. Bath. Brasília: UnB, 1985. (179 p.)
- BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade – Para uma teoria geral da política*. Trad. M.A. Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. (178 p.)
- BOBBIO, Norberto. *O filósofo e a política – Antologia*. Sel. e org. J.F. Santillán. Trad. C. Benjamin/V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003. (520 p.)
- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política – A filosofia política e as lições dos clássicos*. Org. M. Bovero. Trad. D.B. Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000. (717 p.)
- BLOCH, Ernst. *Entremundos en la historia de la filosofia (Apuntes de los cursos de Leipzig)*. Trad. J.P. Corral. Madrid: Taurus, 1984. (294 p.)
- CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. Trad. A. Cabral. São Paulo: Códex, 2003. (343 p.)
- CERRONI, Umberto. *Introducción al pensamiento político*. Trad. A. Córdova. México: Siglo Veintiuno, 2004 [1967]. (84 p.)
- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. L. Christina. Rio de Janeiro: Agir, 2001. (446 p.)
- COLLINGWOOD, R.G. *A idéia de história*. Trad. A. Freire. Lisboa: Presenta, 2001. (334 p.)

- CROSSMAN, R.H.S. *Biografia do Estado moderno*. Trad. E.A. Vieira. São Paulo: Ciências Humanas, 1980. (234 p.)
- DUPUY, Maurice. *A filosofia alemã*. Trad. R. Carreira. Lisboa: Eds. 70, 1987. (127 p.)
- FRIEDRICH, Carl J. *Uma introdução à teoria política*. Trad. L. Xausa/L. Corção. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. (186 p.)
- GUNNEL, John G. *Teoria política*. Trad. M.I.C. Moura. Brasília: UnB, 1981 [1979]. (122 p.)
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría y praxis – Estudios de filosofía social*. Trad. S.M. Torres/C.M. Espí. Madrid: Tecnos, 1990. (439 p.)
- HELLER, Herman. *Teoria do Estado*. Trad. L.G. Motta. SP: Mestre Jou, 1968. (374 p.)
- HILB, Claudia. *Leo Strauss: El arte de leer – Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes Locke y Spinoza*. México: FCE, 2005. (356 p.)
- HORKHEIMER, Max. *Origens da filosofia burguesa da história*. Trad. M.M. Morgado. Lisboa: Presença, 1984. (109 p.)
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise – Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. L.V.-B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ/Contraponto, 1999. (254 p.)
- LASKI, Harold J. *O liberalismo europeu*. Trad. A. Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1973. (195 p.)
- LEBRUN, Gerard. *O que é poder*. Trad. R.J. Ribeiro. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984. (123 p.)
- LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. Trad. E.M. Souza. São Paulo: Discurso, 1999. (382 p.)

- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Trad. M.G. Segurado. Lisboa: Eds. 70, s/d. (232 p.)
- MATTEUCCI, Nicola. *Lo Stato moderno – Lessico e percorsi*. Bologna: Il Mulino, 1993. (308 p.)
- MAYER, J.P. *Trajectory del pensamiento político*. Trad. V. Herrero. México: FCE, 1985 [1941]. (346 p.)
- MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y sus genesis*. Trad. J. Mingarro y San Martín/T.M. Molina. Mexico: FCE, 1982. (524 p.)
- MEINECKE, Friedrich. *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Trad. F.G. Vicens. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959. (465 p.)
- MOSCA, Gaetano. *História das doutrinas políticas desde a Antigüidade*. Trad. M.A.M. Matos. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. (416 p.)
- QUIRINO, Célia G. & SOUZA, Maria T.R. (orgs.). *O pensamento político clássico (Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau)*. Trad. Vários. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980. (432 p.)
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Org. B. Herman. Trad. A.A. Cotrim. Rev. M.B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (439 p.)
- STRAUSS, Leo & CROPSEY, Joseph (comps.). *Historia de la filosofía política*. Trad. L.G. Urriza/D.L. Sanchez/J.J. Utrilla. México: FCE, 1993. (904 p.)
- TULLY, James (ed.). *Meaning and context – Quentin Skinner and his critics*. London: Polity, 1988. (353 p.)
- WOLIN, Sheldon S. *Política y perspectiva – Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Trad. A. Bignami. Buenos Aires: Amorrortu, 1973. (479 p.)

Bibliografia metodológica:

- ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar: Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana – Uma experiência nos anos 60*. São Paulo: Paz e Terra, 1994. (316 p.)
- BOBBIO, Norberto. “Das possíveis relações entre filosofia política e ciência política”. In: BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política – A filosofia política e as lições dos clássicos*. Org. M. Bovero. Trad. D.B. Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000, pp. 67-78. [Também como: BOBBIO, Norberto. “Sobre as possíveis relações entre filosofia política e ciência política”. In: BOBBIO, Norberto. *O filósofo e a política – Antologia*. Sel. e org. J.F. Santillán. Trad. C. Benjamin/V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, pp. 57-61.]
- BOBBIO, Norberto. “Por um mapa da filosofia política”. In: BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política – A filosofia política e as lições dos clássicos*. Org. M. Bovero. Trad. D.B. Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000, pp. 78-86.
- BOBBIO, Norberto. “Razões da filosofia política”. In: BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política – A filosofia política e as lições dos clássicos*. Org. M. Bovero. Trad. D.B. Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000, pp. 86-100. [Também como: BOBBIO, Norberto. “Razões da filosofia política”. In: BOBBIO, Norberto. *O filósofo e a política – Antologia*. Sel. e org. J.F. Santillán. Trad. C. Benjamin/V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, pp. 62-74.]
- CAMPOS S.D.B., Pe. Astério. *O pensamento jurídico de Norberto Bobbio*. São Paulo: Saraiva/Edusp, 1966. (134 p.)

- CARDIM, Carlos Henrique (org.). *Bobbio no Brasil – Um retrato intelectual*. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2001. (159 p.)
- FILIPI, Alberto & LAFER, Celso. *A presença de Bobbio – América Espanhola, Brasil, Península Ibérica*. Trad. M. Lopes. São Paulo: Unesp, 2004. (174 p.)
- PASQUINELLI, Alberto. *Carnap e o positivismo lógico*. Trad. A.J. Rodrigues. Lisboa: Eds. 70, 1983. (144 p.)
- POCOCK, John G.A. *Linguagens do ideário político*. Org. S. Miceli. Trad. F. Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003. (452 p.)
- SKINNER, Quentin. *Visões da política – [Volume I:] Sobre os métodos históricos*. Trad. J.P. George. Miraflores, Algés [Portugal]: Difel, 2005. (293 p.).