

a guerra e a paz¹

pierre-joseph proudhon

Capítulo VIII

Guerra e paz, expressões correlativas

Por que os homens deixariam de fazer a guerra, quando seu pensamento está repleto dela? Quando seu entendimento, sua imaginação, sua dialética, sua indústria, sua religião, suas artes, relacionam-se com ela, quando tudo, neles e em torno deles, é oposição, contradição, antagonismo?

Mas eis que, diante da guerra, ergue-se uma divindade não menos misteriosa, não menos venerada pelos mortais, a PAZ.

A ideia de uma paz universal é tão velha na consciência das nações, tão categórica quanto a da guerra. Dessa concepção nasceu, em primeiro lugar, a fábula de Astreia,² a virgem celeste, que voltou para os céus no fim do reinado de Saturno, mas que um dia deverá retornar. Então, reinará uma paz sem fim, serena e pura, como a luz que ilumina os campos Elíseos. É a época fatídica, em direção à qual nos levam nossas aspirações, e para a qual somos condu-

zidos, segundo alguns vaticinadores do progresso, pela natural inclinação dos acontecimentos. À medida que o tempo corre, que a guerra grassa mais furiosamente e que se multiplica o horror do século de ferro, *armorumque ingruit horror*, como diz o poeta,³ a Paz torna-se a deusa preferida, enquanto passamos a detestar a Guerra, monstro infernal. É em parte à tendência dos espíritos para a paz, a essa antiga esperança de uma compressão das discórdias, que se deve o movimento messiânico do qual Augusto foi o ator principal; Virgílio, o cantor; o Evangelho, o código; e Jesus Cristo, o Deus.

O que existe de verdadeiro na intuição que, em cada grande crise da humanidade, os prognosticadores se orgulham de ver realizada?

A guerra e a paz, que o vulgo imagina como dois estados de coisas excludentes, são as condições alternativas da vida dos povos. Eles evocam um ao outro, definem-se reciprocamente, completam-se e sustentam-se, como os termos universais mais adequados e inseparáveis de uma antinomia. A paz demonstra e confirma a guerra; a guerra, por sua vez, é uma reivindicação da paz. É o que a lenda messiânica afirma: o *Pacificador* é um conquistador, cujo reino se estabelece pelo triunfo. Mas não há vitória última nem paz definitiva até que apareça o Anti-Messias, cuja derrota, consumindo os tempos, servirá de sinal ao mesmo tempo para o fim das guerras e para o fim do mundo.

É por essa razão que na história vemos a guerra renascer incessantemente da própria ideia que havia levado à paz. Após a batalha de Actium, proclama-se, acreditando-se acabar com ele, o império único e universal. Augusto fecha o templo de Jano: é o sinal das revoltas, das guerras

civis e das incursões dos bárbaros, que assolam o império, esgotando-o e fazendo-o decair durante mais de 300 anos.

Diocleciano, com uma grandeza de alma digna dos tempos antigos, busca novamente a paz na partilha: e durante a sua vida, os imperadores associados guerreiam para voltar à unidade.

Constantino tenta refundar essa unidade abraçando o cristianismo: mas começam então as guerras entre a antiga e a nova religião, entre a ortodoxia e a heresia. E tudo isso perdura, e a guerra agrava-se até que o império, declarado inimigo de gênero humano, é abolido, e a unidade dissolvida.

Então as nacionalidades, sacrificadas por tanto tempo, são reformadas, rejuvenescidas pela fé cristã e pelo sangue bárbaro, mas apenas para que logo recomece a carnificina e o trabalho pelo extermínio mútuo.

Cansados de guerra, voltam-se à ideia de um império cristão: sela-se um pacto entre o papa e Carlos Magno. E, durante 500 anos, há combates pela interpretação desse pacto.⁴ Coisa terrível!!! Foi depois do soberano ter sido declarado príncipe da paz que vimos os bispos, os abades, os religiosos serem tomados por um fervor guerreiro, endossarem a couraça e cingirem a espada, como se a paz, levada excessivamente a sério, tivesse sido um atentado à religião, uma blasfêmia contra o Cristo.

Para salvar a fé, comprometida na hostilidade universal, e reabrir uma porta para a paz, o que a sabedoria das nações imaginou, então? Separar os poderes, unidos de modo tão infeliz. Mas isso só serve para tornar a tragédia ainda mais cruel. Mais que nunca, o cristianismo dilacera-se: Pio II, Aeneas Silvius, o mais prudente, o mais sábio, o mais

venerado dos pontífices, não conseguiu reunir os príncipes cristãos contra os Otomanos, isto o fez morrer de tristeza.⁵

Todos proclamam: não são os turcos que dividem os povos, mas a Igreja. Nada de salvação, nada de paz para o mundo sem uma reforma! E, com o pretexto da reforma, as guerras de religião recomeçam, logo seguidas das guerras políticas. Os séculos XVI, XVII e XVIII reverberam o rumor das armas. No tumulto, Grotius escreve seu tratado *Sobre o Direito da Guerra e da Paz*.⁶ Mas os acontecimentos transbordam: vem a Revolução e o horrível concerto eleva-se a um diapasão até então desconhecido.

Aqui, vamos parar um instante. O que foi, ou o que deveria ter sido a Revolução?

Como o cristianismo, o pacto de Carlos Magno e a Reforma, a Revolução deveria ser o fim das guerras, a fraternidade das nações, preparada por três séculos de filosofia, literatura e arte. A Revolução deveria significar a insurreição da razão contra a força, do direito contra a conquista, dos trabalhos da paz contra as brutalidades da guerra. Mas, mal a Revolução foi nomeada, a guerra retomou seu impulso. Nunca o mundo assistira a funerais como esses. Em menos de 25 anos, dez milhões de hóstias humanas foram imoladas nessas lutas de gigantes.

Finalmente, o mundo respira. Jurou-se uma paz solene, um tratado de garantia mútua assinado entre os soberanos. O gênio da guerra foi pregado num rochedo pela Santa Aliança. É o século das instituições representativas e parlamentares: através de uma hábil combinação, a tocha apagada da guerra é custodiada pelos interesses que a execram. As maravilhas da indústria, o desenvolvimento do comércio, o estudo de uma nova ciência, ciência pa-

cífica, caso haja uma, a economia política, tudo entra em acordo para conduzir os espíritos aos costumes da paz, para inspirar o horror pela carnificina, para atacar a guerra em seu ideal. Organizações pelo desarmamento formam-se simultaneamente na Inglaterra e na América.

A propaganda ganha o Velho Mundo. Realizam-se comícios, reuniões em congressos, petições são endereçadas a todos os governos. Católicos, protestantes, quakers, deístas, materialistas, competem em zêlo para declarar que a guerra é ímpia, imoral:

“A guerra é o assassinato; a guerra é o roubo.

É o assassinato e o roubo ensinados e ordenados aos povos por seus governos.

É o assassinato, é o roubo, aclamados, condecorados, dignificados, coroados.

É o assassinato, é o roubo, menos o castigo e a vergonha, mais a impunidade e a glória.

É o assassinato, é o roubo, salvos da força pelo arco do triunfo.

É a incosequência legal, pois é a sociedade ordenando o que ela proíbe, e proibindo o que ordena; recompensando o que pune e punindo o que recompensa; glorificando o que esmaga e esmagando o que glorifica; o fato permanece o mesmo, só o nome é diferente”.⁷

Como no tempo do nascimento de Cristo, um morno zéfiro corre sobre a humanidade, *pax hominibus*. No Congresso da Paz realizado em Paris, em 1849, o Sr. Abade Deguerry e o pastor A. Coquerel dão-se as mãos, símbolo das duas Igrejas, a católica e a reformada, operando sua

reconciliação num concordante anátema à guerra.⁸ Uma vida de riqueza e felicidade sem fim parece estar se abrindo; por qual fatal influência ela se tornou uma era de distúrbios e discórdia?

O que comprometeu a paz de Viena foi a própria paz, ou seja, as ideias que ela expressava e que podem ser todas reduzidas a um termo único, o estabelecimento das monarquias constitucionais.⁹ Como elementos e como sintomas de uma conflagração futura, já se observam nos 45 anos desde os tratados de Viena, o carbonarismo italiano, o liberalismo dos 15 anos,¹⁰ o doutrinário,¹¹ o socialismo resultante da Revolução de Julho, a guerra da Espanha, a guerra da Grécia, a insurreição da Polônia, a separação da Bélgica, a ocupação de Ancona, o abalo de 1840 por ocasião das questões do Oriente, o Sonderbund, os massacres da Galícia, a Revolução de 1848, o movimento unitário, na Áustria e na Alemanha, contrariado pela insurreição húngara e a resistência da Dinamarca, a guerra de Novara, a expedição de Roma, as duas campanhas da Crimeia e da Lombardia, o fracasso do papado, a unidade da Itália, a emancipação dos camponeses na Rússia, sem contar as pequenas guerras da Argélia, da Cabilia, do Marrocos, do Cáucaso, da China e da Índia.

Toda a Europa, há 14 anos, encontra-se sob as armas: mas em vez do fervor guerreiro esfriar, a bravura aumentou nos exércitos. O entusiasmo das populações encontra-se no auge. No entanto, nunca existiu tanta gentileza nos costumes, um maior desprezo pela glória, menos sede de conquista. Nunca os militares se mostraram tão humanos, animados pelos sentimentos mais cavalheirescos. Por qual inconcebível frenesi as nações que se estimam, que se honram, foram levadas a combater entre si?

Talvez se objete que, se os interesses tivessem sido consultados, as resoluções pacíficas teriam levado a melhor. A experiência desmente tal suposição. Os teóricos do regime constitucional orgulhavam-se de que o meio de afastar a guerra era submetê-la às deliberações dos representantes. Pois bem, o que vemos pouco depois da Revolução de fevereiro? Enquanto a Bolsa entra em pânico, o Parlamento, cada vez mais conservador e pacífico, vota com unanimidade os subsídios e sempre fazendo votos para a paz. Uma das causas que levou à queda da última monarquia foi que ela resistiu demais ao instinto belicoso do país. Luiz Felipe ainda não foi perdoado por sua política de *paz a qualquer preço*. Mas o que o país teria ganho com a guerra? Nada, além talvez de saciar o ardor marcial de uma geração hiperexcitada; nada, eu digo, como se viu pelos resultados das duas guerras da Crimeia e da Lombardia; *nada, nada*.

Assim, a guerra e a paz, uma correlativa à outra, afirmando igualmente sua realidade e sua necessidade, são duas funções mestras do gênero humano. Elas se alternam na história como, na vida do indivíduo, a vigília e o sono. Como no trabalhador, o dispêndio de forças e sua renovação; como na economia política, a produção e o consumo. Portanto, a paz é ainda a guerra, e a guerra é a paz; é pueril imaginar que elas se excluam.

Existem pessoas, afirma o Sr. De Ficquelmont, que parecem conceber o curso do mundo como um drama dividido em atos. Elas imaginam que durante os entreatos podem se entregar, sem medo de serem perturbadas, a seus prazeres e seus negócios particulares. Elas não enxergam que esses intervalos, durante os quais os acontecimentos parecem interrompidos, são o momento interessante do drama. É durante essa calma aparente que se preparam

as causas do ruído que será feito mais tarde. São as ideias que formam a corrente dos tempos. Aqueles que só veem as coisas grandes, que só escutam as detonações, não compreendem nada da história.¹²

Reafirmemos portanto aqui, como forma de conclusão sobre a paz, o que dissemos no início deste livro falando da guerra.

A paz é um fato divino; pois para nós ela permaneceu um mito. Vimos apenas a sua sombra, sem conhecer sua substância ou leis. Ninguém sabe quando, como e porque ela vem; quando, como e porque ela vai embora. Como a guerra, ela tem seu lugar em todos os nossos pensamentos; ela forma, como esta última, a primeira e maior categoria de nosso entendimento.

Com certeza, a paz deve ser uma realidade positiva, pois a consideramos como o maior dos bens. Então, por que a ideia que fazemos dela é puramente negativa, como se correspondesse apenas à ausência de luta, de colisão e de destruição? A paz deve ter sua ação própria, sua expressão, sua vida, seu movimento, suas criações particulares; então, por que ela continua sempre sendo, em nossas sociedades modernas, aquilo que ela foi nas sociedades antigas, e até nas utopias políticas dos filósofos: o sonho da guerra?

Há 45 anos, a Europa encontra-se no regime dos exércitos permanentes; e cabe aos economistas declamar contra esta enorme e inútil despesa.¹³ Assim faziam os antigos: durante a paz eles se preparavam para a guerra. Foi isso o que recomendaram em todas as épocas, desde Platão até Fenelon, aqueles que se ocuparam em ensinar os povos e os reis. Enquanto a paz dura, nós nos exercitamos no manejo das armas, fazemos a *pequena guerra*.¹⁴ Há 40

séculos, desde que a humanidade faz teologia, metafísica, poesia, comédias, romances, ciência política e agricultura, ela nunca imaginou, para seus momentos de pausa, nenhuma outra distração, um relaxamento mais agradável, um exercício mais nobre. Homem de paz, que nos apregoa o livre comércio e a concórdia, imagina você que aquilo que está propondo para nossa razão acreditar e para nossa vontade praticar seja um mistério?

Capítulo II

A guerra é produzida como um julgamento realizado em nome e em virtude da força

Esse julgamento é declarado regular pela consciência universal; é recusado pela jurisprudência dos autores

A segunda proposição sobre a qual se manifesta a divergência entre o sentimento universal e a opinião doutrinária é a seguinte: *A guerra é um julgamento.*

Cícero define a guerra, segundo a opinião comum, como uma maneira de esvaziar conflitos pelas vias da força. E ele acrescenta, com tristeza, que somos obrigados a lançar mão dela quando qualquer outro modo de solução tornou-se impraticável. A discussão é própria ao homem; a violência é própria aos animais. *Nam, cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim; cumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum, confugiendum est ad posterius, si ut non licet superiore.*¹⁵

Vemos por essa citação que o grande orador só admitia com reservas a definição tradicional da guerra, segundo a

qual ela é uma forma de julgamento. Já em seu tempo, a pura noção do direito da guerra já se tornara obscura: o belicoso romano tinha permitido tantas injustiças! Antes de Cícero, Aristóteles escrevera¹⁶ que a guerra *mais natural* é aquela feita contra os animais ferozes e contra os homens que se assemelham a eles. Seguindo o exemplo do filósofo grego, ao qualificar a utilização das armas de procedimento animalesco, Cícero recusa positivamente à guerra qualquer valor jurídico e lança sobre esse modo primitivo de se lidar com os conflitos internacionais um desprestígio do qual, aos olhos das doutrinas filosóficas, ele nunca mais se livraria. Entretanto, suas palavras teriam levantado protestos dos velhos Quiritas,¹⁷ adoradores da lança, *quir*, religiosos observadores do direito da guerra que, para dar mais autenticidade a seus julgamentos, abstínham-se em suas expedições de empregar contra seus inimigos a surpresa e a astúcia, prezando apenas a bravura, e considerando qualquer vitória obtida num combate desleal como uma impiedade.

Assim, a cada passo explode a divergência entre o testemunho universal e as ideias da tradição filosófica doutrinária. Segundo o primeiro, existe um direito de guerra, de acordo com as segundas, esse direito não passa de uma ficção. A guerra é um julgamento, diz o consentimento das nações; a guerra não tem nada em comum com os tribunais, replica a filosofia; ela é um triste e funesto extremo. Desde Cícero a jurisprudência tem permanecido aí.

Grotius tem a mesma visão que Cícero. A ideia de uma decisão exercida pelas armas lembra-lhe o combate judiciário, empregado na Idade Média e que ele trata como superstição. Longe de considerar a guerra como um julgamento, ao contrário, ele vê nela o efeito da ausência de qualquer

justiça, a negação de qualquer autoridade judiciária. É baseado nesse pensamento que ele compôs seu livro. Que as nações, ele diz, como os cidadãos, aprendam a determinar seus direitos mútuos; que elas próprias se constituam como tribunais arbitrais, e não mais existirá guerra.¹⁸ Em suma, Grotius, como Cícero, suporta a guerra como um extremo doloroso, desprovido de qualquer valor jurídico, e cuja responsabilidade incumbe àquele que a realiza ou provoca injustamente.

Pufendorf¹⁹ declara no mesmo sentido: “A paz é o que distingue o homem dos animais”.²⁰

Vattel²¹ é da mesma opinião: “A guerra, ele diz, é *esse estado no qual se persegue o próprio direito pela força*”.²² Portanto, não é um julgamento. No direito civil, como se persegue o próprio direito? Diante dos tribunais; e é depois de se obter a sentença do juiz que se lança mão, se for necessário, dos meios de rigor, o confisco, a expropriação forçada, a visita domiciliar, leilões, detenção domiciliar, o mandato de prisão, etc. A guerra, ao contrário, segundo a definição de Vattel, reduzindo-se unicamente aos meios de rigor, sem julgamento prévio, é tudo que há de mais oposto à justiça. É, como dizíamos há pouco, um efeito da ausência de justiça e de autoridade internacional. Aliás, Vattel, assim como Grotius, admite o princípio de que, se para um dos lados a guerra é justa, para o outro ela é necessariamente injusta e termina lançando sobre o agressor ou o defensor injusto a responsabilidade pelo mal cometido, independentemente do lado para o qual se volte a fortuna das armas.

O comentador de Vattel, Pinheiro-Ferreira, aceitando, no fundo, o sentimento de seu mentor, mas ligando-se

mais ao caráter da *perseguição*, define a guerra como *a arte de paralisar as forças do inimigo*.²³ Antes dele, outros afirmaram que a guerra é “a arte de DESTRUIR as forças do inimigo”. Ora, quer se trate de *destruir* as forças do inimigo, ou simplesmente de *paralisá-las*, o que é menos desumano, é evidente que estamos sempre num estado extrajudiciário. Tanto para Pinheiro como para Vattel e Grotius, trata-se em todo caso de obrigar, sem julgamento prévio, um devedor de má fé, ou de se defender contra uma agressão injusta. Em ambos os casos, a ideia de um tribunal guerreiro, de um julgamento pela via das armas, de uma legalidade inerente ao combate, em suma, de um *direito da guerra*, desapareceu totalmente.

Inútil continuar com as citações: todos os autores se copiam.

Assim, quanto mais avançamos neste exame, mais vemos aumentar a separação entre a jurisprudência da filosofia e a fé universal.

De acordo com a primeira, o direito da guerra é uma palavra vazia, no máximo uma ficção legal. Não existe direito das batalhas; a vitória não prova nada; a conquista, seu fruto, só se torna legítima pelo consentimento, formal ou tácito, mas livre, dos vencidos, pela prescrição do tempo, pela fusão das raças, pela absorção dos Estados; fatos todos subsequentes à guerra, e cujo resultado é fazer desaparecer os vestígios da antiga discórdia, amenizando suas causas e evitando seu retorno. Considerar a guerra como uma forma de judicatura seria ultrajar a justiça.

Diante da razão das massas, ao contrário, a guerra assume um caráter diferente. Na incerteza do direito internacional ou, o que dá na mesma, na impossibilidade de aplicar suas fórmulas a instâncias passíveis de julgamento como

os Estados, as partes beligerantes invocam, por necessidade ou convenção tácita, a decisão das armas. A guerra é uma espécie de ordália²⁴ ou, como se dizia na Idade Média, um julgamento de Deus. Isso explica porque duas nações em conflito, antes de entrarem em combate, imploram, cada uma de seu lado, a assistência do céu. É como se a Justiça humana, confessando sua impotência, suplicasse que a Justiça divina desse a conhecer, através da batalha, de que lado está ou estará o direito; numa linguagem um pouco mais filosófica, como se os dois povos, igualmente convencidos de que a razão do mais forte é aqui a melhor, quisessem, por um ato prévio de religião, despertar em si a força moral, tão necessária ao triunfo da força física. As preces feitas por ambas as partes para obter a vitória, e que escandalizam nossa sociedade tão ignorante de suas origens quanto ignóbil em sua incredibilidade, são tão razoáveis quanto as súplicas contraditórias lançadas pelos advogados para preparar as sentenças dos tribunais. Mas, enquanto aqui o julgamento é simplesmente *enunciativo do direito*, pode-se dizer, sempre a partir do ponto de vista das massas, que a vitória é PRODUTORA DO DIREITO, pois o resultado da guerra é justamente fazer com que o vencedor obtenha o que ele pedia, não somente porque, antes do combate, ele tinha direito de obtê-lo, em razão de sua força presumida, mas porque a vitória provou que ele era realmente digno disso. Retirem essa ideia de julgamento que a opinião inexoravelmente liga à guerra e ela irá se reduzir, segundo a expressão de Cícero, a um combate de animais: o que a moralidade de nossa espécie, moralidade que em lugar algum brilha tanto quanto na guerra, não permite admitir.

De fato, os atos que em todas as nações precedem, acompanham e seguem as hostilidades, demonstram que

existe aqui algo diferente do que enxergaram os legisladores. Em primeiro lugar, o que significaria a expressão — tão velha quanto o gênero humano, comum a todas as línguas, repetida por todos os autores, para quem ela constitui o tormento — DIREITO *da guerra*? Será que o povo que cria as línguas nomeia algo além de realidades? Será que ele não fala da abundância tanto de seus sentimentos quanto de suas sensações? É ele que inventa as ficções legais? É ele que imagina reis constitucionais, que respondem pelas costas de seus ministros? Ele adora divindades nominais ou metafísicas?

A seguir, como explicar essa multiplicidade de formalidades de que as nações consideram uma tão grande honra rodear-se em suas atividades guerreiras: significações, declarações, proposição de árbitros, mediações, intervenções, ultimatoss, invocações aos deuses, expulsão de embaixadores, inviolabilidade dos parlamentares, troca de reféns e de prisioneiros, direito dos neutros, direito dos refugiados, dos suplicantes, dos feridos, respeito pelos cadáveres, direito do vencedor, direito do vencido, direito de *postliminie*,²⁵ delimitação da conquista, etc.; todo um código, toda uma jurisprudência. Seria possível admitir que todo esse aparelho jurídico recobre um puro nada? Somente essa ideia de uma *guerra nas formas*; apenas este fato, admitido pela polícia das nações, de que os homens que se respeitam não se tratam na guerra como bandidos e animais ferozes, prova que, no pensamento geral, a guerra é um ato de jurisdição solene, em suma, um julgamento.

Mas eis aqui algo bem diferente.

Em nome de que autoridade, em virtude de qual princípio esse julgamento da guerra é realizado? A resposta

pareceria uma blasfêmia se não fosse o grito da humanidade: *Em nome e em virtude da FORÇA*.

É a terceira proposição sobre a qual constataremos a mais absoluta contradição entre o judiciário das massas e a maneira de ver da filosofia.

Desta vez, de tão aturdidos, nossos autores não conseguem mais se conter.

Cícero exclama, conforme já o citamos uma vez:

“A força é a razão dos animais, *hoc belluarum*”.

Grotius retoma:

“A força não faz o direito, embora ela sirva para mantê-lo e exercê-lo”.²⁶

Vattel acrescenta:

“O direito é reivindicado pelos títulos, por testemunhos, por provas; ele *é perseguido* pela força”.

Ancillon:

“A força e o direito são ideias que se repelem: uma nunca poderia fundar a outra”.²⁷

Kant, o incomparável metafísico, que soube descrever as leis do pensamento, que foi o primeiro a conceber uma fenomenologia do espírito, não conhece nada sobre a guerra:

“Os elementos do direito das gentes são: 1. que os Estados, considerados em suas relações mútuas externas (como selvagens sem leis), encontram-se naturalmente num estado não-jurídico; 2. que esse estado é um estado de guerra (do direito do mais forte) embora na realidade não haja sempre guerra e sempre hostilidade. Esta posição respectiva é nela mesma muito injusta e todo o esforço do

direito é de sair disso”. Aliás, “As nações têm o direito de fazer a guerra, como um meio lícito de *perseguir seu direito pela força*, quando elas podem ter sido lesadas, e porque essa reivindicação não pode ter lugar por um *processo*”.²⁸

Martens e seu editor francês, o Sr. Vergé, raciocinam exatamente da mesma maneira. O primeiro condena a guerra de modo absoluto:

“A guerra é um estado permanente de violências indeterminadas entre os homens”.²⁹

O Sr. Vergé faz algumas ressalvas em favor do Estado instaurado por um *injusto* agressor no caso de legítima defesa. Ele diz:

“Sem dúvida, não se pode considerar a guerra, como afirma o conde de Maistre, como uma grande lei do mundo espiritual ou, com Spinoza, como o estado normal da criatura.³⁰ É um extremo nocivo, o único meio de se obrigar uma pessoa coletiva e soberana a cumprir seus compromissos e a respeitar os usos internacionais”.³¹ “A guerra é sempre *injusta em si*, no sentido de que a força decide sobre o direito ou, para ser mais preciso, em que não há outro direito além da força”.³²

O Sr. Hautefeuille, o último na França a ter escrito sobre essa matéria escabrosa, afirma por sua vez, copiando Hobbes:

“É da ordem da natureza que o reino da força *preceda* o do direito”.³³

E uma multiplicidade de comentadores, tradutores, editores, anotadores, repetem em uníssono: “Não, a força nunca pode fazer o direito”. Se por vezes ela intervém nas obras da justiça, é como meio de suplício ou de constrição,

como a algema do policial e o machado do carrasco. Seria monstruoso ver aí a base ou a expressão de um direito.

Demos voz à filosofia; interroguemos agora o testemunho universal e vejamos como se estabelece, na consciência dos povos, um sentimento completamente contrário.

Na origem, nesse estado da humanidade chamado, justamente ou não, de estado selvagem, o homem, antes de ter aprendido o uso de suas faculdades intelectuais, só conhece, só admira, a força corporal. Nesse momento, força, razão e direito são, para ele, sinônimos. É pela força que se avalia o mérito, e conseqüentemente o direito, na medida em que caiba falar de direitos e deveres entre criaturas tão recentemente florescidas, unidas por relações tão raras e frágeis.

A sociedade forma-se e o respeito pela força aumenta com ela: ao mesmo tempo, destaca-se pouco a pouco a ideia de força, a do direito. A força é glorificada, consagrada, divinizada sob nomes e imagens humanas: Hércules, Thor, Sansão. A população divide-se em duas categorias, *aristoï*, *optimates*, literalmente, os mais fortes, e por extensão, os mais corajosos, os mais virtuosos, os melhores; e a plebe, composta dos fracos, escravos, de tudo o que não possui a força, *ignavi*. Os primeiros constituem o país legal, os homens do direito, ou seja, aqueles que possuem direitos; os outros estão fora do direito, *exleges*; eles não têm direitos; são indivíduos com face humana, *anthrôpoi*, mas não são homens, *andrés*.

Essa sociedade de homens fortes, aristocratas, forma uma *soberania*, um *poder*, dois termos que, tomando-se um pelo outro, lembram ainda a identidade das duas noções: o direito e a força.

Até esse momento, os litígios, originando-se da prer-

rogativa das forças, resolvem-se, e as injúrias reparam-se, pelo *duelo* ou *combate judiciário*, julgamento da força. Mas logo esse combate é substituído pelo príncipe, representante da soberania ou força coletiva, contra o qual não há nada suficientemente forte para combatê-lo, e que não querendo que os homens lutem, encarrega-se pessoalmente de dizer o direito, de fazer justiça. Mas de onde provém essa substituição do julgamento do príncipe pelo combate das partes? Simplesmente do princípio, afirmando quem tem a força tem a razão, e, diante do julgamento expresso pelo príncipe, ninguém tem direito de afirmar um sentimento contrário. O verme poderia insurgir-se contra o leão, ou o *hissopo*³⁴ contra o cedro? Seria igualmente absurdo.

Mas quem será o depositário dessa força ou poder público do qual o direito é um dos principais atributos? O mais forte.

Notemos que tudo isso não significa, como os juristas parecem dizer, que a força faça todo o direito, que não haja outro direito além da força: isso quer dizer simplesmente que a força constitui o primeiro e mais incontestável dos direitos; que se, posteriormente, outros são criados, em última análise eles sempre se originarão desse primeiro; assim, enquanto entre indivíduos da mesma cidade o combate judiciário é substituído pelo julgamento do príncipe, entre cidades independentes, o único direito reconhecido, o único julgamento válido, será sempre o da força.

Por isso, na opinião de todos os povos, a conquista, ao preço da força e da coragem, é considerada legítima, a mais legítima das posses, por ser fundada num direito superior a todas as convenções civis, ao usucapião, à sucessão patrimonial, à venda, etc., no direito da força. Daí a admiração dos povos pelos conquistadores, a inviolabilidade que eles

se arrogam, a submissão que exigem, o silêncio que se faz diante deles: *siluit terra in conspectu ejus*.³⁵

O respeito pela força, a fé em sua potência jurídica, se assim ousou dizer, sugeriu a expressão de guerra santa e justa, *justa e pia bella*; o que a meu ver não tem tanta relação com a pátria que deve ser defendida quanto com as próprias condições da guerra a quem, como pensavam os velhos romanos, repugna toda astúcia, indústria e estratégia, como um sacrilégio, como uma sofisticação do combate, uma corrupção da justiça, só admitindo meios de viva força.

E é ainda por isso que nas épocas revolucionárias, quando os sentimentos cívicos, religiosos e morais esfriaram, a guerra — que por um misterioso pacto continua a unir a força e o direito — ocupa o lugar de princípio para aqueles que não possuem nenhum; é por isso que uma nação, por mais corrompida que seja, não irá perecer, nem mesmo decairá, enquanto conservar no coração a flama justiceira e regeneradora do direito da guerra. Pois a guerra, que a *bancocracia* e o comércio fingem considerar pirataria, é o mesmo que o direito e a força indissolivelmente unidos. Retirem esta sinonímia de uma nação que enterrou todas suas crenças e ela estará perdida.

Exponho esses fatos, ou melhor, essas opiniões, pelo que elas valem, ou seja, como testemunhos cujo sentido é que, sobre a natureza e a moralidade da guerra, sobre a virtualidade jurídica da força, o sentimento do gênero humano é diametralmente oposto ao dos homens de lei. Logo deveremos buscar de qual lado está a verdade. Por enquanto limitemo-nos a constatar o resultado a que chegamos:

A guerra, segundo o testemunho universal, é um julgamento da força. *Direito da guerra e direito da força* são

assim um único e mesmo direito. E esse direito não é uma ficção vazia do legislador; é, segundo a multiplicidade dos que o afirmam, um direito real, positivo, primitivo, histórico, capaz, em consequência, de servir de princípio, de motivo e de base para uma decisão judiciária: coisas que a jurisprudência da filosofia nega formalmente.

Tudo isso não seria nada se o mal entendido dissesse respeito a apenas uma palavra; se, ultrapassada essa primeira etapa, seja no direito, seja na história, os sábios e os ignorantes estivessem de acordo sobre o resto. Mas a divergência não para aí. Ela abarca todas as categorias do direito: direito das gentes, direito público, direito civil, direito econômico. De modo que, dependendo se o testemunho universal for declarado falso ou a jurisprudência da filosofia errônea, a sociedade repousará sobre um fundamento ruinoso ou o ensino do direito deverá ser refeito. É isso que importa esclarecer plenamente.

Capítulo VIII

Aplicação do direito da força

1. Definição e objeto do direito da guerra

Uma coisa é agora certa: que o direito faz sua entrada no mundo através da força; que o direito do mais forte, durante tanto tempo caluniado, é o mais antigo de todos, o mais elementar e o mais indestrutível. Vamos segui-lo em algumas de suas aplicações.

O direito é um e idêntico; ele é próprio de nossa espécie. Mas ele assume diferentes nomes de acordo com o objeto ao qual se aplica: direito da força, direito do trabalho,

direito intelectual, direito de propriedade, direito de amor, direito da família, direito penal, direito de cidade, etc.

O que foi durante muito tempo chamado de *direito de natureza* deve, a partir de agora, ser eliminado da terminologia do direito. Se entendemos por essa palavra o direito em seu primeiro momento e em sua manifestação mais concreta, ele não é nada além do direito de força. Se fizermos dele uma antítese do *direito divino* ou *revelado*, convém que ele se abstenha, pois o direito divino que supomos ser anterior e superior ao homem é, no fundo, absolutamente o mesmo que o direito ordinário, tal como a consciência o coloca e como a prática e a razão o expõem. Mesmo do ponto de vista sobrenatural, a distinção tornou-se inútil.

O *direito canônico* é o direito divino redigido pela Igreja; consequentemente, cabe menos ainda que nos ocupemos dele.

Portanto, como o direito da força é, na ordem do desenvolvimento histórico, o tronco de onde partem todos os outros, aquele que naturalmente vem depois dele e que forma sua primeira ramificação é o direito da guerra, após o qual irão se apresentar, uns após os outros, os direitos das gentes ou internacional, o direito político, o direito civil, etc.

Essa genealogia, conforme a história, é inversa daquela geralmente adotada. Procedendo pela via psicológica ou metafísica, os autores, após as considerações preliminares sobre o direito, colocam em primeiro lugar o direito pessoal que, logo se tornando direito real, dá lugar ao direito civil. Em seguida e sucessivamente vêm o direito político, aplicação do direito civil; o direito das gentes, aplicação do direito político; e finalmente o direito da guerra, seção

particular do direito das gentes. Nada teríamos a objetar contra esse método, pois no fundo importa pouco por onde começar o estudo do direito, se ele não resultasse, como fizemos ver, na negação do direito da guerra, e com ele o direito da força, após fazer do direito das gentes um direito desprovido de base e de sanção, o que provoca a ruína de todos os outros direitos.

Assim, seguimos um percurso oposto e depois de postular o direito da força, deduziremos dele, segundo a história e a lógica, o direito da guerra.

É uma lei da natureza que a fraqueza se coloque sob a proteção da força: é esse o princípio da preeminência concedido ao pai de família, ao chefe da tribo, ao guerreiro. A ele repugna, quando se trata da salvação comum, que o mais fraco comande e que o mais valente obedeça; nesse sentido, ninguém nunca sonhou em contestar seriamente o direito da força.

Admitido tal princípio, todo o resto decorre dele. A família multiplica-se pela geração, principalmente quando a poligamia é aceita. Se o chefe é forte, a família aumenta pela reunião de várias outras famílias, que de bom grado demandam a fusão, e prometem ao patriarca fidelidade e obediência. Assim, a tribo é formada. Em caso de guerra, ela é reforçada com prisioneiros de ambos os sexos, cujo trabalho aumenta sua riqueza e desenvolve da mesma forma seu valor guerreiro. A riqueza é ainda da força.

Mas como a guerra acontece?

Duas tribos se encontram. Para não se incomodarem mutuamente e para não correrem o risco de um combate, seu primeiro movimento é de afastamento. No entanto, pode acontecer que uma das duas, enfraquecida pela mi-

séria, pelas doenças ou qualquer outro motivo, demande a incorporação. Nesse caso, a mais fraca entrega-se às mãos da mais forte, cujo chefe passa a reunir em sua pessoa as duas soberanias. É assim que, nos negócios, o empreendedor dotado de capitais raramente busca um sócio. Ele aceita auxiliares, empregados, representantes, operários, contramestres, mas não um igual. Se lhe for proposta uma fusão, ele terá o cuidado, após detidas análises, de se reservar a direção geral, condição *sine qua non* para sua aceitação. Não examino, nesse caso, se da reunião dos trabalhadores poderia resultar uma força de coletividade dominando a do patrão; o direito da força nada perderia com isso. Limito-me a constatar que, nos costumes atuais da indústria, o mais forte é o patrão, que isso é justo e que ninguém o contesta.

Ora, notem o seguinte: o direito da força é por sua natureza, como todos os outros direitos, pacífico. Ele não implica necessariamente na guerra; ele não a busca. Ao contrário, protesta contra essa situação extrema, à qual até mesmo os mais valentes temem chegar.

Vamos abstrair pequenos incidentes e liguemo-nos apenas à marcha lógica das coisas. As tribos, inicialmente isoladas, devido a seu crescimento, logo se encontram. Relações, não ainda direitos nem convenções, simples relações de vizinhança são estabelecidas: realizam-se trocas; depois, pela mesma razão que fazia com que, aproximando-se, houvesse benefícios mútuos, acontece que uma começa a incomodar a outra, e logo fica claro que a independência primeira torna-se cada dia mais difícil, e finalmente que ela é impossível. Uma fusão, ou uma eliminação, é inevitável.

O que irá acontecer? O homem preza sua liberdade pelo menos tanto quanto se inclina à associação. Esse sentimen-

to de independência é ainda mais forte nas massas, nas tribos, nas cidades, nas nações. Qualquer vizinhança lhes é suspeita; elas instintivamente rejeitam tudo que as compromete e limita. O que dizer, então, de uma incorporação que ameaça engolir sua individualidade, sua autonomia, ou em uma palavra, o seu ser? Pois o ser de uma nação é a independência, a soberania. No entanto, as causas que lançam uma tribo em direção a outra não cessam; a situação torna-se urgente; os dois rios se aproximam, está próximo o momento em que suas águas irão se confundir.

Aqui, é impossível dizer que alguém esteja errado. O direito é evidentemente igual. A reunião poderia se realizar amigavelmente; mas esse caso é raro, já que a reunião provoca, para pelo menos uma das cidades, e às vezes para as duas, uma perda de originalidade. Os burgos da Ática, reunindo-se sob a proteção comum de Minerva, adotam um nome plural, coletivo: *Athenae*. Não passavam de aldeias habitadas por uma população de mesmo sangue, de mesma língua, com o mesmo interesse, separadas no máximo pelas pretensões de seus conselheiros municipais. Entretanto, não foi simples reuni-los; a distinção persistiu e se refletiu no governo. Os atenienses nomeavam 10 generais que se revezavam a cada dia no comando do mesmo exército; a democracia ateniense sempre foi uma rivalidade de quartéis.

Mas o que era a formação em uma mesma cidade dos 12 burgos de Minerva, comparada com a centralização da Itália? A Itália, no tempo de Rômulo, continha uma centena de pequenos povos, todos independentes, cujo desenvolvimento simultâneo logo forçaria a se unirem. Roma foi o centro dessa absorção que durou quase seis séculos. Ora, basta nos permitirmos, por um momento, conceder

nossa atenção às dificuldades de tal fusão, da qual não se encontram exemplos nos séculos modernos e iremos compreender o que é a guerra.

A primeira guerra que os romanos tiveram que sustentar foi contra os sabinos. O rapto das mulheres, apresentado por Tito Lívio como a causa ou pretexto para essa guerra, sugere claramente que entre essas duas cidades a distinção havia se tornado impossível. Então, era preciso regulamentar as condições da reunião, determinar a constituição; se os dois Estados fossem monarquias no momento da fusão, qual dinastia seria eliminada; no caso em que apenas um deles fosse monárquico, o outro republicano, tratava-se seja de criar um governo misto, seja de mudar as tradições e os costumes políticos de um dos dois povos. Depois, era preciso fazer com que legislações diferentes entrassem em acordo, conciliassem os usos, criassem tolerância, etc. Roma, desde suas primeiras guerras, oferecia às nações vizinhas a *isonomia*, isto é, a participação nos direitos civis e políticos de seus próprios cidadãos; e essa hábil moderação do governo da velha Roma foi, com razão, admirada. Mas o que era a isonomia para uma cidade soberana, para reis, príncipes, patrícios, acostumados a reinar em sua casa como soberanos? Sempre o suicídio. De fato, é claro que mesmo concedendo às cidades incorporadas a igualdade de direitos e honras, Roma, a capital, conservava a preponderância; as cidades só tinham a esperança de exercer, através de seu aporte eleitoral, uma parte de influência no governo; e as coisas estavam longe de se passar dessa maneira. Servir partidos e intrigas para, por sua vez, servir-se deles: que bela parte numa república! Que bela compensação para a perda da soberania!

Assim, Roma teve raras ocasiões de se felicitar por uma

rendição voluntária. Tito Livio, no livro VII,³⁶ relata o caso de Cápua e dos povos da Campânia: “*Itaque populum Campanum, urbemque Capuam, agros, delubra Deum, divina humanaque omnia, in vestram, patres conscripti, populique Romani ditionem dedimus*”. E ainda aqui, não se trata de uma submissão pura e simples. Vattel, que cita a passagem, parece não se dar conta de sua importância e significação. Essa significação é a de que nenhum povo pode acreditar ser obrigado a renunciar, abdicar de sua soberania e sua independência; e, no entanto, é certo que a necessidade, a razão superior das coisas leva a isso, o próprio progresso da civilização o exige.

Vimos, na Idade Média, nações, como a Hungria e a Boêmia, atraídas pelo prestígio imperial, a superioridade da civilização, influência religiosa e, sem dúvida, também impulsionadas pelo sentimento de sua enfermidade, descartarem suas dinastias³⁷ e entregarem-se voluntariamente, sem serem forçadas, ao imperador. Mas os costumes políticos da época serviam de desculpa: na Idade Média, qualquer principado dependia da autoridade do imperador; isso levava suas populações a se considerarem mais honradas, com mais vantagens, por se encontrarem sob a proteção imediata do imperador e não sob o domínio de seus príncipes. Aliás, sabemos que, ao se entregarem, essas nações tinham o cuidado de preservar sua nacionalidade, seus usos e privilégios. Elas entravam no império mais na qualidade de federadas que na de súditos; e o eterno argumento dos magiares contra as invasões do despotismo austríaco consistia em dizer que eles não tinham sido nem vencidos nem conquistados, mas que haviam se aliado voluntariamente, em condições que não permitiam confundi-los com os servos do imperador. Eles não fazem parte de seu

domínio patrimonial; a seus olhos, ele não passa do sucessor de seus reis.

Vamos aos fatos. Tais problemas não podem ser resolvidos senão de duas maneiras: pela execução voluntária, como fizeram aqueles de Cápua, ou pela decisão das armas. A primeira seria com mais frequência vergonhosa: portanto, restaria a segunda.

Aqui se coloca a questão: a decisão das armas seria de direito? Ela pode constituir o direito? Afirmo que sim, com exceção daquilo que é relativo à maneira de se fazer a guerra e de utilizar-se da vitória, e que deveremos pesquisar posteriormente.

Em princípio, qualquer guerra indica uma revolução. Nos tempos primitivos, é o ato pelo qual dois povos, levados à fusão pela proximidade e os interesses, tendem a realizar, cada um em seu proveito particular, sua absorção mútua. Suponham que, no momento em que a batalha é desencadeada, o Direito pudesse repentinamente se manifestar, como um deus, e falar aos exércitos. O que o direito diria? Que a revolução devendo mudar a condição dos dois povos é inevitável, legítima, providencial, sagrada e que, conseqüentemente, é cabível lançar mão dela, reservando-se a cada nação seus direitos e prerrogativas, e distribuindo-se entre elas a soberania do novo Estado, PROPORCIONALMENTE A SUAS FORÇAS. Aqui, o decreto divino apenas aplicaria o direito da força.

Mas, no silêncio dos deuses, os homens não aceitam revoluções que contrariem seus interesses; chegam a acreditar que as revoluções injuriam a Divindade. No silêncio dos deuses, eles não consideram que uma soberania proporcional seja uma compensação suficiente para uma so-

berania por inteiro, e recusam qualquer arranjo. No silêncio dos deuses, finalmente, eles não admitem a superioridade do inimigo; acreditam caírem em desonra caso cedam, sem combate, a uma força menor. Todos preferem o caminho das armas, cada qual esperando, vangloriando-se, que a fortuna das armas estará do seu lado.

Portanto, o duelo é inevitável. Ele é legítimo, pois é o agente de uma revolução necessária; sua decisão será justa, pois a vitória não terá outra finalidade senão mostrar de qual lado se encontra a força maior, pois não esqueçamos que é o direito da força que, em última análise, decide sobre a oportunidade da revolução e sobre a situação dos dois povos no novo Estado, preexiste à guerra; e é por preexistir à guerra que, em seguida, ele pode se atestar em nome da vitória.

É essa a origem, ao mesmo tempo teórica e histórica, abstraindo-se os incidentes particulares e as vitórias ilícitas, do *direito da guerra*. Esse direito deriva do direito da força e o pressupõe, mas ele não é a mesma coisa que o direito da força. Ele está para o direito da força como o código de procedimento civil está para o código civil, ou o código de instrução criminal para o código penal. O direito da guerra é o código de procedimento da força; é por isso que definiremos a guerra como *a reivindicação e a demonstração pelas armas do direito da força*.

Esse princípio preenchia a alma dos antigos; ele paira por sobre toda sua história, é verdade que misturado a terríveis abusos, sujeito a falsas interpretações, e tornado odioso pela barbárie com a qual era aplicado. Mas quando é que a névoa foi considerada como um argumento contra a luz, e a superstição chamada em testemunho contra a

ideia? É dever da imparcial história distinguir, tanto nos pensamentos quanto nos gestos das nações, o verdadeiro do falso, e o justo do injusto.

Em 416 a.C., durante a Guerra do Peloponeso, os atenienses sitiaram a ilha de Melos. A conferência acontecida por essa ocasião entre os atenienses e os melianos, conservada por Tucídides, é um dos mais notáveis monumentos sobre o direito das gentes daquela época, assim como um dos menos compreendidos pelos críticos.

“É preciso, diziam os atenienses, partir de um princípio universalmente admitido: as contas são regradadas entre os homens pelas leis da justiça, quando uma necessidade igual leva-os a isso; mas aqueles que os superam em força fazem tudo que podem fazer e são os fracos que devem ceder”.

Os melianos confessam que para eles é difícil resistir à potência de Atenas; mas esperam que, justamente por resistirem a homens injustos, os deuses irão protegê-los.

Em sua réplica, os atenienses tornam os deuses cúmplices de sua política. Eles dizem:

“O que demandamos, o que fazemos, encontra-se em harmonia com a opinião que os homens têm da Divindade. Os deuses, por uma necessidade da natureza, dominam, pois eles são os mais fortes; o mesmo ocorre com os homens. Não fomos nós que estabelecemos essa lei; não fomos nós que a aplicamos em primeiro lugar; mas a recebemos já completa, por inteiro, e a transmitiremos para sempre aos tempos vindouros. Também só agiremos de acordo com essa lei, sabendo que vocês mesmos e todos os outros povos, se tivessem a mesma potência que nós, teriam a mesma conduta”.³⁸

Segui a tradução de F. Laurent³⁹ porque esse escritor, um dos mais eruditos da Bélgica, é ao mesmo tempo um dos adversários mais enérgicos do princípio que defendo, o direito da força. Mas o grego de Tucídides é mais explícito: ele significa que o direito de força é ao mesmo tempo uma inspiração da consciência, pela ideia que todos os homens fazem da Divindade, e uma lei da natureza, afirmando que onde se encontra a força também deve estar o comando. É essa a profissão do direito de força, que revoltou a maioria dos historiadores, e que Denis de Halicarnasso,⁴⁰ que escreveria quatro séculos mais tarde, entendia tão pouco quanto Cícero, considerando-a digna de bandidos e piratas. Entretanto, observa F. Laurent, o mesmo Denis prestava homenagem a esse direito, quando proclamava o direito romano ao governo das nações, por eles serem os mais fortes.

Após a batalha de Egos-Pótamos, onde a potência dos atenienses foi aniquilada, Lisandro reuniu os aliados para deliberar sobre a sorte dos prisioneiros. Ele chamou Filocles, um dos generais atenienses, e perguntou-lhe a qual pena condenava a si próprio por ter lançado um decreto de morte contra os prisioneiros gregos. Ele respondeu: “Não acuse homens que não têm juízes; vencedor, trata os vencidos como você mesmo seria tratado, caso estivesse em nosso lugar”.

F. Laurent, que também relata esse fato, não percebeu sua alta moralidade. O que deve ser admirado aqui não é a ferocidade de Filocles, mas seu espírito de justiça. Lisandro e os aliados pretendiam imputar como crime aos atenienses as execuções dos prisioneiros de guerra que eles tinham realizado: conseqüentemente, convidava o próprio Filocles a dizer a qual castigo se condenava. É contra esse aviltamento que o general ateniense protesta: “não temos juízes,

ele exclama, apenas usamos, é verdade que com muito rigor, mas legitimamente, do direito da guerra. Vejam, por sua vez, o que vocês devem fazer. Sem dúvida, a verdadeira jurisprudência da força é contrária ao massacre dos prisioneiros; mas notemos que o erro dos antigos refere-se apenas à interpretação da lei, ao passo que o de nossos escritores modernos refere-se ao próprio princípio”.⁴¹

Com certeza, o direito da força é terrível em seu exercício, quando se trata de submeter uma população recalcitrante, que mereceria precisamente ainda mais apreço por resistir com maior energia. Mas os excessos que acompanham a guerra não devem nos fazer perder de vista o princípio do direito aí implicado; tampouco os erros judiciais, a venalidade dos magistrados, a obscuridade da lei, a astúcia dos advogados, não devem nos fazer ignorar a justiça que presidiu a organização dos tribunais; da mesma forma, o adultério não constitui um argumento contra o casamento, ou o dolo,⁴² ou a falta de palavra um argumento contra a utilidade e a moralidade dos contratos.

É esse sentimento invencível de um direito implicado na guerra, que em primeiro lugar fez com que ela fosse envolvida com numerosas formalidades, que colocou suas condições e regrou suas consequências, como se se tratasse de um debate judiciário. Por exemplo, é um fato universal que a condição concedida ao vencido seja pior do que a que ele teria obtido por uma submissão voluntária, e isso é ainda totalmente justo. Aqui, o derrotado, como o requerente que fracassa, encarrega-se dos custos; o agravamento de sua sorte é a compensação dos danos que causou, por sua resistência, ao vencedor.

Conseguimos compreender, e é bom que eu repita para não dar ensejo a calúnias, que não se trata aqui de justifi-

car qualquer espécie de guerra e tampouco desculpar ou aprovar tudo o que se faz na guerra. Ocorre com relação a esse direito o mesmo que acontece com todos os outros, cujo reconhecimento de forma alguma legitima os abusos. O coração humano é cheio de paixões; suas obras são impuras; mas o direito é santo, tanto na guerra quanto no trabalho e a propriedade.

As circunstâncias nas quais o direito da força torna-se aplicável e, em consequência a guerra legítima, como ação reivindicando esse direito, e como solução de um litígio internacional, são de vários tipos; notaremos as quatro principais:

1) *Incorporação de uma nação em uma outra nação, de um Estado em um outro Estado; absorção ou fusão de duas sociedades políticas.* É o caso que nos serviu de exemplo, é o primeiro que se apresenta, e o mais importante, senão o mais frequente de todos. Todos os Estados modernos, quando sua população atinge um ou dois milhões de almas, são o produto, mais ou menos legítimo, da guerra, do direito da força. Assim, formou-se pouco a pouco o antigo reino da França, inicialmente através da conquista romana, que reduziu sob o mesmo jugo todas as nacionalidades que compunham a primitiva Gália; depois, pela conquista franca que, por ocasião da dissolução do império, assistida pelo episcopado, preservou a unidade; finalmente, pela reunião ao domínio real de todas as províncias que o regime feudal separara do centro. Fica evidente, pela simples inspeção do mapa, que as necessidades de vizinhança, bem mais que as semelhanças mais ou menos marcantes dos idiomas, da religião, dos usos e costumes, é que levou a multiplicidade de pequenos Estados compreendidos entre os dois mares, os Pirineus, o Reno e os Alpes, a se fundi-

rem em um Estado único; Estado que naturalmente assumiu o nome, o título e a lei daquele cuja posição central e força superior designavam de antemão como núcleo de atração. Sob os romanos conquistadores vindos de fora, o centro encontra-se um pouco por toda parte; mas com os reis Francos ele se fixa em Paris; e para aquele que estuda a disposição das diversas bacias que dividem o solo francês, fica claro que a escolha dessa capital não é de modo algum um feito do homem, mas um feito da própria natureza.

Aqui se mostra pela primeira vez na origem da guerra e da conquista, na origem das próprias sociedades, um princípio que encontraremos a partir de então em perpétua contradição com o direito da força: o direito de nacionalidade. Desde Hobbes já foi exaustivamente dito e repetido: uma nação, um Estado, é uma pessoa coletiva, dotada, como o indivíduo, de uma vida própria; possuindo sua liberdade, seu caráter, seu gênio, sua consciência e, em consequência, seus direitos, cujo primeiro e mais essencial é a manutenção de sua originalidade, de sua independência e de sua autonomia. Mas assim como já observamos, todos esses direitos devem se apagar diante da necessidade que, multiplicando os homens, desenvolvendo as populações e os Estados, força-os a se juntarem, a se penetrarem, se fundirem: daí a guerra, daí as prerrogativas da força. O que ocorre então não é nada diferente do que acontece em qualquer sociedade civilizada quando dois direitos diferentes encontram-se em oposição: é o interesse do menos importante que cede ao superior, e cujo direito, consequentemente, é absorvido naquele do segundo. Assim, no caso de utilidade pública, há desapropriação do simples particular, mas salvo ressarcimento prévio. Aqui, a expropriação não passa do exercício do direito da força; a inde-

nização, que é sua condição, representa o direito privado, que o direito geral vem absorver.

Assim, a guerra, o exercício do direito da força, de nação a nação, e a conquista que se segue, é o sacrifício de uma ou mais dessas pessoas morais, nomeadas nações ou Estados, a uma necessidade superior, que nesse caso contempla o respeito devido a essa pessoa moral e seu direito à existência.

2) *Reconstituição das nacionalidades*. Este motivo é o inverso do precedente. Ele tem lugar todas as vezes que, pela dissolução de um grande Estado, as partes que o compõem, e que até então se encontravam fundidas num Estado comum, tendem a se desagregar, obedecendo não mais à atração do centro, mas a suas atrações e repulsões particulares. Assim, do antigo império dos Persas, fundado por Ciro, formaram-se, após a morte de Alexandre, todos os pequenos reinos que foram o apanágio dos generais macedônios e subsistiram até a chegada dos romanos. Assim, da dissolução romana, favorecida pela invasão dos bárbaros, renasceram todas as nacionalidades que Roma engolira; a própria Itália obedeceu a esse movimento de reação, e vimos como todas as cidades destacaram-se da metrópole com um ardor juvenil, que foi para a Itália — é preciso certamente reconhecer — o ponto de partida de uma vida de esplendor, de influência universal e de glória. Em um dia, o trabalho de seis séculos foi destruído, e o que a Itália havia representado para o mundo pela unidade, agora ela se tornara pela federação. Assim se explica a agitação que sob nossos olhos trabalha o império da Áustria, aglomeração ao mesmo tempo monárquica e federativa de nações reunidas metade pela guerra, metade pelos tratados. É justamente no momento em que o governo imperial ia completar sua obra de centralização que

vemos essas nacionalidades, submetidas durante muito tempo, protestar contra sua fusão mútua, reivindicar seus privilégios, suas velhas cartas, sua autonomia: o que, caso a força centrífuga superasse a força centrípeta, levaria à dissolução do império.

No ponto de condensação a que chegaram, o agrupamento por grandes massas continua sendo, até nova ordem, a lei dos povos da Europa. Sua segurança comum, os interesses de seu comércio, de sua indústria, de seu desenvolvimento intelectual e moral, o interesse superior da civilização universal, fazem dessas grandes associações uma necessidade.⁴³ Foi sob essas condições que se formou o império austríaco, fragmento mais considerável do império apostólico fundado por Carlos Magno, ilustrado por Oto, o Grande (912-973), Barbarossa (Frederico I, 1122-1190) e Carlos V (1500-1558). Agora, novas ideias, novos interesses agindo sobre as populações. Enquanto o governo de Viena, pressionado pela incursão do exterior, busca sua salvação na concentração das forças do império, os povos que o compõem temem que uma maior coesão só signifique para eles um agravamento de sua servidão, e na hora mais crítica, reivindicam o benefício de sua nacionalidade. Questão de guerra, conseqüentemente, a menos que uma transação, que nesse caso não teria nada de desonroso para ninguém, evite o conflito. Talvez, para trazer a coesão nessa divergência, seria preciso apenas o sacrifício de uma dinastia: o sacrifício das dinastias, assim como o das nacionalidades, também é uma lei da história, *Videbit Deus*. A vida moral, a consciência, a força, está em Viena, em Budapeste, em Praga ou em Agram? Toda a questão encontra-se aí.

3) *Incompatibilidade religiosa*. Não é de forma alguma

como juiz da doutrina que por vezes a guerra intervém nas questões de religião; é evidente que a teologia não tem nada em comum com o exercício da força. A guerra tampouco tem a pretensão de decidir, entre duas crenças, qual seria a verdadeira; entre duas opiniões teológicas, de qual lado se encontraria a ortodoxia e de qual a heresia. Para ela, trata-se simplesmente de decidir, entre duas frações de um mesmo povo dividido em sua religião e para quem a tolerância é impraticável, qual das duas frações deverá abraçar a religião da outra, como a criança segue a religião de seu pai para não se ver excluída da comunhão paterna. *Teu povo será meu povo e teu Deus será meu Deus*, dizia Ruth, viúva e desolada, à sua sogra Noemi, que lhe propunha que voltasse para o país de Moab.⁴⁴ É essa, precisamente, em matéria de religião, a máxima que a guerra impõe à fraqueza.

Nas primeiras sociedades, onde a religião se confunde com a legislação, o sacerdócio com o poder, o culto com a justiça e a moral, a tolerância, fundada unicamente sobre a separação entre a Igreja e o Estado, é impossível; a unidade da religião é necessária. A religião, identificada com a justiça, a política e os costumes, é a própria vida da sociedade. Ela representa para a alma aquilo que o alimento significa para o corpo. O homem realmente religioso não consegue suportar o dissidente ou o ímpio mais do que o homem físico aguentaria que um vizinho malvado corrompesse o ar que ele respira, a água que ele bebe, o pão de que se nutre; ou que ele envenenasse seu rebanho, destruísse suas árvores, devastasse suas colheitas ou ameaçasse seu domicílio. É possível que dentre as duas religiões em conflito nenhuma seja a boa, possível que ambas tenham o mesmo valor, possível que a religião do mais fraco seja

melhor que a do mais forte. Não é com isso que a guerra se preocupa; como já disse, ela não conhece dogmas. A única coisa que lhe compete — já que as duas seitas não se suportam, uma delas devendo ser aniquilada — é decidir, pelas vias da força, a quem incumbirá o sacrifício, fato que não permite afirmar que a guerra seja injusta. Não é ela que excomunga; longe disso, a decisão que ela é chamada a tomar implica que a seus olhos todas as religiões se equivalham, enquanto são uma apresentação da pura justiça; nesse sentido, pode-se dizer que a razão da guerra está de acordo com a do filósofo. Em matéria de religião, a guerra é a própria tolerância.

A história está cheia de execuções sangrentas, que nunca repugnaram qualquer Igreja, qualquer sinagoga, qualquer sacerdote. A guerra dos albigenses é um belo exemplo disso. Que sejam oportunamente acusadas a loucura humana, a superstição, o preconceito, o fanatismo, a hipocrisia. Isso não é difícil para nós que vivemos sem religião, e para a maioria dos quais, ao se perder o sentimento religioso, foi perdido até o sentido moral. Mas, se é belo morrer por seu país, não o é menos morrer por sua fé: no final das contas, um não é diferente do outro. Quanto à guerra, aqui ela é irrepreensível. No dia em que o furor das seitas forçou-a a intervir, ela fez a única coisa que devia ser feita, sacrificando, com o mínimo derramamento de sangue (estou raciocinando com a hipótese de uma guerra formal) o mais fraco ao mais forte. Sem dúvida, é triste para um crente perder sua religião e seu Deus num combate de espada. Mas atualmente, essas imensas dores não nos tocam mais do que se ocorressem na Ópera. No fundo, o que a civilização perderia passando de Osíris ou Baal a Mitra, de Mitra a Jeová, deste a Júpiter, de Júpiter a Cristo, do Papa

a Lutero? É através dessas variações e dessas apostasias⁴⁵ que aprendemos a separar a fé da razão, o culto da justiça, a Igreja do Estado. Nunca, ousou dizer, um julgamento realizado pela força foi mais bem motivado, ou uma execução mais fecunda ou legítima.

4) *Equilíbrio internacional, delimitação dos Estados.* Esse princípio de litígio, da delimitação do território e o máximo de extensão de um Estado, cuja presença pode ser facilmente constatada na maioria das guerras antigas e modernas, tornou-se, desde o Congresso de Viena, em 1814-1815, o próprio objeto do direito europeu das gentes. As aplicações da lei de equilíbrio são frequentes na história, assim como provou Ancillon em seu *Quadro das revoluções do sistema político na Europa*.⁴⁶ É à energia dessa lei que a Prússia deve, no século XVIII, o fato de ter se tornado repentinamente uma grande potência, formando simultaneamente um contrapeso para a Rússia, a Áustria, a França e para os Estados Escandinavos.⁴⁷ Tal como foi colocado pelos tratados de 1814 e 1815, o princípio de equilíbrio internacional não pode ser considerado como a última fórmula do direito das gentes, assim como iremos demonstrar no volume seguinte. Mas tampouco poderíamos nos recusar a ver aí uma preparação para uma ordem superior das coisas e como o início de uma paz definitiva.⁴⁸

“O equilíbrio político”, diz Eugène Ortolan,⁴⁹ “consiste em organizar entre as nações que fazem parte de um mesmo sistema, uma distribuição e uma oposição de forças tal que nenhum Estado seja capaz, sozinho ou reunido a outros, de impor sua vontade, nem de oprimir a independência de nenhum outro Estado; e se é exato dizer que o equilíbrio de forças diversas é obtido pela combinação desses dois dados, a intensidade e a direção, reconhecer-

mos que entre nações a intensidade é composta de todos os elementos quaisquer, materiais ou imateriais, que são de natureza a constituir a potência, o meio eficaz de ação; quanto à direção, ela é determinada pelo interesse. Portanto, é preciso combinar a distribuição dos diversos elementos de poder e as aproximações ou oposições de interesses para criar, num dado momento e num grupo de nações, um estado de equilíbrio, não se perdendo de vista a extrema mobilidade dos elementos de poder, e principalmente dos interesses. A cada dia eles podem se modificar e o equilíbrio correrá o risco de alterar-se por algo que aumentará ou diminuirá alguns e virá unir ou dividir outros”.⁵⁰

Essas considerações do Sr. Ortolan implicam toda uma teoria do direito de força, toda uma filosofia da guerra, quatro palavras que parecem urrar ao serem acopladas, mas que não deixam de exprimir, por sua reunião, uma rigorosa verdade. Elas levam à seguinte consequência, que tomo a liberdade de recomendar às meditações do sábio juriconsulto: é que, se desde há um século, graças ao princípio de equilíbrio, ou como dizia Ancillon, das *contraforças*, o direito das gentes fez algum progresso, ele deve esse progresso não à negação do direito da força, mas à sua afirmação, diria quase que à sua restauração, no sentido literal e material que os antigos lhe atribuem.

São esses, em geral, os poderosos motivos, os interesses sagrados, da alçada da força, que antigamente enchiam de entusiasmo a alma do guerreiro. Bem mais que o sujeito perdido em nossos grandes Estados como a gota d’água no oceano, bem mais que o camponês de nossos campos, o burguês e o operário de nossas cidades, o homem da cidade antiga sentia em si a pátria e a soberania. Ele só era homem através disso: fora disso, perdia tudo, riqueza, dig-

nidade, liberdade. Eis o que dava sentido à grande palavra de Tirteu, traduzida por Horácio: *Dulce et decorum est pro patria mori*, é doce, é glorioso morrer pela pátria; palavra que a plebe romana do tempo de Augusto começava a não mais compreender e que as nações modernas tampouco compreendem melhor. Que diferença faz, por exemplo, para o camponês da Lombardia, viver sob o protetorado do Piemonte ou da Áustria, se a renda que ele paga ao burguês é sempre a mesma; se, como o colono antigo, ele tem que permanecer para sempre um pobre diabo?⁵¹

Nessa luta da força, tudo é belo, generoso, sublime. É assim que a honra da vida eleva-se para o cidadão, em proporção a seus sacrifícios. Pode-se dizer que é através dessa magnanimidade da guerra que o vencido que caiu em servidão é mais honorável do que aquele que, sem combate, aceita a incorporação de seu país e a ab-rogação de sua soberania.

Se a justiça é nossa alta prerrogativa e seu culto cotidiano a condição de nossa felicidade, os dias de batalha — e falo aqui de batalhas legítimas — devem ser para os combatentes dias de santa alegria. A hora, marcada pelo destino, soou. Duas nações se defrontam: trata-se de saber qual deverá dar seu nome à outra e absorvendo-a, duplicar sua própria soberania. Quem as impele a esse duelo? A força das coisas, a ordem da Providência, diz o cristão; a lei das esferas, diria Maquiavel.⁵² Pois bem, exclamam todos juntos, morramos ou salvemos a honra de nossos pais e a imortalidade de nossa raça!

A guerra, sem ódio ou injúria, entre duas nações generosas, por uma questão de Estado inevitável e de qualquer outra forma insolúvel; a guerra, como reivindicação do direito da força, da soberania que pertence à força: é

isso, eu não escondo o que me parece ser o ideal da virtude humana e o cúmulo do encantamento. Quem ousaria aqui falar de *ladrões e assassinos*?

Vocês desejam ter um brilhante testemunho da realidade do direito da guerra, de sua necessária intervenção na sociedade? Olhem o que acontece, nesse momento, com o chefe da Igreja cristã. Na queda do império, sob os repetidos golpes da barbárie, a Itália cai em dissolução. As cidades, devolvidas a suas naturais atrações, trabalham, cada qual de seu lado, para reconstituir sua independência. O cristianismo era a lei universal, a Igreja, tendo o papado como centro, a única potência. Seria fácil para a Roma cristã refazer uma Itália compacta, armada contra qualquer influência de fora, se o chefe da Igreja tivesse sido, como o cônsul antigo, como o imperador pagão, ao mesmo tempo pontífice, magistrado e general. Mas o Cristo tinha declarado que seu reino não era desse mundo; ele próprio tivera o cuidado de separar o espiritual do temporal; passagens formais da lei proibem o sacerdote de sacar o gládio. Para realizar a recomposição do Estado italiano, o Papa só possui o raio do santuário, a excomunhão. Seu poder de opinião é enorme: tudo se prostra quando ele espalha a benção ou quando fulmina o anátema; tudo se ergue e lhe resiste, desde que ele queira governar, conquistar ou combater. A Itália, graças a essa impotência do pontífice de paz, permanece profundamente dividida. Por si próprio, o Papa é incapaz de se constituir um domínio: ele deverá esperar, da lança do rei franco⁵³ ou da munificência de uma condessa,⁵⁴ o pobre dote de que ele próprio quase nunca desfrutará. Não podendo se tornar conquistador, ele servirá para impedir qualquer outra conquista: irá paralisar o elã imperial, minar o rei, ou dissolver as

repúblicas. E veremos a Itália da Idade Média, depois de ter renovado durante mais de mil anos as cenas heróicas e todas as magnificências da antiga Grécia, após ter iniciado a Europa na política, nas ciências e artes, tombar exausta, tornando-se presa do estrangeiro. A Itália caiu porque o Papa, no qual residia a maior autoridade da Itália, era um soberano apenas de ordem moral; porque, vicário de Jesus Cristo, não lhe é permitido, pelo testamento de seu divino autor, tornar-se nem conquistador, nem rei, nem imperador; em uma palavra, porque a constituição de sua Igreja proíbe-lhe o exercício do primeiro e mais essencial dos direitos do Estado, o direito da força.

Foi em vão que, desde Carlos V e a Reforma, os príncipes do temporal entraram pouco a pouco em acordo para reconhecer e garantir um Estado próprio para o chefe do espiritual; foi em vão que os tratados de 1815 consagraram esse arranjo e garantiram ao pontífice romano o apoio dos exércitos aliados, católicos, gregos e protestantes: a contradição de uma potência não-guerreira é cada vez mais explosiva. Com certeza o século XIX é um século da diplomacia, caso isso exista. Mais do que em qualquer outra época, as questões procedem da razão pública e tendem a ser regradas pela via das transações e dos Congressos. Que vantagem para um governo que declara dever tudo à religião, à piedade dos povos, às mais respeitáveis tradições, à solidariedade do altar e do trono! Não é verdade que, se a paz fosse o princípio, a condição e o objetivo dos Estados, então o maior dos Estados, o mais poderoso, seria aquele com o maior poder de absorção, a Igreja?

Mas a diplomacia, quando detém a palavra, não passa do órgão oficial da guerra; a política entre as nações é, no fundo, apenas a razão das armas, o direito da força. Eis porque,

nos Congressos das potências, o soberano pontífice não assume a palavra,⁵⁵ a não ser para entoar o *Te Deum* e invocar o Espírito Santo. Eis porque, não contando para nada, nem nos campos de batalha, nem nas conferências dos soberanos, a sua política própria, sua política de sacerdote, é dissolver as forças que ele não consegue dominar. Não podendo conquistar a Itália, o Papa só trabalha para imobilizá-la, ora por suas próprias divisões, ora pelas armas estrangeiras. Foi o que vimos em 1848, quando Pio IX recusou-se a seguir o povo na guerra contra a Áustria:⁵⁶ “Eu sigo, ele diz, o pai comum dos fieis; não me é permitido fazer a guerra contra uma fração de meu rebanho”. — Como assim, Santo Pai, nem mesmo para a libertação da pátria italiana? “Não, nem mesmo para a libertação da pátria italiana. A pátria é uma questão de Estado, e o reino de Cristo não é deste mundo”. — Pois bem, então não sejas o chefe do Estado italiano, *noli ergo imperare*, pois a vida da Itália, convosco, é o suicídio. A Itália não pode permanecer pontifical e viver.

Hoje, a Itália parece estar despertando. Ela expulsou, ou quase, o estrangeiro; e os súditos do Papa o abandonam. A partir de agora, a Igreja foi colocada fora da política, fora do temporal, na Itália e nos Estados ditos da Igreja, assim, como na França, na Áustria e nos Estados católicos. Vocês conseguem conceber um ideal relegado para fora da vida universal e da realidade das coisas? Uma palavra, uma só palavra, determinou essa grande ruína: *O reino do Cristo não é deste mundo*. Seu vigário segura o cajado, não o gládio. Como esse *pastor* pode reinar sobre os homens, se ele não pode combater? Não é difícil perceber: se existe algo que condena irremissivelmente a soberania temporal dos papas, é exatamente isso. O Papa não é um califa; está proibido de comandar seus exércitos. E cuida-

do, caso lhe seja concedido um general, para que cedo ou tarde ele não seja suplantado por seu general.

Tradução de Martha Gambini.

Seleção e revisão técnica de Thiago Rodrigues.

Notas

¹ Tradução a partir da edição: Pierre-Joseph Proudhon. *La guerre et la paix. Tome Premier*. Édition établi par Hervé Triquier et Henri Moysset. Antony, Éditions Tops/H. Trinquier, 1998.

² Astreia, deusa da Justiça que viveu entre os homens durante a idade de ouro.

³ Proudhon se refere a Virgílio (70 a.C- 19 a.C.) e ao verso de seu poema *Eneida*. (N.E. francês)

⁴ A batalha de Actium ocorreu em 31 a.C. Diocleciano dividiu o Império em 286, e substituiu a diarquia, que durou sete anos, pela tetrarquia, ou governo de quatro imperadores, em 293. Constantino restabeleceu a unidade do Império após uma luta de 18 anos (306-324). Ao pacto entre o Papa e Carlos Magno, selado no ano de 800, seguiu-se a querela das investiduras que só teve fim em 1268, com a morte de Conradino.

⁵ Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464), Papa sob o nome de Pio II, tendo apelado em vão a todos os príncipes de Europa, encabeçou ele próprio uma expedição contra os Turcos, tendo morrido em Ancona. (N.E. francês)

⁶ Esse Tratado, traduzido para o francês em 1724 por Jean de Barbeyrac, foi composto durante as convulsões da Holanda que levaram Grotius, condenado à prisão perpétua, a refugiar-se em Paris. (N.E. francês)

⁷ Emile de Girardin. *Le Désarmement européen*. Paris, 1859.

⁸ O abade Deguerry, cura de Santo Eustáquio em 1849, era pároco da Madalena, quando foi fuzilado em 1871. O pastor Athanase Coquerel foi representante do povo em 1848. Cf. *Discours* (1850). Sobre o congresso da paz em 1849, cf. *Congrès des amis de la paix* (1850). (N.E. francês)

A guerra e a paz

⁹ O tratado de Viena (1815) teve por objeto a reorganização da Europa, convulsionada por 20 anos de guerras. Ele levantou vivas críticas, como ter sido elaborado segundo os interesses dos soberanos, sem levar em conta as populações. Apesar disso, permitiu cerca de 40 anos sem guerra. Ver livro II, capítulo VIII; livro III, cap. X e o livro de Proudhon: *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister* [Se os tratados de 1815 deixarem de existir] (1863). (N.E. francês)

¹⁰ Sob a Restauração (de 1815 a 1830).

¹¹ Partido do meio termo (*parti du juste milieu*), animado sob a Restauração por Royer-Collard e Guizot.

¹² *Pensées e réflexions morales et politiques*, pelo Sr. De Ficquelmont, Ed. de Barante, in 8º, 1859, p. 120. O conde de Ficquelmont (1777-1857), diplomata e homem de Estado austríaco, é autor de várias obras políticas, especialmente sobre a questão do Oriente e sobre a Inglaterra.

¹³ As declamações dos economistas e dos reformadores de 1848, formam um estoque considerável de livros e de brochuras, tanto sobre os meios de reduzir as despesas militares, quanto sobre os projetos de utilização do exército em trabalhos produtivos. De acordo com Fourier, opõem-se aos exércitos destrutivos que assolam periodicamente a terra, os exércitos industriais que, em vez de devastar trinta províncias num campo, irão construir 30 pontes sobre os rios, etc. (*Théorie des Quatre Mouvements*). Daí vêm os projetos de reforma do exército e planos de colonização. (N.E. francês)

¹⁴ Pequena guerra: simulacro de combates.

¹⁵ Cícero. *De officiis*, livro I, cap. XI. A passagem mencionada por Proudhon fora citada por Hugo Grotius em seu livro *O direito da guerra e da paz*, publicado em 1625. (N.E.)

¹⁶ *Política*, livro IV, cap. II.

¹⁷ Cidadão romano.

¹⁸ Grotius, op. cit., Livro II, cap. I, § 15; II, 23, §§8 e 10; III, 20, §§ 43-46 e 53. (N.E. francês)

¹⁹ Samuel von Pufendorf (1632-1694) foi jurista nascido na Saxônia, pertencente hoje à Alemanha, e produziu reflexões influentes sobre o direito das gentes — início da codificação que seria conhecida, a partir do século XVIII como direito internacional — impactado pelos acontecimentos da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), concluída com a celebração dos Tra-

tados de Westfália, considerados o primeiro conjunto de regras a registrar a emergência do sistema internacional moderno. Proudhon consultou e citou o livro *O Direito Natural e das Gentes*, publicado em 1672. (N.E.)

²⁰ Samuel von Pufendorf, tradução de Barbeyrac, op. cit, livro VIII, cap. VI.

²¹ Emerich de Vattel (1714-1767) foi um jurista e diplomata suíço considerado dos mais influentes autores do nascente direito das gentes, posteriormente, direito internacional. Proudhon utiliza seu livro mais conhecido “O direito das gentes”, publicado em 1758. Disponível no Brasil: Emerich de Vattel. *O direito das gentes*. Tradução de prefácio de Vicente M. Rangel. Brasília, Ed. UnB/IPRI, Col. Clássicos IPRI, 2004. (N.E.)

²² Vattel, tradução de Royer-Collard, (1837), livro III, cap. I, tomo II, p. 75. (N.E. francês)

²³ Vattel, *Le droit des gens, Notes et table générale*, por S. Pinheiro-Ferreira, 1839, t. III, p. 358. (N.E. francês)

²⁴ Ordália: tortura provando a culpabilidade do criminoso caso Deus não viesse intervir.

²⁵ Direito de *postliminie*: anulação de tudo que deriva do poder de fato exercido por um inimigo durante uma ocupação. (N.T.)

²⁶ Proudhon resume aqui em uma fórmula o § XIX dos Prolegômenos do Tratado de Grotius. (N.E. francês)

²⁷ Friedrich Ancillon, op. cit., t. I, discurso preliminar.

²⁸ *Principes métaphysiques du droit*, tradução de Tissot (1853).

²⁹ Op. cit., t. II.

³⁰ Op. cit., t. II., p. 230, nota.

³¹ Schutzenberger, *Études sur le droit public* (1841).

³² Kant, tradução de Barni. Cf. Jules Barni. *Histoire des idées morales et politiques au XVIIIe. siècle*, t. I, pp. 87 e seg; t. II, p. 217 e seg.

³³ Hautefeuille, *Droits et devoirs des nations neutres en temps de guerre maritime*, 2ª ed., 1858.

³⁴ *Hissope*: pequena planta. Em lembrança da linguagem bíblica, usamos seu nome, opondo-o ao cedro, para designar algo pequeno, sem importância.

³⁵ Macabeus, Livro I, cap. I, §B.

³⁶ Tito Lívio, l. VII, cap. 31.

³⁷ A dinastia é um dos dados da sociologia da força esboçada em *A Guerra e a paz*; ela serve para se compreender a atitude de Proudhon com relação ao movimento das nacionalidades, em 1860, e para explicar sua concepção da geopolítica da Europa. Ver abaixo, livro II, cap. X e cap. XI; livro III, cap. II. (N.E. francês)

³⁸ *Histoire du droit des gens*, por F. Laurent, t.II, p. 205.

³⁹ François Laurent (1810-1887), professor de direito civil na Universidade de Gand; ardente protagonista do Partido Liberal Belga.

⁴⁰ Proudhon se refere a Denis ou Dionísio de Halicarnasso (60 a.C.- 07 a.C.), historiador e filósofo grego do período da dominação romana que produziu, entre outros escritos, *Uma História de Roma*, que se propunha a narrar os feitos romanos desde a fundação mítica até as Guerras Púnicas, contra Cartago. Denis teria procurado compatibilizar e justificar o fato da dominação romana sobre os gregos propondo que os primeiros descendiam dos segundos. (N.E.)

⁴¹ A obra de F. Laurent, 5 vol., in 8º resume-se a um longo protesto, em forma de repertório histórico, contra o direito da força. É inoportuno que o autor não tenha percebido que esse direito, que ele reprova, constitui toda a substância e a alma da história e que, negando-o, ele tenha privado a si próprio da ideia, e conseqüentemente da glória de uma obra magnífica. (A obra de Laurent, completada a seguir, compreende 18 volumes in 8º, 1859 e seguintes).

⁴² Dolo: fraude na conclusão de um ato jurídico.

⁴³ Aqui, Proudhon toma o contrapé de Rousseau. Ver também Montesquieu. *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*: “*En Asie on a toujours vu des grands empires; en Europe, ils n’ont jamais pu subsister*” e *Esprit des lois*, livro IX. (N.E. francês)

⁴⁴ Bíblia, Livro de Ruth.

⁴⁵ Apostasia: renúncia pública a uma confissão por interesse pessoal.

⁴⁶ Friedrich Ancillon (1767-1837) foi um historiador militar prussiano de ascendência francesa que chegou a ocupar o cargo de professor na Academia Militar de Berlim, sendo, também, tutor do príncipe Frederico, futuro Frederico Guilherme IV da Prússia. O livro citado por Proudhon foi um famoso ensaio sobre as causas da guerra publicado em 1803. (N.E.)

⁴⁷ Entre 1640 e 1786, a Prússia irá se tornar uma das grandes potências europeias.

⁴⁸ Proudhon desenvolve essa reflexão no livro V, cap. III e IV. (N.E. francês)

⁴⁹ Eugène Ortolan (1824-1891), jurista e compositor.

⁵⁰ *Des moyens d'acquérir le domaine international*. Tomei esta citação do Sr. Vergé, editor de Martens (t. II, p. 317), já que não tinha em mãos a obra do Sr. Ortolan (In- 8º, 1851).

⁵¹ Em *O Princípio Federativo* (1863), pp. 39-40, ed. Tops, Proudhon escreve: "Mas posso dizer por enquanto, a respeito da Itália... que esta unidade... não é nada diferente no pensamento dos hábeis do que um negócio, um grande negócio, metade dinástico e metade bancocrático". Note-se, entretanto, que Proudhon simplifica excessivamente a realidade e ignora fatos como o papel dos clérigos no movimento das nacionalidades. Ele era, na Itália de 1860, análogo ao que será mais tarde na Polônia, na Croácia, na Transilvânia. (N.E. francês)

⁵² Maquiavel (1469-1527) professava uma espécie de astrologismo cujo primeiro princípio era o movimento das esferas: o curso das estações, a organização das sociedades e dos Estados, a passagem da monarquia à aristocracia, da aristocracia à democracia e retorno à monarquia, as pestes, as carestias, a vida e a morte do homem são determinadas pelo movimento circular do universo. De acordo com um segundo princípio, todos os grandes acontecimentos eram anunciados por profecias ou prodígios. (N.E. francês)

⁵³ Pepino, o Breve, doou a República dos Romanos (ou seja, o exarcado de Ravena) ao Papa Estevão II, em 754, e constituiu assim para o papado um domínio territorial que ele confirmou após sua segunda expedição na Itália, em 756. (N.E. francês)

⁵⁴ A condessa Matilda, filha e única herdeira de Bonifácio, marquês da Toscana, conde de Modena, Mântua e Régio. Foi em seu castelo de Canossa que o imperador germânico Henrique IV (1056-1156) veio prestar sua confissão de culpa a Gregório VII. Ao morrer (1113), legou todos os seus domínios à Santa Sé.

⁵⁵ A maioria dos publicistas não admitem a qualidade do Papa como pessoa do direito internacional, suas relações com os diversos Estados sendo regidas pelo direito público interno de cada Estado.

⁵⁶ Em uma alocução proferida em 29 de abril de 1848. (N.E. francês)

Resumo

Quando publicado pela primeira vez, em 1861, o livro A guerra e a paz, de Pierre-Joseph Proudhon, foi duramente atacado tanto por conservadores quanto por libertários. Ele foi visto como uma elegia à guerra e à destruição por ela causada. Apesar da polêmica em torno do livro, A guerra e a paz é um dos menos lidos e comentados livros de Proudhon. Essa seleção de capítulos — em tradução inédita ao português — tem como objetivo apresentar uma análise única da guerra como a força que pauta a vida humana e molda as relações políticas, tanto dentro quanto fora dos Estados.

palavras-chave: guerra, direito da força, libertarismo.

Abstract

When the Pierre-Joseph Proudhon's book War and Peace was first published, in 1861, it was toughly attacked both by conservatives and libertarians. It was seen as an elegy to the war and to the destruction caused by it. Despite the controversy around it, War and Peace is one of the less read and commented of Proudhon's books. This selection of chapters — for the first time published in Portuguese — aims to present Proudhon's unique analyses of war as the force that paces human lives and shapes the political relations both inside and outside the states.

keywords: war, right of force, libertarianism.

Recebido para publicação em 05 de agosto de 2010. Confirmado em 08 de novembro de 2010.