

HEGEL COM E CONTRA KANT NO DIREITO INTERNACIONAL

HEGEL WITH AND AGAINST KANT IN INTERNATIONAL LAW

BRUNO CUNHA¹
(UFSJ/Brasil)

RESUMO

A filosofia do direito internacional de Hegel tem recebido certa atenção nos últimos anos. As pesquisas mais recentes têm buscado apresentar uma visão diferente daquela, apresentada no século XIX e primeira metade do século XX, que retratava Hegel como um entusiasta do estado de guerra. Com efeito, também se passou a reavaliar a relação de Hegel com Kant no que diz respeito às questões do direito internacional, sobretudo, a possibilidade da paz. Meu objetivo nesse artigo é, primeiramente, apresentar os aspectos gerais da filosofia do direito internacional de Hegel, enfatizando seu diálogo com Kant. Tento mostrar como Hegel está, em sua discussão, em referência a importantes aspectos do texto kantiano sobre a paz perpétua. Em segunda instância, partindo desse diálogo, argumento que, embora Hegel seja certamente muito mais um crítico do projeto kantiano do que um simpatizante, as implicações últimas de seu pensamento mostram-se, em alguma medida, alinhadas com as da filosofia de Kant.

Palavras-chave: Guerra; Paz; Direito Internacional; Reconhecimento.

ABSTRACT

Hegel's philosophy of international law has received some attention in recent years. Scholars have tried to present a different view from the one presented in the 19th century and the first half of the 20th century, which portrayed Hegel as an enthusiast of the state of war. Consequently, the relationship between Hegel and Kant also began to be reassessed with regard to questions of international law, above all, the possibility of peace. My aim in this paper is, first, to present the general aspects of Hegel's philosophy of international law, emphasizing its dialogue with Kant. I try to show how Hegel is, in his discussion, in reference to important aspects of the Kantian text on perpetual peace. Second, building on this discussion with Kant, I argue that while Hegel is certainly much more of a critic of the Kantian project than a sympathizer, the ultimate implications of his thought are, to some extent, aligned with those of Kant's philosophy.

Keywords: War; Peace; International Law; Recognition.

Introdução

Nos últimos anos, os estudiosos têm se dedicado em particular ao estudo de uma área antes negligenciada no pensamento de Hegel, a saber, a sua filosofia do direito internacional. O tema é discutido por Hegel nas seções sobre “A Soberania Externa” e sobre o “Direito Estatal Externo” em suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*] §§ 321-340 e no § 547 da *Enciclopédia III*. A discussão hegeliana sobre direito internacional pode ser certamente caracterizada como um esforço de se pensar o direito internacional a partir do debate introduzido por Kant em 1795. De alguma forma, portanto, pode-se dizer que o texto hegeliano se insere no conjunto de textos heterogêneos que representa a recepção mais imediata do projeto kantiano da *Paz Perpétua*. Em especial, algumas evidências a favor disso são encontradas, por exemplo, nas referências diretas que Hegel faz à “paz perpétua” nos §§ 324, 333 da *Filosofia do Direito* e na menção no § 547 da *Enciclopédia*.

Contudo, se, por um lado, parece claro que é, admitidamente, a “representação kantiana de uma paz perpétua” o ponto de referência para a discussão sobre o direito internacional de Hegel, por outro, não se mostra tão evidente, na literatura, qual é a posição de Hegel em relação a Kant. Seria Hegel, em contrapartida a Kant, um entusiasta da guerra, ou ele deixa em aberto, em seu pensamento, de algum modo, a possibilidade da paz? Essa ambiguidade inerente à posição de Hegel tem gerado inúmeras controvérsias de interpretação. Ainda no século XIX, alguns intérpretes já antecipavam as implicações negativas para o direito internacional que decorrem do exacerbado nacionalismo da filosofia hegeliana do direito. Este problema foi levantado, em 1857, por Rudolf Haym em seu *Hegel und seine Zeit*². Haym acusou Hegel de ser cego em relação às aspirações nacionais de unidade do Estado Alemão. O desdobramento dessa questão ganhou terreno principalmente no século XX, sobretudo, no contexto pós-segunda guerra, no qual se passou a sugerir que a filosofia do direito de Hegel proporcionava o suporte filosófico para uma representação nacionalista do Estado em suas manifestações mais extremas, levantando a questão sobre se Hegel teria de alguma forma contribuído para a ideologia nacionalista militar que caracterizou o nazismo e o fascismo. Dentre aqueles que sustentaram uma interpretação nesse sentido, para citar apenas um caso, está Bertrand Russell, que afirma, em sua *História da Filosofia*, que a teoria do Estado de Hegel é “uma doutrina que, se admitida, justifica toda tirania interna e toda agressão externa que possa ser possivelmente imaginada” (RUSSELL, 1968, 296).

Nos tempos que se seguiram, a partir da segunda metade do século XX, observou-se uma tentativa dos intérpretes de reabilitar a filosofia do direito e do direito internacional de Hegel. Estas interpretações concordam

em relação ao fato de que Hegel não pode ser caracterizado como um entusiasta da guerra, a saber, como alguém que, com base no nacionalismo, quer justificá-la. Mas, de uma maneira geral, estas interpretações dividem-se em duas frentes, a primeira defendendo que Hegel precisa ser encarado como um tipo de realista, que interpreta a guerra como um elemento inerente e necessário à relação dos Estados³; a segunda, defendendo Hegel como um proponente da paz ou, pelo menos, como não rejeitando completamente a sua possibilidade.⁴ Meu objetivo nesse artigo é, primeiramente, apresentar os aspectos gerais da filosofia do direito internacional de Hegel, enfatizando seu diálogo com Kant. Tento mostrar como Hegel está, em sua discussão, em referência a importantes aspectos do texto kantiano sobre a paz perpétua. Em segunda instância, a partir desse diálogo, argumento que, embora Hegel seja certamente muito mais um crítico do projeto kantiano do que um simpatizante, as implicações últimas de seu pensamento mostram-se, em alguma medida, alinhadas com as da filosofia de Kant. Minha análise se pautará essencialmente no texto hegeliano de 1820 *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*], mas fará algumas remissões a outros textos. O artigo será dividido basicamente em três partes principais, a primeira discutindo o conceito de Estado soberano; a segunda discutindo a questão do estado de natureza entre os Estados e o problema da guerra; e a última analisando o papel do processo de reconhecimento na fundação de uma “relação positiva” dos Estados no direito internacional.

O Estado e o direito internacional

O ponto de partida para compreensão do direito internacional de Hegel e suas implicações se encontra estritamente no conceito de Estado. No âmbito do direito internacional, Hegel constrói a sua teoria baseado em três postulados, dois dos quais já tinham sido anteriormente observados por Kant. Como indicado nos âmbitos dos artigos preliminares⁵ e definitivos⁶ à paz perpétua de Kant, o primeiro postulado para Hegel é aquele no qual todo Estado deve ser concebido como um ente autônomo e independente. Na medida em que é uma característica do Espírito, em seu desdobrar enquanto “ser para si”, assumir dentro de si a “diferença subsistente”, Hegel ressalta que a ideia do Estado é “excludente”. Com efeito, “[o] Estado tem, nessa determinação, individualidade” (HEGEL, 2010, 296 *GPR* § 321).⁷ E nessa “autonomia” encontra-se, segundo Hegel (2010, 296 *GPR* § 322), “a primeira liberdade e a honra suprema de um povo”. O segundo postulado de Hegel também foi antecipado por Kant,⁸ sendo aquele no qual se admite, justamente pelo fato de os Estados gozarem de autodeterminação, um

estado anárquico de natureza nas relações internacionais. Para Hegel (2010, 302 *GPR* § 332), uma vez que as relações dos Estados têm “por princípios sua soberania, assim eles estão nessa medida em estado de natureza uns frente aos outros”. Por fim, o terceiro postulado afirma, explicitando um aspecto peculiar do pensamento de Hegel, que a “plena” soberania de um Estado só pode ser alcançada mediante o “reconhecimento” de outros Estados na esfera internacional. Portanto, segundo Hegel (2010, 301 *GPR* § 331), para o Estado, “[s]er enquanto tal para outro, isto é, ser reconhecido por ele, é sua primeira legitimação absoluta”. A compreensão destas premissas é de fundamental importância para se entender as afirmações de Hegel sobre guerra e paz em toda sua amplitude, bem como sua relação com Kant.

A crítica hegeliana à noção kantiana de Estado: contra o republicanismo e o formalismo

Apesar de as premissas hegelianas se conectarem com as de Kant em termos gerais, suas implicações são bastante diferentes por causa da disparidade de suas respectivas noções de Estado e política. Para Kant, o Estado soberano em sua figura mais bem constituída é o estado republicano, aquele cuja constituição é estabelecida segundo os princípios da liberdade, igualdade e independência (MS, AA 06: 314). A isso se acrescenta a dependência de uma legislação comum (ZeF, AA 08: 349-350). Esta legislação comum que sustenta os princípios da constituição republicana é fundada, de acordo com Kant, na “fonte pura do conceito de direito” (ZeF, AA 08: 351). É, portanto, originariamente extraída do princípio formal da liberdade na relação externa dos indivíduos (ZeF, AA 08: 377).⁹ Além disso, como Kant ressalta, a constituição republicana é expressão da “vontade geral” que fundamenta o “contrato originário” (ZeF, AA 08: 350),¹⁰ sendo por causa disso “representativa” (ZeF, AA 08: 377). Com isso, a primeira dimensão do direito público - a dimensão do direito intraestatal - é instituída. Kant acredita que a instituição do direito do Estado nesses termos abre perspectiva para se pensar as questões do direito internacional, inclusive as demais dimensões do direito público, a saber, o direito das gentes e o direito cosmopolita, em relação à paz perpétua.

Em contrapartida, Hegel caracteriza o Estado em outros termos. Em primeiro lugar, como se sabe, ele critica o formalismo que caracteriza tanto a doutrina da virtude quanto a doutrina do direito de Kant. Como Hegel (2010, 69 § 23) esclarece, no formalismo, a vontade, determinada por si mesma, sem depender de qualquer outra coisa, é o critério último da ética

e do direito. O aspecto principal da crítica de Hegel ao formalismo dirige-se, em linhas gerais, a sua incapacidade de deduzir o conteúdo concreto da lei e derivar dela obrigações específicas (HEGEL, 2010, 146-147 § 135). O problema é, mais especificamente, que o formalismo permanece sempre em referência a um conceito “abstrato” de bem e obrigação (§ 133; § 140). Lei e obrigação restringem-se, nesse sentido, ao âmbito do mero “dever-ser”. Hegel (2010, 150 § 138) observa, em contrapartida, que “[e]ssa subjetividade, enquanto autodeterminação abstrata e pura certeza apenas de si mesma, destrói igualmente toda determinidade do direito, da obrigação”. Isso porque, nesse caso, o bem “é devedor de ter uma efetividade”. Em última instância, esse formalismo recai até mesmo no subjetivismo (HEGEL, 2010, 39), na medida em que abdica da ordem mesma das coisas para se basear unicamente em um critério formal, que, além de vazio, pode ser duvidoso mesmo em sua aplicação (HEGEL, 2010, 146-147 § 135).¹¹ Portanto, na medida em que, de um modo geral, o formalismo é insuficiente para uma fundamentação concreta da moralidade, Hegel acredita que ele também é insuficiente para estabelecer as bases de uma comunidade política ou de um Estado. Sua carência de “efetividade” exige, na filosofia do direito de Hegel, a transição do âmbito da moralidade para o da eticidade.¹²

O Estado hegeliano e a eticidade

Com a eticidade, Hegel (2010, 165 § 141) alcança finalmente a “identidade concreta do Bem e da vontade subjetiva”, pois aqui o “dever-ser” se torna efetivo. Não há mais cisão entre o mero dever-ser [*Sollen*] e o próprio ser [*Sein*]. A eticidade é, dessa forma, concebida como a realização do “conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza [...]” (2010, 167 § 142). É a doutrina dos costumes não como hipostasiada pela racionalidade abstrata, mas como realizada efetivamente pelos indivíduos; não como resultado da reflexão consciente do indivíduo autônomo, mas do desdobramento da realidade política, social e cultural. Nesse sentido, a eticidade diz respeito às relações, aos laços concretos de identificação e reconhecimento e às obrigações morais concretas de um indivíduo dentro e para com a sua comunidade. Portanto, o conceito de eticidade caracteriza, em toda sua amplitude, o sentido sociocultural da vida moral em Hegel. A comunidade é, propriamente, a “substância ética” dentro da qual o indivíduo realiza concretamente sua liberdade na relação com outros e consigo mesmo. Nesse sentido, Hegel (2011, 294 ENZ.III § 514) afirma na *Enciclopédia* que “a substância que se sabe livre, em que o dever-ser absoluto é igualmente ser, tem realidade como o espírito de um povo”

(§ 514). Na *Filosofia do Direito*, Ele (2010, 173 § 156) destaca, no mesmo sentido, que “[a] substância ética, enquanto contém a autoconsciência sendo para si unida com o seu conceito, é o *espírito efetivo* de uma família e de um povo”. Dentre os momentos da eticidade ou da vida ética, que incluem a família e a sociedade civil-burguesa, a forma mais elevada é, para Hegel (2010, 173 § 157), o Estado.¹³ O “Estado é a efetividade da liberdade concreta” na qual “a singularidade da pessoa e seus interesses particulares” alcançam “tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito” quanto o “interesse do universal”. Agora os indivíduos reconhecem o “interesse do universal” que se representa da ideia do Estado como “seu próprio espírito substancial e são ativos para ele como seu *fin último*”. Mas isso apenas na condição de que o “universal” não possa ser consumado sem os interesses particulares dos indivíduos e nem que os indivíduos vivam meramente para tais interesses, “sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal” (HEGEL, 2011, 235; GPR §260). Isto é, estritamente falando, nem o Estado existe para satisfazer os cidadãos, nem os cidadãos existem para satisfazer o Estado, mas ambos coexistem organicamente como momentos necessários, de modo que nenhum deles é fim ou meio¹⁴. Com isso, é notável, portanto, o sentido orgânico que Hegel atribui ao Estado. Como vamos ver, estas afirmações têm importantes implicações na maneira como Hegel compreende o problema da guerra.

A crítica hegeliana ao contratualismo kantiano e ao conceito de sociedade civil burguesa

O sentido do Estado soberano de Hegel permite-nos entender, em segundo lugar, porque, além do formalismo, ele rejeita ainda a noção contratualista de Kant. O contratualismo kantiano funda-se, mais estritamente, na ideia de que todo sujeito autônomo é co-legislador dentro de uma sociedade política. Pressupõe-se o consentimento do cidadão em um pacto social porque as leis do Estado são constituídas de modo a representar a vontade geral de uma comunidade (MS, AA 06: 315-316). Hegel compreende, em contrapartida, que o consentimento ou o contrato é incapaz de explicar essencialmente a constituição ou o cerne de uma sociedade política. O contrato pode certamente explicar o fundamento da “sociedade civil” e seu caráter voluntário, na medida em que é o fundamento que garante a manutenção dos interesses individuais, seja assegurando a propriedade, a vida ou a liberdade. A sociedade civil é, segundo Hegel, o sistema de relações sociais do qual os indivíduos tomam parte, com o propósito de saciar suas necessidades, mediante suas interações econômicas e livres, relações essas que são reconhecidas por um

sistema de justiça legal (HEGEL, 2010, 203-217; *GPR* § 209-229). Como membro da sociedade civil, o indivíduo é concebido como parte de uma instituição social, tornando-se um cidadão (*bourgeois*). A “sociedade civil” inclui ainda um conjunto de relações cujo “reconhecimento” recíproco da dignidade da posição de cada um (HEGEL, 2010, 202; *GPR* § 207) culmina no desenvolvimento de um conjunto de valores, disposições e interesses comuns. De maneira geral, contudo, para Hegel, as demandas da sociedade civil ainda não são as demandas mais elevadas da vida moral, porque a vinculação das pessoas segundo o auto-interesse não é a amarra última que liga socialmente os indivíduos. A teoria do contrato, como professada por Kant, Rousseau e Fichte, não eleva, segundo Hegel (2010, 230-233; *GPR* § 258), “o racional da vontade em si e para si”, mas apenas encontra o “elemento comum” das vontades singulares conscientes, deixando, conseqüentemente, o Estado à mercê do arbítrio, da opinião e do “consentimento expresse arbitrário [*beliebige*]”. Diante do fato, Hegel acredita que o que realmente liga os indivíduos em um Estado transcende - como a noção de eticidade demonstra - o interesse individual e se estabelece na relação e no reconhecimento dos indivíduos como parte de um todo. A maior comprovação disso, como mostraremos, é encontrada justamente no contexto da guerra.

A defesa da monarquia constitucional

Em última instância, o sentido hegeliano de Estado também nos permite compreender o motivo pelo qual Hegel rejeita a “representatividade” do tipo democrático-republicana em uma constituição política. A ideia orgânica do Estado, como o lócus de uma vida ampla e comum dentro da qual os indivíduos se identificam, reforça os argumentos de Hegel a favor de uma monarquia constitucional (HEGEL, 2010, 255-259; *GPR* § 273). Hegel acredita que somente a monarquia é capaz de proporcionar uma visão do Estado, como unidade orgânica necessária, unidade sem a qual um povo não pode ser concebido senão como um agregado de interesses conflitantes.¹⁵ A representação política por meio de eleições¹⁶ culmina em uma visão atomística e dividida do Estado, na qual os seres humanos e os grupos são concebidos em sociedade como meros amontoados. Contra Kant e os modernos em geral, Hegel afirma, por conseguinte, que “a soberania do povo”, oposta à monarquia, tomada no sentido usual “que se começou a falar nos tempos modernos [...], faz parte de pensamentos confusos, em cujo fundamento reside a representação desordenada do povo”. Para ele, não há Estado como organização política sem um monarca: “[o] povo, tomado sem seu monarca e sem a articulação do todo que se conecta

precisamente assim a ele de maneira necessária e imediata, é a massa informe que não é mais nenhum Estado” (HEGEL, 2010, 264; *GPR* § 279). Portanto, para que o Estado possa decidir como uma só vontade, como deve ser em uma constituição genuína, ele precisa de um líder, um indivíduo “singular” e “imediato” que possa ser caracterizado essencialmente “enquanto esse indivíduo, abstraído de todo outro conteúdo”. Por conseguinte, para Hegel, o “indivíduo”, que ascende “à dignidade de monarca”, precisa ser determinado de “modo imediato, natural, pelo nascimento natural” (HEGEL, 2010, 266; *GPR* § 280). Ele é, portanto, o monarca hereditário. Na medida em que não adquire sua posição através de uma escolha arbitrária ou “mediação”, mas naturalmente, o monarca hereditário está além dos interesses particulares do cidadão e, portanto, deve representar “imediatamente” o Estado soberano e sua vontade.

O estado de natureza entre os Estados: o problema da guerra

A crítica à liga de povos: Hegel contra o segundo artigo definitivo à paz perpétua

O cenário do direito internacional que Hegel desenha é esse: uma vez que os Estados adquirem autodeterminação a partir do “direito estatal interno”, isso significa, conseqüentemente, que, no âmbito do “direito estatal externo” (do direito das gentes), eles se encontram em um estado de natureza. Significa que em suas relações externas, eles não estão submetidos a uma “vontade universal constituída como força sobre eles” que possa lhe assegurar seu direito. Kant havia compreendido que a sugestão mais viável para a resolução do problema do estado de natureza interestatal estava no estabelecimento de uma “liga de povos” ou “federação livre” (ZeF, AA 08:354) que deveria assumir a função de dirimir os conflitos e assegurar o direito. No entanto, em contrapartida à sugestão de Kant, Hegel observa que, na ausência de um “pretor”, toda e qualquer ação ou decisão que possa ser tomada no âmbito do “direito estatal externo” repousa na vontade particular e, portanto, está sempre afetada pela contingência. Mesmo que haja um árbitro ou mediador em um conflito, ainda assim tudo descansa na vontade particular das partes. Portanto, na medida em que uma “liga de Estados, que arbitraria todo litígio e regularia toda desavença enquanto força reconhecida por todo Estado singular e, com isso, tornaria impossível a decisão pela guerra, pressupõe a *concordância* dos Estados” e tal concordância repousa “em razões e considerações morais, religiosas ou outras” (HEGEL, 2010, 303; *GPR* §333), para Hegel, não é possível falar de uma ordem jurídica internacional, nos moldes

contratualistas, capaz de tornar possível a “representação *kantiana* de uma *paz perpétua*”. Tampouco parece plausível para Hegel a sugestão inicial de Kant de um “Estado Mundial”¹⁷, por razões que o próprio Kant já preconizara em seu “segundo artigo definitivo” à paz perpétua: um direito das gentes fundado em um Estado de povos é uma contradição porque muitos povos em um Estado constituiriam um só povo (ZeF, AA 08:354). A perspectiva de Hegel aprofunda o problema, porque se são os laços socioculturais de identificação e reconhecimento o que caracteriza a vida ética e faz posteriormente de um povo um Estado, é impossível que estes laços possam se estender de modo a abarcar todos os povos. No direito das gentes, portanto, um Estado de povos e, conseqüentemente, um pretor acima deles, é ainda mais contraditório para Hegel do que para Kant em virtude de sua própria concepção da vida moral.

O princípio hegeliano do direito internacional e o poder do príncipe: Hegel contra o primeiro artigo definitivo, o primeiro artigo preliminar e o Apêndice I e II

Ao falar contra a ideia de uma ordem jurídica internacional em termos contratualistas, Hegel está impugnando, com isso, as demandas do segundo artigo definitivo de Kant, que exige que “o direito das gentes” seja fundado em um “federalismo livre” de povos. Mas isso não significa uma rejeição completa da possibilidade de um princípio do direito internacional. Esse princípio é, no entanto, muito mais modesto que o proposto por Kant. O princípio do direito internacional ou do “direito dos povos” é, para Hegel (2010, 303; *GPR* §333), o seguinte: “os tratados, enquanto neles repousam as obrigatoriedades dos Estados uns frente aos outros, devem ser observados”. É preciso destacar, no entanto, que, apesar de admitir que a relação dos Estados se particulariza na “natureza formal de contratos em geral” (HEGEL, 2010, 302; *GPR* §332), Hegel não está assumindo, com isso, um modelo contratualista de relações internacionais, porque esta obrigatoriedade dos Estados uns para com os outros, no que diz respeito ao cumprimento dos contratos, permanece meramente em nível abstrato. Isto é, a proposição fundamental de que tratados devem ser observados não vai além do âmbito do “dever-ser” (*GPR* §333). Isto porque, uma vez que a obrigação de respeitar os contratos descansa no “bem-estar” (HEGEL, 2010, 304; *GPR* §337) dos Estados particulares, seu cumprimento está completamente determinado pela contingência. O grau de contingência é tal que não é possível determinar a matéria que leva a uma violação dos contratos, “visto que um Estado pode colocar sua infinitude e sua honra em cada uma de suas singularidades” (HEGEL, 2010, 303; *GPR* §334). Isto

significa que um Estado pode violar um contrato sempre que determinar que seu "bem-estar" foi "efetivamente ofendido ou ameaçado em *sua particularidade determinada*" (GPR §337). Consequentemente, quando os Estados não são capazes de chegar a um acordo quanto aos seus interesses, não há outro caminho para a solução do conflito senão a guerra: "o litígio dos Estados, à medida que as vontades particulares não encontram nenhum acordo, apenas pode ser decidido mediante a guerra" (GPR §334). Além disso, considerando o fato de que o "bem-estar" de cada Estado é determinado pelo "governo" em sua "sabedoria particular" (GPR §337), então "recai no *poder do príncipe* [...] decidir a guerra e a paz" (HEGEL, 2010, 301; GPR §329). Em referência ao "Apêndice I" de *À Paz Perpétua*, ao discutir este tópico, Hegel aproveita a ocasião para enfatizar que não há imoralidade na atitude do monarca em buscar o bem-estar do Estado, por quaisquer meios que sejam. O "bem-estar" de um Estado particular, da forma como é encarnado pelo monarca, justifica as suas ações, não havendo, portanto, que se falar de uma "oposição entre moral e política", uma vez que "o Estado, tem seu ser-aí, isto é, seu direito imediatamente, não em uma existência abstrata, porém em uma existência concreta, e que apenas essa existência concreta, e não um dos muitos pensamentos universais que são tidos por imperativos morais, pode ser princípio de seu agir e de seu comportamento" (GPR §337). Em decorrência disso, contra Kant e o princípio formal de publicidade apresentado no "Apêndice II", Hegel considera até mesmo a possibilidade dos ataques preventivos,¹⁸ uma vez que o Estado não deve se ater a considerar apenas a "efetividade da violação" de seu bem-estar, mas basta, como "causa de contendas", "a *representação* de uma tal [violação] como um perigo ameaçador de um Estado ao outro" (HEGEL, 2010, 304; GPR §335). Podemos supor, além disso, como consequência do princípio hegeliano, que, se o cumprimento dos contratos descansa no bem-estar particular, nada deveria impedir que um monarca assinasse um tratado de paz com reserva secreta para uma futura guerra, impugnando o "primeiro artigo preliminar" à paz perpétua de Kant. Portanto, ao legitimar a posição do monarca em relação ao "bem-estar" do Estado nestes termos e, com efeito, em vista das decisões sobre guerra e paz, eis o resultado final da rejeição hegeliana do Estado republicano a favor da monarquia constitucional, a saber, é o monarca e seu gabinete que tomam todas as decisões sobre a guerra. Com isso, depois de rejeitar a premissa fundamental do "segundo artigo definitivo" de Kant acerca do "federalismo livre", Hegel também está impugnando a validade do "primeiro artigo definitivo", que reclama, mediante a "constituição republicana", a necessidade do "consentimento do cidadão" para "decidir se deve haver guerra ou não" (ZeF, AA 08:351).

Os aspectos positivos da guerra: a saúde do Estado e o patriotismo

A partir destas considerações, a conclusão mais imediata a que chegamos a respeito da posição de Hegel sobre guerra é que ela é um aspecto inerente à relação natural dos Estados. Se há uma relação entre Estados soberanos, os quais se encontram em estado de natureza, que descansa na obrigação de cumprir contratos, mas apenas quando estes não infringem seu bem-estar, o resultado é que a guerra é sempre iminente e que, no âmbito do direito estatal externo, o ideal de uma paz perpétua é inatingível. Um dos aspectos de maior polêmica na interpretação de Hegel acerca da guerra é que, além de conceber a guerra como um aspecto necessário – como algo que não pode deixar de acontecer¹⁹ e que possui uma função na estrutura do todo –, Hegel ainda a considera como um aspecto “salutar”. Ele (2010, 297; *GPR* §324) evoca seu texto de juventude sobre as maneiras de se tratar o direito natural de 1804, para reafirmar em sua *Filosofia do Direito* que, mediante a guerra, “a saúde ética dos povos é mantida”.²⁰ Hegel parece se recusar a considerar a guerra como um mal absoluto,²¹ falando até mesmo de um “*momento ético da guerra*” (*GPR* §324). Mas como podemos entender essas afirmações? De um modo geral, o propósito de Hegel é mostrar que a guerra é mais do que “mera contingência exterior, que teria seu fundamento, com isso, ele mesmo contingente, no que quer que seja, nas paixões dos poderosos ou dos povos, nas injustiças etc” (*GPR* §324). Ao contrário, a guerra pertence à efetividade na qual a razão expressa a si mesma.²² É o momento negativo que permite a transição do contingente, que se expressa no fato de os cidadãos buscarem meramente seus interesses e direitos individuais, para um momento positivo e necessário no qual esta individualidade é colocada como “sendo em si e para si”. Nesse ponto, é especialmente importante o significado que Hegel dá ao Estado como momento supremo da eticidade. Na guerra, o cidadão precisa sacrificar a vida, a propriedade e mesmo as suas liberdades individuais, tal como o direito de opinar, a favor “da obrigação de conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania do Estado”. Tal fenômeno explicita o motivo pelo qual o Estado não pode ser compreendido meramente como sociedade civil, uma vez que aqui os cidadãos renunciam justamente aos seus interesses e bens individuais para defender o Estado como unidade, como *ethos* comum. A guerra revela sua significância ética, portanto, ao mostrar que uma comunidade política não é meramente um artefato criado por seus membros, mediante o consentimento, para assegurar suas vidas e propriedade, mas é a unidade de seu modo de vida, é o lócus de convivência

comum. Se o Estado se reduzisse à sociedade civil, seria absurdo pensar que os cidadãos se sentiriam obrigados a defender o Estado às custas de suas vidas e propriedades. Se assim fosse, racional seria abandonar o Estado em tempos de guerra na medida em que este não mais é capaz de garantir a manutenção dos interesses individuais²³. Ao contrário, contudo, como Hegel nos sugere, é porque os cidadãos se sentem obrigados a defender o Estado em tempos de guerra que se pode observar a inadequação da teoria do contrato e do conceito de sociedade civil para explicar propriamente a essência de uma comunidade política e a ideia mesma de Estado.

A saúde do Estado é testemunhada em tempos de guerra porque nela os indivíduos precisam reconhecer que “a posse e a vida” são postas “como contingente” e, por isso, eles adquirem a consciência de que precisam se libertar “de tudo o que é finito [...] mortal e perecível”, da “ vaidade dos bens e das coisas temporais”, para se dissolver na substancialidade ética, na qual “a necessidade é elevada à obra da liberdade” (HEGEL, 2010, 298; *GPR* §324). Portanto, como momento ético, a guerra revela a necessidade da transição dos bens temporais. Ela liberta os cidadãos de seu vício pelos interesses privados e bens finitos, na medida em que os torna conscientes de seus interesses comuns. Ela revela a essência de uma comunidade, ao colocar os indivíduos em movimento para a conservação das diretrizes de uma vida em comum²⁴. É nesse sentido que Hegel defende que a guerra, como expressão de um momento negativo do Espírito, é um momento necessário. É o motor que impele a passagem do finito para o infinito. Na *Filosofia do Direito*, Hegel (HEGEL, 2010, 298; *GPR* §324) expressa essa posição em uma sugestiva passagem, passível de muita controvérsia, retirada de seu texto sobre direito natural de 1804, na qual ele critica a ideia de “uma paz perpétua”²⁵: “o movimento dos ventos preserva os mares da podridão, em que uma calma durável os mergulharia, como faria para os povos uma paz durável ou inclusive uma paz perpétua”. O que Hegel parece sugerir, a despeito do sentido duvidoso de tal passagem, é que, durante longos períodos de paz, os cidadãos podem se entregar quase que completamente à satisfação de suas necessidades pessoais, em vez de se preocuparem com o bem-estar comum²⁶ e essa primazia das demandas da sociedade civil em detrimento das do Estado pode comprometer perigosamente a saúde de um povo.

Outro aspecto “salutar” decorrente do estado de guerra é, para Hegel, o sentimento de patriotismo. O patriotismo não é compreendido, no entanto, apenas como uma “disponibilidade a sacrifícios e a ações extraordinárias”, mas, antes de tudo, como a “disposição de espírito” ou a “consciência de que meu interesse substancial e particular está conservado

e contido no interesse e no fim de um outro (aqui, do Estado)". Em outras palavras, trata-se do reconhecimento, nas relações habituais da vida, de que o Estado é "a base substancial e o fim". Esse reconhecimento habitual de que meu próprio ser se dissolve no ser de outro é aquilo que "fundamenta também a disponibilidade a um esforço fora do habitual" (HEGEL, 2010, 240; *GPR* §268). Nesse sentido, o patriotismo é a "confiança" (*GPR* §268) frequente no Estado e em suas instituições (HEGEL, 2010, 240-241; *GPR* §269) na medida em que reconheço que seu fim é o meu fim e, conseqüentemente, disponho-me a sacrificar, se necessário, meu interesse pessoal por ele²⁷. Compreendido nesse sentido, a saber, como comprometimento com a própria comunidade e integração orgânica em sua unidade, Hegel coloca o patriotismo na base da virtude do soldado. O soldado está especialmente atado a uma "obrigação universal" de fazer "o sacrifício para a individualidade do Estado" (HEGEL, 2010, p. 299; *GPR* §325). Ou seja, mediante a "obediência total e a renúncia do opinar e do raciocinar próprios", ele deve sacrificar sua "efetividade pessoal" (HEGEL, 2010, 300; *GPR* §328). Sua virtude em particular é, segundo Hegel (2010, 300; *GPR* §327), a "valentia", que consiste na "abstração suprema da liberdade de todos os fins" a favor do "fim último absoluto verdadeiro, a *soberania* do Estado". Contra Kant e o formalismo, no entanto, Hegel pondera que, ao estar vinculada ao fim efetivo, a valentia que é uma "virtude formal" torna-se "exteriormente efetiva", porque em seu "cumprimento" duas oposições se suprassumem, de modo que a "ausência do próprio espírito" torna-se, ao mesmo tempo, "a mais intensa e ampla *presença* instantânea do espírito"²⁸ (*GPR* §328). A partir da figura superior da valentia²⁹, as guerras passam então a adquirir no pensamento de Hegel a característica da impessoalidade. Hegel ressalta que, no contexto da modernidade, isso fica, sobretudo, consolidado com a invenção da "arma de fogo". Na figura moderna da valentia, o agir mais hostil e pessoal contra um indivíduo se torna uma disposição de espírito totalmente "indiferente" ou até mesmo "boa" em relação a ele, porque este agir corajoso não é um agir de um indivíduo particular contra outro, mas de um "membro de um todo" contra um "todo hostil"³⁰ (HEGEL, 2010, 301; *GPR* §328). A posição de Hegel é, portanto, a de que, no contexto moderno, a guerra não é travada entre indivíduos, mas entre os Estados e os seus exércitos.

A importância dos exércitos permanentes: Hegel contra o terceiro artigo preliminar à paz perpétua

A guerra passa a adquirir, com isso, um sentido profissional em Hegel, uma vez que deve envolver um estamento particular (HEGEL, 2010, 299;

GPR §325), ou seja, um setor particular da sociedade, cujo propósito é o de defender a soberania do Estado³¹. A consequência direta disso é, naturalmente, que a guerra não deve envolver civis, mas apenas exércitos profissionais.³² Este é o motivo pelo qual Hegel defende que a “força armada do Estado” deve se tornar “um *exército permanente*” (HEGEL, 2010, 299-300; GPR §326). É perceptível que, dessa forma, Hegel posiciona-se contra o “terceiro artigo preliminar” à paz perpétua de Kant, que defende o desaparecimento dos exércitos permanentes (ZeF, AA 08:345). Embora sua referência não seja direta, ela é, contudo, clara, porque o argumento de Hegel se refere precisamente às justificativas apresentadas por Kant em *À Paz Perpétua* (ZeF, AA 08:345) e *Teoria e Prática* (TP, AA 08:311) para a abolição dos exércitos. Contra estas justificativas, Hegel argumenta que a falta de compreensão sobre o “conceito da Coisa” faz com que, ao se balancear as vantagens e desvantagens do exército permanente, decida-se geralmente a favor das últimas. No entanto, como Hegel observa, o problema é que essa decisão é tomada desconsiderando o “necessário em si e para si”, visto que tem como base “aspectos singulares e exteriores”, ou seja, “os interesses e os fins da particularidade (os custos com suas consequências, maiores impostos etc.)” que são estabelecidos pela “sociedade civil burguesa” (HEGEL, 2010, 300; GPR §326). No fim das contas, Hegel está chamando a atenção para o fato de que todos os custos de um exército permanente são baixos em vista do que está realmente em jogo. Não é surpresa, portanto, que Hegel defenda a manutenção dos exércitos permanentes contra Kant, pois se os Estados se encontram mesmo em um estado de natureza e não há nenhuma garantia concreta do cumprimento dos acordos, os exércitos permanentes são, a despeito de seus custos, a única condição capaz de garantir a sua preservação, como unidade e vida ética de um povo.

Os limites da guerra: *jus ad bellum*, *jus in bellum* e a aceitação do sexto artigo preliminar à paz perpétua

Hegel não quer dizer com isso, certamente, em consonância com as escolas do direito natural, que a justiça da guerra é decidida pela vitória no campo de batalha, porque o justo e o injusto é, como vimos, indeterminado segundo critérios estabelecidos externamente no contexto do direito internacional. Mediante o que vimos até aqui, o conceito de *jus ad bellum* é considerado vazio porque depende de um critério de justiça, pelo qual as reivindicações de duas partes beligerantes são avaliadas. Mas, como se observou, um critério instituído é inexistente no contexto do direito estatal externo. Em um escrito de juventude, intitulado *A Constituição da*

Alemanha, Hegel enfatiza esta questão ao afirmar que a guerra é resultado do embate entre duas concepções genuínas de direito. Ambas são certamente legítimas porque decorrem da vida ética de comunidades políticas distintas. Então, como Hegel (1970, 541) observa, na ausência de um terceiro, o problema não é sobre "qual dos direitos alegados pelas duas partes é o direito genuíno", mas "qual dos dois direitos deve ceder"³³. Isso não significa, no entanto, que o resultado da guerra possa provar a justiça da causa da parte vencedora ou a injustiça da parte vencida, mas apenas que não há um critério estabelecido que permita identificar o que é justo em relação à guerra.

Entre os comentadores, Avineri (1961, 472) mostra-se convicto de que a distinção de guerra justa e injusta é totalmente estranha a Hegel. Segundo a sua argumentação, nenhuma guerra pode ser inerentemente justa ou injusta, pois uma guerra real não acontece em um domínio no qual é relevante o conceito de justiça. Para Avineri, se é verdade que o "conceito" de guerra é desenvolvido por Hegel na esfera ética da especulação filosófica, por outro lado, a guerra como um acontecimento "concreto" tem lugar em um domínio totalmente diferente, que é o do acidental. Uma guerra concreta é sempre um conflito entre desejos particulares que não contém nada de necessário (*GPR* §334) e então nenhuma justificação filosófica pode ser dada para esta ou aquela guerra (*GPR* §337). Para outros autores, contudo, muito embora a situação do direito internacional não permita pensar claramente o contexto da justiça na guerra, Hegel parece abrir algum espaço para isso. Nesse sentido, Peperzak (1994, 256) argumenta que a ausência de um pretor em nível internacional não implica que a distinção entre justo e injusto nesse contexto seja totalmente inexistente. Segundo ele, essa distinção poderia ser retirada, por exemplo, dos princípios abstratos enunciados no escrito sobre o direito natural de Hegel segundo os quais os povos individuais têm o direito de defender sua liberdade e bem-estar, respeitando também a liberdade e o bem-estar dos outros. Para Peperzak, embora a aplicação destes princípios em conflitos no domínio do direito internacional seja mais complicada devido à dificuldade de alcançar um ponto de vista imparcial, ela não deve ser impossível, pois caso contrário isso implicaria que não é possível nunca ultrapassar o nível do nacionalismo ou da visão baseada no bem-estar individual de cada Estado. Para ele, se é verdade, como se deve admitir, que um Estado soberano como tal é incapaz de alcançar a "imparcialidade" por si mesmo, o nível do espírito absoluto deve abrir a possibilidade de uma consideração da liberdade mais universal do que aquela dos cidadãos patriotas.

Torna-se mais plausível, contudo, visualizar a aceitação hegeliana de um princípio de justiça no contexto do direito internacional quando

observamos os limites que o próprio Hegel impõe à guerra. Ao defender que a guerra possui uma “determinação do direito dos povos de que nela a possibilidade da paz seja preservada” (HEGEL, 2010, 305; *GPR* §338), Hegel acaba por restringir a sua condição, abrindo espaço para se pensar o *jus in bellum*. Tal como Kant no “sexto artigo preliminar” à paz perpétua, Hegel considera que na guerra certos aspectos precisam ser respeitados, para que a possibilidade de uma paz futura possa ser preservada. Assim, a guerra não deve envolver “embaixadores”, nem ser travada “contra as instituições internas e a vida familiar e privada pacífica, contra as pessoas privadas” (*GPR* §338). Além disso, Hegel também fala de um “comportamento recíproco” dos Estados entre si em tempos de guerra, baseado em seus “costumes”, tal como o ato de fazer prisioneiros (HEGEL, 2010, 305; *GPR* §339). Ora, se certas condições são estabelecidas na guerra, isso significa que a satisfação do bem-estar particular dos Estados não é incondicional, na medida em que pressupõe uma instância limitante. A pergunta que fica é se a aceitação do *jus in bellum* por parte de Hegel não implica também em uma aceitação do *jus ad bellum*, porque se, por exemplo, o exército de um Estado ultrapassa tais limites, chacinando embaixadores, civis inocentes e soldados rendidos, ao mesmo tempo em que prolonga incessantemente o estado de guerra, não poderia este Estado ser considerado um inimigo injusto pelos demais? Nesse caso, um ataque conjunto ao inimigo não poderia ser justificado com base em um argumento que ultrapassa a mera violação do bem-estar individual de cada Estado? Apesar de Hegel não nos dar evidências claras para responder essas questões em sua *Filosofia do Direito*, o fato de ele admitir o *jus in bellum* nos leva a pressupor o *jus ad bellum*, porque, uma vez posto certos limites à relação dos Estados, inevitavelmente acaba por emergir a concepção da ideia do inimigo injusto no domínio do direito internacional.³⁴

Pelo que vimos até aqui, Hegel enfatiza a guerra e seus aspectos positivos como fenômeno da política externa dos Estados, rejeitando em última instância a “representação kantiana de uma paz perpétua”. Não é surpresa que, por algum tempo, a leitura majoritária tenha sido aquela que retratava Hegel como proporcionando uma justificação político-filosófica para a guerra. Contudo, em contrapartida, devemos observar que a relação e a política externa dos Estados no pensamento hegeliano não são marcadas apenas pelo fenômeno da guerra. Embora Hegel reconheça de fato, baseado em sua concepção de política e direito, a naturalidade e a necessidade da guerra dentro do contexto da política internacional, ele também compreende que não pode haver um estado de guerra permanente: “a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro”. Toda guerra deve ser travada de modo que “nela a possibilidade da paz seja

preservada” (GPR §338).³⁵ Devemos concluir disso que se é verdade que há uma avaliação positiva da guerra no pensamento de Hegel, também há uma avaliação positiva da paz de modo que esses dois polos precisam ser concebidos como momentos necessários no desenvolvimento dialético do Espírito.

O reconhecimento entre os Estados

A compreensão do direito estatal externo e da relação dos Estados no direito internacional de Hegel exige uma última premissa fundamental: a teoria do reconhecimento. O problema do reconhecimento na esfera do direito internacional ainda pertence a um domínio pouco estudado da filosofia hegeliana³⁶. Por isso, aqui nos limitaremos a apenas algumas considerações. Pode-se dizer de início que, tal como na esfera individual, Hegel compreende que a relação dos Estados se dá em termos de reconhecimento³⁷: “[a]ssim como o [indivíduo] singular não é uma pessoa efetiva sem a relação com outras pessoas [...], assim tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem a relação com outros Estados” (HEGEL, 2010, 302; GPR §331). Portanto um Estado existe e tem sua soberania legitimada “absolutamente” frente ao reconhecimento de outros Estados: “um Estado está conseqüentemente em face a outros na autonomia soberana. Ser enquanto tal *para outro*, isto é, *ser reconhecido* por ele, é sua primeira legitimação absoluta” (GPR §331). Como vimos, em primeira instância, a soberania do Estado é matéria do direito estatal interno ou soberania interna, mas Hegel compreende que a “legitimação absoluta” dessa soberania depende de seu reconhecimento por outros Estados soberanos, enquanto soberania externa. A situação apresenta-se como paradoxal³⁸, porque se, por um lado, um Estado é soberano em virtude de sua constituição interna, por outro, para a “legitimação absoluta” dessa soberania, ele depende do reconhecimento de outros Estados. É na resolução deste paradoxo que podemos concluir, a partir da teoria do reconhecimento de Hegel, a necessidade do direito internacional e a possibilidade de uma ordem de paz.

Reconhecimento de conteúdo substancial e intervenção: Hegel contra o quinto artigo preliminar à paz perpétua

O processo de reconhecimento estatal pressupõe dois momentos, um primeiro mais fraco, formal ou abstrato, no qual o ato de reconhecimento considera apenas a determinação formal do ser-estado, ou seja, as suas características mais gerais, o status de suas leis enquanto determinação

pensada (HEGEL, 2010, 309; *GPR* §349). Mas Hegel pressupõe um segundo momento no qual o reconhecimento é considerado “em si e para si”. Este é o reconhecimento de conteúdo substancial que precisa considerar, além do aspecto formal, os elementos materiais, que são culturais e históricos, tais como a “constituição” e a “situação” de um Estado (HEGEL, 2010, 302; *GPR* §331). É o tipo de reconhecimento entre Estados que diz respeito a eles como totalidades concretas. Portanto, para o processo integral de reconhecimento, não basta a mera existência abstratamente formal, a saber, o Estado pensado meramente como comunidade política regida por leis (*GPR* §349), mas é necessária a identidade desta com a existência concreta enquanto unidade de determinações culturais.³⁹ No entanto, como estes elementos materiais são inicialmente bastante desiguais, disso decorre que a relação primeira dos Estados permanece ainda no campo do reconhecimento formal e é concebida como luta por reconhecimento (*GPR* §349, §57). As guerras levam a uma dialética de dominação que avança historicamente.⁴⁰ Mas essa dialética, em princípio marcada pela luta por reconhecimento, leva à progressão cultural dos Estados, de modo que seja estabelecido um mínimo de conteúdo material, uma “identidade universal” (*GPR* §331, §351), que permite, apesar das diferenças, a concordância e o respeito mútuo entre eles no que diz respeito as suas particularidades culturais. Torna-se imediatamente perceptível que o reconhecimento de conteúdo só é possível, de maneira plena, entre as figuras que estão representadas nos Estados modernos⁴¹. Não é surpresa que Hegel (2010, 309-310; *GPR* §351) chame a atenção para o fato de que “as nações civilizadas consideram e tratam outras nações, que lhes estão atrás nos momentos substanciais do Estado (os povos pastores frente aos povos caçadores, os povos agricultores frente a ambos etc.), como bárbaros, com a consciência de um direito desigual, e consideram e tratam sua autonomia como algo formal”. Assim, as figuras representadas nos Estados modernos devem apresentar, segundo as demandas do reconhecimento, certos traços característicos que podem ser encontrados, por exemplo, em sua estrutura social, enquanto sociedade civil burguesa, ou em seu modelo de constituição, enquanto representação da liberdade e do estado de direito. Então, embora Hegel reconheça que, do ponto de vista de sua soberania e autossuficiência interna, um Estado não deva interferir nos assuntos internos de outro, as demandas do reconhecimento material apontam para a direção contrária, a saber, para a possibilidade do intervencionismo, uma vez que a ausência destes elementos de caráter material pode colocar em risco o próprio reconhecimento. A situação é mais uma vez paradoxal. Por um lado, a inviolabilidade da soberania é primeiramente afirmada: “[a] legitimidade de um Estado, e mais precisamente, na medida em que ele

está voltado para fora, seu poder de príncipe é, por uma parte, uma relação que se vincula inteiramente para dentro (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de outro)” (HEGEL, 2010, 301-302; *GPR* §331). Ou seja, o princípio da soberania é, em primeira instância, afirmado como matéria de autodeterminação interna. Por outro lado, contudo, para que a soberania alcance sua “legitimação absoluta” é preciso, em um segundo momento, que ela se submeta às demandas do reconhecimento. Ela depende do “reconhecimento dos outros Estados”. Para tanto, “esse reconhecimento exige uma garantia de que ele reconheça igualmente os outros [Estados], que devem reconhecê-lo, isto é, de que eles sejam respeitados em sua autonomia e, com isso, não lhe pode ser indiferente o que ocorre em seu interior” (*GPR* §331). Essas afirmações sugerem que um Estado só pode ser reconhecido, plenamente, como um Estado soberano, se apresentar certas características e condições na relação com os outros Estados. Contra o “quinto artigo preliminar” à paz perpétua de Kant, por conseguinte, as demandas do reconhecimento sugerem o intervencionismo (embora não seja claro se de caráter econômico, político ou militar), na medida em que certos países, devido a algum tipo de déficit político-cultural, não se conformem às condições materiais do reconhecimento entre Estados: “[e]m um povo nômade, por exemplo, e, em geral, em um povo que se situa em um grau inferior de cultura, intervém a questão de até que ponto ele pode ser considerado um Estado”. O problema acentua-se em relação a culturas religiosas muito diferentes: “O ponto de vista religioso (outrora no povo judaico e nos povos maometanos) pode ainda conter uma oposição mais elevada, que não admite a identidade universal que pertence ao reconhecimento” (*GPR* §331).

Reconhecimento, comportamento recíproco e cosmopolitismo: Hegel e a aceitação do terceiro artigo definitivo à paz perpétua

Se é verdade que as demandas do reconhecimento de conteúdo sugerem a possibilidade do intervencionismo, por outro lado, é precisamente esse reconhecimento que proporciona as bases para se justificar os limites da guerra e os pressupostos do cosmopolitismo e da paz no pensamento político de Hegel. Como alguns intérpretes têm sugerido, o processo de reconhecimento de conteúdo aponta para uma instância da eticidade que transcende o *ethos* meramente nacional. Isto porque é justamente o reconhecimento de conteúdo que produz um “comportamento recíproco” dos Estados baseado em seus “costumes”, a partir do qual são definidos os limites da conduta na guerra, tal como o ato de fazer prisioneiros (HEGEL, 2010, 305; *GPR* §339) ou que os “embaixadores” e as

“pessoas privadas” sejam respeitadas ou, em última instância, que “a possibilidade da paz seja preservada” (HEGEL, 2010, 305; *GPR* §338). É perceptível, com isso, que toda a discussão precedente sobre *jus ad bellum* e *jus in bellum* ganha consistência e adquire um respaldo filosófico a partir da teoria do reconhecimento de Hegel. Além disso, em consonância com o “terceiro artigo definitivo” à paz perpétua de Kant, esse mesmo comportamento “recíproco”, baseado nos “costumes” dos Estados, manifesta-se, em tempos de paz, na forma de certos “direitos” que um Estado concede aos “concidadãos de outro” por ocasião do “comércio privado etc”. Portanto, além de estabelecer os limites da guerra, o reconhecimento também é a base do cosmopolitismo em Hegel: “o comportamento recíproco [dos Estados] na guerra (por exemplo, que se façam prisioneiros) e o que, na paz, um Estado concede aos concidadãos de um outro [em matéria] de direitos para o comércio privado etc., isso repousa principalmente nos costumes das nações” (*GPR* §338).

Conclui-se, portanto, que tanto os limites da guerra, quanto os fundamentos do direito cosmopolita, baseiam-se na ideia de que há costumes comuns entre determinados Estados que são legitimados pelo reconhecimento. O parágrafo da *Enciclopédia* dedicado ao “Direito Estatal Externo” é especialmente importante por mostrar, de maneira mais explícita, que o reconhecimento é a base do comportamento recíproco dos Estados. Na *Enciclopédia*, Hegel (HEGEL, 2011, 319; *ENZ.III* §547) admite que, embora o “estado de guerra” coloque em jogo a “autonomia dos Estados”, ele também promove “o reconhecimento recíproco das livres individualidades dos povos”. A despeito do papel positivo que a guerra assume na relação dos Estados, Hegel também defende, em um tom diferente, que os “acordos de paz”, que “devem durar eternamente”, fortalecem “esse reconhecimento universal”, promovendo “as autorizações particulares que os povos se dão uns aos outros”. Portanto, se é verdade que a guerra é o momento primeiro no qual o reconhecimento entre os Estados acontece, é no direito cosmopolita que, em última instância, o “reconhecimento universal” se estabelece. Por conseguinte, o “direito estatal externo” precisa considerar dois momentos; o primeiro é baseado nos “tratados positivos”; é o momento no qual, por questões que já discutimos, o direito carece de “verdadeira efetividade”. O segundo momento, denominado na *Enciclopédia* propriamente “*direito das gentes*”, é aquele no qual o direito pressupõe, na relação entre os Estados, um “princípio universal” de “*ser-reconhecido*”. É justamente aqui que o “reconhecimento limita suas ações [dos Estados] — que de outro modo seriam ilimitadas — umas em relação às outras, de forma que fique a

possibilidade da paz; [direito] [...] que de modo geral repousa nos costumes [*ethos*]” (ENZ.III §547).

A consequência dessas afirmações é que o processo de reconhecimento parece fundar uma esfera do direito estatal externo que está além daquela esfera baseada na mera obrigação formal de cumprir os contratos. Agora, o reconhecimento fortalece a reciprocidade dos Estados de modo que suas ações também se limitem reciprocamente, criando um ambiente no qual tanto o direito das gentes quanto o direito cosmopolita podem se realizar. Ao destacar o papel do reconhecimento de conteúdo como substrato do direito internacional, Hegel tem certamente em vista os Estados europeus, cujas leis, hábitos e civilização são correspondentes. O desenvolvimento de costumes comuns e o reconhecimento recíproco entre os Estados europeus fazem com que eles se constituam, para Hegel, como uma grande família. É justamente o reconhecimento e a afinidade de costumes que estabelece os critérios em comum pelos quais a relação destes Estados acontece no domínio do direito internacional, seja em relação à conduta na guerra e à manutenção da paz, seja em relação ao direito de seus cidadãos como cidadãos do mundo (europeu). Nesse sentido, Hegel admite: “As nações europeias formam uma família em relação ao princípio universal de sua legislação, costumes e cultura, de modo que sua conduta é conseqüentemente modificada em uma situação que está, de outro modo, dominada pela imposição mútua de males (GPR, §339 A)”.⁴² Também no mesmo sentido, Hegel constata nas *Lições sobre Estética*: “[n]a Europa contemporânea, toda nação é limitada por outra e não pode, portanto, embarcar em um curso de guerra contra outra nação europeia” (SW, XIV: 355).⁴³

Paz e comunidade internacional: uma aceitação tácita do segundo artigo definitivo?

Toda essa argumentação visou mostrar que, a despeito da rejeição hegeliana da possibilidade de uma comunidade internacional, é para isso que algumas de suas considerações nos levam. Embora Hegel não aceite, baseado em sólidas considerações filosóficas, a sugestão de um projeto racional de paz perpétua mediante uma liga de povos, tal como o proposto no “segundo artigo definitivo” à paz perpétua de Kant, sua descrição da relação dos Estados europeus de seu tempo segue muito nessa direção.⁴⁴ Eis algumas questões que surgem daí: mediante o processo de reconhecimento, não seria o término da guerra inevitável pelo menos no contexto dos Estados europeus?⁴⁵ Mediante o mesmo processo, os Estados (europeus) não estariam se direcionando, no contexto da história

mundial,⁴⁶ ao estabelecimento de uma vida ética transnacional?⁴⁷ Estas são questões que certamente não podem ser respondidas satisfatoriamente aqui. Mas se estas indagações são válidas, elas nos sugerem que, a despeito de suas amplas diferenças, as filosofias do direito internacional de Kant e Hegel não são tão incompatíveis quanto parecem e que, portanto, Hegel está com e contra Kant no direito internacional.

Notas

¹ Professor adjunto da *Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ)* e *Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João del Rei (PPGFIL)*. Pesquisa realizada no âmbito do *Grupo de Estudos sobre o Mal da UFSJ* com apoio do projeto *Supporting Constructive Research On The Existence Of God In Portuguese-Speaking Latin America*, financiado pela *John Templeton Foundation* a partir da *Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR)*.

² Ver AVINERI, 1961, 463.

³ Defendendo o ponto de vista de que Hegel não é um entusiasta da guerra, mas não aponta para nenhum projeto de paz perpétua, podemos citar ARP, 1999; WALT, 1989; e WILLIAMS, 1997.

⁴ Por outro lado, defendendo a perspectiva de que há um horizonte possível para a paz na teoria de Hegel, ver AVINERI, 1972; SMITH, 1983 e 1989; e VIEWEG, 2019.

⁵ Ver segundo e quinto artigo preliminar à paz perpétua (ZeF, 08:344; 346). Para as referências a Kant utilizaremos o formato da edição das obras completas de Kant (Akademie-Ausgabe) editada pela *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*.

⁶ Ver, sobretudo, o primeiro artigo definitivo à paz perpétua (ZeF, 08:354-357).

⁷ No geral, para a citação de Hegel utilizaremos as referências à tradução brasileira e a sigla da obra seguida do respectivo parágrafo: *GPR* para *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, *ENZ.III* para *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio III*. Em outros casos, citaremos com base apenas na edição nacional ou apenas com base nas edições alemãs *Sämtliche Werke* ou *Frühe Schriften*.

⁸ Ver Kant, ZeF, 08:348; 354.

⁹ Ver também MS, AA 06: 230-231.

¹⁰ Ver também MS, AA 06: 315-316.

¹¹ Em um opúsculo de 1804, *Sobre as Formas Científicas de Tratar o Direito Natural*, Hegel (2007, 63-64) rejeita o critério de contradição do imperativo categórico em relação ao exemplo apresentado no § 4, anotação, da *Crítica da Razão Prática*, acerca da apropriação de um depósito indevido. No § 135 da

Filosofia do Direito, Hegel também crítica o teste de universalidade e contradição com base no exemplo da propriedade.

¹² A crítica à liberdade moral a qual Hegel denomina “liberdade, no sentido europeu” (*ENZ.III* §503) dirige-se sobretudo às filosofias de Kant e Fichte. Hegel observa que no formalismo uma vez que a “essencialidade da intenção” é antes de tudo a “forma abstrata da universalidade” (*ENZ.III* §506), por conseguinte, para este Eu, a liberdade consiste em trazer a vontade particular em conformidade com a vontade universal. O problema que Hegel observa diante de seus predecessores é que, assim como na figura anterior do direito abstrato, a moralidade também cai na unilateralidade, permanecendo abstrata. Esta unilateralidade do espírito objetivo se manifesta, por um lado, no caso do direito abstrato, no fato do espírito ter sua liberdade imediatamente estabelecida na realidade exterior e, portanto, na coisa [propriedade] e, por outro lado, no caso da moralidade, no fato dele ter sua liberdade imediatamente estabelecida no conceito de bem, enquanto universal abstrato (*ENZ.III* §513). A supressão dessas unilateralidades impulsiona a passagem do espírito objetivo à próxima figura. Com a supressão de tais unilateralidades, a liberdade subjetiva passa a se afirmar como vontade universal em si e para si, conservando por um lado a consciência de sua subjetividade singular e provendo, por outro, sua efetivação na concretude do costume [ethos], ou seja, na natureza. (*ENZ.III* §513). Portanto, na síntese dos dois primeiros momentos, na medida em que se realiza na vida comunitária, a eticidade pode ser concebida como “a plena realização do espírito objetivo” (*ENZ.III* §513).

¹³ A primeira manifestação do “espírito ético” se dá na “imediatez” e na “naturalidade” da “família”. A família satisfaz a necessidade humana do amor e da unidade com outros no nível do sentimento. Por isso, Hegel diz que “o espírito, enquanto família, é espírito *que-sente*” (HEGEL, 2011, 296 *ENZ.III* §518). Na família, através do matrimônio, “as personalidades se unem, segundo sua singularidade exclusiva, em uma só pessoa” (HEGEL, 2011, 296 *ENZ.III* §519). Posteriormente, com a geração e a educação dos filhos, acontece a proliferação de novos sujeitos autônomos, que “saem da vitalidade concreta da família” destinados, agora na condição de seres *para si*, “a fundar uma nova família efetiva” (HEGEL, 2011, 297 *ENZ.III* §522). Mas, como Hegel ressalta, a família corresponde a apenas uma pessoa. A substância ética, como expressão do Espírito, deve se particularizar em muitas pessoas. E, nesse sentido, o espírito deve se constituir como “sociedade civil”. A sociedade civil é o sistema de relações sociais do qual os indivíduos tomam parte mediante suas interações econômicas e livres, relações essas que são reconhecidas por um sistema de justiça legal (*GPR* § 209-229). O indivíduo deixa de ser apenas um membro da família para se tornar, agora como parte de uma instituição social, um cidadão (*bourgeois*). Quando o cidadão se torna um indivíduo com uma posição, cuja dignidade se liga com a capacidade para fazer certo trabalho, (HEGEL, 2010, 227 *GPR* § 253), as preocupações do cidadão se expandem em direção ao bem-estar e ao bem comum da sociedade civil como um todo. Por conseguinte, acontece a transição da sociedade civil para o Estado. O Estado é, segundo Hegel, a suprema realização da liberdade individual, “a substância ética *consciente-de-si*, a união dos princípios da família e da sociedade civil” (HEGEL, 2011, 305 *ENZ.III* § 535). Portanto o Estado diferencia-se da sociedade civil, porque nela a “distinção” dos indivíduos tem uma importante função nas relações sociais (*GPR* § 181, 184, 186, 263). Por outro lado, ele também se distingue da família, porque se por um lado a família se caracteriza

pela unidade, por outro, seu fim ainda não é auto-consciente. Enquanto síntese das figuras anteriores, no Estado encontram-se “a mesma unidade que na família está como sentimento do amor” e, ao mesmo tempo, “a forma da universalidade” que caracteriza o princípio da sociedade civil “do querer que-sabe e por si mesmo atua” (HEGEL, 2011, 305 *ENZ.III* §535).

¹⁴ Ver TAYLOR, 2014, 415; 476.

¹⁵ Ver BROOKS, 2007, 115-116.

¹⁶ Não se trata certamente de pensar que Hegel está defendendo o autoritarismo ou o totalitarismo. Hegel reivindica uma monarquia constitucional, porque compreende que o monarca deve representar, por meio da figura do Estado e da constituição, o fim universal de uma comunidade segundo as leis da liberdade e do direito. Se Hegel posiciona-se contra as eleições diretas é porque compreende que é apenas a partir dos “estamentos” que a sociedade civil pode alcançar expressão política. Para ele, os estamentos são o ambiente a partir do qual as vontades particulares se unificam em conformidade à vontade do Estado. São os “estamentos” que incorporam a sociedade civil dentro da comunidade política e da vontade do Estado (HEGEL, 2010, 280-282; *GPR* § 301).

¹⁷ Ver sétima proposição da *Ideia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita* (IaG, AA 08:24-25).

¹⁸ Para Kant, os ataques preventivos mostram sua ilicitude frente ao princípio formal de publicidade. No *Apêndice II*, Kant apresenta o exemplo da “potência tremenda” para recusar a licitude dos ataques preventivos. Se um Estado atinge uma dimensão temível, isso não dá o direito de Estados menores de, sem uma ofensa prévia, se antecipar e atacá-lo, pois, segundo o princípio de publicidade, se está máxima fosse declarada publicamente seu propósito seria frustrado (ZeF, AA 08:384).

¹⁹ Como Brooks (2007, 118) ressalta, as guerras são algo que surgem naturalmente. Como Hegel afirma em suas *Lições de Direito Natural*, “guerras devem ser consideradas como necessárias porque povos independentes existem juntos uns aos outros” (VNR, §160). O conflito entre Estados é um coproduto do estado de natureza no qual os Estados se encontram.

²⁰ Diferente de Hegel, Kant considera que a saúde do Estado encontra-se na união dos três poderes (MS, AA 06:318).

²¹ Nesse sentido, o pensamento de Hegel mostra-se em referência ao problema da teodiceia. Hegel alude-nos a tese da compensação de Leibniz, segundo a qual o bem é extraído do mal. De igual modo, em referência à teodiceia, Kant dá à guerra uma conotação positiva do ponto de vista dos juízos reflexionantes em sua filosofia da história. Ver o *Suplemento Primeiro em À Paz Perpétua* (ZeF 08:363-368), sétima e oitava proposição de *Ideia de uma História Universal do Ponto de vista Cosmopolita* (IaG 08:22-28), *Crítica da Faculdade de Julgar* (KU 05:263).

²² Ver PEPPERZAK, 1994, 249.

²³ Ver MERTENS, 1995, 674.

²⁴ Ver MERTENS, 1995, 675.

²⁵ Aqui vale citar também a polêmica passagem da *Fenomenologia do Espírito* acerca da guerra: "Para não deixar que se enraízem e endureçam nesse isolar-se, e que por isso o todo se desagregue e o espírito se evapore, o Governo deve, de tempos em tempos, sacudi-los em seu íntimo pelas guerras, e com isso lhes ferir e perturbar a ordem rotineira e o direito à independência. Quanto aos indivíduos, que afundados ali se desprendem do todo e aspiram ao ser-para-si inviolável, e à segurança da pessoa, o Governo, no trabalho que lhes impõe, deve dar-lhes a sentir seu senhor: a morte. Por essa dissolução da forma da subsistência, o espírito impede o soçobrar do ser-aí ético no natural; preserva o Si de sua consciência e o eleva à liberdade e à sua força" (HEGEL, 314, 2003).

²⁶ Ver BROOKS, 2007, 121.

²⁷ Para Avineri (1961, 470), "o termo patriotismo não deve significar o grito de guerra entusiasta e irracional, mas em vez disso a identificação diária com as leis, instituições e valores do Estado em tempos de paz" .

²⁸ A classe militar suprassume duas proposições contraditórias, pois é em sua disposição para o sacrifício de sua liberdade individual que um soldado alcança sua liberdade como membro de uma comunidade política. É em sua obediência absoluta e renúncia de sua opinião e espírito subjetivo que o soldado virtuoso representa o espírito comunitário (MERTENS, 1995, 682).

²⁹ Nesse sentido, a valentia não é arriscar a vida por um fim arbitrário, como seria por exemplo o caso do ladrão ou do aventureiro (HEGEL, 2010, 301-302; *GPR* §328), mas arriscá-la pelo fim do todo. Hegel acredita que, com isso, a valentia apresenta-se na aparência de uma "figura superior".

³⁰ Pode-se concluir, então, que no contexto das guerras modernas não deve prevalecer o ódio pessoal entre os soldados no campo de batalha, mas o respeito mútuo. Como Hegel ressalta em uma de suas *Lições de Filosofia do Direito*: "nas repúblicas gregas era costumeiro matar prisioneiros. Segundo nossos costumes, isto é totalmente diferente e o ser humano é sempre reconhecido no soldado desarmado" (HEGEL apud MERTENS , 1995, 689).

³¹ Segundo Mertens (1995, 681), a exigência de Hegel de um exército permanente é uma extensão de seu argumento geral de que todo assunto importante dentro de uma comunidade deve ser delegado a diferentes classes. A militar enquanto classe é acrescentada às três classes antes mencionadas: o campesinato, a classe comercial e a classe dos funcionários civis (LPR, § 202-205).

³² Como Avineri (1961, 472) destaca, "Hegel tira algumas conclusões institucionais tais como: a guerra não deve ser parte integrante da vida da comunidade em geral; ela deve ser conduzida por um exército profissional permanente".

³³ Frühe Schriften: BD 1.

³⁴ Mertens (1995, 683; 687) sugere, baseado nas *Lições sobre Filosofia do Direito*, que a condenação hegeliana de guerras de subjugação e extermínio introduz a distinção entre guerras legítimas e ilegítimas.

³⁵ Hegel considera que só há benefícios na guerra quando seu período não é demasiadamente prolongado. Em períodos prolongados, a autonomia do Estado passa a estar em jogo (HEGEL, 2011, 319; *ENZ.III* § 547). Baseado na *Filosofia da História*, Brooks (2007, 123) apresenta o exemplo hegeliano dos estados asiáticos, tais como a China, que estão em conflito incessante e, por isso, em risco de destruição.

³⁶ Ver VIEWEG, 2019, 531.

³⁷ Peperzak (1994, 254) chama-nos a atenção para o fato de que o reconhecimento entre indivíduos e Estados não pode acontecer exatamente da mesma maneira, pois, no plano internacional, Hegel não proporciona uma maneira de superar a reivindicação não garantida de reconhecimento mediante uma forma ainda mais elevada de unidade política ou vida ética.

³⁸ Ver AVINERI, 1961, 469.

³⁹ Ver VIEWEG, 2019, 542.

⁴⁰ A dialética do senhor e escravo é empregada por alguns intérpretes na explicação da relação dos Estados no direito internacional. Ver, por exemplo, Verene (1971) e Vieweg (2019). Vieweg (2019) baseia-se nos § 434-435 da *Enciclopédia* para mostrar que a analogia do senhor e escravo é aplicável à relação dos Estados. Para ele, o resultado primeiro da luta por reconhecimento é uma negação unilateral e termina no status de desigualdade. Mas, nesse caso, tanto o Estado-servo quanto o Estado-senhor não podem obter plenamente seu reconhecimento, pois lhes falta a reciprocidade necessária (538). Isso culminaria, primeiramente, no decorrer do processo histórico, na libertação do Estado servo, como aconteceu nos processos de independência (539), e, em última instância, como tem acontecido no direito internacional contemporâneo, no reconhecimento mútuo destes Estados a partir de uma comunidade de Estados (540). Isso significa que, como Brooks (2007, 118) observa, a posição da *Fenomenologia do Espírito* não deve ser interpretada como meio de justificar a guerra, no sentido de que os Estados precisariam, com o propósito de alcançar sua completa liberdade, colocar sua existência em risco em uma luta por reconhecimento com outros Estados. Ver VIEWEG, 2019, 538-540.

⁴¹ Para Vieweg (2019, 542), o reconhecimento de conteúdo só pode ser cumprido entre Estados modernos cujos princípios fundamentais consistam na garantia de liberdade individual em uma sociedade civil burguesa livre, o que compreende a tolerância cultural.

⁴² Adição ao §339 da *Filosofia do Direito* citado por AVINERI, 1961, 473.

⁴³ *Sämtliche Werke*, Bd.14, 1964.

⁴⁴ Ver AVINERI, 1961, 473-474.

⁴⁵ Ver BROOKS, 2007, 126.

⁴⁶ Para Vieweg (2019, 545), Hegel vê, em consonância com Kant, “a meta da história na condição jurídica racional interior e exterior, de uma comunidade cosmopolita de Estados particulares”. Contudo, como Peperzak observa: é “exatamente pela impossibilidade de reunir os Estados-nação em uma comunidade superior de vida ética que Hegel resolve as contradições do direito internacional pela transição para outro tipo de dimensão suprapolítica: a da história mundial”. Então se Vieweg acredita que a história mundial, como tribunal do mundo e lócus do desenvolvimento do Espírito como auto-consciência da liberdade, é o lugar onde deve emergir uma instância superior do direito internacional para assegurar a paz perpétua, Peperzak (1994, 254-255) afirma, em contraposição, que o significado último dessa história mundial “está no reino mundial da arte, religião e filosofia”. Dessa forma, o juiz supremo do tribunal do mundo não é uma liga ou Estado mundial, mas a “Providência que elege e rejeita reis e povos em prol de um crescimento constante em direção a uma humanidade que se realiza sob a forma de estética, religião e espiritualidade científica”.

⁴⁷ Para Vieweg (2019, 544), “a legitimidade e a soberania mais alta surgem apenas depois do reconhecimento de conteúdo substancial [...]. Através da negação mútua da “imediatez” dos Estados surge uma indiferenciação, uma identidade determinada na medida em que eles vigorem como Estados livres. É possível constatar a universalidade real como reciprocidade. Surge uma liga de dois ou mais Estados, uma família de Estados como forma germinal de uma liga mundial de Estados”.

Referências

ARP, R. Hegel and the prospect of perpetual peace. *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, v. 34, n. 74, 1999, p. 71-100.

AVINERI, S. The Problem of War in Hegel's Thought. *Journal of the History of Ideas*, 22, 1961, p. 463-74.

AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

BROOKS, T. *Hegel's Political Philosophy: a systematic reading of the philosophy of right*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Sämtliche Werke* V.I-XXVI. Stuttgart: frommann-holzboog, 1964-1974.

HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften: BD 1. Werke in 20 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen e José Machado. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Traduzido por Agemie Bavaresco e Sérgio Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Traduzido por Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio III (1830): a filosofia do espírito*. Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 2011.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. V. I-XXIX. Berlim: Reimer (De Gruyter), 1910-1983.

KANT, I. *À Paz Perpétua: um projeto filosófico*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes/São Francisco, 2020.

MERTENS, T. Hegel's Homage to Kant's Perpetual Peace: An Analysis of Hegel's Philosophy of Right §§ 321–340. *The Review of Politics*, v. 57, n. 4, 1995, p. 665-692.

PEPERZAK, A. Hegel contra Hegel in his Philosophy of Right: The Contradictions of International Politics. *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, p. 241–63.

RUSSELL, B. *História da Filosofia Ocidental. Livro Terceiro*. Trad. Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

SMITH, Constance. Hegel on War. *Journal of the History of Ideas* 26, 1965, p. 282–5.

SMITH, S. B. Hegel's Views on War, the State, and International Relations. *American Political Science Review* 77, 1983, p. 624–32.

SMITH, S. B. *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989.

TAYLOR, C. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: É realizações Editora, 2014.

VERENE, D. P. Hegel's Account of War. In: *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 168–80.

VIEWEG, K. *O Pensamento da Liberdade: Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Gabriel Philipson, Lucas Machado e Luiz Martin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

WALT, S. Hegel on War: Another Look. *History of Political Thought*, vol. 10, n. 1, 1989, pp.113-124.

WILLIAMS, R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Oakland: University of California Press, 1997.

Received/Recebido: 02/06/2022
Approved/Aprovado: 07/10/2022