



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODRYGO ROCHA MACEDO

GUERRA E ESTADO EM HEGEL

FORTALEZA

2016

RODRYGO ROCHA MACEDO

GUERRA E ESTADO EM HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo F. Chagas.

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- M123g Macedo, Rodrygo Rocha.
Guerra e Estado em Hegel / Rodrygo Rocha Macedo. – 2016.
104 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
1. Hegel. 2. Guerra. 3. Liberdade. I. Título.

CDD 100

RODRYGO ROCHA MACEDO

GUERRA E ESTADO EM HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo F. Chagas.

Aprovada em 20 / 06 / 2016 .

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Orientador)
Universidade Federal do Ceará - UFC

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares
Universidade Estadual do Ceará - UECE

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante
Universidade Federal do Ceará - UFC

Aos meus pais, Lisboa e Lúcia, por me acompanharem neste plano de ingresso no ensino superior.

AGRADECIMENTOS

A Deus, a quem devo o uso do meu intelecto e a quem destino minhas orações para que seja instrumento de Seu plano em favor dos que me cercam.

A meus pais, Lúcia e Lisboa, que estiveram presentes neste desafio de minha vida que foi cursar a Academia em meio a outras ocupações.

Ao meu irmão Raphael Macedo, sua esposa Meyre e meus sobrinhos Josué e Hadassa.

Ao prof. Eduardo Chagas, pela solicitude e paciência em ajudar-me a amadurecer a presente pesquisa.

Aos professores Átila Brilhante e Marly Carvalho pela sensibilidade em apreciar o presente trabalho dissertativo, emitindo considerações pertinentes em prol da melhoria do texto.

Aos amigos Danielle Martins, Edgar Soares e João Paulo Melo Fernandes pelo suporte da amizade nas muitas situações de exaurimento acometidas durante o percurso da pesquisa.

Aos amigos Jéssica Celina, Wlândia Leandro e Vera Alves, granjeados durante a passagem no Bacharelado de Filosofia.

Aos amigos da Auditoria Geral da Universidade Federal do Ceará, na parceria profissional e pessoal durante a árdua tarefa de conciliar a jornada de trabalho com os compromissos de estudo.

“A guerra é pai de todas as coisas e de todas o rei”.

(Heráclito, *Fragmento 53*)

RESUMO

O presente trabalho objetiva compreender, a partir da dinâmica entre Estados-Nação apresentada por Hegel (entendida hoje, em conjunto, por relações internacionais), como pode ser entendida a guerra na teoria hegeliana de Estado como proposta para resolução de impasses relacionados a questões que envolvam a soberania das nações. Em nível mais específico, empreende-se a tentativa de explicar, no método dialético de Hegel, como a violência (e suas contingências correlatas) segue acompanhada da efetivação da liberdade no mundo, e como esta mesma violência, associada à vontade livre, é utilizada pelos Estados como ferramenta de gerenciamento político. O texto hegeliano (na *Fenomenologia do Espírito* e, sobretudo, na *Filosofia do Direito*) demonstra que o Estado aparece como realizador pleno da liberdade humana, uma vez que se torna instrumento mediador de resolução de tensões entre as vontades individuais, sempre pautado no ético, no que seja melhor para a coletividade. Apesar de o ente estatal ocupar-se de questões que dizem respeito à sua conservação, ele partilha o mundo com outros Estados, relacionando-se com eles. O presente trabalho, a partir de uma exegese do texto hegeliano, encontra passagens que indicam que a questão da guerra não apenas reside somente no agir político do Estado, mas também consideram a chave ontológica ao tomar o recorte dos conceitos “liberdade” e “vontade” para elucidar as causas do conflito. Tal assertiva ser referenda na compreensão, dentro do Direito Estatal Externo, do que seja *diferenciação* entre Estados, pressuposto da individualidade jurídica e existencial de uma nação que, ontologicamente necessária, também provocaria inevitavelmente as tensões. Outrossim, o presente trabalho aborda a possibilidade de as esferas “Moralidade” e “Religião”, associados ao conceito de “Constituição”, presentes nas descrições políticas e antropológico-metafísicas de Hegel e nas quais um senso de comunidade e união, bem como o discernimento do certo e do errado, independentemente de instituições, pode indicar uma resolução sobre o impasse da coexistência entre guerra e liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel, Guerra, Liberdade

ABSTRACT

This work aims to understand, from dynamic between Nation-States introduced by Hegel ideas (which is nowadays understood, *en bloc*, as “International Relations”), the role of war within the Hegelian Theory of State as proposal for conflict related to sovereignty issues among States. In a particular level, this handwork attempts to explain, using Hegel’s dialectical method, how violence (and its related contingences) joins the realization of the freedom in the material world, and how this same violence, which belongs together to the free will, is used by States as tool of political management. The dialectical thinking of Hegelian (found in *Phenomonology of Spirit* and mainly in *Philosophy of Right*) indicates that State appears to be the major maker of human freedom, since it is the mediator tool of resolution of conflicts between individual wills, always based on ethical values and on what is better for a community. This work, using the exegesis of the Hegelian handworks, finds passages and text parts that point to the issue of war is not just a matter of State policy, but takes into account the ontological key when the definitions “freedom” and “will” are suggested to clarify the conflict causes. This statement is based on the comprehension, within External State Law, of what is the *distinction* between States, assumption of the juridical and existential individuality of a nation which would provoke inevitably tensions as well. However, the present work approaches the possibility of statements “Morality”, “Religion” and the concept of “Constitution”, which are found in Hegel’s method, by the sense of community and perception of right and wrong, regardless of juridico-political institutions, may indicate the elucidation about the impasse of the coexistence between war and freedom.

KEYWORDS: Hegel, War, Freedom

SUMÁRIO

1	LIBERDADE, ESTADO E GUERRA.....	11
1.1	A Violência a Nível Individual: o Direito Natural	15
1.2	A Violência como Elemento Integrante do Sujeito	25
2	A VIOLÊNCIA A NÍVEL COMUNITÁRIO	29
2.1	O Eu, o Outro e a Dominação: a Gênese da Violência nas Relações Sociais segundo a <i>Fenomenologia do Espírito</i>	30
2.2	A Guerra Submetida ao Jurídico: o Direito das Gentes	41
2.3	A Primeira Tentativa para Erradicar a Violência: a Moralidade	52
2.4	A Segunda Tentativa para Erradicar a Violência: a Religião	54
3	O ESTADO SEM GUERRA	57
3.1	Soberania: o Primeiro Passo para a Extinção da Violência Estatal.....	61
3.2	A Soberania e a Lei contra a Guerra: a <i>Constituição da Alemanha</i>	66
3.3	A História como Instância de Recurso à Paz	70
3.4	A Moralidade.....	74
3.5	A Coexistência entre Religião e Estado.....	82
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
	REFERÊNCIAS	102

GUERRA E ESTADO EM HEGEL

1 LIBERDADE, ESTADO E GUERRA

A teoria política do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel surge na literatura filosófica do século XIX como portadora de uma visão diagnóstica da dinâmica dos poderes estatais da Europa de então. A partir da descrição de como a vontade, o elemento propulsor de uma modificação do mundo de acordo com critérios mentais individuais, se origina no sujeito e conflui até o Estado (compreendido como montante dessas vontades sob parâmetros éticos e com fins jurídicos de estabelecer a ordem social), Hegel conseguiu registrar como a soma dos anseios dos indivíduos poderia materializar-se naquela que seria a maior invenção da modernidade, a saber, o Estado (no formato europeu), cuja competência magna é de preservador da pessoa humana.

Na *Filosofia do Direito*, Hegel conseguiu estruturar um caminho percorrido dessa vontade de forma progressiva, desde o ponto inicial do “arbítrio” até o “Estado consciente” no movimento chamado “liberdade”, marcado por estágios sob o domínio da razão humana. Era o esforço do filósofo de eliminar qualquer vestígio ou argumento residual que indicasse a política como produto da tensão entre sujeitos característica do direito natural, em voga desde há dois séculos.

O Estado aparece, na citada obra, como o estágio máximo em que a liberdade pode chegar. No Estado, o ser humano atinge uma noção de si como portador de direitos e deveres cuja prática redundava na construção e manutenção de um sistema social onde todos têm assegurada a possibilidade de expressarem e realizarem o maior número de atos de vontade. Todavia, as linhas escritas da *Filosofia do Direito* conservam um aspecto que, por não ter sido desenvolvido por Hegel na mesma proporção que outras categorias no mesmo texto (como, e.g., o contrato, a moralidade, a família, a sociedade civil, etc.), ganha contornos misteriosos: é a presença da guerra nos atos de Estado. Até o leitor mais negligente da obra de Hegel se pergunta como essa expressão grupal humana ética que é o Estado, fincando seus fundamentos no mundo com o objetivo de resguardar a vida, a liberdade e a expressão das qualidades que definem o ser humano, lança mão da violência e do conflito para conservar tal

situação. Com o quadro exposto, leva-se também a questionar por que a guerra, esse elemento essencialmente jusnaturalista, não pôde ser descartada da filosofia política, mesmo após tanto esforço de Hegel em eliminar qualquer vestígio do direito natural. Por fim, é necessário também esclarecer se o Estado e a guerra podem ter elementos comuns quando tomados pela perspectiva da exposição “lógica” de Hegel, ou compreender a guerra como possibilidade real e inextirpável da rotina política de qualquer ordenamento de nação.

A teoria política de Hegel, como frisada anteriormente, se estrutura no conceito de vontade. O Espírito (*Geist*), compreendido aqui como a manifestação do pensamento humano no decorrer da História (mediante a qual a humanidade progressivamente reconhece em si uma instância dotada de racionalidade e autonomia em relação à natureza e ao mundo, o que pode assumir um sentido bem próximo do que se entende hoje por “cultura”), possui uma substância, uma forma interna imutável, que é a liberdade (*Freiheit*). Com a centralidade da subjetividade na Era Moderna, a liberdade torna-se um valor como ferramenta que os indivíduos podem utilizar para expressar e definir a si mesmos. Sinônimo de autorrealização, a liberdade passa a ser um fim em si, como já dizia o autor em questão na obra *Razão na História* (HEGEL, 1995).

Assim, o Espírito tende para a realização da razão e da consciência-de-si (ou autoconsciência em algumas traduções) com a liberdade. Operando a liberdade, o Espírito deixa de ser nebuloso e abstrato apenas em termos conceituais e ganha forma, determina-se (ou, nas palavras de Hegel, torna-se “Espírito objetivo”) mediante a materialização da vontade humana. No § 21 da *Filosofia do Direito* (doravante *FD*), Hegel caracteriza a vontade como “liberdade” e “universalidade determinando-se a si mesma”. Em consequência, o pensamento livre imbuído de razão será o terreno do direito. Assim, o princípio básico do Estado, que é a lei e o direito, resume-se na vontade livre (*FD*, § 258).

Porém, Hegel não era ingênuo a ponto de desconsiderar que as vontades individuais entrariam em conflito quando os seres humanos passassem a compartilhar um espaço limitado e arbitrar objetivos obrigatoriamente comuns. Essa seria a questão central na política: encontrar um modo de limitar o aspecto negativo da liberdade (o arbítrio sem medidas ou bel-prazer), fazendo com que as vontades coexistam sob uma lei que pode ser aplicada a todos (universal). A partir desse momento, o Estado, que aparecia como princípio da vontade, passa a ser necessário para que ela subsista no mundo.

A emergência pelo Estado se faz pela necessidade de a sociedade (a qual em Hegel recebe os predicados de “civil” e “burguesa”) prover sua própria subsistência e perenizar-se no mundo (interiorizando-se em si). Para que a comunidade de homens tome conta de si, das suas particularidades, requer uma universalidade que supervisione todos os assuntos da particularidade. Tal é o motivo para que Hegel explique, na *Filosofia do Direito*, a noção de direito político interno. Este é a articulação individual das determinações ético-lógicas que constituem o Estado, considerado ainda na sua individualidade, não em relação a outros Estados. A vontade particular (originada no indivíduo) reconhece-se como membro do todo, pois esse ato de reconhecimento é a concretização de um movimento em que a vontade se dissocia do universal. Aqui aparece a figura de um terceiro sujeito, o “outro”, que passa a ser considerado não o excluído, mas uma relação imediata e substancial no processo. Por esta razão, os direitos e deveres são o sedimento ético indivisível sobre o qual repousa a vontade universal (Estado) e a vontade singular (indivíduo). A substância do Estado determina-se como força estruturante da realidade na medida em que é livremente vivida pelos cidadãos.

Todavia, um problema se relaciona incomodamente à liberdade. Ameaçada todo tempo em reduzir-se a instrumento de manutenção dos arbítrios individuais e não a ponto culminante da vida pública dos cidadãos, a substância estatal, fundada no direito à diferença, garantida pelo Estado como um direito à pluralidade, não à intrusão, à convivência com o estranho, pode virar-se contra ele mesmo como o estabelecimento de risco iminente de eliminação do Outro. São criadas, assim, as condições para o conflito, que só vem a termo quando uma das partes é eliminada ou anula sua vontade em detrimento da vontade do mais forte.

Enquanto que para o indivíduo, as negações da liberdade tentam ser gerenciadas pelo Estado enquanto ente jurídico-político superior que confere a todos uma lei, para o Estado inexistente uma instância superior a reportar-se diante de conflitos de vontades entre nações. Essa necessidade de o Estado manter sua individualidade e especificidade dá vazão a que ele esteja perenemente em tensão com outros entes estatais, como ocasionadores possíveis de sua extirpação no mundo. Desse modo, a necessidade de particularidade do Estado e da garantia de sua liberdade está atrelada ao vislumbre da guerra.

Questionando as implicações que a obra de Hegel oferece para elucidar a aparente aporia de um Estado que, assegurado da liberdade, não pode prescindir do uso da violência

para garantir as individualidades, este texto dissertativo está dividido da seguinte forma: no primeiro capítulo, será considerado como e onde a violência geradora da guerra surge dentro de um contexto social. O mal e a violência aparecem no indivíduo sem que se considerem as suas relações com os outros. Para compreender as nuances políticas que permitem ao homem agir violentamente, será necessário apresentar o que Hegel entende como direito natural (a primeira forma de explicar as relações entre sujeitos sob um matiz jurídico) e a sua inadaptação em sustentar as relações externas estatais sem conflitos intrínsecos. Do mesmo modo, tratar-se-á da tensão entre os sujeitos e suas propensões à violência a partir da exposição da relação entre “eu” e “outro” vislumbradas na *Fenomenologia do Espírito*.

No segundo capítulo, após o desdobramento da relação entre sujeitos extraída da exposição “lógica” de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, iniciada na seção anterior, serão indicadas as tentativas humanas de eliminação da violência do seio social, e seus aspectos negativos que as levaram a fracassar. Serão essas tentativas o esforço para submeter o conflito ao âmbito jurídico pelo conceito de *direito das gentes*. Justamente nesta seção, será apresentado o direito internacional do modo como foi pensado na filosofia moderna, com ênfase nas proposições de Kant. O destaque dado a Kant é devido ao fato de que Hegel tomou sua obra como uma referência para, a partir dela, propor argumentos de questionamento e oposição; outrossim, encontra-se a necessidade de o indivíduo ponderar sobre os seus atos e validá-los sobre princípios da justiça na “Moralidade” (momento “lógico” do caminho humano na prática política contemplada na *Filosofia do Direito*); e, por fim, apresenta-se a “Religião” (momento “lógico” do caminho da liberdade no mundo que aparece após a instalação do Estado conforme se verifica na *Fenomenologia do Espírito*).

O terceiro capítulo se debruça sobre os aspectos positivos da “Moralidade” (*Moralität*) e a “Religião” (*Religion*), duas esferas do método de Hegel que não costumam ser utilizadas no auxílio da compreensão do Estado e suas limitações em garantir a paz e a liberdade. Trata o terceiro capítulo da seção mais ousada da presente dissertação, pois é largamente compreendido que: a) a Moralidade, modo que o indivíduo trata interiormente e sem parâmetros o que é certo e errado, é absorvida no Estado, instância do Espírito em que ela subsiste apenas de forma latente, visto que o certo e o errado podem ser garantidos pelas instituições, e b) a Religião se encontra como um momento pós-estatal de outra ordem, em que as instituições e as leis não convêm e não competem em um âmbito onde impera o sentimento e o culto. Esta dissertação propõe indicar que a Moralidade e a Religião são

simultâneas ao Estado, e que o movimento dialético permite o intercâmbio de forças entre tais instâncias em prol da corporificação do Espírito na realidade, garantindo a liberdade sem as negatividades da violência.

Com efeito, o terceiro capítulo ainda se debruça na mais possível forma de eliminar ou minorizar a violência de entre os grupos humanos, que é a Constituição, conjunto de preceitos que sugerem uma prática de vida das pessoas e instituições sob o espectro da lei, a partir das linhas da *Constituição Alemã*, da guerra e do conflito entre as pessoas jurídicas estatais. Este momento do texto também contempla a exposição da categoria “História” (*Gesichte*) do método hegeliano como elemento de resolução dos conflitos entre nações.

1.1 A Violência a Nível Individual: o Direito Natural

Hegel se habitou a descrever seu método lógico, tanto na *Fenomenologia do Espírito* como na *Filosofia do Direito*, movendo a exposição do indivíduo ao social e, depois disso, para o suprassocial. Na *Filosofia do Direito*, por sua vez, Hegel empreende, em termos lógicos, uma exposição da vontade em um movimento que sai do abstrato até o concreto, em outras palavras, a corporificação da Eiticidade que reside na Ideia. Mas tal caminho só é possível aceitando o ser humano como veículo da vontade racional. Dado que o objeto da presente dissertação fixa-se na guerra entre Estados, entende-se que as tensões de soberania entre nações são macrodecorrências das relações que se desdobram entre os seres humanos individuais. Dessa forma, a violência da guerra tem como origem a violência nos homens. Logo, tem relevo expor aqui a existência da maldade no âmbito individual, sobre o campo da vontade e da liberdade.

A liberdade perfaz aqui a categoria mais enigmática do método hegeliano. Isto porque ela é condição para a individualidade da vontade, mas ao mesmo tempo é fomentada e preservada por essa mesma vontade. A liberdade só existe em ato. A individualidade, enquanto evento ontológico (ser-aí), aparece em termos políticos como relação para outros Estados, conferindo autonomia entre eles. Há nela uma autonomia onde o ser que aponta somente para si é a primeira liberdade e a honra de um povo, ou soma de comportamentos e características pessoais que um grupo humano valoriza em detrimento de outros aspectos. Como entidade, o Estado possui uma vinculação negativa do conceito para consigo mesmo,

que aparece assim como vinculação de um “Outro” com “outros”, como se o negativo fosse algo exterior. A existência dessa vinculação negativa tem, por isso, a figura de uma ocorrência (um “acontecer” ou um fenômeno) e do entrelaçamento com eventos contingentes que vêm de fora. Essa contingência de eventos, associada a uma ausência de gerenciamento das várias vontades em jogo, nutre a ocorrência da guerra.

Todas as atitudes que se atrelem às inclinações humanas, bem como seus interesses e princípios, demonstram também o lado não razoável do homem, a saber, a violência. Deduz-se que o homem é violência e razão. Isto porque não há homem sem a violência e, esta passa a ser a condição de possibilidade da razão e não vice-versa. A violência existe para ser vivida e transformada. Caso contrário, não seria algo próprio do homem. O ser humano não pode anular a sua natureza nem interna e nem exterior e nem a sua história de homens verdadeiros e bárbaros (SOARES, 2014, p. 130). Essa violência absoluta que permeia toda a civilização é o reflexo da violência presente no pensamento e na ação (SOARES, 2014, p. 120).

O homem é o que pensa que sabe o que faz e se reconhece como ser humano. A violência parece ser a única via de contato entre indivíduos que não aceitam as regras do diálogo e do acordo. Aqui a violência, enquanto substitutiva do diálogo, também anula o sentido da comunidade, sendo sentida e vivida de maneira natural e programada ao longo de toda a história da civilização. Contudo, é impossível eliminar a violência do meio dos homens, embora possa ser minorada. Este é o desafio de preservar a comunidade, pois através dela pode-se viver segundo a lei, a ciência, a política, a religião, a economia e defender todos os seus membros da natureza exterior vinda da natureza e das necessidades da natureza. Outra exigência vital da comunidade é ouvir e permanecer nos limites da troca de argumentos (SOARES, 2014, p. 125).

Agora cabe ao indivíduo tomar a posição que lhe aprouver, pois não há mais nenhuma solução pronta e acabada. Ele pode permanecer como indivíduo isolado, tomar várias decisões que proporcionam um novo conceito da vida, qualificar-se para ensinar uma nova ciência, uma nova técnica, construindo e constituindo uma nova comunidade fundada num novo sagrado imortal e imutável que substitua a antiga tradição, como fundamento de sua existência. Outrossim, ele sozinho deve dar um sentido e uma dignidade a sua existência, estando de acordo consigo mesmo, o que pressupõe que seja dotado de um discurso razoável,

aberto ao futuro, sem conteúdo seguro e válido a fim de que nenhum discurso do passado, ou já constituído, tenha primazia na sua vida, recusando ou aceitando a violência, sem nunca desconsiderá-la (SOARES, 2014, p. 127).

A menção à tomada de decisão no parágrafo acima diz respeito ao modo como o indivíduo faz uso de sua liberdade, importantíssimo elemento do método lógico de Hegel. A efetivação da liberdade se dá pela vontade humana. Levantando tal premissa, Hegel dá voz a filósofos mais antigos que trataram do tema, como Rousseau e Kant, quanto ao primado da autonomia. Hegel considera não ser possível que a autonomia se estabeleça mediante o choque e a luta de vontades, fator caro ao direito natural. A proposta hegeliana segue mais além: o ser humano deve refletir sobre a sua vontade, de modo a perceber que ela é o veículo do Espírito, a ponto de considerar esse “Espírito” presente em outra vontade.

O embate entre moralidade e natureza não se restringe ao âmbito externo nem se localiza apenas no mundo. Ele já está instalado dentro do indivíduo, onde há uma oposição entre a realização de desejos e inclinações e o cumprimento e a materialização de um dever. Tal tensão deve ser superada. É por isto que Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*¹ (2011, p. 415), considera a consciência moral ser “essência negativa”.

Ocorre que as condições para que tal reflexão suceda somente são dadas dentro de um ambiente no qual existam a lei e o senso de comunidade. Assim, o Estado aparece apenas como a “segunda natureza”, visto que a primeira, o mundo tal como está posto, não consegue dar conta de “ensinar” ao ser humano princípios de certo ou errado. Hegel nesse tema se afasta dos idealistas alemães e românticos do seu tempo por admitir cautelosamente o limite moral da natureza. No sentido de satisfação ordeira da vontade, a natureza possui apenas uma lei, a saber, a da imposição pelo mais forte.

Ainda no tema das ações individuais e seus desdobramentos, no ensaio *Maneiras científicas de tratar o direito natural*, Hegel começa a esboçar o programa de seu trabalho futuro sobre filosofia prática e política. Nele, a leitura de Platão e Aristóteles o familiarizou com uma corrente da filosofia política muito maior do que nas tentativas similares de seu tempo. Mediante a aceitação da economia política inglesa, ele já concluía que toda

¹ A obra *Fenomenologia do Espírito*, quando citada, passará a ser identificada doravante apenas como *FE*.

organização futura da sociedade depende inevitavelmente de uma esfera da produção e distribuição de bens mediada pelo mercado, na qual os sujeitos não podem estar incluídos senão pela liberdade negativa do direito formal (HONNETH, 2003, p. 38-39).

Para Hegel, o importante é afastar essa necessidade de teorizar a sociedade sob parâmetros ultrapassados e desenvolver uma teoria segundo a qual uma sociedade reconciliada, como uma totalidade ética, possua cidadãos livres e integrados. Ele tinha em vista as relações nas antigas cidades-Estado, nas quais admira o fato de os membros de suas comunidades poderem reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade. Havia nelas uma vida pública que era resultante não de uma restrição recíproca dos espaços privados da liberdade, mas a possibilidade de uma realização da liberdade de todos os indivíduos em particular. Hegel também vê os costumes e os usos comunicativamente exercidos no interior de uma coletividade como o meio social no qual se deve efetuar a integração de liberdade geral e individual (HONNETH, 2003, p. 38-41).

Dessa forma, o artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* também explica a ineficiência de adotar o direito natural como base para a gestão política de um corpo social. O direito natural, como ciência temporal, ao demonstrar a igualdade a partir da premissa que o direito está no indivíduo, evoca a base do direito romano. Reside aí uma falha, visto que, em Roma, o indivíduo está decalcado do seu contexto social. Ainda que o direito romano tenha largamente contribuído para criar o conceito de pessoa jurídica, visualizando no indivíduo um portador de direitos que outras épocas não lhe conferiram, essa concepção de pessoa jurídica não possui relação com o Estado. Em Roma, o que existe é um cidadão sem cidade. Logo, o efeito colateral dessa ideia foi tornar o ser humano uma unidade egoísta (ou atomística) de direitos. Daí procedem as teorias de Estado de Grotius como de Hobbes, de Locke como de Rousseau.

Dado que o Estado é compreendido como um macrossujeito decorrente da associação de vontades individuais, o direito natural apresenta desdobramentos identificados nas relações internacionais, o que motiva coligir alguns dos argumentos que Hegel apresentou no citado artigo². O texto é escrito por Hegel especificamente para tratar que a ciência do

² Convém evocar que Kant, na *Paz Perpétua*, considerava inadequado o uso do direito natural para aplicar ao *direito das gentes*, que deveria ser estudado com a finalidade de viabilizar possibilidades de tratados de paz.

direito natural foi reconhecida, ao lado de outras ciências como física e mecânica, essencialmente filosófica.

Para Hegel, o direito natural incorria em sérios problemas de ordem metodológica. As ciências da natureza, juntamente com o direito natural, afastam-se forçadamente do aspecto filosófico, atendo-se a demonstrações empíricas. Porém, a filosofia pode dar à ciência uma inteireza que não a faça depender de demonstrações empíricas, relegadas ao empirismo e ao formalismo.

Investindo-se de tal proposta, Hegel concebe que, para compor uma ciência filosófica da sociedade, era preciso superar os equívocos atomísticos, (atomismo entendido aqui como manifestação individual de comportamento sem relação direta com um modo coletivo de agir), a que estava presa a tradição do direito natural moderno. O filósofo considera que no direito natural há uma abordagem “empírica”, indicando que o “ser do singular” é pressuposto categorialmente “como o primeiro ser supremo”. Disto decorre que todos os enfoques do direito natural que partem de definições fictícias ou antropológicas da natureza humana para projetar com base nelas são empíricos, os quais se valem de diversas suposições suplementares, desconsiderando e separando a organização racional do convívio social. As premissas atomísticas apontam para a concepção de que os modos de comportamento admitidos como “naturais” são sempre e somente atos separados de indivíduos isolados, aos quais acrescem posteriormente, como que do exterior, as formas de constituição da comunidade.

Já na abordagem “formal” do jusnaturalismo, o direito esquemático (numa fase prévia à sua prática), em lugar de propor definições acerca da natureza humana, toma seu ponto de partida num conceito transcendental de razão prática. Nela, as premissas atomísticas dão-se a conhecer no fato de as ações éticas em geral só poderem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana. Esta natureza é representada por Hegel como uma coleção de disposições egocêntricas ou aéticas, que o sujeito primeiro tem de reprimir em si antes de poder tomar atitudes éticas, isto é, atitudes que fomentam a comunidade. Os dois enfoques,

Segundo Kant, o direito natural era pré-jurídico e, como não admitia a lei e o Estado, permitia o uso indistinto da violência, não podendo ser aplicado a temas aplicados a relações internacionais.

portanto, apontam para um atomismo cujo pressuposto é a existência de sujeitos isolados uns dos outros (a comunidade de homens sendo pensada como modelo abstrato de muitos associados), o que impede a compreensão de um estado de unificação ética sob moldes orgânicos.

A própria ciência, segundo Hegel, exige que a intuição e a imagem (sua visualização pré-material) sejam reunidas com a lógica. Havendo cometido o erro de colocar o absoluto inteiramente na filosofia prática e demonstrável, a ciência ter-se-ia tornado um saber positivo ou dogmático, tornada pobre pela própria empiria. Tal prática levou a uma absolutização das determinidades (as ocorrências que só podem ser verificadas materialmente), as quais dominam todos os aspectos da ciência, provocando uma miopia conceitual da abordagem científica rumo à totalidade. A totalidade, tão cara para Hegel, era a única forma de visualizar os aspectos benéficos de pontos isolados que fossem negativos dentro de certa situação.

O ser-aí empírico, como ocorrência no mundo, poderia expressar a conexão orgânica de todas as coisas, o que de modo mais aproximado é o estado do direito natural, pois se relaciona imediatamente ao aspecto ético, que é o motor de todas as coisas humanas e que deve juntar-se à figura empírica do ético. O ético repousa na necessidade, enquanto a ciência expressa esta figura na forma da universalidade. No que tange ao tratamento das relações internacionais e seus desdobramentos, não é que o caminho trilhado pela ciência estivesse errado, mas o sentido dado a ele ainda não era o adequado, pois em Hegel, a manifestação das coisas no mundo apenas indicam uma ordem ou lei anterior às ocorrências.

Prova disso é que, no mencionado artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, particularmente no capítulo I, “O empirismo científico e o direito natural”, Hegel atenta que as determinidades e os conceitos de relação mesmos, apropriados pelo empirismo como princípios, devem ser negados. No empirismo, a totalidade do orgânico não é alcançada. Como exemplo, para o matrimônio são empiricamente relacionadas a procriação e a comunidade de bens (dois aspectos contidos, juntamente com o Estado, na categoria “Eticidade” da teoria política hegeliana). O citado conceito de matrimônio é transformado em lei (e tornado essencial) a partir de suas determinidades. Assim, a ocorrência exaustiva no tempo e no espaço da necessidade de duas pessoas relacionarem-se para constituir família e patrimônio indica uma coerência interna a que o fenômeno do matrimônio parece submeter-

se. Donde a necessidade da lei, que o eleva à universalidade. Mas para a ciência, atesta Hegel, a universalidade, como um princípio anterior que rege a manifestação dos acontecimentos no mundo, não tem muita importância, visto que a empiria, como lei de si mesma, é independente por si só.

Na ciência empírica, a Ideia racional (que é absoluta) é dominada pela determinidade para fins de tornar-se algo formal. O formalismo da empiria está relacionado a seu vazio. A visão das mediações entretecidas em um todo orgânico está comprometida.

Hegel toma o ser diverso multiforme como o princípio da empiria, mas as qualidades de um “ser” que é muitas coisas também é muito amplo e vago (ou negativo). Diferentemente da lei, que expressa o universal subjacente à ocorrência, a unidade que a empiria imagina possuir é o instrumento pelo qual ela crê ter como chegar ao conhecimento dos outros. Dessa forma, arremata Hegel, o estado de natureza (*Naturzustand*), que valoriza somente a manifestação do fato, e não suas condicionantes, é uma ficção imaginada, uma psicologia empírica das faculdades encontradas no homem.

Levando a ciência da natureza para o campo político, os problemas tendem a intensificar. De modo a evitar julgamentos parciais em relação a fenômenos do Estado e como ele se insere dentro da pulsão do conflito, é preciso que aquilo que é reconhecido esteja em relação com o jurídico-político, porque a imagem caótica do necessário não pode conter a unidade absoluta, mas somente a multiplicidade variada simples, os átomos com a menor qualidade possível. Falta ao empirismo o critério a respeito do lugar onde passaria o limite entre o contingente e o necessário, dado o caos do estado de natureza. Na empiria, o princípio diretor para o *a priori* é o *a posteriori*.

Justamente por essa razão que as qualidades (ou especificidades), opostas umas às outras, são puramente ideais, e não podem subsistir nesta idealidade e separação, suprassumindo e reduzindo-se ao “nada”. A empiria não alcança essa separação do “nada” das determinidades em uma instância “absolutamente simples”, embora o “nada” múltiplo permaneça para ela uma multidão de realidades. Essa multiplicidade é aplicada como positiva, juntando-se a algo de outro e de estranho. Em contrapartida, a unidade, segundo o princípio da multiplicidade qualitativa absoluta, não pode, como na física empírica, representar nada, a não ser as imbricações multiformes do múltiplo simples. Dito de outro modo, os eventos e

objetos naturais tomados para estudo na ciência empírica são fins em si, não podendo ser submetidos a padrões e lógicas gerais (universais). Trazendo tal enunciado para a questão da guerra, o conflito não pode ser legitimado apenas porque acontece (de forma corriqueira ou não) entre as nações, mas deve ser realizado o esforço de identificar uma ordem ou lei que estabeleça a necessidade da guerra.

O estado de natureza, bem como a supremacia do estado de direito e a relação de submissão absoluta dos sujeitos sob esse poder, são as formas nas quais os momentos se encontram dispersos da vida ética orgânica (momento da lógica hegeliana que compreende a oposição da unidade dos indivíduos e da multiplicidade deles em relação à lei transformada em totalidade absoluta). Torna-se impossível para o pensamento estabelecer conexões em temas do direito natural, visto que eles se encontram sob o princípio de desintegração necessária para que sejam analisados.

Enquanto a teoria que se lança às abstrações (liberdade, vontade pura, humanidade) passa a ser chamada filosofia, a empiria que desaprova as abstrações passa a ser chamada coerção por impor, de forma surda e sem discussão, a prioridade daquilo que acontece sem considerar suas implicações anteriores. A empiria que exige que a filosofia se oriente segundo a experiência é inconsequente, incorrendo em confusão da vida ética, da moralidade, da legalidade (HEGEL, 2007, p. 53).

Nessa perspectiva, o formalismo, sob o título da infinitude, constitui o princípio *a priori* que se opõe ao empírico. Porém, o que poderia contrapor-se ao empírico na verdade é um conceito falacioso, pois a infinitude está na doutrina do Direito Natural particular com a função de dar à vontade do sujeito um caráter infinito e negativo por não ter uma lei sobre si. Dado que o formalismo é um princípio *a priori* da finitude, oposto à empiria, esta tende a misturar o multiforme com o simples. Nela, a essência é o oposto absoluto do infinito.

A determinação formal do direito natural pertence unicamente ao fenômeno, pois a unidade pura, que é posta como razão, é negativa e ideal. A natureza no formal é considerada abstração sem essência do múltiplo. A razão ética, que é a unidade, enquanto unidade absoluta do um e do múltiplo, deve ser determinada como razão ideal (e não a natureza). A ciência do ético fala da identidade absoluta do ideal e do real. Na natureza, a

vontade não pode subsistir por ser interior, pois a natureza só admite a exteriorização, mas também lhe é vetada existir no exterior, porque nele impera a sujeição.

Aplicando o formalismo do direito natural à política internacional, se o Estado existe porque é “formalmente” reconhecido por outros Estados, argumenta Hegel, a isto se segue que o Estado não é independente, “soberano”, uma mônada fechada em si, que tem sua importância apenas por existir, como explana o empirismo. O Estado é limitado em sua onipotência, sua soberania, assim como necessita, para a sua existência múltipla, da coexistência com os outros Estados.

Hegel demonstra que o jusnaturalismo, em termos lógicos, não pode oferecer uma explicação que legitime o uso de violência no Estado. Nele, a empiria mostra-se desordenada, sem lei e sem universalidade, de um lado. A infinitude formal se apresenta como a generalização de eventos isolados, de outro. Visto que a regra não cabe no estado de natureza, as ações dos homens e dos grupos podem resvalar na barbárie. Assim, onde começa o Estado e a lei, a liberdade e a razão ganham condições para espriar-se, afastando a natureza e seu arbítrio destruidor. O comentário ao § 502 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (HEGEL, 1995, p. 289) pode resumir o pensamento do autor alemão quanto ao direito natural:

A expressão “direito natural”, que foi corrente para a filosofia do direito, encerra a ambiguidade [seguinte]: se é o direito enquanto presente no *modo natural imediato*, ou se ele é visado tal como se determina pela natureza da Coisa, isto é, pelo *conceito*. O primeiro sentido era o visado ordinariamente outrora, de modo que se imaginou, ao mesmo tempo, um *estado de natureza* em que devia vigorar o direito natural, é oposto a ele, o estado da sociedade e do Estado que antes exigiria – e traria consigo – uma limitação da liberdade e um sacrifício de direitos naturais. Mas, de fato, o direito e todas as suas determinações se fundam unicamente na *personalidade livre*, em uma *autodeterminação* que é antes o contrário da *determinação-de-natureza*. Por isso, o direito da natureza é o ser-aí da força, e o fazer-valer da violência, e um estado-de-natureza é um ser-aí da força bruta e do não-direito, do qual nada melhor se pôde dizer senão que é preciso sair dele. Ao contrário, a sociedade é antes o estado em que somente o direito tem sua efetividade: o que se tem de sacrificar é justamente o arbítrio e a força-bruta do estado de natureza.

Quer Hegel dizer que, como consequência dos seus argumentos, uma vez que a natureza se dá em contraste com o espiritual (social), é consequente que o Estado restrinja os “direitos” naturais, que apenas apontam para a violência e a injustiça. Contudo, Hegel também utiliza a palavra Natureza para designar essência (ou conceito) do direito. Por esse prisma, se há um direito natural válido, ele é social e está fundamentado na “personalidade livre”, em estado bruto, ainda não limitado pela lei e pela Moralidade. Dessa forma, o Estado não pode fundamentar-se naquilo que o comportamento humano tem de defeituoso, que é o medo ou a manutenção do poder, como Hobbes e Maquiavel indicavam, mas que decorre de uma necessidade humana de os indivíduos se agruparem e manterem uma ordem participativa.

O indivíduo seria inicialmente socializado em certos formatos mediante processos criativos de reconhecimento intersubjetivo. A partir dessa perspectiva, o conflito é identificado como ação inevitável da vida livre humana, mais do que um sintoma do erro e da falha moral antevista por Rousseau. Procurando destruir o outro, o indivíduo indicaria sua predisposição para o risco na própria existência física, de modo a estabilizar sua supremacia como pessoa. Nesse sentido, o indivíduo demonstraria a primazia de sua auto-consciência abstrata acima de seus comprometimentos contingentes. Em um nível mais abstrato, a atividade da individualidade, e tudo que ela faz, é em si mesma um fim (TYLER, 2004, p. 403-431).

O conceito de Estado em Hegel se determina pelo fato de que, no caráter absoluto da relação entre indivíduo e comunidade, ele se dá em todo e qualquer aspecto relacionado à existência humana. O indivíduo, na condição de pessoa ética (*sittlicher Mensch*), não pode abrir mão dessa relação, pois nenhuma relação ética é concebível para além dela. Se o Estado não possui outra base estrutural-espiritual que não o homem, o qual por sua vez só existe enquanto vontade livre na conclusão do Espírito subjetivo e se, por outro lado, a última relação humana é oferecida ao homem no Estado, então Estado e homem se pressupõem, tanto o homem real como o Estado real.

Nesse sentido, pode-se pensar que certas ilicitudes só são perpetradas a nível individual, como o “crime” (ou o “negativo”) relatado na *Filosofia do Direito*. Contudo, Hegel já vislumbra que as penalidades executadas por pessoas antecipam as ações “reprováveis” do Estado, na medida que ele também consegue aniquilar a particularidade, sem pretender com isso levá-la a uma vida ética superior. Assim, do mesmo modo que o

Espírito é um sujeito universal trans-histórico, o Estado é um sujeito político não restrito ao espaço. O crime (quer em micro, quer em macroalcançe), partindo do furor sem sentido, passando ao estágio do delito consciente, orientado por seu objetivo e cometido contra a propriedade, chega até o assassinato, que afeta o todo, e culmina no duelo supremo das totalidades éticas: a guerra (ROSENZWEIG, 2008, p. 211-212).

A erradicação da violência tem sua forma no Estado, que reivindica a vida e a propriedade tanto do agente criminoso quanto de todos os outros cidadãos. Logo, a vingança e o dano reverso não devem ser praticados. Antes, é prerrogativa do Estado indicar como se dá a supressão e a pena do crime perpetrado, visto que Hegel não aceita o contrato social como um acordo entre indivíduo e Estado para a preservação da vida e da propriedade, mas que o Estado possui ferramentas para arbitrar verticalmente os modos de manutenção social, segundo a *Filosofia do Direito*³ (§ 100 e nota).

1.2 A Violência como Elemento Integrante do Sujeito

Uma vez que a violência está intrinsecamente relacionada à ação do indivíduo no mundo e, por consequência, à prática da liberdade, apresentando impactos na política internacional sua importância na compreensão das implicações políticas da guerra pode estar associada a aspectos ontológicos na obra de Hegel, que são compreendidos em categorias inerentes ao ser e ao conceito da guerra enquanto ocorrência no mundo. Não é arriscado dizer que, em Hegel, o político e o ontológico se projetam um no outro a ponto de haver uma indistinção entre eles. Isto porque a *Filosofia do Direito* retoma o posicionamento político hegeliano já exposto na *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. O exemplo lapidar é a vontade individual que, alçando-se em macrovontade de Estado, conforme tentou-se explicar nas seções anteriores, indica que liberdade e guerra se ligam pela categoria de necessidade. Mas, para a compreensão do que seja essa “necessidade”, é prudente voltar-se às linhas presentes na *Filosofia do Direito* que tratam do Direito Estatal Externo:

³ A obra *Filosofia do Direito*, quando citada, passará a ser identificada doravante apenas como *FD*.

O direito estatal externo procede das *relações* de Estados autônomos; o que é *em si e para si* no mesmo recebe, por isso, a forma do *dever-ser*, porque o fato de que ele seja efetivo repousa em *vontades soberanas diferenciadas* (FD, § 330).

É possível depreender da versão original (HEGEL, 1986, p. 497) que o adjetivo “diferenciadas” (*unterschiedenen*), presente no § 330 da FD, se repete no § 383 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (HEGEL, 2008), mas com o sentido de “exteriores”. Essa “diferenciação”, “discriminação”, é o que condiciona a particularização do ser dentro da universalidade. Os Estados, portanto, a partir do confronto textual, devem ser distintos entre si. Logo, é como se as tensões entre tais entes, além de ontologicamente necessárias, também fossem inevitáveis.

Porém, a discriminação e a diferenciação apontam um caminho em que a tensão entre liberdade e violência não seja um agir, mas algo que, encontrado na estrutura do ser da liberdade, promova o movimento de tensão entre a vontade livre e a negação dessa vontade no mundo.

Hegel discorda desse argumento explicando que o Estado não é apenas um gerenciador jurídico da conduta de seus cidadãos, mas uma instância que os faz plenos de si e de suas naturezas livres (as vontades individuais em si). Em segundo lugar, não pode existir apenas um indivíduo livre, mas uma multidão deles. Isso se aplica não só aos cidadãos, mas também aos Estados. A individualidade livre implica negação de situações, pois só se pode ser livre realizando um ato por vez, e não todos os atos inscritos no horizonte de possibilidades das coisas. Dessa forma, a liberdade implica que um sujeito assuma (ou reconheça) que ele realiza um ato e que outro também pode operar mais atos, indicando uma ordem de ações. Logo, se a paz é viável, ela só pode sê-lo mediante o reconhecimento (FD, § 324).

Por fim, a guerra, como ato livre do sujeito de dimensão estatal, não é uma resposta automática e impensada a ameaças externas, mas uma característica essencial do Estado. Estados são necessariamente fundados pela guerra e mantidos por seu uso. O desaparecimento de um Estado, que ocasiona a eliminação sua individualidade e sua universalidade, é mais provável por suas características pacíficas que beligerantes (FD, § 334).

As similaridades entre a individualidade do Ser e a do Estado não são tão distantes. A vontade de um Estado é a força motriz para a sua singularização frente a outros governos. Ele necessita dessa vontade, mas, a longo prazo, a mesma vontade faz com que o Estado adquira uma posição monológica e prejudicial a si mesmo, impedindo o reconhecimento de outros Estados. Ou o Estado “mata” essa vontade doentia em si pelo “sacrifício” ou outrem o fará pela guerra.

Seria então prudente, de modo esclarecer a questão de aspectos tão diferentes como “individualidade”, “negatividade”, “morte”, “finitude”, considerar a abordagem destas categorias presentes no estudo do Ser, juntamente à *Filosofia do Direito*, também a *Fenomenologia do Espírito*. Nos § 444 e § 445 em diante desta última obra, há a descrição do Espírito no Estado. Nesse sentido, liberdade e violência seriam imbricações espirituais, ou faces de uma mesma moeda, dado que o Espírito, que é liberdade, também é cisão. A ação divide o espírito em substância e consciência dessa substância. Não bastasse tal separação, a própria ação divide, em um segundo nível, a substância e a consciência. Porém, a substância encontra-se presente na consciência, desmembrada em uma lei humana e uma divina.

A vontade, como ser-para-si, deve ser sacrificada, para que o universal seja posto no mundo (*FE*, § 506), o qual só é completo “quando chega até a morte”, nas palavras de Hegel. Quer isto dizer que o ser se encontra, na origem e seus desdobramentos posteriores, em plena tensão desintegrante. Em um momento ele se afirma no mundo com um salto para a realização da sua verdade a partir da autoconsciência, em outro ele regride para um enclausuramento da própria consciência. O ser, para que se ponha no mundo, precisa estar em perene processo de autodestruição. Seria essa a lógica da liberdade na efetividade?

A liberdade obrigatoriamente atrela a si a individualidade, enquanto ser-aí excludente, aparecendo necessariamente como relação de morte a outros Estados, cada um dos quais é autônomo (e particularizado) face aos outros. Há nela uma autonomia onde o ser-para-si é a primeira liberdade e a honra de um povo. No ser-aí (existência), essa vinculação negativa do Estado consigo aparece assim como vinculação de um outro com um outro e como se o negativo fosse algo exterior. A existência dessa vinculação negativa tem, por isso, a figura de uma ocorrência, somada ao entrelaçamento com eventos contingentes externos. Hegel chama o momento da individualidade que vai do em-si ao para-si de “sacrifício” (*FD*, § 322-324). Aqui se presencia a sequência lógica da função do conflito na construção da

existência do Estado: a guerra é o “sacrifício” que equilibra as forças que o Estado possui internamente, incluídas a autonomia e o senso de preservação, evitando que ele as leve pretensamente para o âmbito partilhado com outras entidades estatais.

2 A VIOLÊNCIA A NÍVEL COMUNITÁRIO

O capítulo anterior concluiu que o ser humano, enquanto indivíduo, já possui um movimento interno que o impele para a prática de males. Tal elemento propulsor da violência é ocasionado pela resistência ao homem, no afã de espriar sua subjetividade a tudo o que vê e percebe no mundo, em não tolerar a existência de outros sujeitos que obrigatoriamente criam uma situação de compartilhamento das coisas. Dado como inexorável a prática do mal pelo homem, as sociedades historicamente têm proposto alternativas para a sua minoração. Isto porque o homem não consegue vencer ou reduzir o mal sozinho, senão em um contexto social.

É nesse âmbito que Weil (1985, p. 26) entende ser a comunidade o verdadeiro sujeito, pois ela pensa, decide e vive, mas fora dela só está o indivíduo sem poder atuar em nenhuma frente ou dar qualquer passo. Quer isto dizer que o indivíduo ganha *status* de ser humano enquanto participante ou membro de uma comunidade. Logo, “humano” é um qualificativo da comunidade. Fora da comunidade, o homem seria uma negação contínua de si, uma “inexistência”, à mercê de todas as forças, mas dentro dela, em tese, nada lhe pode acontecer. De maneira contrária, os não-humanos, aqueles que não conseguem adotar práticas de existência em grupo, quando inseridos em uma esfera social, põem à prova a continuidade do sagrado comunitário, trazendo em si a iminente morte do grupo (WEIL, 1985, p. 26-27; SOARES, 2014, p. 126-128).

O indivíduo que rompe com a comunidade é, conseqüentemente, desprotegido e isolado na sua violência perante aos homens e à natureza. Perde a sua aparente dignidade, sua aparente comunidade, para assumir a sua verdadeira dignidade, encontrando-se entregue a si mesmo. Esse tipo de reflexão já constitui um novo pensar, mas “a comunidade ainda subsiste e o homem não foi destituído de sua dignidade” (WEIL, 1985, p. 28; SOARES, 2014, p. 127).

O ser humano têm empreendido fortemente modos de coexistência que erradicassem ao máximo a possibilidade da guerra. As medidas de contenção da violência historicamente comprovadas e aqui colhidas para estudo são a própria “guerra” como objeto jurídico e filosófico, a “Moralidade” e a “Religião”. Foram elas selecionadas por serem elementos ou esferas integrantes do método expositivo de Hegel para o Espírito Objetivo, termo dado pelo filósofo que descreve as manifestações da cultura humana em prol da vida

em grupo. São descritas a seguir as formas como essas três abordagens sociais poderiam erradicar ou minorar os efeitos da violência dentro dos grupos humanos.

Contudo, visto que o mal acompanha o ser humano a todos os lugares e épocas, o presente capítulo tenciona explicar que tais maneiras de elidir a violência não logram êxito. As vertentes (ou explicações) jurídica e ontológica da guerra não conseguem dar conta de uma expressão política pacífica a partir do Estado. Será demonstrado que o “direito das gentes” possui bases muito frágeis de efetivação da cultura de paz quando colocadas à frente das práticas bélicas estatais. Com efeito, Hegel indica, pela figura da dialética entre senhor e servo, que a violência e a sujeição entre sujeitos são um momento intransponível na formação dos indivíduos e das consciências. Outrossim, a Moralidade, como esfera em que o indivíduo julga por si mesmo suas ações dentro de um espectro que contempla o certo e o errado, não pode oferecer ao ser humano um meio que viabilize as práticas corretas de vivência, dado que a esfera moral age apenas no pensamento do homem, e não no ambiente exterior. Por fim, a Religião, cujo projeto é congregar os indivíduos sobre uma ideia de família espiritual com práticas comunitárias de culto e aprendizagem de rotinas, historicamente tem resvalado em elemento separador e discriminador dos indivíduos, fraturando grupos de acordo com a adesão ou não de práticas e profissões de fé.

2.1 O Eu, o Outro e a Dominação: a Gênese da Violência nas Relações Sociais segundo a *Fenomenologia do Espírito*

A incidência da associação entre homens implica a existência de, pelo menos, duas definições: o Eu, ou sujeito, unidade consciente de pensamento no mundo, e o Outro, unidade de pensamento externa ao Eu, que compartilha o mundo com ele. O Outro é um objeto para o Eu em dado momento. Hegel utiliza estes dois conceitos na *Fenomenologia do Espírito* para explicar como se opera a dominação entre o sujeito, que age como o “senhor” em relação ao Outro, que é por sua vez investido da posição de “servo”. Hegel faz com que Eu e Outro desempenhem estes papéis para melhor explicar como se configura a situação de dominação. Tal relação Eu-Outro tanto pode ilustrar uma situação entre indivíduos humanos, mas também em pessoas jurídicas, como é o caso dos Estados. É nesse último caso que tentaremos aplicar os conceitos aqui apontados.

A diferenciação que torna os Estados entidades com características próprias e distintas entre si também abre possibilidades para o conflito. Dentro do movimento de diferenciação ocorre o intercâmbio de informações, como a identificação do em-si, do para-si, e do para-outro, em que os sujeitos se percebem objetos entre si. Há um paralelo envolvendo essa dinâmica e o sofrido processo de reconhecimento. Desconsiderando o empirismo e o formalismo como métodos de estudo do Direito, uma vez que não dão conta do teor e da dificuldade de resolver a questão da coexistência entre liberdade e violência da guerra, resta adequado o método lógico-dialético exposto na *Fenomenologia do Espírito*.

O conflito entre as nações só é possibilitado quando a nação se percebe como um ente jurídico-político circunscrito a uma área geográfica específica. É o mesmo que dizer, na *Fenomenologia*, que há um saber imediato do objeto. Esse saber de si de um Estado é o mesmo que o descrito na *Fenomenologia* de que o objeto “é” (existe). A certeza sensível do objeto identifica um Eu. Só existe um objeto porque existe um Eu que o identifica.

A certeza sensível só existe assim por ter um objeto diante de si. O início do movimento se dá pela constatação entre dois pontos, um que “sente” ou percebe a própria presença (o ser nomeado como Eu), e outro que é sentido (o objeto ou o Outro). É um momento de extrema pobreza racional, pois o Eu entende que ele é absoluto e superior diante do outro objeto (logo, que possui a certeza), uma vez que ele ainda não considerou racionalmente todas as mediações entre ele, o objeto e o mundo.

O que é, então, a essência da guerra concreta para Hegel? Ele assevera que a essência da existência de um Estado como unidade, individualidade, repousa na sua relação com outros Estados. Esta personalidade do Estado, este “homem artificial”, para usar o termo de Hobbes, deve ser distinguido em sua racionalidade substantiva e atualidade imediata e, conseqüentemente, o poder absoluto na terra. A isto se segue que cada Estado é soberano e autônomo em contraposição a seus vizinhos (AVINERI, 1961, p. 463-474).

É sabido que Hegel emprega as figuras da consciência nobre (*edelmütig*) e a consciência vil (*niederträchtig*) na *FE* (p. 347), que ocorrem sob a capa da alienação e no âmbito do Estado. Tais consciências pendem para o cumprimento da lei divina, que é a do respeito e do “culto” a preceitos universais, de um lado, da lei da família, que trata da valorização das forças reprodutivas da natureza e das hierarquias delas procedentes, de outro,

e da lei do Estado, que exige a vida do cidadão para a proteção da sua soberania, de uma terceira posição. Estes três pontos focais entram em choque na consciência do indivíduo consigo mesmo (TAYLOR, 2014, p. 206-208).

Devido a isto, Hegel admite dois elementos que entrarão em choque e ocasionarão distorções sociais devido à sua coexistência: o fato de o homem ser uma fonte de “arbítrio” frente à existência da “propriedade privada”. Tais disfunções no trato entre os homens são possibilitadas apenas nos momentos em que os indivíduos se encontram juntos em uma comunidade. Logo, é na família, na sociedade e no Estado que o homem produz as “vilezas” contra seu próximo.

O ser humano, relacionando-se com o mundo exterior, necessita apropriar-se das coisas e usá-las, visto que elas não possuem fins inerentes⁴. O desejo do usufruto das coisas é considerado como um valor em si, visto que o homem é dotado de vontade. Assim, a apropriação material do mundo cumpre um propósito fundado ontologicamente, que se concretiza na manutenção da existência física de cada homem como fonte singular da razão. Dessa forma, a apropriação transforma-se em direito. Um ataque à existência corporal ou à propriedade configura “crime” (TAYLOR, 2004, p. 466).

Utilizando as próprias palavras de Hegel, o direito, como existência imediata que a si redonda na liberdade de um modo também imediato como posse ou propriedade. Quando o ser humano, considerado “pessoa” (indivíduo com direitos), reconhecendo outras pessoas como proprietárias, enseja um consentimento mútuo para que o direito permaneça existindo, permite o aparecimento do contrato. A ausência desse reconhecimento, que é um sinal de que o indivíduo não consegue diferenciar a sua vontade da vontade de outrem, constitui a injustiça e o crime, que são as formas jurídicas do mal e da violência humanos (*FD*, § 40).

Como foi expresso na introdução deste trabalho dissertativo, enquanto que a *Fenomenologia do Espírito* se restringe a traçar um percurso antropológico da consciência humana, descrevendo o caminho que se inicia na percepção dos sentidos até a chegada no Saber Absoluto, a *Filosofia do Direito* se atém às manifestações sociais da vontade e da liberdade, as quais, na figura do direito, da família, da sociedade civil e do Estado, são

⁴ Este é o argumento que faz de Hegel claro opositor à escravidão, conforme mostra a nota ao § 40 da *FD*, quando expressa que o homem, pelo fato de ser um fim em si, não pode ser considerado coisa passível de apropriação por outrem.

tipificadas por Hegel como o Espírito Objetivo. Contudo, julga-se haver momentos em que uma obra complementa a outra, a despeito da especificidade de cada um dos seus temas.

Para o caso do texto aqui apresentado, vê-se por bem relacionar como se dá o “jogo” da percepção entre o ponto focal da consciência, compreendido como sujeito, e o seu objeto em relação a ele, entendido como outro, dentro do esquema de reconhecimento dos Estados entre si.

Deste modo, a lógica do Estado consigo mesmo é a mesma do saber para com o “objeto” no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*. Assumindo-se que existe um saber imediato do objeto, esse saber é de que o objeto existe (o Estado se vê como nação). A certeza sensível do objeto identifica um Eu, mas só existe um objeto porque existe um Eu que o identifica (o Estado sabe que assim o é porque ele vê outros Estados que o reconhecem como jurisdição). Contudo, a certeza sensível passa por uma verdade que é pobre, que constata apenas que o objeto “é”. Mas essa verdade é a verdade do Eu, que pode confrontar-se com a verdade de um outro Eu. Aqui se instala o palco do conflito entre vontades, tendo a célebre figura-síntese da relação entre dominador e dominado exposta por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, a qual virá em grande auxílio para o presente trabalho para compreender-se a relação de sujeição de nações que subjaz à guerra.

Já na *Fenomenologia*, o ser é universal por ter nele a mediação ou o negativo (que é a constatação do limite). À medida que isso é expresso, cria-se uma propriedade (característica que distingue um objeto dos demais) determinada. As propriedades são apenas determinadas, pois se opõem umas às outras. A diferenciação dessa unidade, não indiferente, é excludente e negadora do Outro.

Esse embate perceptivo do Eu e do Outro descrito na *Fenomenologia* encontra um correlato na *Filosofia do Direito* no que tange à soberania. A soberania interna tem é manifestação do Espírito, mas enquanto vinculação negativa a si na liberdade (a liberdade nunca se completa, ela sempre é uma falta, algo a ser realizado), o Espírito é essencialmente ser-para-si, que assumiu dentro de si a diferença e, por isso, é excludente. A existência dessa vinculação negativa tem, por isso, a figura de um acontecer e do entrelaçamento com eventos contingentes que vêm de fora (*FD*, § 321-323).

Hegel fala no desgaste cíclico do movimento da consciência. As essencialidades do Ser (agora sujeito) e do objeto (o Outro) são a conexão e a dominação da matéria e do conteúdo, sendo para a consciência o que o sensível é como essência (o que determina as relações da consciência para com o sensível). Essa alternância perpétua entre o determinar do verdadeiro (e o suprassumir desse determinar) constitui a vida e a labuta da consciência que percebe e que acredita mover-se dentro da verdade. Assim, a verdade é o Estado que tenta sempre a harmonia, evitando que sua força interna (a autoridade de sua soberania) atinja sua relação com outras unidades estatais.

Explicitando a “Força” e o “Entendimento” na *Fenomenologia*, Hegel finalmente exporá suas premissas que redundarão no conceito capital de fenômeno. Nele, a consciência dispensa os sentidos. Nessa mesma consciência, o objeto retorna a si mesmo mediante uma relação com o outro, tornando-se conceito em-si. A relação inverte, pois agora, o Eu sabe que necessita do objeto.

Mas a oposição Eu-objeto sempre subjaz ao movimento da consciência. O universal incondicionado, para ratificar o oposto, tem sentido negativo e abstrato, visto que a consciência nega seus conceitos unilaterais, abstraindo-os. Inversamente, há a significação positiva pelo fato de o ser-para-si e o ser-para-outro (a oposição absoluta) também aí terem lugar. Assim, o próprio conteúdo é o ser para si e para o outro, pois a oposição, na sua verdade, revela o seu resultado. O conteúdo é universal, pois o resultado é universal. Aqui extingue a passividade do ser para Outro, predominando o ser-para-si. O que se põe (se efetiva) é o transitar de um para o outro.

Nesse ponto da *Fenomenologia* em que o reconhecimento de sujeitos é parcial, impulsionando-os a uma eliminação recíproca, Hegel demonstra a tensão entre senhor e servo, a qual, mantendo todos os movimentos e implicações da certeza sensível e da verdade, agora é entretecida numa relação de poder.

A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo (do vivo e do provável), é inicialmente desejo, fazendo a experiência da independência desse objeto. Logo, o sujeito não tem mais o significado da abstração do ser, mas é agora aquela fluida substância (ou o subsistir) simples do puro movimento em si mesmo. Quando a consciência-de-si é objeto, tanto é eu quanto objeto. Nisto já está presente o conceito de Espírito. A satisfação desse desejo é a reflexão da

consciência-de-si sobre si mesma. No Espírito reside a substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição (diversas consciências-de-si essentes) é a unidade das mesmas. É o Eu que é Nós e o Nós que é Eu. Esse movimento de externalização não é direcionado para a consciência do Outro, mas para si mesmo imediatamente. Ela é para-si no ser-para-si do Outro. Isto é o reconhecimento.

O “reconhecimento” também pode ser definido como a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência-de-si. Aqui, um extremo é reconhecido, enquanto outro extremo reconhece. Para haver reconhecimento, Eu e Outro devem levar a cabo essa pura abstração do ser-para-si, cada um mediante o seu próprio agir mas considerando o agir do outro.

As consciências, em um primeiro momento, são desiguais e opostas no agir do Outro, numa relação descrita, na *Fenomenologia*, entre a figura do senhor e do servo ou escravo. O senhor é uma consciência para si mediatizada consigo por outra consciência. Ele se relaciona com dois momentos: com uma coisa como tal e com o objeto do desejo. O escravo é a outra consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Ele se relaciona com o senhor por meio do ser independente, pois ele mesmo é esse ser. O escravo se relaciona negativamente com a coisa (aqui, o produto do trabalho), mas o senhor é independente para ele.

O senhor tem uma relação imediata como pura negação da coisa, ou como gozo. O desejo não conseguia acabar com a coisa por ser independente dela. Mas o senhor introduz o escravo entre ele e a coisa, concluindo-se somente com a dependência da coisa, gozando-a puramente. Resta para o escravo a independência dessa coisa, que ele a processa (ou trabalha).

O senhor passa a ser reconhecido pela consciência do escravo. Mas o agir da sua consciência é o agir da primeira. O agir do escravo, que é o próprio agir do senhor, passa a ser um agir inessencial (contingente). Há um reconhecimento desigual e unilateral porque falta ao senhor operar sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo.

A escravidão torna-se o contrário do que é, entrando em si como consciência recalçada sobre si mesma, convertendo-se em independência verdadeira. A consciência escrava é pura negatividade. O seu permitir dominar-se é o medo da morte. Ela não é ser-para-si, mas encontra-se a si mesma no trabalho. Logo, consciência é aquilo que é abstrato no

homem e que altera o mundo material. O trabalho é o desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma a relação negativa para com o objeto, torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque o objeto tem independência para o trabalhador. No agir formativo, o puro ser-para-si da consciência se transfere no trabalho para fora de si. A consciência trabalhadora chega, assim, à intuição do ser independente como intuição de si mesma.

O formar (do trabalho) tem um significado negativo frente ao primeiro momento do medo. No formar da coisa (produto), torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade, seu ser-para-si, negativo porque é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido. Agora o escravo destrói o negativo alheio e se torna um ser para-si.

No trabalho, a consciência, antes alheia, se reencontra a si mesma, vindo a ter sentido próprio. Isso só acontece com os dois momentos: o momento do medo e o momento do trabalho, ambos ao mesmo tempo de uma maneira universal. O medo é necessário para que a consciência venha a si mesma e não resvale num sentido vazio. O sentido próprio é a obstinação, uma liberdade que permanece no interior da escravidão.

A consciência-de-si só se realiza na medida em que ela é em-si e para-si para uma outra consciência, isto é, como fruto do reconhecimento (em que se estabelece o outro como sujeito e objeto, capaz de realizar o racional). Todavia, o reconhecimento implica assumir o outro independente a si na mesma medida a ponto de poder-se exteriorizar-se a racionalidade no agir sobre o mundo e expor-se ao risco da morte. Do medo da morte vem a reação pela luta. O senhor reage ao escravo e o submete por medo, assim como o escravo escolhe não reagir por medo (LUFT, 1995, p. 51).

No movimento empreendido pela razão humana em deixar de ser simples percepção para atingir o posto de razão, Hegel utiliza palavras e expressões como “desigualdade”, “cisão”, “relações de força”, “negação”, “morte”. O ser é uma estrutura pobre de pensamento que possui desejos e os direciona ao mundo. Contudo, é necessário haver cautela quanto à inserção do medo na relação dialética que, para Hegel, tenderá a dissolver o subjugo do escravo. Enquanto houver medo, haverá uma separação entre sujeito, o senhor, e objeto, o escravo. Tal relação não pode ser levada a termo por si só, mas deve ser implodida. Quem o fará é o escravo (singularidade) que, através do trabalho, chegará à verdade do reconhecimento, identificando o senhor (universalidade abstrata) como um semelhante (LUFT, 1995, p. 52-53).

Nesse entendimento, todos os males decorrerão das disfunções entre reconhecimento do sujeito e do outro, entre vontade e propriedade. Uma vez que a posse é a existência positiva da vontade, ela pode sofrer violência ou ser imposta à força. Tudo da vontade que é físico e exterior é passível de ser submetido ao arbítrio e à coação de outrem. Logo, vontade, que só é liberdade quando encarnada materialmente, sempre estará exposta à violência, apesar de Hegel dizer que, num decurso de tempo, a violência e a coação se destruam a si mesmas no seu próprio conceito como expressões de uma vontade supressora. Mas a violência só se anula quando ela é levada para o âmbito jurídico. A violação do dever jurídico, por ação ou omissão, tem implicações na família e no Estado (*FD*, § 90-93).

A violência é um conceito tão importante na teoria de Hegel, que a judicialização das relações sociais, que são materializadas no Estado, só existe por causa do crime. É devido ao crime que foi concebido o direito (*FD*, nota ao § 95). Assim como a vontade, o crime só é aceito como tal se for praticado e tiver consequências efetivas (danos), desconsiderando-se as intenções criminosas não materializadas.

Um primeiro passo para o enriquecimento da relação Eu-objeto é considerar o duplo aspecto do ser fixado na dimensão espaço-temporal. No entanto, o aqui e o agora, mediatizando o Eu e o objeto, fazem dessa relação uma verdade. Para dificultar o tema, tal relação ainda é negativa (porque incompleta, ainda por progredir). Não fosse assim, essa verdade seria vazia. Graças à negatividade (entendida aqui como limite) atrelada ao aspecto espaço-tempo, a certeza torna-se universal (no sentido de algo amplo, geral, comum). Aqui Hegel considera a presença da linguagem, a única categoria que poderá enunciar e exprimir o verdadeiro da certeza sensível. A linguagem é a primeira forma da razão presente na certeza (pois razão é Logos, palavra). Para o Eu, a verdade é apenas percebida. A linguagem não tem acesso ao visar: de acordo com o § 110, ela apenas o inverte.

Somente a partir de então o Eu consegue divisar a dimensão temporal no objeto, que passa a ter um “antes” e um “depois” (um posicionamento histórico). Isso é tomado para o Eu como a verdade do ser. É uma acepção vazia e inexata que o Eu tem do exterior, mas nisto já se encontra um progresso, porque agora o Eu vê uma oposição no próprio objeto, que possui um passado e um presente em si. Aqui ocorre a *Aufhebung* (ou suprassunção, atualização). Todavia, ainda que a certeza sensível conclua o movimento da experiência, ela

esquece o resultado, voltando a fazer tudo de novo. A eterna repetição da experiência é a sua verdade⁵.

A relação com o mundo sempre se dá com a existência de dois pontos focais, o Eu e o objeto. Assim se dá com a guerra, por ter obrigatoriamente mais de uma unidade estatal travando questões com outra semelhante. Um Estado se compreende como nação no espaço e no tempo, mas de nada vale essa percepção de si em um contexto se não houver um fundamento jurídico para esta unidade nacional, ainda que tal fundamento seja consuetudinário, não-escrito.

Até agora, o Estado só consegue plasmar-se, identificar-se, como Estado para si. Ele então identifica algo no horizonte de seu mundo, que é outro Estado. Essa percepção que ele toma garante que ele só identificou outro Estado porque ele já se identificou como tal um momento antes, e só. Foi o momento da certeza. O Estado tem aqui ciência de que esta sensibilidade ainda é vazia. Falta-lhe a verdade da situação de si como Estado.

Tal etapa de determinação do objeto é claramente associada à noção de Estado soberano. A soberania, inicialmente, é apenas o pensamento universal da idealidade do Estado, existindo enquanto subjetividade certa de si mesma e autodeterminação abstrata da vontade, na medida em que é desprovida de fundamento, na qual reside o elemento último da decisão. O Estado não se enxerga soberano porque ele não dá importância a essa qualidade nos outros. Ele não percebe o mundo como uma comunidade de nações. Enquanto possuir os antolhos da inessencialidade dos outros, ele não conferirá soberania a si (*FD*, § 279-282).

Quando o Estado compreende que, percebendo o outro, ele percebe a si mesmo, ocorre o fenômeno. Ele sabe que visualizou aspectos e dados que confirmam que o objeto que ele identifica é outro Estado dentro de um mundo em que ele mesmo se insere. Não é mais

⁵ Uma vez que a abordagem ontológica do movimento do Espírito reverbera em todos os aspectos da obra de Hegel, não é difícil aproximar essa passagem ao entendimento de História. O objetivo do Espírito na História é chegar a um entendimento, a um conhecimento de si. A sua grande descoberta é que não há um Outro, apenas o Espírito mesmo, o Si. Mas ele só conseguirá isso dando uma existência e uma realidade a uma comunidade que seja adequada a seu conceito (sua coerência interna). No § 343 da *FD*, Hegel explica que a História do Espírito é o seu ato, pois é apenas o que ele faz: seu ato é fazer-se objeto da sua autoconsciência, apreender-se expondo para si mesmo. Esse apreender é o seu ser e seu princípio, e a perfeição de um apreender são ao mesmo tempo sua exteriorização e sua passagem. A História ocorre em função da realização do Espírito. Ela é coerente, pois justifica e dá sentido ao Espírito, tornando-o verdadeiro. Contudo, esse processo se dá lentamente e sob muito sofrimento.

uma compreensão “sensível”, baseada em aspectos tangíveis. Essa compreensão se dá pelo Direito, que é universal. Mais especificamente, a nação se percebe assim mediante sua Constituição positivada em ordenamento legal.

Ocorre que ainda é cedo para que o Estado consiga apreender as mediações que o ligam ao outro Estado e ao mundo como se todas essas partes fossem uma só coisa. Entretanto, esse progresso ainda não permite que o Estado se veja no Outro, considerando-o ainda objeto. A consciência do Estado ainda não se transformou em conceito, embora o Estado saiba que necessita do outro Estado para manter-se.

Essa negatividade dentro do universal é veiculada, dentro da *Filosofia do Direito*, na subjetividade. Enquanto o Estado subsistente se desvanece na sua rotina interna, a subjetividade tem seu fenômeno na exterioridade, que quer fazer valer da sua contingência. Essa vinculação negativa do Estado consigo aparece assim como vinculação de um outro com um outro e como se o negativo fosse algo exterior. A existência dessa vinculação negativa tem, por isso, a figura de um acontecimento e do entrelaçamento com eventos contingentes que vêm de fora (*FD*, § 320-323).

A autopercepção do Estado entende o oposto ao momento da unidade consigo mesmo. A consciência deve assumir que a própria coisa é o subsistir de muitas propriedades diversas e independentes. Já aqui, mostra-se a necessidade de integração, de junção entre as coisas, ou de unidades estatais entre si. Esta necessidade tem em si uma verdade oposta da guerra, atrelada à necessidade da liga de nações.

A tensão interna do Estado que, todavia, é contínua, como aceitação do verdadeiro, tomando a coisa como desigual a si, pode ser ilustrada pela consciência, que sai desse segundo modo da percepção da igualdade. O objeto agora é movimento. Antes dividido entre objeto e consciência, agora é “Uno”: é um para-si, mas também para-um-outro. A coisa possui uma unidade (em si e para si igual a si mesma) que é prejudicada por outras coisas.

É extremamente difícil para o Estado assimilar a constatação de que ele não é autossuficiente, e que necessita da aceitação e do respeito de outros Estados para que siga tratando suas questões internas sem intromissões.

Assim, o Estado é fenômeno porque é um movimento de ser e aparecer simultâneos. Ele é Estado e padece por submeter-se ao formato de Estado. Ele aparece como

Estado sendo Estado, mas não é ainda o Estado ótimo. O Estado aqui é para-si sendo Estado para-outro (Estado). Ele não é o melhor Estado que sua potência permite, ele é Estado segundo o formato proposto por outro Estado.

O fenômeno político na dimensão do Estado é o reconhecimento das nações umas com as outras. A efetividade imediata (o fenômeno) em que os Estados estão uns em relação aos outros, particulariza-se em relações múltiplas, cuja determinação procede de uma parte e de outra, perfazendo contratos, embora de uma multiplicidade menor que a sociedade civil-burguesa. O princípio fundamental do direito dos povos, expressa Hegel, enquanto direito universal que deve valer em si e para si entre os Estados, é que os tratados devem ser observados.

Porém, devido à soberania, os Estados se encontram numa relação de natureza perante outros Estados, sendo a vontade constituída entre eles apenas de dimensão particular, e não universal (*FD*, § 332-333). Assim, o fenômeno, que pode ser acidental e efêmero, para que se torne consolidado no tempo e perene, precisa de uma força que o impulse sempre a ser posto no decurso do tempo. Nesse jogo de forças, só a Lei permite a consolidação do fenômeno.

Tem aqui lugar o jogo de forças. Enquanto o Estado é ser-para-si e ser-para-outro, há uma grande tensão promovida com outra entidade nacional. Esta tensão também é interna. O Estado deixa de ser algo passivo ante o outro, pois sai da universalidade vaga (um país entre muitos) e se transforma em ser para-si num esforço pela unidade. Quando a tensão pela unidade atinge certos níveis, desdobra-se para o exterior. Pelo que Hegel chama a força, que sempre é direcionada para fora, de um Universal incondicionado.

O jogo de forças tem a significativa particularidade de não ser algo em si, mas ser uma relação, algo mediatizado. A diferença entre os pontos focais na força é o universal. A diferença é a “lei” da força, uma regra da qual ela não pode escapar, sendo sua mudança a essência do Universal (aqui entendido como interioridade). A negação é o momento essencial do Universal, cuja diferença se exprime na “lei” como imagem constante do fenômeno instável.

Porém, o fenômeno não está posto em verdade como ser-para-si suprassumido. Algo também falta na “lei”, algo universal e indeterminado. A “lei” não tem existência

generalizada e vaga, mas sempre dá espaço para a pluralidade. A mudança é pura, pois o conteúdo dos momentos da mudança permanece o mesmo. A lei como aquilo que permanece igual a si agora é o que é posto. Dessa forma, o Estado se encontra em trabalho ininterrupto de elaborar leis e regulamentos que fomentem tanto a ordem interna quanto a ordem com seus outros pares. Contudo, cada Estado tem sua noção de lei, pois a lei deve preservar as especificidades de cada sujeito estatal. Aqui reside a pluralidade legislativa, bem como sua característica mais frágil, pois não se pode esperar que um Estado se submeta à lei que favorece apenas a outro Estado. Decorre daí a necessidade inicial de um Estado expressar poder acima de outro Estado.

Como a morte suprassume a verdade, a morte também atualiza a consciência, fazendo com que os dois pontos (Estados), que medem forças entre si, compreendam adiante que são duas consciências. As forças nesse momento tendem a dispersar-se.

Entende-se aqui que a guerra seja necessária para completar as consciências dos países, assim como a aliança entre nações que assegure a paz perene. A paz internacional pode ser entendida como o momento do reconhecimento dos Estados por outros Estados, quando todos se percebem consciências, ou unidades de jurisdição com características e demandas semelhantes.

2.2 A Guerra Submetida ao Jurídico: o Direito das Gentes

Uma vez que os Estados inevitavelmente lançam mão do uso da guerra para fazer valer os seus papéis de “eu” e “outro” numa relação de dominação, urgia a necessidade de um método de controle da ferramenta da guerra. No âmbito da identificação dessa necessidade, surge o direito dos povos, que é um desdobramento da noção de contrato social aplicado a nações, cuja tentativa era conduzir o contexto internacional a um conflito não belicoso, concentrava seus esforços nos seguintes objetivos: a) a instituição de um ordenamento e amplificação do próprio *jus gentium* como instrumento jurídico; b) elaboração de uma teoria que apoiasse o desenvolvimento progressivo da sociedade internacional como entidade composta por Estados e não mais indivíduos detentores da tomada de decisão no conflito bélico, como era o caso dos reis, altos cardeais, prelados ou estadistas; c) a dessacralização e condenação do princípio da guerra e a sacralização dos tratados; d) a busca e desenvolvimento

de meios próprios para manter e restabelecer a paz; e) a limitação da guerra às partes diretamente em conflito (DAL RI JÚNIOR, 2005, p. 11).

Assim, o direito dos povos, ou direito das gentes, surge na Europa em decorrência de uma situação espacial e política específica pela qual medravam os Estados daquele continente. O novo direito das gentes europeu adquiriu uma estrutura interestatal com a descoberta (e disponibilidade) dos imensos espaços livres do Novo Mundo, ocorrido desde o século XVI até o XIX. Isto também provocou uma circunscrição da guerra europeia. Não houve um florescimento do “fazer guerra” a partir do direito romano ou da dinâmica política medieval da guerra justa, mas pela instauração de uma nova ordem espacial, a qual exigia um equilíbrio territorial entre os Estados. As jurisdições nacionais europeias, com sua administração e economia centralizadas, trazem consigo um novo *jus gentium*, não mais eclesiástico, mas estatal (SCHMITT, 2014, p. 149).

As guerras, que sempre foram de causa religiosa na Europa, são laicizadas e circunscritas ao então novo direito das gentes. A guerra não possui mais caráter eclesiástico (e por sua vez civil), mas estatal e policial, sendo assim racionalizada. Não há mais uma “guerra justa”, mas uma guerra por “justa causa” embasada juridicamente. Isso representa um grande feito de gestão, pois os conflitos bélicos passaram a ser autorizados e organizados em gabinetes dos governos dos Estados, não mais tinham um efeito de atrocidade e crueldade, como antes eram quando fomentadas por massas populares. A partir de então certas armas e práticas belicosas tiveram de ser proibidas (SCHMITT, 2014, p. 150).

Apenas a título de citação, o *Projeto de Paz Perpétua*, do Abade de St. Pierre, escrito em 1715 e mais tarde popularizado por Rousseau, junto com o *Julgamento sobre a Paz Perpétua* (1756), de sua própria pena, exercem nítida influência em Hegel como a noção de “vontade geral”. Tanto Rousseau como Leibniz se debruçaram sobre a exequibilidade da proposta de St. Pierre. Contudo, o mais reconhecido texto sobre o assunto foi a *Paz Perpétua* de Kant, em que a necessidade de um projeto de paz duradoura deveria seguir-se aos encaminhamentos do fim de uma guerra.

Hegel mostra de certa forma desenvolver temas que Kant postulou quando tratou de filosofia política, mormente nas obras *À Paz Perpétua* e *Metafísica dos Costumes*. Para Kant, a violência do Estado e do mercado deve ser submetida ao direito tanto nas relações internas como nas relações externas, e o direito deve estar em acordo com os princípios éticos,

sem que se reduzam uns aos outros. Kant se ocupa desse problema. A sua grande hipótese é que o regime de governo, e não o trato entre os líderes e governantes, determina se os Estados conseguem conviver sem guerras. É decorrente desse postulado saber como as nações podem ser organizadas em uma federação sem a perda da identidade e autonomia de seus integrantes, em cujo seio possam ser discutidas as divergências na forma da lei e de modo a evitar a guerra e seus males correlatos. Para Kant, há uma relação necessária entre ética e política por meio do direito, aqui o direito internacional. Assim, o Direito das gentes (*Völkerrecht*) é interestatal, e não um direito oriundo da posição de soberania de uma nação frente a outras, devendo chamar-se Direito dos Estados (*Staatenrecht*).

Para o estudo do direito internacional, é válido destacar que Kant compreendia poder o Estado ser chamado nação (*gens*), supondo-se como associação dos membros herdada por outros membros. O filósofo aponta, nas preliminares condicionantes da paz perpétua, que é vetado ao Estado adquirir outro Estado por herança, troca, compra ou doação. Dessa forma, pelo conceito geral de direito público, não há só direito de um Estado, mas um direito padrão para povos diversos (*ius gentium*) ou direito cosmopolita (*jus cosmopolitanum*). Tamanha era importância depositada por Kant nos indivíduos em detrimento dos governos para uma situação de paz que ele julgava a república federativa o mais adequado regime de governo contra tensões internacionais (KANT, 2008, § 43, p. 153-154; 2008.2, p. 15-24).

Assim, no direito das gentes, um Estado, como uma pessoa moral, é considerado como participante da relação com outro Estado na condição de liberdade natural e de guerra constante. Os direitos dos Estados consistem, nesse âmbito, no querer ir à guerra, no estar em guerra, e no abandoná-la, formando, para criar um direito posterior à guerra, uma constituição que estabeleça paz duradoura. Neste problema, a única diferença entre o estado de natureza de indivíduos humanos e o das gentes (povos) é que no direito das gentes deve-se considerar não apenas a relação de um Estado com outro como um todo, mas também a relação de pessoas individuais de um Estado com os indivíduos de outro, bem como acompanhado de outro Estado como um todo (KANT, 2008, § 53, p. 186).

Kant limita o direito das gentes em 4 aspectos ou etapas: 1) os Estados se encontram entre si, como selvagens sem lei, numa condição não-jurídica; 2) esta condição é a da guerra, pois vige o direito do mais forte. Tal condição não precisa de uma guerra deflagrada, visto que a presunção dela faz com que uma nação se imponha contra outras a

partir de uma iminência de conflito; 3) há a necessidade de um contrato social original de modo a subsidiar uma liga de nações com o fito de protegerem-se mutuamente contra ataques externos; 4) tal aliança não pode oficializar uma autoridade soberana, mas deve atuar apenas como associação ou federação, podendo ser dissolvida a qualquer momento como, também, ser renovada de tempos em tempos. Assim, seria evitado o envolvimento de Estados em conflitos de guerra com outras nações, tal como o *foedus Amphictyonum*, a liga de Estados gregos para a defesa temporária contra um inimigo comum (KANT, 2008, § 54, p. 186-187).

O direito de ir à guerra se dá pelas violações ativas (primeira agressão e primeira hostilidade, retaliação) onde um Estado é ameaçado. Inclui-se o direito de prevenção pelo aumento de ameaça da potência de outro Estado por aquisição territorial. Por fim, há a renúncia à paz (sem uma declaração de guerra). A guerra não pode ser punitiva (pois há o pressuposto de uma relação de superioridade), de extermínio ou de subjugação (o que prevê aniquilação moral do Estado, contradizendo em si mesmo o direito de Estado). Não que Kant referende tais práticas. Se há o problema do estado de liberdade natural (que é a liberdade sem leis e propícia à guerra contínua), tal liberdade possui intrínseca a ela o direito à guerra, o direito de permanecer na guerra e o direito de sair do estado de guerra, o que impõe a tarefa de uma constituição que funde uma paz durável, baseada na necessidade de um direito após a guerra (KANT, 2008, § 56-57, p. 188-190).

Tomada como ferramenta política, a guerra é por vezes um direito natural que pode ser usado para que Estados em conflito se aproximem de uma condição jurídica que se remeta aos cidadãos como sujeitos capazes de arbitrar no conflito. Kant pergunta qual o direito que o Estado possui de expor ao risco os cidadãos, limando seus bens e vidas, em uma guerra que não foi arbitrada por eles. Em uma diferenciação das propriedades do Estado e as do indivíduo, deve existir um dever do soberano com o povo em conceder-lhe o voto à guerra, pois os cidadãos são considerados membros e co-legisladores do Estado (KANT, 2008, § 55, p. 188-189).

Parece que Hegel concordava com Kant em ser a guerra uma ferramenta destinada ao uso restrito de resolver pendências entre Estados que não tratassem de causas religiosas ou particulares. A guerra parecia estar, para os dois filósofos, circunscrita ao âmbito laico. Para Kant, mais especificamente, a guerra deveria ser executada da forma mais racionada possível. Dessa ideia decorrem, dentre os artigos preliminares às condições de paz perpétua, o fato de

ele condenar governos que usam envenenadores, assassinos ou instigação à traição em conflitos. Outrossim, Kant resvalava a discussão do direito do Estado mais forte como um “assunto inócuo de jesuítas”.

Contudo, sob o prisma da causa não resolvida da guerra pelo Estado contida no texto hegeliano da *Filosofia do Direito*, pode-se dizer que Hegel resguardava sérias divergências de Kant quanto ao trato da paz internacional. Como exemplo, assevera o filósofo de Königsberg que não é um fato que torna necessária a coerção através da lei pública. Continua Kant que, pelo contrário, por melhor predispostos e acatadores da lei que pudessem ser os homens, ainda assim está assentado *a priori* na ideia racional de uma condição não jurídica que, antes de uma condição legal pública ser estabelecida, indivíduos humanos, povos e Estados jamais podem estar seguros contra a violência recíproca, uma vez que cada um detém seu próprio direito de fazer o que parece certo e bom para si e não depender da opinião alheia a respeito disso (KANT, 2008, § 44, p. 154).

Em contrapartida, a necessidade universal que Hegel retoma sobre a justificação filosófica da guerra em geral não poderia servir para a justificação de guerras particulares ou como faceta de um dever universal. Mas, em correspondência à natureza da coisa, aparece, junto ao dever universal, o dever particular, uma vez que o Estado de guerra é apenas uma face do Estado. Também sua legitimação não pode ser procurada em termos de considerações de oportunidade. O exército permanente não é, com efeito, utilizado senão para o controle de conflitos parciais. Para a guerra, em contrapartida, quando a independência do Estado é posta em perigo (e assim guerras defensivas se transformam em guerras de conquista), há uma expectativa de que o “todo” se torne potência, forçando um dever que conclama todos os cidadãos para a defesa do Estado.

Assim se completa o conceito de Estado no exército e no sujeito que pela autoridade o conduz. A articulação historicamente perceptível das políticas interior e exterior prova, segundo Hegel, que não se trata simplesmente de um resultado externo, mas que realmente se constitui na mesma força a que vivifica o Estado de paz e o Estado de guerra (ROSENZWEIG, 2008, p. 498).

Conforme a intenção hegeliana para explicar como as forças atuantes no sujeito enquanto indivíduo (em uma microdimensão) que ocasionam movimentos de violência posteriormente conjunturais, pode-se dizer que o ponto extremo da particularização da

construção da essência do Estado se dá a partir da manutenção de um instituto com componentes tanto naturais como morais, que é a família, presente na seção “Eticidade” da *FD*, a qual se encontram justapota justamente na guerra, embora a negue dialeticamente. Dito de outro modo, na família se encontra o gérmen da guerra, pois ela é o celeiro de sentimentos divergentes e profundos de afeição, submissão e hierarquia que ultrapassam o indivíduo, mas que a ele sempre retornam, a despeito de sua vontade. A guerra, porém, não gerencia essa miríade de sentimentos como a constituição autoritária da família o faz, resultando na aniquilação de todo ser particular do indivíduo. Sobre a família e a guerra eleva-se a ideia da Eticidade absoluta, cuja “intuição” (ou pressuposto) é o povo absoluto, e não uma nação absoluta. Tanto que, para Hegel, a igualdade é a guerra, com sua “inquietude absoluta”, durante a qual os ânimos de lutar e dar trégua passam constantemente de um lado a outro, até que os adversários se afastam novamente um do outro numa condição de paz ou trégua. Isto porque o ódio e o furor devem ser dirigidos impessoalmente ao inimigo da pátria, nunca a um indivíduo (ROSENZWEIG, 2008, p. 212-215).

O jurista flamenco Hugo Grotius compartilhava ideia semelhante sobre a prática nefasta de provocar guerra a partir de eventos relacionados a pessoas. Os motivos pelos quais povos cristãos iniciavam guerras, geralmente condicionados por um animosidade contra pessoas ou grupos com práticas de vida desautorizadas segundo certa doutrina religiosa, eram mais levianos e sem critério que certas nações bárbaras (GROTIUS, 2005, p. 51). Dessa forma, estava mais que estabelecido que a guerra era assunto da ordem do dia durante a vigência da Modernidade, dada a urgência de dotar a prática bélica de racionalidade. Apesar de o autor holandês antever uma necessidade política decorrente do pendor natural dos homens em associar-se (uma vez que a natureza promove uma parentela decorrente da geração e reprodução de indivíduos), a associação, contudo, não eliminava o impasse. Assim, Grotius define guerra como o estado de “indivíduos que resolvem suas controvérsias pela força”. Uma vez que o bélico é um recurso do qual todo e qualquer Estado pode dispor para encerrar questões pendentes com outrem, necessário se faz estruturar o que seja o Direito da Guerra (GROTIUS, 2005, p. 72-73).

Para Grotius, a guerra tinha uma causa natural, pois os homens a realizavam de modo a preservar a si e defender-se contra ameaças, tal como os animais. A esse postulado, somava-se a prática beligerante no decurso da História, o que provava ser a guerra algo intrínseco às comunidades humanas através dos tempos. Contudo, Grotius também ponderava

que a sua noção de *jus gentium* era concorde com a prática de guerra, entendida nesse tópico jurídico como a guerra legítima ou solene. Assim, a guerra poderia ser legitimada para acabar com outra guerra (GROTIUS, 2005, p. 109). Coube ao filósofo alemão Immanuel Kant, nos últimos luminares da Era Moderna, expor, sob o prisma do esquema crítico do juízo, a teoria política onde se inscreve o problema da guerra.

Assim, a guerra na Modernidade passou a ser vista sob a perspectiva racional, tornando-se assunto de Estado, e não mais uma questão civil ou religiosa, a despeito da influente abordagem jusnaturalista. Contudo, resolve-se um problema criando-se outro: a guerra deve ser encampada pelos governos, que são hábeis o bastante para a restringi-la ao âmbito militar, promovendo o mínimo de prejuízos sociais, tencionando abreviá-la o máximo. Como, porém, o Estado dará conta de preservar a integridade de seus cidadãos e comandar a guerra simultaneamente? Kant sugere a abolição da guerra de entre as pautas de Estado, mas Hegel se contrapunha a essa ideia, admitindo que tal expediente fosse improvável.

Hegel não foi cerimonioso como Kant ao aduzir o direito estatal da paz como algo pejorativamente metafísico. As definições hegelianas do Estado como um “reino da razão objetiva e da Eiticidade” são largamente conhecidas como oriundas da pena de Hegel, porém raramente foi reconhecido que as construções de Hegel, posto que metafísicas, têm um sentido histórico extremamente prático-político. Elas são orientadas ontologicamente, expressando uma realidade histórica de duzentos anos, inserindo-se no espírito de ideias da Modernidade. No fundo, objetivamente, o que as formulações de Hegel descrevem, aparentemente de modo metafísico, se resume à forma histórica de organização dessa época no que tange à distribuição espacial, ou seja, o Estado, pelo menos a sua versão em solo europeu, atuou como portador do progresso em direção a uma crescente racionalização e circunscrição da guerra (SCHMITT, 2014, p. 159).

Contudo, o fato de que a guerra, no tempo de Hegel, era executada da forma mais otimizada que em tempos passados na Europa significasse que ela devesse ser conservada entre os temas tratados nos gabinetes de governo, seria necessária, senão a extirpação da prática bélica, pelo menos uma redução mais drástica de sua “necessidade”, ao nível da abstração filosófica. Convém evocar que, em Hegel, a Moralidade, manifestação comunitária do espírito presente na família e na sociedade civil e, assim, anterior ao Estado no sequenciamento lógico do método dialético, mostra sua vitalidade em algo diverso de si, que

seria o inimigo, bem como a dissociação dele, na função de oposto da sobrevivência: o medo de lutar. Tal oposição presente na intersubjetividade ascenderia para o nível inter-estatal. Assim Hegel afirma, na *Filosofia do Direito*, que a guerra é um instrumento de manutenção da saúde moral dos povos, pois evitaria a sua petrificação, assim como os ventos, agitando o mar, resguardam-no da putrefação.

A urgência expansionista do Estado, a qual se distingue entre guerras justas e injustas, é uma diferenciação que não integra o pensamento de Hegel (AVINERI, 1961, p. 463-474). Hegel entende que, habitualmente, a guerra é avaliada como desvio da condição normal de paz. Sob a influência de várias escolas de Lei Natural, a guerra é concebida como reversão, regressão a algo prévio à ordem racional sócio-política, um retorno ao estado elementar e bárbaro. Isto pode ser visto da perspectiva da Moralidade subjetiva, mas tal não pode ser uma explicação filosófica. Hegel explicita que a guerra em si é algo transitório, destinado a passar, e deve implicar o restabelecimento da paz. Ele não se fixa apenas neste ponto, mas avança de modo a explicar a necessidade interna das causas que fazem da guerra um elemento da cultura cunhado pelo homem (AVINERI, 1961, p. 463-474).

Hegel pode, em um primeiro golpe de vista, fazer uma defesa da necessidade social da guerra, que já é aludida desde a *Fenomenologia do Espírito*. Nesta obra segue mencionado que, para os cidadãos não se enraizarem ou se confinarem em isolamento, desbaratando a totalidade em fragmento e fazendo o espírito evanescer, o governo os teria mobilizado amiúde para situações de guerra. Assim, a guerra seria um exercício de coesão social. Contudo, a urgência expansionista do Estado, decisão política com implicações morais, provoca a distinção das guerras entre justas e injustas, no dizer de Avineri (1961), não integra o pensamento de Hegel. O filósofo alemão entende que, habitualmente, se avalia a guerra como desvio da condição normal de paz.

Sob certa influência de Kant, Hegel entrevê a guerra, mais do que um exercício de aproximação entre cidadãos e governantes contra ameaças externas, uma regressão a algo prévio à ordem racional sócio-política, uma reversão ao estado elementar e bárbaro. Nestes termos, a ordem mencionada confunde uma outra ordem já estabelecida, violando o direito de independência dos indivíduos em detrimento da totalidade. A existência e segurança pessoal dos cidadãos são postos, sob arbítrio do governo, “ao mestre da morte”. Isto pode ser deferido da perspectiva da Moralidade subjetiva dentro da dinâmica do Espírito na *Filosofia do*

Direito, embora não tenha peso como explicação filosófica. Hegel explicita que a guerra em si é (ou deve ser) algo transitório, e deve implicar o restabelecimento da paz.

Ainda que isto possa soar estranho à primeira vista, a teoria hegeliana tenta evitar tal dificuldade não infringindo o imperativo kantiano. Para Hegel, repousa sobre a guerra o elemento ético que expõe o acidental, o arbitrário, o finito na vida, prevenindo o particular interesse de tornar-se o mestre do universo. Exigindo tudo de todos, o ético serve como um “lembrar que todos morrem” (*memento mori* em latim), tal qual o descrito no § 324 da *Filosofia do Direito*. Assim, a guerra seria o aviso oriundo de um plano espiritual-moral comunitário para os indivíduos que todas as coisas são provisórias, inclusive os arranjos sociais. O valor maior repousaria na integridade do indivíduo enquanto pessoa.

Tal “duelo supremo” é oriundo do princípio fundamental do direito dos povos enquanto direito universal que deve valer em si e para si entre os Estados, para o qual os tratados devem ser observados. Porém, por causa da soberania, os Estados se encontram numa relação de natureza perante outros Estados, sendo a vontade constituída entre eles de viés particular, e não universal. Entre os Estados não há pretor, no máximo um árbitro e um mediador, e de modo contingente no tocante a vontades particulares. A própria paz perpétua kantiana, que sugere uma liga de Estados para resolver conflitos, se baseia na vontade soberana particular dos Estados em participar de uma liga ou federação nesses moldes e com esse objetivo.

A Lei é útil ao Estado se confirmada em contratos e arregimentações. Mas desde que tais contratos de diferentes interesses são baseados, de maneira geral os direitos em algum momento devem vir a conflitar. Isto depende somente da combinação de forças, do julgamento da política, caso os interesses e direitos são assim postos em risco. Do contrário, outros direitos serão defendidos por todos os sentidos disponíveis e forças. Em tais casos, é óbvio que o direito é também reservado pelo outro partido. E a guerra, ou outros sentidos, é o que irá decidir a matéria: não aquele dos dois direitos que seja o mais justo (pois para ambos os lados há direitos justos), mas qual dos direitos opostos deve ceder. A guerra arbitra desse modo, pela justa razão na qual os dois direitos mutuamente contraditórios são igualmente verdadeiros e justos. Aqui se vê um raro entendimento de moral tida por todo Estado, a qual o torna apto para uma infringência real ou imaginária sobre qual deles se considera direito (AVINERI, 1961, p. 463-474).

Todavia, Hegel reserva alguns dilemas no seu texto: o primeiro deles reside no fato de que o Estado deve exigir reconhecimento dos outros pares, porém os Estados não podem garantir esse reconhecimento. O segundo impasse está em que a legitimidade do Estado, por outro lado, deve completar-se através do reconhecimento dos outros Estados. Quer isto dizer que os Estados não podem ser indiferentes ao que se passa no interior de outros Estados (ROSENZWEIG, 2008, p. 513-514).

Assim, o impasse acima comprova que o método de Hegel possui base na tensão dos pólos “identidade” e “contradição”, “negativo” e “positivo”. A ideia central na teoria da tragédia de Hegel era que a transcendência pelo conflito de uma das partes estava baseada na afirmação do direito. Ao contrário, acompanhando as partes de uma batalha trágica, o que é negado seria a exclusiva e perene confirmação de algum dos direitos conflitantes. Ainda que se aceite tal caracterização, isso parece ser objeto de muitos críticos hostis que viram as discussões de Hegel, quer na natureza, quer na arte, como sendo para a maior parte simples glorificações cínicas da guerra (TYLER, 2004, p. 403-431).

Consequentemente, o conflito passa a produção “necessária” das relações internacionais. Assim, guerra configura em si como ação do sistema internacional ou mesmo qualquer guerra particular como puramente contingente. Dado que Estados como Estados são pessoas (agentes racionais) capazes de ação deliberada, e como ação estatal poderia impulsionar adiante (mesmo intencionalmente ou não) a realização da liberdade no mundo, Hegel conclui que a guerra é (em oposição a guerras específicas) como uma necessidade ética (TYLER, 2004, p. 403-431).

A significação filosófica do conceito de guerra não pode servir de justificação pelo revolver da guerra concreta, pois vê-se claramente a marca de um desenvolvimento no pensamento de Hegel após a *Fenomenologia do Espírito* haver sido escrita. Hegel nesse ponto não havia ainda chegado a uma clara distinção entre a conceptualização da guerra e sua concreta incidência.

O poder absoluto do Estado deriva do fato empírico de que nações não possuem autoridade que presida sobre elas, como Espinoza já levantara antes, por não haver jurisdição ante a qual nações possam discutir direitos e deveres. Mas isto merece ênfase, vez que tal

poder absoluto está na Terra, e não pode ser visto como algo eterno. É uma afirmação descritiva sobre a inexistência de uma lei supranacional devidamente institucionalizada. Se se quisesse que as coisas fossem diferentes, questiona Hegel, tal querer pertenceria ao âmbito da esperança (devir), não do espaço da realidade.

O que faz os argumentos de Hegel soarem como se a guerra pudesse nunca ser evitada (e assim vistos como apologéticos da beligerância) é o fato de que ele critica até a possibilidade de procurar a paz sempre e a qualquer custo. Para entender esta posição, é necessário examinar cuidadosamente a linguagem que Hegel usa para explicá-la, que “o Estado é um indivíduo, e individualidade essencialmente implica negação”. Ainda que haja Estados associados como uma família, esta associação como indivíduo precisa engendrar um oposto e criar um inimigo (AVINERI, 1961, p. 463-474).

Isto não poderia ser interpretado como o conceito moderno de uma “guerra” nacionalista de povos, a qual necessita da concentração de todo esforço humano na comunidade, mas como um recurso de integração social e de proteção geográfica. Como consequência, Hegel alarga seu ponto em que o termo de patriotismo não deveria significar os rumores e gritos da irracional batalha entusiástica, mas mais largamente a identificação cotidiana com as leis, instituições e valores estatais em tempo de paz.

De acordo com Hegel, guerra nenhuma pode ser inerentemente justa, pois uma guerra concreta não tem lugar em um âmbito em que tudo seja relevante para o conceito de justiça. Assim, o completa-se um ciclo, pois, primeiro, o conceito de guerra tem sido compreendido na esfera ética de uma especulação filosófica geral e, depois, a guerra efetiva promove embates com o âmbito do acidental. A solução filosófica, ao invés de lançar luzes sobre esse aspecto dialético, pode parecer insatisfatória, mas somente se a falha derivar de uma indesejável vontade de Hegel em consagrar o fenômeno da guerra efetiva (AVINERI, 1961, p. 463-474).

Para Hegel, a guerra não pode ser eliminada da política, pois o projeto de paz perpétua não se efetiva por ser irrealizável. Na verdade, a paz internacional não é desejada. Após uma leitura das linhas de Hegel e Kant, é nítido que este último possuía uma visão ingênua quando entendia que a unanimidade das vontades soberanas poderá estabelecer um

cessar de conflitos por tempo indeterminado. Para Hegel, as vontades soberanas são contingentes e, portanto, incertas (*FD*, § 333).

O litígio entre Estados, decorrente de vontades particulares que não chegam a acordo, só pode ser decidido mediante a guerra. O Estado, como ser espiritual em geral, não pode abster-se a querer considerar meramente a efetividade da violação, porém a isso se acrescenta, como causa de contendas, a representação de uma violação como perigo ameaçador de um Estado a outro. Visto que os Estados são vontades particulares uns frente aos outros (consentidas mediante tratados), a vontade particular é seu bem-estar em geral, e essa é a lei suprema em seu comportamento com outros Estados, dado que a ideia de Estado é a oposição entre o direito de liberdade e o conteúdo suprasumido que o preenche (*FD*, § 331-336).

Assim, resta deflagrada a primazia da guerra também como necessidade humana individual (ou ontológica), em detrimento da necessidade política. A guerra, para Hegel, assim como para Kant, existe não porque as nações entram em impasse nas suas relações entre si, mas porque existem exércitos. A força militar existe porque o guerreiro é um tipo humano que age em auto-sacrifício, no embate de forças por um ideal, numa das formas que os homens apreendem a si como agentes livres. Mas há um correlato entre o indivíduo e o corpo político. Se os exércitos não existissem, ou mesmo se fossem utilizados em situações que redundassem na auto-afirmação pacífica (um *apriori* sem sentido, vale ressaltar, pois Hegel não vê no Estado como o promotor de uma paz natural e anterior ao homem), seria necessário inventar exércitos para os quais os Estados pudessem ajustar-se internacionalmente em um esforço de ganho e reconhecimento de outros Estados.

2.3 A Primeira Tentativa para Erradicar a Violência: a Moralidade

Contudo, a pergunta permanece: os grupos sociais poderiam agir de uma forma específica de modo a dispensar o uso de exércitos ou equipamentos correlatos de guerra? Não existiria uma postura, um modo de pensar dos homens que os levassem a priorizar a cultura de paz? O argumento que demonstra a Moralidade como solução de conflitos bélicos entre povos pode ser verificada apenas como contraponto à vontade humana. A Moralidade também deve ser considerada como uma instância importante de resolução de conflitos, visto que Kant enfatiza a procura dos Estados pelo seu direito pela guerra, mas nunca pelo processo, pois não

há juiz superior. Se a Moralidade é capaz de evitar guerras, isto se deve unicamente pelo fato de que é a Moralidade, em sua versão deteriorada, que as provoca. Isto pode ser deferido quando Kant expressa que os Estados, ao evocarem o Direito para fazer a guerra, tornam-se apenas senhores de um princípio mau que neles reside internamente, ou que a guerra, no Estado republicano, é responsabilizada ao povo ou a quem decide fazê-la através do voto, que é a vontade consentida e publicada pelo Direito.

São palavras de Perine (2004, p. 74) que o ser humano é violento e razoável, mediante a linguagem. Portanto, o ser humano é moral porque é violento, e é violento porque não é pura violência, mas é também razoável. Só existe moral porque o ser humano é capaz de ser imoral. Dessa forma, a moral

é a própria casa dos seres humanos, vale dizer, espaço de reconhecimento, de inclusão e condição de sobrevivência dos grupos humanos e dos indivíduos no interior deles. Mesmo que nas origens a moral exclua os que se encontram fora do grupo por ela constituído, o princípio da universalidade que habita toda moral é um princípio de inclusão: toda moral pretende ser moral para todos. A violência, ao contrário, entra no espaço humano como ruptura, como ameaça à sobrevivência e como exclusão do outro. A condição de possibilidade da vida em comum é a não violência ou, pelo menos, a contenção da violência no interior do grupo. [...] É a moral que, desde as origens, cria a possibilidade de viver em comum ao abrigo da violência. Dizendo isso, acabamos por desvelar o segredo de toda moral: a moral existe para eliminar a violência da vida e das relações humanas. Pelo viés da moral, a violência aparece como exclusão, negação do sentido e como o sem sentido (PERINE, 2004, p. 74-75).

A possibilidade de um Estado pacífico carrega um dilema, demonstrado no dispêndio de forças em restabelecer a unidade perfeita entre indivíduo e Estado do mundo grego. Essa harmonia, que se dá pela completa identificação entre o indivíduo, a lei e a comunidade mediante a percepção do Espírito foi impulsionada na Europa pela consciência religiosa. Ocorre que, enquanto a religião também se encontrava no mundo grego em consonância com o Estado, esta religião era local. O deus grego era o deus de uma jurisdição específica, com sua área de alcance e atuação, seu templo e seus ritos. O deus grego era um deus particularizado e individualizado. Em termos de realização espiritual, a religião grega era prejudicialmente negativa, porque seu limite era demarcado pela desconsideração dos anseios

dos indivíduos. A religião grega tinha estatuto de lei, não podendo ser praticada pelos sujeitos após adesão por livre-arbítrio. Com efeito, nem todos tinham o privilégio de serem cultores, pois a religião grega era um privilégio do povo helênico e mais nenhum outro. Com a religião cristã e europeia, ocorre o contrário. O Deus cristão é universal. Para ele, todos indistintamente são chamados a ser irmãos em uma comunidade onde cada um tem uma importância e valor intrínsecos.

Nesta comunidade promovida pelo cristianismo os homens são iguais e, nela, inexistem distinções dos indivíduos entre si, imperando a “lei” do amor. Mas esta lei não é garantida por instituições ou normas. Na sua desobediência apenas a consciência pode ser requisitada. Todos nessa comunidade são detentores de um direito abstrato que pode ser materializado pelo reconhecimento da fraternidade e pela percepção das aspirações comuns. Essa é a Moralidade. Seriam a Religião e a Moralidade instâncias que poderiam ajudar o Estado a erradicar a possibilidade da guerra?

2.4 A Segunda Tentativa para Erradicar a Violência: a Religião

Hegel expõe que a Moralidade por si só não tem condições de promover a extinção da violência, justamente por ser um movimento interno ao ser humano. Ponderar sobre os atos e a legitimidade deles não significa que as práticas más serão eliminadas, seja em nível individual, seja em nível estatal. Isto porque é necessário outro componente que possa efetivar o conteúdo moral das decisões humanas. O Estado tenta fazer isso, mas poderia ser auxiliado, ainda que seja sob pena de enfraquecer sua potência. Todavia, a potência só se dá pela imposição da existência do Estado a outro Estado. É na guerra, em que tudo é sacrificado a uma pretensa “totalidade”, que o governo se completa como existência. Os indivíduos estão desconectados uns dos outros, onde dispõem de sua “liberdade absoluta”, o governo mostra sua força como Espírito livre, “certo de si mesmo” (*seiner selbst gewisse*). Mas este não é ainda o último nível do Espírito. O Estado não se completa ainda, mas somente na arte, na religião e na filosofia (ROSENZWEIG, 2008, p. 281-282).

Hegel critica uma religião que afirme o abandono da vida terrestre em proveito de um além. Salvação e liberdade são assuntos deste mundo. E Hegel compreende que o Estado é a vontade divina como Espírito atualmente presente, desenvolvendo-se para tornar-se a

figura efetiva e a organização de um mundo, restituindo-lhe a liberdade tantas vezes anulada pelos desrespeitos às vontades individuais (*FD*, § 270). Entenda-se aqui o divino como uma forma de enunciar a atualização fenomenológica, consciente, do movimento lógico (ROSENFELD, 1995, p. 238-240).

Um exame mais atento da seção “Estado” da *Filosofia do Direito* guarda certas elucidacões sobre esse mutualismo entre Estado e Religião. Especificamente no § 270, o fim do Estado, segundo as linhas de Hegel, é o interesse universal. Enquanto sua substância, a conservação dos interesses particulares constitui sua efetividade abstrata ou substancialidade. Sua necessidade se reduz nas diferenças conceituais da sua atividade eficaz que resvala nas determinacões efetivas. Essa substancialidade é o Espírito que se sabe e quer, enquanto atravessou a forma da cultura. O Estado sabe em sua universalidade o que quer como algo pensado, atuando segundo fins conscientes, princípios conhecidos e leis que são regras para si e para a consciência.

Aqui Hegel aborda as relações do Estado com a Religião. Para ele, tributa-se aos tempos modernos a afirmacão de que a Religião seria o fundamento do Estado e que esta afirmacão subentende a ciência do Estado como esgotada. Mais adiante (HEGEL, 2010, p. 249), é rechaçada a ideia de a Igreja servir de abrigo no quadro de um Estado de violência. Assim era nos momentos históricos obscuros nos quais a Igreja era sede do espiritual superior frente a um Estado bárbaro de arbítrio e paixão, cuja oposiçã abstrata era o princípio da efetividade. Da mesma forma, no § 358 da *FD*, Hegel ilustra algo parecido com o povo israelita, que possuía a dor infinita do espírito reprimido dentro de si que apreende a sua “negatividade absoluta”. Isto cria um ponto de inflexão para a positividade infinita, um encontro entre a natureza humana e divina, a reconciliaçã entre verdade e liberdade objetivas que apareceram no interior da autoconsciência da subjetividade, jogando a igreja para baixo da História.

No despotismo oriental está presente a unidade entre Estado e Igreja, mas o Estado não está presente, pois não há a configuraçã autoconsciente do Espírito, seja no Direito, na Eticidade livre ou no desenvolvimento orgânico. Para que o Estado alcance o ser-á (materializaçã temporal no mundo) enquanto efetividade ética do Espírito que se sabe, é necessária uma diferenciaçã entre autoridade e fé.

É suspeito, argumenta Hegel, que a religião seja buscada em épocas de miséria pública, desorganização e desolação, e que seja indicada como consolação frente ao ilícito e como esperança da reparação da perda. A religião é indiferente aos interesses mundanos, enquanto o Estado é o Espírito que está no mundo. Assim, seria considerado um escárnio o oprimido valer-se da religião para aplacar sentimentos contra a tirania. A religião pode ser a mais dura das servidões pela superstição e a degradação do homem abaixo do animal.

Se a religião constitui o fundamento que contém o elemento ético em geral e mais precisamente a natureza do Estado enquanto vontade divina, assim ao mesmo tempo é apenas fundamento o que ela é, e precisamente neste momento os dois se separam (HEGEL, 2010, § 240, p. 243). Isto porque o Estado é vontade divina enquanto Espírito presente, desdobrando-se em figura efetiva e organização de mundo. Os que querem permanecer na Religião e ser contra o Estado, se restringem apenas à essência, e não progredem, querendo apenas o Bem abstrato. Validando a religião apenas como sentimento, representação e fé, o substantivo e o universal, bem como suas leis, em vez de serem subsistentes e válidas, recebem a determinação de algo negativo frente a ela.

O fanatismo religioso, assim como o fanatismo político, bane as instituições do Estado e todo o ordenamento legal como limites restritivos e inapropriados à infinitude e a interioridade, eliminando a propriedade privada, o casamento, as relações e os trabalhos da sociedade civil-burguesa, enquanto indignos do amor e da liberdade do sentimento. A religião imprópria é também aquela que substitui o trabalho, a elevação da subjetividade ao conhecimento da verdade pelo buscar a Deus, o que, na opinião inculta, significa possuir tudo imediatamente.

3 O ESTADO SEM GUERRA

Encontra-se neste momento do texto dissertativo um impasse metodológico. Mesmo que Hegel desconsidere o Direito Natural e a noção de indivíduo específico, apenas indivíduo como um conceito padrão e universal, ele não conseguiu extirpar a violência da ação política. Some-se a isso o fato de que há implicações ontológicas tanto no tocante aos aspectos “limite” e “diferenciação” das vontades e das características dos entes estatais que fomentam o conflito e a tensão, sem contar que o processo de autoidentificação do sujeito nacional considera o momento de eliminação do seu outro. Por fim, o descompasso entre a “lei” e a prática social também enseja uma integração conflituosa do Estado com seus pares. Visto que até agora o presente texto dissertativo procurou expor as causas da violência no indivíduo e na comunidade, a despeito das tentativas de eliminação do conflito no seio do grupo, pergunta-se: a teoria de Hegel também apresenta elementos que podem apontar a vida do Estado sem a presença da guerra e da violência?

O intento do presente capítulo é demonstrar que o método lógico de Hegel reserva três conceitos que podem indicar uma erradicação do conflito. Tais elementos não são mais predominantemente ontológicos, mas se inserem no âmbito da teoria política hegeliana. São eles a “Moralidade” (*Moralität*), elemento prévio à “Eticidade” (*Sittlichkeit*), momento político em que os indivíduos refletem sobre o certo e o errado em suas ações, reflexão esta que será assimilada e materializada posteriormente pelo Estado nas instituições jurídicas, bem como a “Religião”, momento situado entre o aparecimento do Estado e o atingimento do Espírito no “Absoluto”, em que se conclui o método hegeliano tanto nas esferas política e ontológica. Tanto a Moralidade quanto a Religião operam nos sujeitos organizados em grupos, não sendo categorias tratadas de modo individual, o que traz consonância ao tema da guerra, que é um evento coletivo promovido pelo Estado. Da mesma forma, a “História mundial” (*Weltgeschichte*) é para Hegel ambiente intransponível à qual todas as nações estarão submetidas. Em Hegel, as guerras são ensejadas e finalizadas na História, que age sob uma razão não acessível aos homens. Por fim, o terceiro elemento a fornecer mais materializadamente a liberdade humana sem violência é a Constituição (*Verfassung*), ato soberano do Estado no qual os cidadãos produzem uma lei orgânica que delibera sobre todas as práticas de convivência e controle político de determinada circunscrição social.

É importante salientar que, para a compreensão de soberania, a instância inicial figurada por Hegel sobre as relações internacionais se encontra entre os §§ 321 e 324 da *Filosofia do Direito*. Neles, Hegel indica a questão da guerra como assunto de soberania, de representatividade e reconhecimento de um Estado entre seus pares. A soberania interna é uma condição conquistada na medida em que os momentos do Espírito e de se sua efetividade no Estado são desdobrados em sua necessidade de existência e manutenção política. Mas o Espírito (e seu movimento) que, pelo horizonte infinito da liberdade, faz com que ele se mostre incompleto e, dessa forma, negativo, ainda é algo que aponta somente para si mesmo, pois o movimento espiritual é universal, não a “forma” da sua manifestação. Dito de outro modo, ao assumir internamente que é diferente dos demais Estados, o Espírito os torna excludentes.

A soberania para Hegel é a permanência do Estado no universal dominante, segundo sua especificação em termos de coisas e pessoas. Os negócios do Estado devem ser determinados “na Ideia do todo”, e ele, como pessoa singular, deve assumir esta função devido às suas “qualidades universais e objetivas”. Aqui, é desfeito o elo aristotélico entre essência do Estado e forma de governo, pois os agrupamentos humanos necessitam de uma ordem política superior, independentemente do formato do regime dessa ordem. Importa dizer que a soberania não esteja mais relacionada à dominação, mas ao suporte de autoridade pública última, havendo uma aproximação da soberania com a essência do Estado.

Contudo, na “soberania” reside uma contradição, a qual, expressa na combinação do conflito, se dá pelo fato de que, mesmo sobre normas aceitas pelas partes interessadas na questão, as identidades dos entes estatais se chocam, a menos que estejam aptos a mobilizar a força para recuperar a sua liberdade.

Bem entendido, o sistema lógico-dialético hegeliano (na *Fenomenologia do Espírito*, na *Ciência da Lógica* e, sobretudo, na *Filosofia do Direito*) demonstra que o Estado figura como realizador pleno da liberdade humana, uma vez que se torna instrumento mediador de resolução de tensões entre as vontades individuais, sempre pautado no ético, no que seja melhor para a coletividade. Apesar de o Estado ocupar-se de questões que dizem respeito à sua conservação, ele partilha o mundo com outros Estados, relacionando-se com eles. O presente trabalho dissertativo, a partir de uma exegese do texto hegeliano, encontra indicações que apontam encontrar-se a resolução do problema tanto no agir político do

Estado, quanto em algo que esteja relacionado à sua gênese (o que pode indicar uma causa ontológica para a guerra). Por exemplo, o “direito estatal externo”, bem como todas as suas implicações para o direito internacional expostos na *Filosofia do Direito*, ganha nova compreensão à luz do movimento da certeza sensível em relação ao objeto exterior (ou Outro) na *Fenomenologia do Espírito*. De modo mais específico, dentro do Direito Estatal Externo, convém considerar como aspecto crucial o que seja a *diferenciação* entre Estados.

A condição para que um Estado possa discriminar-se dos demais é a garantia para a sua existência. Porém, essa “discriminação”, esse “destaque”, é o que condiciona a particularização do ser dentro da universalidade. Os Estados, portanto, a partir do confronto dos textos acima mencionados, devem ser distintos entre si. Logo, é como se as tensões entre tais entes, ocasionadas para conservar sua autonomia no mundo, além de ontologicamente necessárias, também fossem inevitáveis.

Este é o ponto de partida do qual Hegel deriva dialeticamente a necessidade para a existência de uma lei internacional vital, a qual concorra em importância para um quadro mútuo e ético dos Estados entre si. A negação da possibilidade de uma ordem compreensiva e perpétua não se faz por causa, diz Hegel, de constituir-se a negação da existência da lei internacional, pois mais cedo ou mais tarde os Estados se verão obrigados a suportarem-se mutuamente de modo a usufruir do mundo (AVINERI, 1961, p. 463-474).

Não se configura possível explicar as possibilidades da extinção da violência no Estado pelo Direito Natural, uma vez que nele a força, a exterioridade e o arbítrio são suas condições de existência, repelindo a vontade, a razão e a liberdade. Contudo, o tema da guerra não se ateve na Era Moderna somente ao jusnaturalismo, sendo comumente trabalhado na matéria da política externa, vindo a chamar-se de *jus gentium* (direito dos povos ou, na acepção contemporânea, direito internacional, seja público ou privado).

Quando o sujeito age livremente, mas sabe que sua ação se dá sob motivações internas às quais ele não pode escapar, está consolidando o seu destino, que resvalará no mundo. Assim, considerava-se a autonomia do indivíduo em prol da liberdade de consciência e seu dever na manutenção do acordo de todos pela proteção dos direitos naturais individuais. A compreensão precoce e quase instintiva das conexões entre a vida cultural e a sociedade nacional não conduziu a uma concepção de Estado derivada destas conexões, mas uma forte

consciência da “dignidade do homem” foi base do primeiro pensamento político autônomo de Hegel.

Desta citada consciência provém um ideal duplo de Estado, tanto para os antigos como para os modernos. Para aqueles era a construção do Estado fruto de sua atividade livre, o apogeu da existência. Para os modernos, o Estado é fruto do acordo de todos para a proteção dos direitos naturais de cada um, especialmente a liberdade de consciência. Para chegar ao Estado “vivo” do presente, o caminho dos modernos não é mais curto quando se parte do ideal “moderno” do que quando se parte do ideal antigo.

Nas obras *Metafísica dos Costumes* e *À Paz Perpétua*, a partir das quais Hegel conceberá sua teoria de Estado exposta na *Filosofia do Direito*, Kant denomina direito público o conjunto das leis que necessitam ser promulgadas, em geral a fim de criar uma condição jurídica. O direito público perfaz um sistema de leis para determinado povo, formado por indivíduos que, afetando-se entre si, precisam estar sob uma vontade que os una, a Constituição. A associação dos indivíduos numa condição jurídica em relação a seus próprios membros é chamado Estado ou *civitas*. Como formalmente todos estão unidos através de um interesse comum para estar sob uma condição jurídica, o Estado pode ser chamado de coisa pública ou *res publica latius sic dicta* (KANT, 2008, § 43, p. 153).

Chega-se ao momento da afirmativa de Kant de que estabelecer a paz universal e duradoura constitui não apenas uma parte da doutrina do direito, mas todo o propósito final da doutrina do direito dentro dos limites exclusivos da razão, dado que a condição de paz é a única condição na qual estão asseguradas as propriedades sob as leis a uma multidão de seres humanos que vivem próximos uns dos outros e, portanto, submetidos a uma constituição.

Mas a regra para esta constituição, na qualidade de uma norma para outros, não pode ser extraída da experiência dos que até agora a descobriram maximamente para a sua vantagem. Deve, pelo contrário, ser deduzida *a priori* mediante a razão do ideal de uma associação jurídica de seres humanos submetida a leis públicas gerais. Isto porque a ordem da paz perpétua demanda uma metafísica, o que para alguns, afirma Kant, é recurso falacioso. Mas Kant nota que os que a ridicularizam reconhecem a sua necessidade quando dizem que a melhor constituição é aquela cujo poder pertence às leis, não aos homens. Logo, o mais elevado bem político é a paz perpétua (KANT, 2008, p. 197).

Todavia, Hegel, ao contrário de Kant, toma cautela ao argumentar que a guerra não pode justificar-se pelo motivo utilitário da defesa da vida e da propriedade. O presente texto toma partido de Hegel em detrimento de Kant, visto que a defesa da propriedade e da vida são prioridades reservadas à sociedade civil-burguesa, instância da “Éticidade” que Hegel argumenta ser incompetente para resolver as tensões que nascem em seu próprio seio. Esta ideia, que ele reconhece como uma das respostas rasas para a questão da justificação moral do conflito, levaria a um absurdo lógico. Portanto, é impossível exigir dos homens o sacrifício no ato da guerra, uma vez que ela extingue as coisas pelas quais deveria zelar. Toda tentativa de justificar a guerra a partir das necessidades culmina em um dúbio código de ética, de acordo com o qual um indivíduo pagaria com sua vida para preservar a vida e a propriedade de outrem. Isto se resume em absoluta violação ao imperativo categórico de Kant, base da moralidade subjetiva hegeliana, a qual se encontra expressa na Introdução da *Filosofia do Direito*: “sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas”. Onde a guerra é defendida pelo prisma (e interesses) da sociedade civil-burguesa (o império das necessidades), há necessariamente que emergir esta violação do imperativo da moral, desde que o homem assim sirva de mera ferramenta para o seu par (AVINERI,1961).

3.1 Soberania: o Primeiro Passo para a Extinção da Violência Estatal

Particularmente na *Filosofia do Direito*, o sistema lógico-dialético hegeliano demonstra que o Estado, ao mesmo tempo, anterior à vida do homem em sociedade e decorrente dela, aparece como realizador pleno da liberdade humana, uma vez que se torna instrumento mediador de resolução de tensões entre as vontades individuais, sempre pautado no ético e no que seja melhor para a coletividade. Apesar de o Estado ocupar-se de questões que dizem respeito à sua conservação, ele partilha o mundo com outros Estados, relacionando-se com eles. Na possibilidade do conflito de interesses entre países, vislumbra-se a indagação de qual instância, idealizada e estabelecida pelo ser humano, seria superior aos governos capaz de mediar conflitos entre outras nações de modo a evitar a guerra.

Hegel apresenta, a partir do parágrafo 330 de sua obra *Filosofia do Direito*, o que seja o direito estatal externo. O direito estatal externo procede das relações dos Estados autônomos. A partir das vontades soberanas diferenciadas, o que é em si para si passa a dever-ser. O povo, enquanto Estado, é o espírito em sua racionalidade substancial e em sua

efetividade imediata, donde a força absoluta sobe a terra. Ser reconhecido como Estado é a primeira legitimação absoluta, porém formal e abstrata, pois o reconhecimento não implica na sua efetivação. Uma nação considerada unidade política por outras nações não tem assegurada sua existência e proteção.

O filósofo reputa o termo “direito estatal externo” como terreno jurídico onde os governos se movem e deliberam juntamente com outros governos. Delineando a relação dos Estados como entes autônomos portadores de vontades nem sempre harmônicas entre si, Hegel considera que a soberania nacional (entendida como o conjunto de atos que o Estado pode perpetrar para preservar sua unidade e características intrínsecas ante influxos e ameaças externas) possui limites. Uma vez que, na discordância de interesses entre os governos, paira a dúvida sobre quem ou o que seria mediador capaz e bastante para arbitrar tensões entre Estados, a única alternativa vislumbrada é a guerra como instrumento de solução para conflitos.

As implicações da necessidade da guerra vão mais além. Contrapondo-se a Kant, que entendia os exércitos permanentes como fatores de propensão à guerra, devendo, por isso, ser extintos, Hegel, no § 326, os admite como racionalmente necessários e frutos da prudência. Se esta deve haver uma lei internacional que possa arbitrar os conflitos entre Estados, deve também permanecer no dever-ser (*sollen*), não podendo tornar-se substancial (*FD*, § 330). A razão que gerencia os conflitos entre Estados não está (e não deve estar) ao alcance da razão humana.

O Estado não deve colocar como função última de sua existência o impasse entre ele e o outro (em termos lógicos, uma tensão entre o em-si e o para-si), que é o dilema entre ser autoridade absoluta em assuntos internos a seu território e ter a vontade de ser um ente autônomo com representatividade partilhada com outros Estados. A existência do Estado prescinde de sua soberania e de sua representatividade.

Em termos de para-si, a soberania interna provém diretamente da ideia na medida em que os momentos do Espírito e de se sua efetividade (que é o Estado) são desdobrados em sua necessidade e subsistem enquanto partes integrantes deste Espírito. Mas o Espírito, enquanto vinculação negativa a si na liberdade, é assim essencialmente ser-para-si, que assumiu dentro de si a “diferença” e, por isso, é excludente (*FD*, § 321).

Em menor grau, o movimento de individualidade é uma realidade do universal. Tal assertiva tem implicações diretas para a sociedade e para a política. Isso fez com que Hegel tomasse o Estado efetivo como constituído por cidadãos individuais em livres afirmações práticas de sua identificação subjetiva (o particular) em acordo como a consciência objetivada (a vontade universal ou substancial) da comunidade. Tal “constituição” social tardia segue condicionada em instituições, serviços, regras e em direito determinado como lei (o universal) (TYLER, 2004, p. 403-431).

Hegel assim conceptualizou a sua identificação do que seja subjetividade alinhada com seus argumentos na *Fenomenologia*, tomando cuidado com a estrutura hermenêutica da cultura. Dito de outro modo, ele empreende uma identificação que consiste na harmonia consciente da estrutura dos desejos sistematizados e racionalizados do indivíduo, valores e comprometerimentos com os princípios fundamentais do Estado (o espírito da lei, comércio e normas estabilizados). Nessa harmonia, cidadãos e Estados realizam a si mesmos como pessoas racionais.

Esse mutualismo entre indivíduo e Estado deve redundar no tratamento racional do sujeito, que deve ser considerado como fim e não meio. Politicamente, o Estado deve reconhecer os direitos do indivíduo autônomo, respeitando a propriedade, a consciência (*FD*, § 137), a livre escolha de carreira (*FD*, § 206) e de confissão de fé (*FD*, § 270) (TAYLOR, 2014, p. 410).

A base intersubjetiva do Estado ajuda a explicar o significado do patriotismo. Hegel se sustentava no argumento de que um dos maiores benefícios da guerra moderna era sua tendência para criar oportunidades únicas por uma forma específica de ação valorosa: qual seja, o livre sacrifício do bem-estar pessoal do cidadão a serviço do Estado enquanto Estado. O patriotismo dos cidadãos livres (cidadãos e soldados) era internamente relacionado com a noção de Estado racional. Mas a causa não era tão sem linearidade. Os sacrifícios dos soldados em guerra eram atos dotados de valor, pois isto os fazia componentes autoconscientes de uma entidade corporativa (como em um regimento). Porém, o Estado inculcia neles a imagem de um inimigo como uma entidade, e não um conjunto de indivíduos. Nesse sentido, a guerra ajudou a quebrar a tessitura do individualismo e do *ethos* material que caracteriza a época moderna (TYLER, 2004, p. 403-431).

Na *Constituição da Alemanha*, em 1802, Hegel assevera: as possibilidades de conflito são tão numerosas que é impossível expressá-las ao início na base da razão humana. Quanto mais explicitamente baseados e formulados (quanto mais os direitos são fundamentados), mais prontamente entrarão em conflito com tais direitos. Cada lado baseia sua posição no direito, o qual clama como seu próprio e controla o outro partido violando este ou aquele direito. O público adere a lados e cada parte argumenta que justiça é sua, e ambos os lados estão certos, pois a dificuldade é que tais direitos eles mesmos causaram o conflito (AVINERI, 1961, p. 463-474).

A existência do Estado como pessoa é possível somente mediante a “coisificação” de seus desejos, tais como entram em contato como o mundo externo. Esse contato é possível apenas como oposição e esforço, assim como o indivíduo, o qual distingue a si mesmo do seu companheiro, coloca-se em oposição a ele, fazendo-o projetar-se para a auto-identificação. Para clarificar a ideia aqui exposta, pode-se paradoxalmente dizer que se Estados cessam de existir, não se pode, por definição, remanescer o Estado como singular (AVINERI, 1961, p. 463-474).

Adiante, Hegel chega ao tratamento da Lei Internacional na seção da *Filosofia do Direito* que trata da soberania e dos Estados externos. Seria incorreto assumir que, nesses parágrafos, Hegel negou a existência da lei internacional. O autor só invalida a existência de uma lei internacional apriorística, a qual iria basear-se em abstrações de coisas como dever-ser. Hegel ressalta, porém, a diferença entre lei positiva internacional e “intranacional”. Como a lei internacional deriva da autoridade de um Estado e não da sua essência (mais propriamente das vontades particulares das partes envolvidas), ela é mais um contrato do que uma lei. Mas a sua existência efetiva (e Hegel aqui emprega um conceito com a significância concreta e intensa da *Wirklichkeit*) nunca é negada por ele (AVINERI, 1961, p. 463-474).

Se é ponto pacífico que todo e qualquer sujeito possui vontade e o direito de materializá-la, e se a multidão de vontades pode ser gerenciada por um aspecto superior que reside na “Ideia” e na “Universalidade”, como explicar a causa dos conflitos? Se tudo provém da Ideia, tanto a vontade, quanto a Liberdade e o direito, por que a vontade não viria sem a contingência de opor-se a outras vontades, resolvidas na guerra? É aqui onde Hegel amarra política e natureza com o nó górdio da sua dialética. Ele explica que a guerra é oriunda de um movimento da natureza, uma vez que a maioria das coisas vivas baseia sua existência na

destruição da vida de outrem. O mesmo se aplicaria a objetivos mais nobres. Quando se muda o império da moralidade para o seu mais alto estágio, a vida do Estado, e se assiste à probabilidade de certas proposições serem completas ou não, certamente se experimentará que muitas, até as mais honradas delas, são espoliadas e desbaratadas pelas paixões e vícios do homem (BRUGGENCATE, 1950).

Antes que o Estado seja deduzido como efetivo (*wirklich*), ele já é pressuposto. A realidade suprema do Estado não pode ser o que significa na vida prática: a individualidade (*Individualität*). Assim, o Estado deve ser, para Hegel, construído a partir da vontade livre dos indivíduos, sendo ele mesmo, necessariamente, um indivíduo (ROSENZWEIG, 2008, p. 511-512).

Tal ideia do Estado-potência (*Machtstaat*) decorrente da soma das vontades individuais tem imbricada a ideia de destino. Porém, Hegel tenta dissolver a ideia do Estado-potência a partir do conceito de “direito público externo” (*äusseren Staatsrecht*) que é válido apenas na forma do dever-ser (*sollen*), visto que não há juiz ou governante sobre os Estados. O reconhecimento que cada um exige e obtém do outro no direito privado deve ser necessariamente exigido, decerto, neste direito público externo, o que chamamos de direito internacional (*Völkerrecht*), no qual os sujeitos de direito são Estados. Esta exigência, porém, se satisfeita ou não, depende de seu conteúdo (ou dinâmica interna). A constituição, a situação geográfica e o reconhecimento da nação perante outras repousam sobre o julgamento e a vontade do outro (ROSENZWEIG, 2008, p. 513).

Hegel explica, na *Fenomenologia*, que a individualidade do Estado (e por sua vez o objeto do patriotismo sob o qual ele repousava) foi constituída parcialmente pela negação de outros Estados determinados: um Estado é um pequeno e efetivo indivíduo sem relações, assim como os outros Estados, e como indivíduo é efetivamente uma pessoa sem relação com outras pessoas (TYLER, 2004, p. 403-431).

Não é prudente aqui subestimar o significado dessa declaração que as relações interestatais, enquanto mais simples que relações civis, possuíam a mesma estrutura formal como relações contratuais semelhantes à sociedade civil. Nota-se inicialmente que na *Filosofia do Direito* Hegel se preocupava com relações entre Estados propriamente

constituídos (Estados os quais seriam agentes racionais autodeterminados). Tais Estados eram independentes e livres no sistema internacional. (TYLER, 2004, p. 403-431).

A figura do senhor exposta na *Fenomenologia do Espírito* se assemelha a uma instância fenomenológica transposta para a política estatal na *Filosofia do Direito*, que é a liberdade negativa, a absoluta abstração ou universalidade, está relacionada como uma situação de igualdade universal ou vida religiosa universal, mas que não quer a efetividade positiva delas, pois isto produzirá imediatamente alguma ordem entre sujeitos soberanos. A duplicação entre senhor e escravo (universalidade e singularidade) se recolhe no uno (*Eines*), mas esta unidade não soluciona a cisão (LUFT, 1995, p. 53). Caberá à Constituição de um país estabilizar essa cissiparidade. Como a linguagem, que tenta resolver a negatividade do espaço-tempo na certeza sensível, tentará a Constituição dar determinidade à nação no quadro vago do espaço e do tempo, firmando-a no contexto. Esse é o momento do “visar” a si mesmo.

Hegel é assertivo ao explicar o Eu incompleto por conseguir identificar o Outro mas não identificar (espiritualmente) a si no Outro (o Eu que é Nós e o Nós que é Eu). O Estado toma, nessa explicação, o lugar de Eu. O Estado não visualiza o Outro como uma consciência-de-si (um Estado com direitos, território, legislação específica). O Estado só visualiza o outro Estado como uma negação de si. É quando há a guerra. O Estado quer exteriorizar-se em outros Estados. Como ainda não há conhecimento, o Estado age contra o outro, o que lhe traz o risco de vida, mas o arriscar é necessário para fazer o caminho pelo qual o reconhecimento mais tarde irá trilhar.

3.2 A Soberania e a Lei contra a Guerra: a Constituição da Alemanha

Da mesma forma que a *Fenomenologia do Espírito* apresenta uma contribuição, dentro do método lógico hegeliano, que pode esclarecer os movimentos internos que os países, em busca do reconhecimento, realizam intermediados pelo conflito, como se tentou expor na seção anterior, na obra *A Constituição da Alemanha*, Hegel tenta, a partir da exposição do quadro político da Alemanha, vivendo sob a gestão prussiana, elaborar uma perspectiva de como o país poderia viver integrado com outras nações na Europa de então. Hegel faz essa abordagem projetiva da Alemanha condicionando o futuro daquele país a como

ele se adequará ao conceito de “lei”, aqui materializada na Constituição. É o que tentará ser apresentado no presente capítulo.

Hegel descreve um diagnóstico sobre a organização política da Germânia do seu tempo. Pressupondo um modelo de Estado condizente com a manifestação ética da liberdade do mundo diverso do que ocorria na Alemanha de 1800, Hegel listou os defeitos que urgiam ser solucionados para que aquela nação não sucumbisse aos ventos de guerra que assolava a Europa daqueles tempos.

O Estado, consoante Hegel, marca a cisão de algo coletivo como geral, universal, não como algo da sociedade (particular). O Estado é neutro mediante a organização jurídica, a qual possa garantir a igualdade formal emanada pelas leis. Nesse sentido, o primeiro passo que a Alemanha deveria dar rumo ao progresso seria a reforma das leis seguida à dos aparelhos judiciais, os quais garantem, para Hegel, a generalidade estatal do direito. O Estado deveria ser liberal o suficiente para que os interesses representados pudessem controlar as finanças estatais, assegurando o maior arco da liberdade (PAVÓN, 2010, p. XXXVIII).

Sociedade e Estado são esferas distintas, mas intimamente conexas na prática. Nos §§ 257 e 260 da *Filosofia do Direito*, Hegel expressa que o Estado é a efetividade (vontade manifesta ante si mesma, *Offenbare*) da ideia ética. O Estado é o fenômeno, pois ele é tanto agente como paciente de si. Há uma tensão entre a ideia ética e o Estado. São dois pontos focais intermediados pelo jogo de forças da liberdade (PAVÓN, 2010, p. XXXIX, XL).

Dessa forma, o Direito, para Hegel, Hobbes e Espinosa, é igual a “dever-ser”. No Estado, poder e razão são uma e a mesma coisa. O Estado promove historicamente a liberdade, para a qual é necessária uma situação que assegure a mínima concórdia. Por isso, o problema da liberdade também é o problema da segurança (PAVÓN, 2010, p. XLI, XLV).

A soberania do Estado ante outras nações é necessária para garantir em seu interior a segurança do cidadão. No Estado, o poder da comunidade se concentra, transformando-se em direito. O poder pertence ao Espírito em si, tanto que é equalização do Espírito do Mundo em Poder Absoluto dentro do Estado (*Weltgeist = absolute Macht*).

A multiplicidade (de nações) pressupõe a possibilidade de aniquilação. A História Universal constitui, pelo poder e pelo Espírito, o tribunal do valor do Estado. O Estado é fenômeno, visto que a ideia de Estado promove a realidade (*Wirklichkeit*) dinâmica do Estado. Entre os pontos focais “ideia” e “realidade”, há o jogo de força da Constituição, que é a chave para compreender a conexão entre o Estado concreto e sua natureza substantiva. Para Hegel, a política e a liberdade são elementos binários. O Estado sem Constituição, instrumento único de garantia formal da liberdade, não teria outro regime que não o despotismo (PAVÓN, 2010, p. XLVI, XLVII). Se a natureza o impele a viver, o que constitui apenas um esforço por suprimir o negativo do mundo existente, passa a encontrar-se nele e desfrutá-lo para poder viver (HEGEL, 2010, p. 5).

Todavia, esta tensão entre a política e a liberdade não funda sua superioridade no poder físico do particular contra o particular, mas na universalidade do conhecimento. O direito, como forma do universal, tem de arrancar da liberdade esta verdade que indica para si, de maneira que se deem as partes exigidas para a manutenção de vidas. Tal dignidade de uma universalidade é a de um direito que põe em contradição a exigência do sofrimento, tanto com a vida, revestida daquela honra da universalidade, como com a consciência (HEGEL, 2010, p. 8, 9).

A Constituição Alemã é a instância máxima da universalidade do direito aplicada ao povo germânico. Se ela fosse ultrapassada, permaneceria isolada do espírito do tempo no mundo. Hegel explica que a possessão, anterior à lei, já era um privilégio universal, e que a propriedade civil já necessitava da lei para subsistir. Assim, o direito político na Alemanha era algo privado, uma propriedade legal, e não algo distributivo, ao alcance de todos. O poder político alemão promovia uma redução do poder do Estado sobre as coisas do cidadão (HEGEL, 2010, p. 12-15).

Em Hegel, o problema está em que o Estado sem a liberdade de promover mudanças a fim de tornar o mundo social menos degradado (o que não era permitido na Alemanha da época) não é oriundo do conceito de abstração, mas da vida do conceito. O conceito se nutre de uma positividade pensada, fazendo com que o pensamento se fixe em uma temporalidade determinada, que caduca, perde a vigência facilmente (HEGEL, 2010, p. 18).

A guerra se mostra como a força da conexão de todos com a totalidade (HEGEL, 2010, p. 20). Ela seria a forma empregada pelo Estado em realizar as mudanças drásticas dentro de uma sociedade civil engessada pelas práticas comerciais e individuais dissociadas da universalidade. Foi mediante a guerra com a República francesa que a Alemanha, experimentando sua situação política, concluiu não mais ser um Estado (HEGEL, 2010, p. 21).

Contudo, para Hegel, a Alemanha vivia um descompasso com o seu tempo. Sua justiça, honra, sabedoria e bravura de tempos passados, que se manifestavam na guerra, foram corrompidos, não mais expressando-se no corpo social. O transcurso do tempo deteriorou essa forma alemã de vivência. As leis haviam perdido a sua vida interior, pois não se sabia como inserir-lhes a vitalidade presente. A vida quotidiana da época de Hegel estava isolada do espírito do mundo, pelo que não existia mais o Estado Alemão (HEGEL, 2010, p. 30-32).

Hegel quer dar a entender que a Alemanha é um Estado impedido de progredir devido à sua ausência de organicidade. O espírito do povo não se reflete na Constituição. As instituições possuem valores antiquados, que não comunicam aspecto nenhum com o tempo de Hegel. Todavia, os aparelhos daquele Estado promovem uma unidade política, porém tendente à extinção, dado que este Estado não é um Estado para a comunidade, mas que atende a demandas de setores sociais específicos. Visto que, para Hegel, o Estado não é uma sociedade civil aparelhada de repartições, mas algo que a nega em prol da liberdade e do acesso a direitos de um espectro maior de pessoas, o jogo de forças deve existir para estimular a supressão dos seus elementos componentes.

Nesse sentido, o jogo de forças entre o Estado “inexistente” e o Estado ideal é o movimento de liberdade que se dará pelo conflito, pela tensão. Nesse sentido, Hegel é partidário da guerra, pois, das duas situações, uma delas ocorrerá: o Estado ineficaz se tornará o ponto mais fraco e será, pela morte, assimilado pelo Estado mais forte. A segunda possibilidade é que o Estado mais fraco recupere forças, valores, honra e caracteres nobres, resistindo ao Estado maior e terminando por receber o reconhecimento deste. A guerra em Hegel não é um fim negativo em si, mas o meio como a liberdade provoca sua vontade nesses macro-sujeitos políticos.

Os Estados, portanto, perfazem agentes hábeis a condicionar suas situações futuras. A diferenciação, o país identificando-se como um ente, a percepção dos outros Estados, o trabalho para o reconhecimento (dentro da dialética do senhor e do servo), bem como o esforço que o Estado faz para integrar-se à universalidade mediante um ordenamento interno que é a Constituição apontam as nações como sujeitos de seu destino.

3.3 A História como Instância de Recurso à Paz

Estes sujeitos resultantes das vontades individuais possuem suas ações melhor compreendidas se visualizadas em períodos temporais extensos. Assim, pode-se compreender como o Espírito age nesses sujeitos políticos, os Estados. Essa instância de ação dos Estados no tempo em que pode ser identificada uma lógica intrínseca é chamada de História universal.

Em termos lógico-dialéticos, a História consiste na realidade produzida pela Ideia por meio da vida e da morte dos diferentes Estados particulares, em seu florescimento e extinção. O espírito universal interioriza o dado, gerando a história passada na atualidade de um novo presente. A história passada atualiza-se na contingência histórica. O processo ao qual se abre a história universal é uma figuração fundada sobre a presença do conceito a si (a razão chegando para si) (ROSENFELD, 1995, p. 277, 278).

Para Hegel, a história deve ser abordada sob o aspecto da razão, pois governa o mundo. Logo, a História transcorreu de modo racional. A razão é a substância, como poder infinito, para si mesma a matéria infinita de toda a vida natural e espiritual e, como forma infinita, a atuação de seu conteúdo (HEGEL, 1995, p. 31).

O elemento do ser-aí do Espírito universal, que na religião é sentimento e representação, e na filosofia pensamento livre e puro, na história mundial é a efetividade espiritual em todo o seu âmbito de interioridade e exterioridade. Tal elemento atua como um tribunal, motivado pelo movimento do espírito que expõe esta universalidade que é em si e para si. Pressupondo Deus para além da consciência racional, conjectura Hegel, então a humanidade está dispensada tanto de preocupar-se com a sua natureza como de indagar a razão na história universal. Isto porque a história universal não é algo demais para a Providência. A sabedoria divina é uma só e a mesma tanto no grande como no pequeno, seja

para a planta e para o inseto, seja para os destinos dos povos e impérios (HEGEL, 1995, p. 41-42).

A História mundial não é força cega ou arbítrio do destino, mas razão, a liberdade como conceito que foi desenvolvida. Ela é o ato do Espírito, pois se origina da sua própria autoconsciência, consistindo no momento em que um povo se libertou dos limites da natureza, da imediatidade, para que assim, como expressa o § 352 da *FD*, um povo possa “chegar a si mesmo”. A demonstração da razão é o próprio tratado da História.

O espírito de um povo é necessariamente um espírito particular, mas ao mesmo tempo nada mais é do que o espírito universal absoluto – com efeito este é um só. O espírito universal é o espírito do mundo, tal como se desdobra na consciência humana. Os homens comportam-se em relação a este como indivíduos em relação ao todo, que é a sua substância. E este espírito universal é conforme ao espírito divino, que é o espírito absoluto. Porque Deus é onipresente, está em todos os homens, aparece na consciência de cada um. E este é o Espírito universal. O espírito particular de um povo particular pode perecer; mas é um membro na cadeia do curso do Espírito universal. E este não pode perecer. O espírito do povo é assim o Espírito universal numa configuração particular, à qual ele é em si superior, mas tem-na, porque ele existe: como ser determinado, com a existência, surge a particularidade. A particularidade do espírito do povo consiste na espécie e no modo da sua consciência, que ela a si constitui acerca do espírito (HEGEL, 1995, p. 57).

Tal processo consta de quatro etapas: o vislumbre de um espírito substancial (a especificidade de um povo), seguido do perceber-se desse povo (a bela individualidade ética), que cede para um aprofundamento do ser-para-si desse povo em volta de si mesmo até a universalidade abstrata, confluindo para o acolhimento da sua verdade e essência concreta (que é estar na sua terra reconciliado com sua objetividade) (*FD*, § 353).

A História é constituída de ações em micro e macroescala, bem como eventos corriqueiros, os quais Hegel enumera no § 345 da *Filosofia do Direito* como manifestações de “justiça e virtude, ilicitude, violência e vício, talentos e seus atos, as pequenas e as grandes paixões”, além culpa e inocência, magnificência da vida individual e da vida do povo, autonomia, felicidade e infelicidade dos Estados singulares. Os atos humanos são a matéria constituinte da História e sua fonte de Direito absoluto. Este Direito decorre após a fundação do Estado pelos heróis (*FD*, § 350). A História também é a das pequenas coisas, assim aduz Hegel quando escreve que os indivíduos estão sempre presentes nas grandes ações, enquanto

subjetividade, eles efetivam o substancial. Uma vez que essas vitalidades do ato substancial do Espírito se dão no mundo imediatamente idênticas, elas são ocultas e não objetos e fins (*FD*, § 348).

É válido destacar que Hegel assevera o alcance dessa autoconsciência mediante afetos extremamente pessoais e subjetivos, tais quais a interioridade do princípio, como reconciliação e dissolução de toda oposição, ainda abstratas, existem no sentimento enquanto fé, amor e esperança, (*FD*, § 359). Empreendendo identificar num método expositivo denominado por ele como uma consideração pensante da história ou Filosofia da História (HEGEL, 1995, p. 27) o macroprocesso de amadurecimento das civilizações predominantes, a saber, os orientais, os gregos, os romanos e os germânicos, Hegel afirma que a primeira forma de governo é a teocrática porque substancial e indivisa dentro de si. A liberdade vem apenas posteriormente como presença não admitida, vez que a escravidão é adotada. Segue-se ao estabelecimento da autoconsciência privada em conflito com a universalidade abstrata, até o ponto em que o espírito não consegue mais reprimir a si (*FD*, § 355-358).

Para ser veículo do Espírito, a forma de vida necessária ao ser humano é social. Os seres corporificados e finitos devem ir além de uma identificação de si mesmos como particulares. O ser humano é alçado ao universal porque já vive além de si mesmo numa sociedade, cuja vida maior incorpora a sua. Por conseguinte, visando conhecer a si mesmo no mundo, o Espírito deve produzir uma corporificação adequada na vida humana em que ele pode reconhecer a si mesmo. O objetivo da História do Mundo é que o Espírito chegue ao conhecimento do que ele verdadeiramente é (TAYLOR, 2014, p. 400). Ocorre que a História é a própria dinamização do Espírito. Tudo é passagem, fluidez e transitoriedade nele.

Nada perdura, os reinos caducam, tudo desvanece. A segunda categoria é que uma nova vida surge da morte. Mas para os ocidentais, o espírito novo surge rejuvenescido (porque purificado e elaborado a si mesmo) e sublimado, elevando-se a uma nova formação. O espírito encontra-se espraído na história, com um único resultado: aumentar de novo sua atividade e de novo consumir-se. O fim não é a obra, mas a própria atividade (HEGEL, 1995, p. 36-37).

Hegel se fiava que apenas as nações germânicas haviam chegado, pelo Cristianismo, à consciência de que o homem é livre enquanto homem, de que a liberdade do espírito constitui a sua mais peculiar natureza. esta consciência surgiu, em primeiro lugar, na religião, na religião mais íntima do espírito, fruto de laborioso processo histórico. Os

germânicos, com efeito, haviam aprendido que a substância do Espírito é a liberdade, e que seu fim no processo histórico é a liberdade do sujeito, a sua tomada de consciência moral, e seus atos em prol dos fins universais e sua vigência. Outrossim, a valorização do sujeito como um valor infinito também à consciência deste extremo soma-se às características de um povo que chegou ao ponto derradeiro da sua formação. Hegel assumia que todos os povos, como membros do espírito e de seu processo dinâmico, chegariam pela História a este mesmo estágio que os germânicos, conhecendo-se a si e percebendo-se como integrantes do espírito (HEGEL, 1995, p. 59-60).

Rosenzweig já havia atentado que a autonomia do indivíduo em prol da liberdade de consciência e seu dever na manutenção do acordo de todos pela proteção dos direitos naturais individuais aponta para a noção intermediada pela teologia dos primeiros escritos de Hegel de “destino”. Assim, destino do Eu é o destino do Estado, que por sua vez se submete a um destino maior. A compreensão precoce e quase instintiva das conexões entre a vida cultural e a sociedade nacional não conduziu a uma concepção de Estado derivada destas conexões, mas uma forte consciência da “dignidade do homem” (*Würde des Menschen*) foi a base do primeiro pensamento político autônomo de Hegel, e interrompeu aquela tendência inicial. Desta citada consciência provém um ideal duplo de Estado, tanto para os antigos como para os modernos. Para aqueles era a construção do Estado fruto de sua atividade livre, o apogeu da existência. Para os modernos, o Estado é fruto do acordo de todos para a proteção dos direitos naturais de cada um, especialmente a liberdade de consciência. Para chegar ao Estado “vivo” do presente, o caminho dos modernos não é mais curto quando se parte do ideal “moderno” do que quando se parte do ideal antigo.

Desta feita, existe um ponto que se inclina à liberdade, que perpassa estas duas concepções de Estado. No “Estado como destino” estava posto o fundamento para uma nova visão que não partia do ser humano individual, mas do Estado mesmo. Assim, o centro de gravidade do pensamento sobre o Estado encontra-se definitivamente deslocado. A vontade de “união com a época”, fundada sobre a crença na determinação racional da História, levou a uma apreensão intelectual do Estado do presente. O que não desapareceu foi a concepção fundamental de História Universal, segundo a qual o republicano antigo, o homem do Estado romano ou da monarquia moderna, são diferentes, de onde procede o duplo ideal de Estado (ROSENZWEIG, 2008, p. 178-179).

A História, portanto, culmina numa comunidade que está conforme à razão, que é a materialização da liberdade. A liberdade aqui não está no plano individual, mas a liberdade do Estado, não arbitrária, consonante com a razão e com o limite das necessidades. Em um Estado que se submete à História, sua comunidade se adequa ao conceito (coerência interna), à liberdade e à razão. E esta consonância esse faz com a promoção da segurança e garantia de perpetuação do posto do Estado no mundo. Logo, a realização da História também considera e permite a realização da guerra.

3.4 A Moralidade

Mas a História, que é o palco dos eventos mundiais cujos atores são os Estados, já contempla a ação dos indivíduos, que é potencializada no decurso dos eventos gerais. Isto confere uma proeminência à dinâmica que se dá interna ao indivíduo. A Moralidade, que é um movimento subjetivo individual, nesse caso, pode desarticular a guerra dos atos de Estado, visto que as noções de justo e injusto são nela construídas sem a necessidade de instituições jurídicas. Dito de outra forma, os indivíduos ponderam sobre os seus atos sem que necessariamente exista Estado (ou se careça dele), e por consequência, leis, como referência. Estas são as mesmas condições dos Estados quando arbitram a guerra. Uma vez que inexistente um tribunal internacional que julgue os atos das nações, elas podem entre si discutir a legitimidade de seus atos sem o fazer pela força.

A Moralidade é o primeiro movimento que o Espírito promove no mundo em prol do estabelecimento do Estado. O ser humano, enquanto sujeito da Moralidade, se reconhece na obrigação de participar da razão universal apenas pelo fato de ser uma pessoa. Isso significa que o indivíduo entende que ele chega ao universal apenas pelo uso de sua razão. É o imperativo categórico, não imposto de fora, mas internamente. O indivíduo na Moralidade está tentando distinguir o certo do errado e praticar o certo porque é o certo.

Na comunidade, a Moralidade deve ser preservada, pois o homem necessita efetuar julgamentos pela própria consciência, ainda que existam leis (e conseqüentemente Estado) estabelecendo o justo e o injusto. A continuação da Moralidade é um indicativo de preservação da liberdade.

Tratar a Moralidade como suporte ao Estado contra conflitos não é uma ideia exclusiva de Hegel, mas já se encontra, ainda que rapidamente fundamentada, nos “Artigos definitivos para a Paz Perpétua”, integrante da obra de Kant *À Paz Perpétua*. Neles, Kant aposta que a reverência que cada Estado faz ao conceito de Direito prova que o homem possui uma grande capacidade moral. Povos, como Estados, podem ser considerados homens individuais que, em seu estado de natureza (independência de leis exteriores) se lesam por estarem um ao lado do outro. Em vista de sua segurança, um Estado pode e deve exigir do outro entrar com ele em uma constituição similar à civil, o que seria uma liga de povos, mas não um Estado de povos. Em um Estado de povos, haveria uma relação de subordinação entre um superior e um inferior, o que invalidaria a necessidade de um direito de povos.

A tarefa do governo seria a manutenção da unidade e da independência do Estado, junto com sua moral viva. Porém, este trabalho só consolida a interdependência de política interna e externa. Os Estados, manifestando-se como decorrentes de decisões tomadas sob o viés de aspectos de suas individualidades históricas, consideravam elementos exteriores como perturbadores. Para todo governo moderno existe o problema das relações internacionais, pois o mundo não é só apenas dos Estados históricos, mas é também da sociedade moderna, mundial por princípio. O Estado, considerado como um indivíduo, se comportaria como um cidadão membro da sociedade (uma pessoa moral, nas palavras de Kant já citadas anteriormente), que preferia usar de violência para alcançar seus objetivos soberanos frente a outros Estados-cidadãos, e que renuncia a isto, não por convicção moral ou por bondade, mas porque a violência ocasionaria perdas. Em uma situação pacífica, o Estado sabe que perde menos que em uma situação de conflito (WEIL, 1992, p. 299-303).

A possibilidade de uma guerra leva à contradição fundamental entre a sociedade (que é racional e universal por princípio) e o Estado (que é histórico e moral por sua própria moral particular e tradicional, bem como seus interesses históricos). Ao fim e ao cabo, o Estado deveria permitir que seus cidadãos consultassem suas consciências para arbitrar se a participação de seu país numa guerra seria a solução mais acertada.

O Estado só se torna plenamente o que é por natureza, a saber, consciência de uma comunidade agindo em vista da sua subsistência e da subsistência de sua moral, se considerar a guerra como instrumento da política externa e ele não poderia excluir o recurso a ela sem renunciar, ao mesmo tempo, à sua independência moral. Isto porque a sociedade é pacífica

por essência, rejeitando a guerra, esta uma instância destruidora de riquezas e dos meios de produzi-las, da organização, da administração dos interesses, e, sobretudo, da disciplina do trabalho. O problema aqui reside em que o argumento de Weil é o de Kant, de que o Estado não pode sobrepor-se à sociedade civil, mas ser-lhe servo. É justamente essa ideia da qual Hegel quer manter distância. Em Hegel, sem Estado não há sociedade civil.

O Estado tem o direito e o dever de intervir na economia porque as relações econômicas internacionais e a dependência de uma economia nacional com relação à economia internacional constituem problemas de dificuldades tais, que o egoísmo dos particulares não é suficiente para compreendê-los e resolvê-los. Outrossim, sendo a função do governo abreviar e suavizar os movimentos inconstantes e o lapso de tempo no qual os conflitos devem ser regulados pela via da necessidade da manutenção de uma prática que seu no tempo, sem apelar para a sua validade racional, ele não deve confiar só no mecanismo para resolver a crise econômica. O termo “necessidade inconsciente” designa em Hegel a natureza como as leis da economia que agem sobre o indivíduo a modo de leis naturais, a qual deve ser vencida pela razão, em vista da (e pela) ação livre e consciente (PERINE, 2004, p. 101).

Contudo, não se pode dizer aqui que o argumento de Weil e Kant deve ser rechaçado de todo. A oposição do pacifismo e do belicismo só se torna absoluta se, por uma abstração, são separadas a política e a história por abstração, pois esta tem como causa motora a violência, enquanto que aquela quer eliminá-la. A sociedade se opõe moralmente ao Estado histórico, mas é o Estado histórico que se encontra na maioria das teorias metafísicas da história, que se afirmam capazes de fornecer receitas infalíveis para a ação política (WEIL, 1992, p. 310, 325).

Enquanto na Eticidade se deve produzir e agir conforme algo que já existe, na Moralidade se dá o oposto, pois se tem a obrigação de realizar algo que inexistente. A obrigação de realizar não decorre de o homem fazer parte de uma vida comunitária mais ampla, mas por ser uma vontade racional individual. Há aqui uma crítica de Hegel a Kant, que identifica obrigação ética com moralidade sob uma noção formal. A doutrina da Eticidade é que a Moralidade alcança sua plenitude numa comunidade. A concretização da liberdade se dá quando a natureza (aqui a sociedade) que foi para Kant distinta da razão, é renovada para atender às demandas dessa mesma razão. Assim, a fissura entre dever (*sollen*) e ser (*sein*) é consertada. É bom lembrar que a Moralidade pode sobrepor-se à Eticidade, visto que Hegel

cita frequentemente Sócrates e Jesus, na figura de heróis, cuja moralidade se opôs à eticidade do grupo social em que se inseriam, sendo eliminados dos ambientes onde viviam (TAYLOR, 2014, p. 411-412).

Hegel explana, em 36 parágrafos dos 360 que compõem a *Filosofia do Direito*, a função da Moralidade, cuja tarefa é legitimar a vontade humana a partir da sua transformação, via *Aufhebung* (suprassunção ou atualização), em vontade universal, geral. Somente quando a vontade de um homem é validada como a de qualquer integrante do grupo em que ele se insere, a liberdade deixa de ser abstrata e distinta do conceito, tornando-se-lhe semelhante. A Moralidade não existe sem a vontade, razão pela qual Hegel a nomeia também como Vontade subjetiva.

Ocorre que a Moralidade tem de avaliar sozinha o que é certo ou errado, aceito ou rejeitado universalmente, antes de qualquer instituição censora, coletividade reguladora ou parâmetros prévios que balizem a vontade. Aqui, a instância moral é a única referência da qual a subjetividade pode lançar mão para cancelar suas volições ou, nas palavras de Hegel, reconhecer algo na medida em que o objeto desejado é seu (*Seinege*) (FD, § 107). O mundo, ao tornar-se infiel e inseguro para que a liberdade seja nele identificada, forçará a autoconsciência a procurar em si mesma referências e determinações interiores para o justo (*Recht*) e o bom (*Gut*) (FD, nota ao § 138). A autoconsciência sabe o dever como a essência absoluta. Contudo, enquanto não refletir sobre seus atos, ela ainda está presa a si (FRIEDMAN, 1986).

Aqui se encontra a premissa, e posteriormente a chave de leitura, para a presente pesquisa proposta: tomando-se o Estado como sujeito macrodimensional, sobre o qual inexitem parâmetros institucionais que julguem seus atos – sendo dispensado o recurso da História (*Weltgeschichte*) que, como tribunal do mundo, depõe impérios e ascende povos, por tratar-se de uma razão inacessível à razão dos governos, e não o arquivo espiritual do qual os indivíduos podem lançar mão para perceberem a si, bem como ao que os rodeia (CEKIC, 1990) – a Moralidade realizaria um apelo à vontade deste ente nacional, tentando extrair dela o bem que lhe é por essência para tanto torná-la lei, como sucessor da Eticidade e novo guardião da liberdade no plano efetivo. Escolhida a premissa, levanta-se o seguinte questionamento: com que meios ou instrumentos sociais e espirituais, dada a exposição lógica

de Hegel sobre o percurso da Ideia (*Idee*) ao Absoluto, a liberdade pode ser efetivada e resguardada, não mais considerando os atos de guerra pelas instituições éticas do Estado.

A Moralidade, a partir de uma situação de ineficiência estatal quanto à preservação das vontades sem violência, voltaria a interpor-se no desequilíbrio deflagrado entre Estado e sociedade, elevando-se acima da ordem ética e esforçando-se em reconhecê-la, a fim de realizar imediatamente um novo mundo ético, no qual a unidade do Singular e do Universal deveria já estar realizada. A Moralidade aqui tem uma função clara: prover a sustentação da vida coletiva (HYPPOLITE, 2003, p. 291; WALKER, 2012, p. 80).

Apesar de, nesse novo horizonte de eventos sem mais lugar para o Estado, inexistir a coerção para que as coisas sejam executadas, a vigência da Moralidade tornaria necessário o agir. A ação guarda semelhanças com a força, o movimento que aponta para o Outro aplicando um desdobramento e voltando à sua redução. Esta é a tarefa mais dispendiosa da Moralidade: explicar a razão pela qual o ato se dá de um e outro modo e a atribuição da responsabilidade por seus desdobramentos (CARGNELLO, 2014, p. 673-674).

A Moralidade, que segue presente no mundo moderno, eleva-se acima da ordem ética e se esforça em reconhecê-la, é mais do que o mundo ético, no qual a unidade do Singular e do Universal estava imediatamente realizada (HYPPOLITE, 2003, p. 291). Nesse sentido, a Moralidade seria um híbrido entre a natureza, cuja primeira fonte seria a família e suas implicações de reprodução e manutenção da vida, e o espiritual, onde seus membros possuem atribuições específicas não-naturais, mas convencionadas socialmente.

A ideia de organização coletiva que englobe família e outros laços naturais sempre flutua acima da história e, no entanto, é apreendida agora no movimento do conceito que é definido como a forma da mediação. Na *Fenomenologia*, o Espírito é a substância ética, a vida de um povo livre, na qual cada consciência singular existe como reconhecida pelas outras. Pode-se ainda dizer que ele existe por seu vínculo ontológico com as outras consciências singulares (HYPPOLITE, 2003, p. 291).

A consciência, trabalhada pelas relações a que o indivíduo se submete dentro da família, faz aparecer uma espécie de regulamento prévio ao jurídico. Instaura-se aí a lei do coração, uma união imediata da lei (que pode existir ou não paralela à consciência) e do desejo (que prescinde da História para existir). A consciência-de-si contempla um mundo

vazio que esmaga as individualidades que tentam gozar sua própria singularidade. A consciência, que não sabe que foi produzida a partir do arranjo desse mundo que contempla, descobre que a lei é arbitrariamente separada do coração dos indivíduos. Ela empreende uma força de violência que contradiz a lei do coração. Mas o coração protesta pela sua individualidade que a consciência quer eliminar. Assim se mostra a premência de que os homens devem ser libertados, não pela oposição entre si, mas pela reconciliação de uns com os outros, visto que o bem de um deles é o bem da humanidade e só apresenta a excelência da própria essência, a pureza do coração (HEGEL, 2011, §§ 301-304; HYPPOLITE, 2003, p. 303).

O jogo de individualidades em que cada indivíduo procura fazer valer suas aspirações depara com as aspirações das outras. O que parece ordem pública sobreposta à oposição é na verdade a ordem do mundo, ordem que é em si universal. Surge uma nova figura, a virtude, que trabalha como uma consciência que quer aniquilar os egoísmos individuais para permitir que a ordem apareça tal como é em sua verdade. A virtude lutará contra o curso do mundo, que age conforme a sociedade civil-burguesa da *Filosofia do Direito*, sendo necessário lembrar que o curso do mundo, esse jogo de egoísmos, na reciprocidade de suas trocas, produz a manifestação do universal (HYPPOLITE, 2003, p. 307).

A virtude se engaja numa luta contra o curso do mundo, descobrindo no final que esse mundo não é tão mau quanto parecia. O erro está em opor o ideal e o real de maneira que o ideal se atualize. A virtude mesma se encontra dentro do curso do mundo, não podendo desprender-se dela, dado que a ação humana é comum à virtude e à individualidade do curso do mundo (HYPPOLITE, 2003, p. 308-311).

O sujeito estatal consciente de si elevado ao universal transporia assim a natureza à honestidade, da honestidade à moralidade, da moralidade ao mundo ético. O Universal que já não se opõe às consciências singulares, mas que nelas encontra seu conteúdo concreto, é o Universal da pura consciência, que é ao mesmo tempo este sujeito autoconsciente (HYPPOLITE, 2003, p. 335).

As leis, neste sentido, são mandamentos que perdem a imediatez, pois se mostram arbitrarias como a consciência particular que as formula. Apenas a substância, que é universal e necessária, supera a contingência dos conteúdos particulares dos mandamentos. Ainda

assim, resta ao Estado propor leis, mas nesse momento não existe mais a preocupação de fiscalizar sua aplicação, caso o governo haja pensado a universalidade e a necessidade da substância ética. Tal explicação pode tanto ser utilizada para o caso da guerra justa, onde o embate é legítimo para um dos lados, como para indicar o princípio de funcionamento da sociedade civil-burguesa (HEGEL, 2011, § 355; HYPPOLITE, 2003, p. 335).

Logo, a Moralidade, que já trabalhou as virtudes em um mundo com a “lei” ausente e, agora, presente, mostra que a consciência-de-si singular se elevou à consciência-de-si universal por meio da luta pelo reconhecimento (consciência do senhor e escravo e consciência infeliz). O Espírito aparece como experiência de um pensar coletivo, não mais individual, pois pressupõe a superação das consciências singulares e, simultaneamente, a conservação de sua diversidade no seio da substância. Cada um é para-si ao mesmo tempo que é para-outrem. O Espírito, no ambiente da Moralidade, é a verdade da razão, a consciência-de-si universal que se tornou um ser em-si e para-si, explicitando seu conteúdo vivo na História (HYPPOLITE, 2003, p. 343).

Nesse embate travado no interior do ser humano, há um contraste entre liberdade e a inclinação. Essa “guerra” perpétua já havia sido antevista por Kant. Isto porque o ser humano, como ser natural e dependente da natureza, possui desejos, e não se pode esperar que eles endossem tais desejos sob a razão pura. Mas a liberdade implica em contraste, e a moral perfeita é inatingível. Essa moral servirá como um referencial das ações do homem. Hegel tenta resolver esse problema de balizar a prática da liberdade com a moralidade a partir do conceito de santidade. Santidade não é ser perfeito, é movimentar-se em busca da perfeição. Assim, o movimento da ação moral se dá pela Religião.

Hegel explica que a Moralidade possui um direito intrínseco, o qual reside na particularidade do sujeito: é o direito da liberdade subjetiva, constituindo, no efeito universal decorrente do cristianismo, o ponto de inflexão da diferença entre a Antiguidade e a época moderna. A Moralidade supera apenas o ser dominado do eu, mas o eu, que é vivo, ainda é composto por uma multidão de vivos separados, que são posteriormente unidos pelo amor. Todavia, sendo este apenas um sentimento, e não uma reflexão, fez com que Hegel substituísse o princípio do amor pelo desejo de reconhecimento (SCHLIE, 2013, p. 528). Apenas a Religião, a instância que materializaria a Moralidade assim como o Estado

materializou a Eticidade, congrega a moralidade e o amor na união de todos (BECKENKAMP, 2009, p. 157-159).

O direito presente na liberdade subjetiva seria instaurado, dentro do Estado e no seio da própria sociedade, como uma nova tentativa de resolver as tensões que o Estado não logrou aplacar. A virtude mesma, que não é política, se encontra dentro do curso do mundo, não podendo desprender-se dela. Os laços entre indivíduos teriam primazia, pois o elo não seria mais a manutenção de uma soberania, mas o esforço conjunto para o usufruto da “boa vida” (HYPPOLITE, 2003, p. 292-307; SMITH, 1983, p. 627).

Contudo, essa boa vida não pode ser materializada com a Moralidade, dado que ela é um apelo à consciência, mas tal apelo não corporifica nada. Prova disso é que o Estado necessita manifestar-se no mundo para realizar a liberdade em instituições. A Moralidade, com efeito, como algo interior, age no indivíduo isolado. Agora, é necessário um catalisador social, algo que faça um apelo coletivo às consciências da comunidade.

Hegel explica na *Fenomenologia do Espírito* que, durante a alienação decorrente da consciência infeliz, que é a consciência da não-efetivação do bem total no mundo, o Espírito foge para outro contexto, para o interior do homem, tornando-se espírito moral. Tomando esta informação, pode-se inferir que, acima de um Estado incapaz de manifestar a ideia absoluta, esse espírito suprasumido eleva a visão moral do mundo, exigindo uma rede de relações dessas interioridades isoladas. É a Religião (HYPPOLITE, 2003, p. 349).

Segundo Rosenzweig, na *Fenomenologia do Espírito*, o Estado não seria o que há de mais elevado – visto que ele utiliza um elemento político tido por “nocivo” (*schädlich*) para promover um afastamento da verdade no pensamento filosófico a nível ontológico e histórico – mas cederia seu lugar à Moralidade e esta à Religião. A Religião apresenta mais resultados para tal intento por expressar o mais íntimo do ser dos homens, adentrando em lugares da consciência intocadas pela lei. Ainda que os indivíduos sejam indiferentes às demais coisas exteriores, pela Religião eles se reconhecem a si mesmos como centros sólidos, tornando-se capazes de ter confiança recíproca e estar seguros uns dos outros, acima da desigualdade e da inconstância das demais relações e situações (HEGEL, 2010, p. 61; BENSUSSAN, 2012, p. 25).

A Religião e a guerra são próximas e frequentes em Hegel. O filósofo alemão pode exaltar o conceito de guerra sem se identificar com nenhum conflito efetivo. Esta ambivalência talvez possa ser comparada em um sofrido nível superficial à atitude cristã para com o pecado. O conceito de pecado é a pedra angular da teologia cristã, e condição indispensável para o conceito de graça. Ainda, todo pecado efetivo é um assunto para a avaliação moral negativa. Isto porque o pecado é o indicativo da limitação do sujeito. O pecado é resultado da vontade materializada, e somente o pecado torna a graça necessária. A graça é uma condição jurídica que atesta o indulto que suspende a pena atrelada à má ação. A graça não tem razão de ser sem o pecado, atrelando-se a ele. Do mesmo modo, a guerra se relaciona invariavelmente com o seu final, seja a paz, seja o interstício, embora não se saiba quando isso ocorra, como o momento em que a graça é dada ao pecador. Outro aspecto mais vertical da comparação binária guerra/paz e pecado/grça está em que existe alguém que oferece a graça (geralmente em uma posição superior) a outro alguém que se assume pecador. O reconhecimento do pecado, a concessão e a aceitação da graça, assim como a suspensão da guerra se dão no campo ético, porém não acessível à razão humana (AVINERI, 1961, p. 463-474).

3.5 A Coexistência entre Religião e Estado

Uma vez que a Moralidade age apenas nos conceitos internos dos indivíduos relacionados a condutas justas, em temas tão pessoais e interiores como o pecado e a graça referidos acima, resta que ela dê um passo além e seja corporificada no mundo. Dado que no Estado é provado pela presença da tensão e do conflito que a Moralidade não foi plenamente efetivada, outra instância política servirá de terreno para que as noções de certo e errado possam catalisar os sujeitos e congregá-los em um objetivo social comum. Essa instância nova será a Religião, que não atuará paralela ao Estado, mas será sua versão atualizada para enfim, na valorização de todos os seres humanos, contribuir para a eliminação da prática bélica.

A percepção de uma ordem mais ampla que congrega todos os homens sob os mesmos preceitos tem sido produzida nas civilizações por sua consciência religiosa, ou pelo senso do sagrado. O catolicismo tentou manter os ritos, salientando esse “sagrado”. O protestantismo, contudo, empreendeu uma dessacralização do mundo em nome de uma

devoção focada em Deus, repelindo tudo o que pudesse ser acessório ou trivial no contanto com o divino, o que ajudou o indivíduo do Ocidente, não mais preso a procedimentos de culto para ter acesso ao sacro, a construir uma definição de si mesmo. A dessacralização do mundo apontou para a subjetividade.

A guerra, nesse contexto, sendo proposta como elemento de coesão social, mostra-se ineficaz. Apesar de agir como um sentimento de integração entre cidadão e Estado, ela traz o efeito reverso da destruição da vida, da propriedade e da sociedade pela violência.

As guerras, que sempre foram de causa religiosa na antiguidade e nos tempos medievais, são na Modernidade laicizadas e circunscritas ao então novo direito das gentes. A guerra não possui mais caráter eclesiástico (e portanto civil), mas estatal e policial, sendo assim racionalizada. Não há mais uma “guerra justa”, mas uma guerra por “justa causa” embasada juridicamente. Isso representa um grande feito de gestão, pois os conflitos bélicos passaram a ser autorizados e organizados em gabinetes dos governos dos Estados, e não mais provocavam um efeito de atrocidade e crueldade à população. Os resultados dessa racionalização da guerra se mostraram pelo fato de que certas armas e ações tiveram de ser proibidos nos atos de conflito (SCHMITT, 2014, p. 150).

Todos os assuntos estatais ligados à expansão de domínios ou unificação de regiões consideraram o uso da guerra. O Estado alemão, que serve como objeto de referência, diagnóstico e prognóstico para as proposições políticas de Hegel, desde a origem tem um objetivo de constituir-se como “pan-europeu”. Houve, nesse âmbito, uma tensão histórica na Europa para que os seus países, e não só a Alemanha, se não fossem unificados, pelo menos interferissem minimamente nas questões domésticas dos outros, o que perdurou até a contemporaneidade. Isso só comprova uma incompetência política do Estado no trato da resolução do conflito ou do seu retardamento. A primeira grande tentativa alemã de formar-se o Império mundial se deu sobre o direito divino do monarca, com o Sacro Império Romano-Germânico, e nele o continente europeu pôde desenvolver-se em desimpedida autonomia.

Mais tarde, o direito natural passa a ter sua vigência na hermenêutica jurídica, mas resta claro que o jusnaturalismo, pressupondo uma situação original de selvageria entre os homens, é uma deturpação do direito divino, pois a premissa é que o ser humano é uma inteligência decaída que não consegue governar a si mesma, sendo necessária a intervenção

de uma entidade suprema que consiga ordenar a comunidade de homens. Na ausência da divindade encarnada para ocupar o trono, suas atribuições são depositadas em seu representante, o rei.

A soberania “substancial” do Estado se efetiva na personalidade “subjéitiva” do monarca. Ele não é o soberano, pois soberano é apenas o Estado. Porém, o chefe estatal tem de ser um indivíduo, de modo que a vontade final no Estado possua origem indiscutível na vontade de um sujeito. E a fonte da soberania do Estado via monarca é a ideia de monarquia fundada sobre o direito divino (*Gottes Gnadentum*) como a representação de sua essência que mais se aproxima de sua verdade (ROSENZWEIG, 2008, p. 479-480).

Hegel procura compreender o direito divino a partir da necessidade de uma posição suprema, decisória e sem necessidade de justificação, no Estado, apoiando-a não sobre seu direito próprio, mas sobre o direito do Estado. Não há mais espaço para o sujeito que substitui Deus no governo das coisas. Tal espaço deve ser devolvido ao Espírito (ROSENZWEIG, 2008, p. 480).

O Estado, que é ordem ética interior, enquanto constitui um todo, vem a ser uma instância natural no mundo, acompanhado de uma violência que não é alvo de questões nem respostas. Apesar de todos os esclarecimentos metafísicos, este Estado permanece como potência (*Macht*) (ROSENZWEIG, 2008, p. 226).

Aqui Hegel se aproxima da estatização (*Verstaatlichung*) do ético e suas implicações históricas. O princípio observado no sistema, qual seja, elevar a Moralidade sobre a Eiticidade, encontra aqui, pelo menos em sentido de filosofia da História, sua plena realização. A *Fenomenologia do Espírito* avança um passo mais, altamente significativo neste contexto, e nos mostra que a filosofia da História conduz, no quadro da história religiosa, a um esquema conjunto: que o cristianismo representaria a fusão histórica final da “religião natural” do Oriente antigo e da “religião da arte” dos helenos (ROSENZWEIG, 2008, p. 308-310).

Segundo Rosenzweig, a *Fenomenologia* indica que o Estado não seria o que há de mais espiritualmente elevado. A solução para essa ausência, essa inadequação ou pobreza espiritual não seria seu desaparecimento, mas o ato de ceder espaço político à Moralidade e esta à Religião. O ideal da Cidade humana exposto por Hegel no *Sistema da Eiticidade*

(*System der Sittlichkeit*) e no *Direito Natural (Naturrecht)*, debitário da cidade grega, seria abandonado em prol de uma Cidade de Deus (HYPPOLITE, 2003, p. 349).

Para Rosenzweig, Hegel começa na *Fenomenologia do Espírito* pela ideia ética (*Sittlichkeit*) como substância do espírito no qual o Si (o sujeito), como ser-para-si, tende a absorver-se. Aqui, o Si é entendido como o sujeito quase total, pois ele sabe quem é, sabe qual sua posição no mundo e sabe que não está só nesse mundo. Aplicando essa percepção ao indivíduo que escapou ao desmoronamento do mundo antigo, ele se reconhece como pessoa com valor intrínseco, identifica sua posição no mundo e distingue outros que ocupam esse mundo com ele. Aí se encontra o germen do cidadão. Esse cidadão será a unidade básica do Estado futuro. Rosenzweig mostra como o Si emerge da totalidade harmoniosa e se torna seu destino (sua presença espiritual na História). No entanto, esse Si imediatamente universal já não se encontra a si mesmo, pois é a consciência infeliz da História. Ela encontra-se no mundo da alienação e da cultura. O Espírito então foge para um outro âmbito, tornando-se o Espírito moral.

Essa visão moral se eleva acima do Estado, incapaz de manifestar a ideia absoluta, sendo depois seguida pela Religião. Após o insucesso da vontade geral proposta por Rousseau, que pretendia realizar-se como a guardiã da manutenção da vida orgânica de um povo, apareceria a comunidade religiosa, única apta a traduzir o saber de si do Espírito. O cidadão seria sucedido pelo sujeito moral e depois pelo espírito religioso (HYPPOLITE, 2003, p. 349).

Mas o mencionado espírito religioso não é uma experiência mística que se manifesta em todos os agrupamentos humanos durante os tempos. Esse espírito religioso encontra apenas no cristianismo seus predicados adequados ao método hegeliano. Como exemplo da teoria de Hegel relacionada com as categorias cristãs, há primeiramente uma necessidade política de a sociedade reconciliar a noção do divino (como de um Outro) e a noção de si do divino (a do Espírito como sujeito que faz a História).

É no cristianismo que Deus se torna representado como sujeito, mas convém evocar que um sujeito apartado do objeto (o Outro) é um sujeito que não chegou ao Absoluto. Essa reconciliação seria o destino do cristianismo, onde igreja e Estado, serviço divino e vida, operação espiritual e operação no mundo, possam coincidir (HEGEL, 2012, § 299; HYPPOLITE, 2003, p. 350). Dessa forma, cabe à Religião, no momento em que as

instituições não dão conta de apaziguar querelas a nível de países, fazer reverberar a autopercepção dos países como sujeitos com valor intrínseco, e que este valor não lhes é exclusivo, mas comunicado a todos os outros entes governamentais, instaurando-se uma cultura de paz pela eliminação do hiato entre a consciência de si e a consciência infeliz, que é a consciência do limite e da negação.

O cristianismo político vem reduzir um descompasso, que existia na cidade do mundo antigo, entre o culto e a organização política. Nesse mundo de outrora, cujo pensamento acabado foi a República platônica, ignorou-se a subjetividade ou reflexão de si do espírito. Porém, tal hiato entre indivíduo-cidadão-sectário ainda permitia uma vida orgânica, mas sem a subjetividade, a realidade interior do indivíduo, pois o essencial da vida particular integrada com a coisa pública residida apenas na combinação Estado-igreja, ou melhor, Areópago (local da discussão política) e templo (espaço para a prática religiosa). O mundo moderno em sua cultura burguesa (individualista e oposta ao cidadão grego) bem como sua religião (fé em um além separado e distanciado do mundo terrestre), descobriu tal subjetividade e a valorizou. Dessa forma, o Estado já não pôde ser apenas o Estado substancial da cidade antiga. A subjetividade infinita do cristianismo torna impossível o retorno a uma Cidade como a cidade antiga (HYPPOLITE, 2003, p. 351-354).

Se Hegel não fala efetivamente do Estado no último capítulo da *Fenomenologia* destinado ao Espírito, não é porque o Estado desapareceu como forma suprema do Espírito no mundo e cedeu lugar a um sujeito moral ou a uma alma contemplativa, mas porque encara somente nesse capítulo o aspecto novo que assume o Espírito quando se apreende como sujeito (HYPPOLITE, 2003, p. 351).

Nos escritos *Religião Popular e Cristianismo* (presente nos *Hegels Theologische Jugendschriften*), da época de Tübingen, a natureza humana era entendida por Hegel como impregnada com a ideia de razão, tal como a função do sal na comida, em alusão às palavras de Cristo. A religião torna-se, para o ser humano sensível, em “religião pública” (os conceitos de Deus e imortalidade, na medida em que têm influência nas ações e na forma de pensar). Ela não atuará simplesmente, de modo imediato, no âmbito da moralidade de cada um, mas enobrecerá o Espírito de uma nação. A religião popular constitui suas doutrinas pela razão geral dos homens, as quais devem ser simples, porque participarão muito mais na edificação de um espírito de um povo do que se fossem acumuladas.

A influência das doutrinas sobre o Espírito do povo não se misturam com o exercício da justiça civil, pois estão relacionadas apenas com o estágio da Moralidade na qual este povo se encontra. Tanto que o mais importante aspecto dessa religião é que ela, como criadora de uma grande consciência, deva ser erigida de tal forma que esteja conectada com todas as necessidades da vida, a saber, as ações públicas do Estado. O Espírito do povo (*Volksgeist*), a Religião e a liberdade política estão agora imbricadas em uma só coisa, não podendo ser cindidas (ROSENZWEIG, 2008, p. 85-86).

Em Kant, há uma filosofia prática que é essencialmente uma filosofia da liberdade, e uma filosofia teórica que conduz, como obra do entendimento, ao conhecimento fenomênico da natureza. Contudo, a síntese do eu cognoscente e do eu prático, da natureza e da liberdade, é dificilmente realizável. Em Hegel, é a História humana que fornece o modelo dessa síntese. A grande obra de arte é a organização coletiva, a vida de um povo livre. Dessa forma, o Espírito absoluto aparece como organização social, à maneira da república platônica. A substância ética é o povo, e esse povo é dito livre quando reina uma harmonia entre o Todo e as partes, entre as vontades individuais e a vontade geral (HYPPOLITE, 2003, p. 289-290). O que deve ser salientado é que o Povo, dentro de um mundo aproximado pelo comércio, pelas vias de acesso e pela política, não mais deve ser visto como um grupo de pessoas restrito a uma área geográfica, com um sistema linguístico e jurídico específico. As características de um Povo passam a ser mais generalizadas, logo universais, que anteriormente, sendo salientada a fraternidade entre os grupos, para assim seguir-se à eliminação do conflito.

Na teoria de Estado de Hegel, há uma semelhança entre Espírito do povo e a razão, mediada pela Religião. O núcleo racional da vida cultural de um grupo de pessoas era denominado por ele de *Aufklärung*, como um saber, a qual aparecerá mais tarde, no âmbito do Estado, de Eticidade. O sistema da religião, que sempre assumiu a tonalidade do tempo e da política, se manifesta nessa nova aurora como verdadeira dignidade própria, sendo implícitas as definições “Razão” “Liberdade”, a bem de uma igreja invisível (ROSENZWEIG, 2008, p. 90-92).

Há, todavia, um problema. Caso a Religião deva garantir a verdadeira consciência moral dos cidadãos com medidas práticas, ela não pode ser objeto de leis civis, visto que, se as disposições religiosas do povo se tornam leis, então o Estado não irá além da legalidade,

para onde confluem todos os regulamentos. Esta é a relação entre a Igreja e o Estado, tal como deveria ser mas, na História, porém, se observa que tudo se passou de outro modo. A Igreja, tanto protestante quanto católica, tornou-se ela mesma um Estado. O seu contrato apenas se distingue do contrato civil através do fato de que ele tem como objetivo resguardar uma determinada fé universal, e não uma crença pessoal qualquer. Aqui se encontra a cisão entre o governamental e o eclesiástico. O Estado, cujas leis se referem à segurança da pessoa e da propriedade, sem distinção de suas crenças religiosas, tem o dever de proteger estes direitos. A Igreja, por sua vez, abrangendo a totalidade do Estado, exclui aquele que não participa da sua fé e o exclui igualmente do Estado (ROSENZWEIG, 2008, p. 103-104).

No período de Frankfurt, Hegel caminha para encontrar um conceito de Estado diverso do que ele vinha trabalhando em Berna. Utilizando as similaridades entre a fraternidade universal imposta pelo Estado aos cidadãos (o qual oferece a mesma cartilha de leis para os indivíduos, tratando-os como iguais) e os laços sentimentais que a família produz em seus membros, Hegel tentará aproximar as imagens de Estado e Família pela categoria do amor. A partir de um fragmento sobre o amor, percebe-se o caráter desse novo estilo e visão de tratar o referido conceito. Em determinado trecho de uma carta por ele escrita, há a menção de que “enquanto vivos, os amantes são Um”. A noção de amor “inautêntico”, cuja essência consistiria em que o ser humano, em sua natureza mais profunda, é um ser oposto e autônomo, que tudo lhe é mundo exterior, que é tão eterno como ele mesmo. O amor “autêntico” é muito diferente. Ele procura unir tudo que é diverso, aborrecendo a individualidade (ROSENZWEIG, 2008, p. 150-153).

O entendimento que Hegel tem do amor é o desejo do prazer atualizado por uma individualidade pelo reencontro de si em uma outra individualidade. Esta individualidade é decorrente de como as pessoas agem na sociedade civil, na qual é permitida a busca pelas vontades particulares sem uma preocupação com a coletividade. Tem lugar uma contradição entre o Singular e o Universal, pois a singularidade recolhe-se em si, abandonando a universalidade do saber e dos costumes. Assim, o amor, que reside na família e na religião, não tem como escopo a divisão e o poderio (HYPPOLITE, 2003, p. 299-300).

É dessa época a crítica de Hegel à concepção kantiana entre Estado e Igreja, resumida no argumento que cada um deve deixar o outro em paz e ocupando-se apenas a si mesmo. Hegel combate esta ideia por acreditar que tal separação não é possível, seja porque o

Estado detém o princípio de propriedade, seja porque seu princípio se constitui em um todo acabado. A distinção é reconhecida e estabelecida desde Berna, entre a moderna monarquia e a antiga república. O Estado teria como princípio um todo acabado. O Estado moderno agiria no Espírito da Igreja, atuando não apenas contra leis singulares do Estado, mas contra o Espírito de sua própria totalidade, dado que a Igreja postularia o sentimento de uma totalidade como devendo ser dado e mantido (ROSENZWEIG, 2008, p. 152-153).

Nesse sentido, a Constituição funciona como o sacerdócio daquilo que Hegel compreendia como o “Sumamente Alto” (*allerhöchsten*), em cujo santuário ela delibera e recebe suas revelações. A Constituição é divina, sancionada em si mesma, inciada. Condensa-se aí o Estado hegeliano, o qual não recebe seu direito e sua fundamentação, da lei moral absoluta que repousasse à sua frente como visão perpétua. Surgido da ordem ética da vida em repouso das classes, o Estado eleva-se a cume natural, através do qual o todo adquire, propriamente, “realidade” (*Realität*) (ROSENZWEIG, 2008, p. 226).

Hegel pondera que é verdade que moralidade, religião, prosperidade e riqueza são muito importantes para o Estado, devendo preocupar-se igualmente pela promoção destas condições, mas elas não constituem para ele seu fio imediato, que é, ao contrário, o direito (ROSENZWEIG, 2008, p. 335). A *Fenomenologia do Espírito* desenvolve a ideia de que o Estado não representa doravante senão uma ordem de existência exterior subordinada à autêntica vivência autônoma do Espírito na filosofia e na religião (ROSENZWEIG, 2008, p. 390).

Hegel evoca a proposta de Platão de convocar a razão, não para criticar o presente, mas para a criação do Estado futuro. O ponto de foco dessa crítica é exatamente o “tumulto” que se anunciou no mundo antigo pelo cristianismo: a ideia de que a razão deve conformar à realidade efetiva (*Wirklichkeit*).

A sentença “o que é racional é efetivo” presente no prefácio à *Filosofia do Direito* é um comentário sobre a significação histórica do Estado ideal platônico. Isto não valeu de forma geral, mas desde que, através do cristianismo e na Ideia do Reino de Deus sobre a Terra, há uma exigência ética que se torna medida de toda instituição humana. Toda ação se vê compelida à tarefa de realizar a razão do mundo e assim, por consequência, o conhecimento tem por tarefa perscrutar a realidade efetiva para compreender como a razão se

efetua nela. É apenas pelo fato de que o racional tornou-se efetivo princípio do conhecimento de que o efetivo é racional (ROSENZWEIG, 2008, p. 405-406).

Dado que a conjunção do real com o racional se dá mediante o Espírito objetivo, este é para Hegel a caracterização geral não como hoje, na língua culta, do conjunto da cultura, mas apenas daquela parte da vida humana que, situando-se embora além da vida individual, não chega a alcançar ainda a região da pura Ideia. Ele abrange um aspecto da existência humana que encontra na comunidade dos homens a sua base, mas também a sua finalidade. A religião pressupõe a vida humana comunitária (ROSENZWEIG, 2008, p. 415).

No prefácio à *Filosofia do Direito*, Hegel aponta a Moralidade sobre o Estado apenas abaixo da Religião. Em última análise, não poderia existir nenhum poder institucional para além da História. Isto muito se deve ao fato de o filósofo haver presenciado os tumultos políticos cujo palco foi a Europa, tais como a Revolução Francesa e a tentativa de unificação dos principados alemães sob o governo da Prússia. Hegel, assim, estabelece que a época absoluta da história religiosa, que havia iniciado o cristianismo, significava também a época absoluta, insuperável da História universal.

Contudo, é bom lembrar que, dentro da dinâmica lógico-dialética, a História perde o direito de ocupar a posição de fim do sistema. Não mais o elemento histórico significaria o mais elevado, mas um elemento extra-histórico. Assim como a História paira sobre os movimentos dos Estados, existe outro aspecto temporal que se relaciona bem mais com o interior dos indivíduos do que a realização material de um costume jurídico. Este elemento temporal que fala ao homem sem utilizar o direito é o destino, já presente entre os gregos, mas que, após a revelação cristã, transfigura-se de um passado superado a um presente que não pode ser modificado. Como isto, o Espírito absoluto, ou o Espírito em sua pura representação, encontra agora seu lugar definitivo. Uma instância à qual o Estado ainda era subordinado e ordenado, onde o Espírito teria o espiritual e nada mais, agora é completamente livre.

Na Religião, o indivíduo alcança a consciência da mais alta liberdade e satisfação, onde o direito próprio do sujeito, depositado na Moralidade, encontra sua fortaleza inexpugnável. O Estado passa por este fundamento da disposição de espírito interior, para desdobrar-se na verdadeira forma e organização de um mundo. Estado e Religião, portanto, não podem anular-se (ROSENZWEIG, 2008, p. 526).

A determinação essencial sobre a relação entre Religião e Estado obtém-se apenas à medida que se recorda seu conceito. A Religião tem por conteúdo a verdade absoluta, recaindo nela, por isso, a mais elevada disposição do Espírito. Vale lembrar que o próprio Hegel salientou que a Religião, assim como o conhecimento e a ciência, tem por princípio uma forma própria e diferente da do Estado.

Como intuição, sentimento, conhecimento representativo que se ocupa com Deus, como fundamento e causa não delimitados do que tudo depende, a Religião contém a exigência de que tudo se torne também apreendido nessa vinculação e alcance nela sua confirmação, sua justificação, sua certificação. O Estado e as leis, bem como as obrigações, adquirem nessa relação, para a consciência, uma comprovação e uma obrigatoriedade. Isto porque o próprio Estado, as leis e as obrigações são, em sua efetividade, algo determinado, que passa a uma esfera superior enquanto seu fundamento (HEGEL, 2010, § 240, p. 242; 1995, § 553).

Hegel dá um exemplo de religião alinhada ao Estado, ou pelo menos uma relação entre o Estado e a comunidade eclesial. Quando há uma orientação negativa e polêmica contra o Estado, esta orientação possui sua situação e sua externalização. A determinação dessa relação é simples. A tarefa do culto religioso consiste em ações e doutrina, e para que tal ocorra, tanto o doutrinador da fé precisa dedicar-se integralmente ao discurso religioso (o que pressupõe um salário ao pregador), como as condições de doutrinação devem ser oferecidas (prédio, material didático), o que indica a necessidade de posses e propriedade por parte da igreja, assim como indivíduos dedicados ao serviço da comunidade.

Segue como princípio legal que o Estado cumpra uma obrigação de conceder à comunidade toda a sua assistência para seus fins religiosos e de garantir-lhe proteção, visto que a religião é o seu momento integrador para o mais profundo da disposição de espírito, de exigir de todos os seus integrantes que pertençam a uma comunidade eclesial (HEGEL, 2010, § 240, p. 245).

Uma vez possuindo propriedade, a comunidade eclesial coloca-se sob o domínio do Estado e de suas leis. Isto traz uma arregimentação interna e a elevação da disposição do espírito, a qual recebe pela religião sua certificação mais profunda. A externalização da religião possui um conteúdo que se liga de maneira mais íntima com os princípios éticos e as leis do Estado.

Hegel sentencia que é unicamente o discernimento filosófico que conhece que Igreja e Estado não estão em oposição quanto ao conteúdo da verdade e da racionalidade, mas numa diferença de forma. Quando a Igreja valoriza a doutrina, a sua fé e autoridade sobre o ético, o direito, as leis e as instituições, o Estado é quem ganha. Seu conteúdo não permanece na forma do sentimento e da fé, mas pertence ao pensamento determinado. Apenas mediante a separação eclesial que o Estado pôde chegar a ser o que é, revelando racionalidade e eticidade autoconscientes.

Hegel atenta, ainda na exposição da coexistência entre Igreja e Estado, para o § 140 da *Filosofia do Direito*, que trata da autoconsciência. A autoconsciência é capaz de distinguir a obrigação e a intenção dos seus atos, bem como suas consequências adversas (a má consciência moral). Hegel ilustra que o mal pode ser escolhido de forma ingênua, mas o desconhecimento dele não exime a ação de ser má, como o pedido de Jesus para que Deus perdoasse os que o crucificaram, por não saberem o que faziam. O homem pode reverter o mal nas boas ações, o que prova a sua subjetividade. Mas essa reversão também prova que os maus atos também são fruto de uma subjetividade. Logo, bem e mal provêm de uma mesma fonte no homem. A Religião, portanto, é a modalidade de consciência segundo a qual a verdade é para todos os homens (HEGEL, 1995, p. 25). A Religião, a Moralidade e a justiça só são perceptíveis pela razão do pensamento.

Já na *Fenomenologia do Espírito*, na parte destinada à Religião, o mundo ético tinha uma religião presente. Porém, se se indaga qual é o Espírito efetivo que na religião da arte tem a consciência de sua essência absoluta, o Espírito ético ou o espírito verdadeiro. O Espírito, por sua vez, é o povo livre, no qual os costumes constituem a subsistência de todos, e cuja efetividade e ser-aí, todo e cada singular saber como sua vontade e seu ato. Assim, a Eticidade se consuma na livre-consciência-de-si.

A Religião da arte pertence ao Espírito ético, que mais acima vimos perecer no Estado de Direito, isto é, na proposição: no Si (o sujeito total) como ele é, a pessoa abstrata é a essência absoluta. Na vida ética, o Si submergiu no espírito do seu povo, é a universalidade preenchida de conteúdo, mas a singularidade simples se eleva desse conteúdo, e sua leveza a purifica, convertendo-a na pessoa, na universalidade abstrata do direito. Assim, no Estado de Direito, o mundo ético e sua religião resvalam na consciência infeliz, que é o saber dessa

perda total. O movimento, que faz surgir a forma de seu saber de si é o trabalho que o Espírito executa como História efetiva.

Mas a Religião não tem por principal objetivo agir numa comunidade. Seu alvo de conscientização é o indivíduo. Para agir sobre um indivíduo, o mundo já deve estar particularizado e apresentar-se como o “mundo para o indivíduo”. O mundo do indivíduo só pode ser concebido a partir do próprio indivíduo. O indivíduo é aquilo que o seu mundo é, mas tal mundo é aquilo que o indivíduo faz. A unidade entre os dois termos, o mundo espiritual e a individualidade, eis o que é preciso apreender em vez de considerar o ser-em-si e o ser-para-si em sua separação (HYPPOLITE, 2003, p. 279-280).

A atuação do Espírito, da substância ética, sai da sua forma imediata até seu saber de si mesmo que se exprime na religião. A individualidade é uma representação da consciência singular, lançada no mundo à procura da própria felicidade e que aprenderá que tal felicidade é concebível apenas na organização social (na vida ética) (HYPPOLITE, 2003, p. 291-292).

O Espírito, na Religião, é precisamente esse “Nós” enquanto atualiza ao mesmo tempo a unidade e a separação dos “Eus”, pois Hegel não pretende atingir o “eu penso em geral” de Kant, mas a realidade como intersubjetividade, um “Nós” que é concreto. Dessa forma, a Religião é a representação do Espírito, o Si que não unificou sua pura consciência com sua consciência efetiva, e a fé não deixa de oferecer as características de tal efetividade (HYPPOLITE, 2003, p. 347-407).

Assim, Hegel, questiona: se Deus se revela ao homem, Ele se revela essencialmente como a um ser pensante. Isto porque Deus é o Ser eterno em Si e para Si. E o que é em si e por si universal é o objeto do pensar, não do sentimento. Todo o espiritual, todo o conteúdo da consciência, o que é produto e objeto do pensar, sobretudo a Religião e a Eiticidade, deve decerto encontrar-se no homem também no modo do sentimento, e assim começam por lá estar (HEGEL, 1995, p. 43).

A História universal (que são as ações dos homens submetidos ao tempo da razão), com a ascensão e a deposição de povos, ocorre no terreno do Espírito. Esse Espírito possui um “reino”, que é o criado pelo homem, pensado por ele. Hegel é enfático: o ser humano pode forjar para si toda a classe de representações acerca do Reino de Deus, mas que

sempre serão reflexos desse espírito, que se realiza no homem e por ele se estabelece na existência (HEGEL, 1995, p. 49).

Deus, evoca Hegel, juntamente com a natureza da Sua vontade são uma só coisa. Esta junção é chamada filosoficamente a Ideia. O Espírito não é uma abstração humana, mas algo inteiramente individual, ativo, absolutamente vivo. Ele é uma consciência, mas também seu objeto. O Espírito é pensante e é o pensar de algo que é, de que é de como é. O Espírito sabe, e saber é a consciência de um objeto racional. Ele só tem consciência porquanto é autoconsciência (HEGEL, 1995, p. 51-52).

A natureza de Deus fornece o mais sublime exemplo, pois no fundo, não é um exemplo, mas o universal, a própria verdade. As antigas religiões chamaram, sem dúvida, também Deus de espírito, o que era ainda um simples nome e não se compreendia ainda de que modo se explicitaria a natureza do Espírito. Na religião judaica é que pela primeira vez também o espírito se concebe de modo universal. Mas, no Cristianismo, Deus revelou-se como espírito e, claro está, é em primeiro lugar Pai, poder, o abstratamente geral, o ainda encoberto; em segundo lugar, é para si como um objeto, um outro de si mesmo, um ser que a si mesmo se cinde, o Filho.

Mas este outro de si mesmo é também imediatamente ele próprio. Ele sabe de si e intui-se nele – e justamente este saber-se e intuir-se é, em terceiro lugar, o próprio Espírito. Isto significa que o Espírito é o todo, nem um nem o outro por si sós. Expresso na linguagem dos sentidos, Deus é o amor eterno, ou seja, tem o outro como seu próprio (HEGEL, 1995, p. 56).

Portanto, o grau mais pleno de realização do ser humano é quando ele se realiza como vida, dando a si mesmo a liberdade e a autoclareza pela reflexão. Tais são cultivados pela razão e pela justiça. É central para isso a visão do indivíduo consigo mesmo em relação a essa plenitude. O Estado conferiu ao indivíduo uma forma de exteriorização e materialização de conceitos do justo e do bom mediante as instituições, os quais antes só residiam no interior do indivíduo, na sua reflexão. Contudo, o Estado, como macro-sujeito, não consegue manter por muito tempo a realização humana da liberdade e autoconhecimento. A violência aparece como recurso a ser utilizado para a garantia dessa liberdade.

A Religião, nesse contexto, adquire importância, pois, longe de anular o Estado, ela o auxilia paralelamente a concluir esta tarefa. A Religião clama aos indivíduos que todos são iguais, mas não homogêneos, perante a Deus. E o Deus de Hegel existe somente na comunidade dos homens, porque Deus se dá a conhecer com o progresso do pensamento humano. O Reino de Deus é o Esclarecimento (*Aufklärung*). O trabalho que os próprios governos empreendem sobre si mesmos para readequar rotinas de modo a assegurar sua sobrevivência no mundo pode ser entendido aqui como uma “regeneração”, a qual é propiciada pela vida religiosa. A guerra pode ser adiada com a prática de uma vida religiosa pública e orgânica. A vida religiosa não cria uma autodeterminação moral, mas a fortalece, concedendo aos indivíduos a sensibilidade da manutenção da vida acima de todas as questões políticas.

A Religião, viva dentro do Estado e acompanhando-o em seus desafios ao invés de opor-se a ele, poderá congrega organicamente os grupos e povos em volta da certeza de que os homens precisam sustentar valores de união e proteção em detrimento de discordâncias. Aqui o elo é racional porque o amor não é um amor como o da família, que tem raízes naturais. O senso de união provém da constatação de que todos são iguais e devem ter como mandamento moral a convivência pacífica no mundo e sua manutenção, uma vez que o mundo é a propriedade comum de todos. É um apelo que o Estado não conseguiu fazer sozinho à consciência dos sujeitos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente texto dissertativo propôs tratar da existência da guerra no Estado sob a teoria política de Hegel. Compreendendo que a gênese da violência se dá pela existência do mal no indivíduo pré-social, empreendeu-se a tentativa de identificar quais os elementos que permitem admitir o Estado como assegurador pleno da liberdade sem que a guerra fosse utilizada na sua prática política. No método dialético de Hegel encontrado na *Filosofia do Direito*, na *Fenomenologia do Espírito*, na *Constituição da Alemanha* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a efetivação da liberdade é acompanhada por contingências, entre elas a violência (da guerra), que vem associada à vontade, fonte do direito e da ação do ser humano no mundo. O Estado, como pessoa moral formada por indivíduos, se encontra em um impasse: preservar a liberdade e eliminar as suas negações sem extirpar a vontade.

Na *Filosofia do Direito*, que é a exposição de um momento do sistema, cada articulação expõe que a oposição entre a essência e o saber já não tem lugar, e a tomada de consciência característica da *Fenomenologia* não é mais o motor da dialética. O Direito Abstrato, a Moralidade e o Estado são simultaneamente conteúdo e forma, essência objetiva e saber de si. O Estado aparece como o momento derradeiro e mais bem-acabado do Espírito, no qual a liberdade humana seja realizada, pois ele se torna um árbitro ético das tensões entre indivíduos. Os interesses entre os seres humanos aparecem como conflitantes dentro da sociedade civil, e precisam ser administrados, donde a necessidade do Estado para interpor-se nessas tensões e manifestar-se como uma evolução desse agrupamento.

Dessa forma, a liberdade, que brota do Espírito, vem ao mundo agrilhoadada com a instância possibilitante de individualidade do Estado. Essa individualidade é a diferenciação, que acarreta a exclusão bilateral do Estado (pois o Estado se separa de outros e por eles é excluído). São aqui criadas as condições para a existência de conflitos. A dinâmica de individualização e exclusão são sinais (ou sintomas) de que o Espírito está, nesta etapa, apontando para si mesmo. A sua conservação não pode ser mais dada por outro Estado, visto que ele é responsável por si mesmo. A questão reside no fato de que o Estado não possui um órgão superior a si a quem possa reportar-se numa situação de litígio com outro Estado. Na ausência desse “pretor”, para utilizar as palavras de Hegel, o Estado invoca o princípio da autotutela mediante o direito de guerra, visto que ele não pode lançar mão do processo bélico, dada a inexistência de um tribunal onde tal seja impetrado.

Iniciou-se por responder à questão da violência a nível individual. A guerra é uma decorrência da prática do mal pelo sujeito, que escolhe entre agir certo ou errado. A primeira forma de dar ao assunto um tratamento político foi a perspectiva jurídica do mal humano pelo Direito Natural. Nele, o homem tem poder inegável sobre o mundo, e de suas coisas pode usufruir a partir de sua vontade, salvo não houver outra vontade que queira competir a posse das mesmas coisas. O termo de tal litígio se daria pela violência, prevalecendo o direito do mais forte. Hegel foi extremamente combativo com tal ideia, argumentando que a ausência de racionalidade aliada a uma extrema valorização dos aspectos empíricos da manifestação dessa “lei” tornavam o direito natural filosoficamente falacioso.

Assim, no Direito das Gentes, que é um desdobramento do Direito Natural, um Estado, como uma pessoa moral, é considerado como participante da relação com outro Estado na condição de liberdade natural e de guerra constante. Os direitos dos Estados consistem, nesse âmbito, de querer ir à guerra, de estar em guerra, e de abandoná-la, formando, para criar um direito posterior à guerra, uma constituição que estabeleça paz duradoura. Isso pode ser demonstrado de forma lógico-hegeliana dentro da *Fenomenologia do Espírito*, onde o Ser percebe a si mesmo num primeiro momento, mas a sua percepção só é completa com a percepção do Outro. Por conseguinte, essa identificação não é total, pois o ser hostiliza o Outro, conceituando como o alheio (ou o estranho, *das Fremd*). Haverá um momento em que o Ser percebe que ele e o Outro possuem similaridades e aspectos que não podem ser diferenciados, mas tal aprendizado necessita passar pela fase da sujeição de relações à morte.

Mas tal medo não é uma aberração ou efeito colateral inesperado do método lógico que explica o progresso do pensamento humano, mas algo esperado e necessário para a manutenção do sistema de Hegel. O estado de natureza, bem como a majestade e a divindade de todo o estado de direito, somados à relação de submissão absoluta dos sujeitos sob esse poder supremo, são as formas nas quais os momentos dispersos da vida ética orgânica (momento da unidade absoluta que compreende a oposição da unidade e da multiplicidade e que ela é totalidade absoluta) se manifestam e se sobrepõem de modo a perdurar o movimento espiritual da Ideia.

É pelo medo da morte que o Ser subjuga o Outro, o qual por sua vez se deixa subjugar. Ocorre aí a clássica relação entre subordinante e subordinado. O Outro entenderá mais adiante que ele, por ter o medo da morte, é o produtor da realidade, e que o ser, na

posição de comando, se encontra em relação de esvaziamento ontológico por não efetivar nada de si no mundo que não o medo. Quando Ser e Outro descobrirem suas ausências e contingências, eles estão preparados para o reconhecimento. Haverá uma morte, uma eliminação de aspectos nos povos. Mas o resultado é a vinda de algo diferente. O curso e o movimento do espírito não é auto-repetir-se, mas transmutar-se em criações sempre diferentes, o que é um progresso.

Ocorre que, a despeito de a guerra ser uma decorrência do direito natural, os Estados devem envidar esforços para estabelecer o estado jurídico, onde a Lei realize a intermediação das divergências entre as nações com o propósito da paz. A guerra se mostra a força da conexão de todos com a totalidade. Hegel assente que foi mediante a guerra com a República francesa que a Alemanha, experimentando sua situação política, concluiu não mais ser um Estado. Para Hegel, a Alemanha vivia um descompasso com o seu tempo, com leis mortas e política nula. Com uma Constituição que não exprimia o desejo do povo, mas só o de certos estratos sociais em prol do alargamento de domínios pela guerra, estava claro que inexistia o Estado Alemão. Não havia progresso porque não havia organicidade.

Os primeiros passos são dados para a paz. A guerra deve possuir uma finalidade pacífica futura. Não pode ser justificada pela manutenção da propriedade, mas da liberdade. A guerra também não pode fiar-se em princípios utilitários, considerando as pessoas como peões e instrumentos bélicos, mas vidas em si e valorizadas na sua humanidade. A guerra não pode ser justa, mas um mal necessário e sempre evitado. Tais avanços no entendimento do “fazer a guerra” demonstram que a razão começa a dar seus primeiros passos nesse terreno. Na época contemporânea, o Estado não é mais o bem supremo, pois cedeu seu lugar, na hierarquia espiritual, à moralidade, que, segundo a representação hegeliana, deverá ceder, por sua vez, seu lugar à religião.

Isto comprova a atuação da Moralidade (*Moralität*) dentro das relações jurídico-políticas internacionais. Em um ambiente ainda não referendado por leis e regimentos, onde países podem embater-se para resolver (à força) suas causas, onde não existe uma fonte originária do direito que aponte soluções ou indicativos de tréguas e cessação de conflitos, apenas o movimento convulsivo que a liberdade faz dentro de si para identificar o certo e o errado sem referências legislativas. Em Hegel, a Moralidade, manifestação comunitária do espírito presente na família e na sociedade civil e, assim, anterior ao Estado, mostra sua

vitalidade em algo diverso de si, que seria o inimigo, bem como a dissociação dele, na função de oposto da sobrevivência: o medo de lutar.

A atividade moral configurará então um direito, consistindo em pôr uma finitude na qual sejam reconhecidas as determinações da subjetividade. A ação moral exigiria para si um conteúdo particular e um fim determinado (obrigação), definido como a realização do direito e cuidado com o bem-estar, tanto individual como universal (do outro). Este é o limite, e não o defeito, da ação moral, como também é o limite da razão, a saber, agir sempre com um retardo demarcado após a experiência (SHELTON, 2000, p. 383).

Será instaurado, nesse momento além do Estado, um novo jogo de individualidades, em que cada qual procura fazer valer suas aspirações, deparando-se com as aspirações das outras. Esta é o que se chama a ordem do mundo (*Weltordnung*), que em si é universal. Do seio da própria sociedade surge uma nova tentativa de resolver as tensões que o Estado não logrou aplacar. A virtude mesma, que não é política, se encontra dentro do curso do mundo, não podendo desprender-se dela. Os laços entre indivíduos teriam primazia, pois o elo não seria mais a manutenção de uma soberania, mas o esforço conjunto para o usufruto da "boa vida" (HYPPOLITE, 2003, p. 292-307; SMITH, 1983, p. 627).

Nesse sentido, a Religião (*Religion*) se mostra como o anteparo espiritual ao Estado. Em certo sentido, a religião, enquanto sistema eclesiástico, foi o catalisador da autoridade governamental na Europa. Prova disso são o Sacro Império Romano-Germânico e a Igreja Católica na Idade Média, dos quais as nações europeias provieram. As nações nesse continente foram concebidas, gestadas e vindas à luz em conflitos e guerras. A despeito de a administração executiva e legislativa laica haver conseguido estabelecer-se nos Estados, promovendo um recuo dos regimes eclesiásticos, seus fundamentos estão fincados em bases teológicas.

A Igreja dormita no inconsciente dos governos. Para Hegel, ela retorna, mas não da mesma forma como outrora, quando ela era detentora do poder na sociedade. O poder emanador não será mais o de domínio, mas o de persuadir e conclamar os indivíduos a integrar uma comunidade em que o reconhecimento de todos os seres humanos como representantes da humanidade se dê sem a força e o peso da lei, algo que não foi efetivado pelo Estado. Enquanto a Lei impunha o universal (*algemein*) à sociedade, a religião falará ao

coração das pessoas para a solidificação da sociedade. Isto não implica a superação do Estado, mas o atualiza, fazendo com que o prosaísmo ceda ao ético racional.

Com a Religião e a Moralidade, Hegel tenta introduzir no governo de seu tempo o indivíduo integrado na vida da Cidade Antiga. Os gregos viviam uma serena eticidade, mas não tinham o conceito de liberdade universal. Tinham o *kaqhkon*, o decente, mas não uma moralidade ou consciência moral. A moralidade, o retorno do espírito a si, a reflexão, a fuga do espírito para dentro de si, não existia, havendo começado com Sócrates. Como dito anteriormente, o cultivo do senso de povo e comunidade promovido não traz o desenvolvimento harmonioso, mas aponta para o crescimento orgânico (ainda que dilacerado) da sociedade em direção ao Absoluto.

O cidadão antigo era livre porque, precisamente, não opunha a sua vida privada à sua vida pública. O Estado, portanto, não era para ele um déspota estranho. É a propriedade privada que constitui a meta do indivíduo. Cada cidadão da época helênica já não pode considerar o Estado senão como uma potência estranha que ele utiliza para o melhor de seus interesses. Cada um trabalha para si ou, mediante coerção, para outro indivíduo. O direito de cidadão já não oferece senão um direito à segurança da propriedade: esta preenche agora todo o mundo do indivíduo. Assim, o ideal de vida pública, que foi apagado para a manutenção da liberdade, será reavivado nesse novo fruir do Espírito, que saneará todas as querelas existentes entre governos, extirpando possibilidades de guerras e conflitos. É importante destacar que este Estado atualizado ainda não é o Absoluto, mas uma etapa prévia a ele, devido a isto, incompleta. A moralidade volta com força tal a ponto de manifestar-se tanto quanto o Estado, amparando-o visivelmente nos hábitos dos membros da comunidade. Esse Espírito voltado para si não coaduna com a guerra, que seria eliminada de todo do reino dos homens. O reconhecimento não será mais que o Estado é poder, mas que o Estado é cada um, vive em cada um, e sem o indivíduo, não existe Estado. Qualquer tipo de violência que negue a pessoa humana será extirpado do meio da comunidade.

Outrossim, nesse estágio procedente ao Estado, o espírito singular de um povo cumprir-se-á ao efetuar a passagem para o princípio de um outro povo. Mostrar em que consiste a conexão de semelhante movimento entre os povos é a tarefa da História universal filosófica. A filosofia, que coexistirá com a religião, mostrará que o supremo para o espírito é chegar não só à intuição, mas também ao pensamento de si próprio. É aqui onde o funcionário público e o sábio (o filósofo) convergirão na mesma figura. Não haverá desvirtuamento ou

desaparecimento das atribuições de um no outro, porque o objetivo de um e de outro será o mesmo, a saber, o fortalecimento do Estado moral.

É fato que o mal que reside no íntimo do ser humano não pode ser atingido pelas normas, sendo acessado apenas pela Moralidade e pela Religião. Contudo, o que deve ser salientado em todas as instâncias é que no Estado, enquanto palco da materialização das vontades, tem vigência a lei que deve alcançar todos, sendo aplicável indistintamente e válida para o completo arco de possibilidades dos grupos dentro da vida pública. Isto não faz com que o Estado cumpra o papel de dominador de toda a vida humana numa atitude totalitária. Hegel se posicionava em local bem distante de tal ideia. O Estado regulador só pode atuar em situações nas quais deve ser afirmada a liberdade para o maior número de indivíduos.

Portanto, o direito internacional permanecerá um “dever” e “todo ético”. O Estado será exposto minimamente às contingências “das paixões, interesses, objetivos, dos talentos e virtudes, da violência, da injustiça e do vício”, conforme Hegel listou na *Filosofia do Direito* quando trata das afecções humanas que, juntas, dão forma ao todo da História. O que irá dar corpo à relação dos Estados entre si será uma Lei que, comparável à Constituição, embora escrita no coração dos homens, clamará aos seus ouvidos o imperativo de coexistência. Dessa forma, a guerra, o conflito e a violência podem ser eliminados sem que para isso se extirpe a possibilidade da discussão e da discordância. A solução final para as tensões não deve colocar a integridade física, as liberdades e os patrimônios individuais e comuns em questão. O Estado, portanto, poderá ocupar o lugar de assegurador definitivo das liberdades, visto que, na presença da Moralidade e da Religião, a soberania tal qual se costuma adotar na política não terá enfoque na potência do Estado, mas na preservação daquilo que lhe é mais caro, que são os seus cidadãos. A violência, a partir dessa perspectiva, será postergada o máximo.

REFERÊNCIAS

- ARCHIBUGI, Daniele. Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace. **European Journal of International Relations**. London, v. 1 , n.4, p. 429-456, 1995.
- AVINERI, Shlomo. The problem of war in Hegel's thought. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 22, n. 4, , p. 463-474, Oct. - Dec., 1961.
- BECKENKAMP, Joãosinho. **O jovem Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- BENSUSSAN, Gérard. Quelques elements pour introduire a la lecture de Rosenzweig. **Filozofija I Društvo Institut za filosofiju I drustvenu teoriju** , Belgrado-Sérvia , v. XXIII, n. 2, p. 23-34, 2012.
- BRUGGENCATE, H. G. ten. Hegel's Views on War. **The Philosophical Quarterly**, Scotland, v. 1, n. 1, p. 58-60.Oct., 1950.
- CARGNELLO, Davide P. Beyond Morality: Intentional Action in Hegel's Philosophy of Right. **Mind Quarterly Review of Philosophy**, Oxford, v. 123, n. 491, p. 671-706, Jul. 2014.
- CEKIC, Miodrag. Philosophie der Philosophiegesichte von Hegel bis Hartmann. **Continental Philosophy Review**, Dordrecht, n. 23, p. 1-22, 1990.
- DAL RI JUNIOR., Arno. Apresentação in: GROTIUS, Hugo. **Direito da guerra e da paz: (De Jure Belli Ac Pacis)**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- FRIEDMAN, R. Z. Hypocrisy and the Highest Good: Hegel on Kant's transition from Morality to Religion. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore-EUA, v. 24, n. 4,p. 503-522. Out. 1986.
- GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. **Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften**. Hamburg: F. Meiner, [1959]
Disponível em:< <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm> > . Acesso em 09/11/2013.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. São Paulo: Loyola, 2011
- _____. **Grundlinien der philosophie des rechts**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- _____. **La constitución de Alemania**. Madrid-Espanha: Editorial Tecnos, 2010.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito.** São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

_____. **A razão na história:** introdução à filosofia da história universal. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural.** São Paulo: Loyola, 2007

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.** São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes.** Bauru-SP: EDIPRO, 2008.

_____. **À paz perpétua.** Porto Alegre-RS: L&PM, 2008 (2).

LUFT, Eduardo. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

PAVÓN, Dalmacio Negro. In: HEGEL. **La Constitución de Alemania.** Madrid-Espanha: Editorial Tecnos, 2010.

PERINE, Marcelo. **Eric Weil e a compreensão do nosso tempo:** ética, política, filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ROSENFELD, Denis. **Política e liberdade em Hegel.** São Paulo: Ática, 1995.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado.** São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHLIE, Michael. Words without desire: Strauss, Hegel, and political violence. **The Review of Metaphysics,** Washington-EUA, v. 66, n. 3, p. 519-544. Mar. 2013.

SCHMITT, Carl. **O nomos da terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum*.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SMITH, Steven B. Hegel's views on War, the State, and International Relations. **The American Political Science Review,** Texas-EUA, v. 77, n. 3, p. 624-632. Set. 1983.

SOARES, Marly Carvalho. O discurso e a violência absoluta. **Argumentos,** Fortaleza-CE, v. 6, n. 11, p. 119-134. Jan/jun. 2014.

TAYLOR, Charles. **Hegel:** sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

TYLER, Colin. Hegel, war and the tragedy of imperialism. **History of European Ideas**, London, v. 30, p. 403-431, 2004.

WALKER, Kathryn. The dialectic of Beauty and Agency. **Philosophy and Social Criticism**. Boston-EUA, v. 39, n. 1, p. 79-98. 2012.

WEIL, Eric. **Filosofia política**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.