UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO- UFMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

LUIS CARLOS SERRA AMORIM FILHO

A POSSIBILIDADE DA CONSTITUIÇÃO DE UM DIREITO INTERNACIONAL PÚBLICO: Inter-relação entre Filosofia do Direito e da História a Propósito da Crítica de Hegel à Kant

Linha de Pesquisa 1: Expressões e processos socioculturais- LP1

Orientadora: Profª. Dr.ª Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

São Luís
2024

LUIS CARLOS SERRA AMORIM FILHO

A POSSIBILIDADE DA CONSTITUIÇÃO DE UM DIREITO INTERNACIONAL PÚBLICO: Inter-relação entre Filosofia do Direito e da História a Propósito da Crítica de Hegel à Kant

Dissertação apresentado ao curso de Pós-graduação em Cultura e sociedade, da Universidade Federal Do Maranhão – UFMA, como requisito para a obtenção do título de mestre.

Orientadora: Profª Draª Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

São Luís

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a). Diretoria Integrada de Bibliotecas

Serra Amorim Filho, Luis Carlos.
A POSSIBILIDADE DA CONSTITUIÇÃO DE UM DIREITO INTERNACIONAL PÚBLICO : inter-relação entre Filosofia do Direito e da História a Propósito da Crítica de Hegel à Kant / Luis Carlos Serra Amorim Filho. - 2024.
126 p.

Orientador(a): Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2024.

1. Direito Público. 2. Filosofia da História. 3. Paz Perpétua. 4. Interdisciplinar. I. de Jesus Viana de Carvalho, Zilmara. II. Título.

LUIS CARLOS SERRA AMORIM FILHO

A POSSIBILIDADE DA CONSTITUIÇÃO DE UM DIREITO INTERNACIONAL PÚBLICO: Inter-relação entre Filosofia do Direito e da História a Propósito da Crítica de Hegel à Kant

Dissertação apresentado ao curso de Pós-graduação em Cultura e sociedade, da Universidade Federal Do Maranhão - UFMA, como requisito para a obtenção do título de mestre.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª Draª Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

_____

Prof. Dr. Flavio Luiz De Castro Freitas
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

_____

Profª. Drª Larissa Cristine Daniel Gondim
Faculdades Integradas de Patos - FIP

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, Maria Marta e Luis Carlos, por toda dedicação e apoio incondicional ao longo da minha vida. Desde os primeiros passos no mundo do conhecimento, sempre incentivaram minha busca pelo saber e nunca permitiram que eu desistisse, mesmo nos momentos mais difíceis. Tudo o que conquistei tem, em grande parte, a marca do esforço e da confiança que depositaram em mim.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que, por meio de suas políticas de ensino e pesquisa, forneceu os recursos e o suporte necessários para o desenvolvimento desta dissertação. O investimento na educação e na pesquisa é um pilar fundamental para a construção do conhecimento, e sou grato por ter sido beneficiado por esse compromisso.

Ao Programa de Pós-Graduação, assim como aos professores que fizeram parte da minha trajetória acadêmica, meu reconhecimento e apreço. Cada aula, orientação e debate foram essenciais para meu crescimento intelectual. Em especial, agradeço ao professor Flávio Luiz de Castro Freitas, cuja generosidade acadêmica e incentivo foram fundamentais durante essa caminhada.

À minha orientadora, Professora Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, expresso minha eterna gratidão. Durante esses dois intensos anos, sua orientação não apenas me guiou na construção desta pesquisa, mas também me ajudou a amadurecer como pesquisador, professor e ser humano. Seu apoio incansável, paciência e dedicação foram inestimáveis, e seu auxílio na compreensão do pensamento kantiano foi um divisor de águas na minha trajetória.

Também agradeço aos grupos de pesquisa dos quais tive o privilégio de fazer parte: Teoria da Afetividade na Idade Moderna, Filosofias da Psicanálise e da Psicologia (UFMA) e o Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-Kant – UFMA). O contato com esses espaços de diálogo e reflexão ampliou minha visão filosófica e proporcionou experiências valiosas para a construção deste trabalho.

Por fim, minha gratidão a todos os amigos, colegas e familiares que, de alguma forma, fizeram parte dessa jornada. Cada palavra de incentivo, cada gesto de apoio e cada momento compartilhado foram essenciais para que eu chegasse até aqui. Em especial, agradeço à Leonice Pinheiro, que esteve ao meu lado durante todo o processo, acompanhando de perto cada desafio e conquista.

A todos vocês, muito obrigado!

RESUMO

O direito público é uma área do direito que lida com assuntos relacionados a pactos, leis, tratados e negociações entre países e instituições. A história, por sua vez, é a ciência que versa sobre as ações do homem no tempo. Ambas as áreas tiveram suas origens na Grécia Antiga e foram, e ainda são amplamente discutidas pela filosofia. Esta pesquisa propõe discutir o ponto de encontro entre essas duas áreas de forma interdisciplinar, especificamente no período moderno, através da Filosofia da História. A Filosofia da História é considerada uma área da filosofia que busca interpretar os acontecimentos históricos por meio de uma análise filosófica. Nesse contexto, enquanto os historiadores se concentram na narração das ações humanas ao longo do tempo, os filósofos buscam encontrar o sentido ou a finalidade (*télos)* por trás da história. Durante o Iluminismo, Kant ingressou nesse debate histórico-filosófico, postulando a existência de um progresso em que os seres humanos seguem um *plano oculto da natureza* para realizar suas disposições naturais. Esta é uma ideia da razão que tem uma função teórico-prática, direcionando o entendimento para interpretar as relações humanas em conformidade a fins, figurando entre estes o propósito cosmopolita. Posteriormente, Hegel ampliou essa discussão, apresentando não apenas uma noção do desenvolvimento das ações humanas como progresso da consciência da liberdade, mas também a ideia de que a humanidade busca alcançar essa consciência. Para Hegel, há uma razão governando o mundo, e a história tem um sentido que não é apenas uma ideia da razão, mas um fato que pode ser demonstrado e reconhecido pelo conhecimento especulativo, ou seja, a filosofia. Segundo ele, o fim do progresso seria alcançado pelo povo germânico no século XIX, através de sua noção de Estado. Diferentemente de Kant, Hegel postula que o "fim da história" seria um Estado que regulasse o direito, e não o cosmopolitismo. Assim, esta pesquisa tem como objetivo principal investigar a relação entre direito público e história a partir da crítica de Hegel ao projeto kantiano da *Paz Perpétua*. O caminho metodológico percorrido foi um estudo bibliográfico de natureza básica, com abordagem qualitativa. Os resultados obtidos até agora mostram que, ao tratarem do mesmo objeto — a história —, Kant e Hegel seguem caminhos semelhantes. Primeiramente, ambos estabelecem os limites epistêmicos da história e o que a filosofia acrescenta a essa investigação. Da mesma forma, ambos defendem um progresso contínuo da história, que pode ser verificado na Moral para Kant e na Eticidade para Hegel. Embora utilizando termos diferentes, o pano de fundo é o mesmo: ambos estão falando da liberdade do ponto de vista civil. Entretanto, quando se trata de alcançar a liberdade em sua completude, Kant e Hegel apresentam pensamentos antagônicos. Kant defende que a humanidade realizará suas disposições paulatinamente, através do estabelecimento de uma sociedade mediada por leis externas, que possibilite a coexistência das liberdades, o que significa a instituição do direito público para resolver conflitos internos e externos, visando ao cosmopolitismo. Já Hegel acredita que a liberdade se realiza pelo desenvolvimento da consciência humana e pelo autorreconhecimento dos indivíduos como parte de um todo, o que é viável através de um Estado que garanta direitos individuais e coletivos, incluindo a segurança interna e externa, em troca do cumprimento dos deveres por todos. Hegel critica Kant por conceber o cosmopolitismo e a paz perpétua como objetivos a serem alcançados por um pacto universal entre nações. Para Hegel, essa abordagem kantiana era abstrata, pois ignorava as realidades concretas da história e a centralidade do Estado como o meio de realização da liberdade. Ele argumentava que, segundo o direito das gentes, os Estados deveriam se respeitar mutuamente, mas a guerra, apesar de indesejável, era vista como uma possibilidade legítima na dinâmica histórica.

Palavras-chave: Direito Público; Filosofia da História; Paz Perpétua; Interdisciplinar.

ABSTRACT

Public law is a field of law that deals with matters related to pacts, laws, treaties, and negotiations between countries and institutions. History, on the other hand, is the science that deals with human actions in time. Both fields had their origins in Ancient Greece and have been, and still are, widely discussed by philosophy. This research proposes to discuss the meeting point between these two areas in an interdisciplinary way, specifically in the modern period, through the Philosophy of History. The Philosophy of History is considered an area of philosophy that seeks to interpret historical events through philosophical analysis. In this context, while historians focus on narrating human actions over time, philosophers seek to find the meaning or purpose (*télos*) behind history. During the Enlightenment, Kant entered this historical-philosophical debate, postulating the existence of progress in which human beings follow a "secret plan of nature" to fulfill their natural dispositions. This is an idea of reason that has a theoretical-practical function, directing understanding to interpret human relationships in accordance with purposes, including the cosmopolitan purpose. Later, Hegel expanded this discussion, presenting not only a notion of the development of human actions as progress in the consciousness of freedom, but also the idea that humanity seeks to achieve this consciousness. For Hegel, there is a reason governing the world, and history has a meaning that is not just an idea of reason, but a fact that can be demonstrated and recognized by speculative knowledge, that is, philosophy. According to him, the end of progress would be achieved by the Germanic people in the 19th century, through their notion of State. Unlike Kant, Hegel postulates that the "end of history" would be a State that regulated law, and not cosmopolitanism. Thus, this research's main objective is to investigate the relationship between public law and history based on Hegel's criticism of the Kantian project of Perpetual Peace. The methodological path followed was a bibliographic study of a basic nature, with a qualitative approach. The results obtained so far show that, when dealing with the same object — history —, Kant and Hegel follow similar paths. Firstly, both establish the epistemic limits of history and what philosophy adds to this investigation. In the same way, both defend a continuous progress in history, which can be seen in Morals for Kant and Ethics for Hegel. Even though they use different terms, the background is the same: both are talking about freedom from a civil point of view. However, when it comes to achieving complete freedom, Kant and Hegel present antagonistic thoughts. Kant argues that humanity will gradually realize its provisions, through the establishment of a society mediated by external laws, which allows the coexistence of freedoms, which means the institution of public law to resolve internal and external conflicts, aiming at cosmopolitanism. Hegel believes that freedom is achieved through the development of human consciousness and the self-recognition of individuals as part of a whole, which is viable through a State that guarantees individual and collective rights, including internal and external security, in exchange for compliance duties for everyone. Hegel criticizes Kant for conceiving cosmopolitanism and perpetual peace as goals to be achieved through a universal pact among nations. For Hegel, this Kantian approach was abstract, as it disregarded the concrete realities of history and the centrality of the state as the means for realizing freedom. He argued that, according to the law of nations, states should respect each other, but war, though undesirable, was seen as a legitimate possibility within the historical dynamic.

Keywords: Public Law; History; Philosophy of History; Perpetual Peace; Interdisciplinary.

ABREVIAÇÃO DAS OBRAS DE KANT

Anth **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

IaG **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 4ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022a.

GMS **Fundamentação da metafisica dos costumes.** Lisboa: Edições 70, 2019.

KrV **Crítica da razão pura**. 4. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2018.

KU **Crítica da faculdade do julgar**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022b.

MAM **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MS **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SF **O conflito das faculdades**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2021.

TP **Sobre a expressão corrente**: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática (1793). In: KANT, I. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2016b.

WA **Resposta à pergunta**: Que é o Iluminismo? (1784). In: KANT, I. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2016a.

ZeF **À paz perpétua**: um projeto filosófico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

ABREVIAÇÃO DAS OBRAS DE HEGEL

Enz I **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830**. São Paulo: Loyola, 1997.

Enz I **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830):** volume I: a ciência da lógica. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

Enz III **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:1830**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2011.

GPR **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.

VG **A Razão na História**. Lisboa: Edições 70, 2020.

GW **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995

SUMÁRIO

1 **INTRODUÇÃO**.....11
2 **O SENTIDO DA HISTÓRIA EM KANT E O PROPÓSITO COSMOPOLITA**.17
2.1. **Filosofia da história e o plano da natureza**.....17
2.2. **Pressupostos da teleologia e seu carácter prático-moral**.....26
2.3. **O progresso moral e o propósito cosmopolita**.....35
2.4. O projeto da paz perpétua.....41
2.4.1. O fundamento do Direito e do Direito Público.....42
2.4.2. A moralidade como princípio político.....47
2.4.3. As condições necessárias e a possibilidade da paz.....52
3 **HEGEL, A HISTÓRIA UNIVERSAL E A CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE**.61
3.1. **Fundamentos da Filosofia da História**.....62
3.2. **O Estado como Realização da História**.....71
3.3. **As Etapas da História Universal**.....79
4 **HEGEL E O COSMOPOLISTIMO KANTIANO**.....88
4.1. **Contra o formalismo**.....89
4.2. **O Estado**: realização concreta da liberdade e direito público.....97
4.3. **Hegel e a possibilidade da constituição de um Direito Internacional Público**....104
4.3.1. O Direito Estatal Interno e Externo.....105
4.3.2. Hegel com ou contra Kant: guerra, paz e cosmopolitismo.....114
5 **COSNIDERAÇÕES FINAIS**.....121
REFERÊNCIAS.....124

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa emerge como uma extensão natural dos meus estudos acerca da filosofia do direito de Hegel (1770-1831), os quais tive a oportunidade de desenvolver durante minha graduação sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Egídio Schäfer. Aprofundando-me neste contexto, fui inspirado pelas reflexões da Profa. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, especialmente em seus encontros de 2022 no Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Kant (GEPI-Kant), por ela liderado, dedicados à obra de Kant (1724-1804), *A Paz Perpétua: Um Projeto Filosófico* (1795). Refletindo sobre as ideias kantianas, concentramo-nos na perspectiva da conquista e na aspiração à paz mundial por meio do estabelecimento de uma cidadania global, o cosmopolitismo. Assim, propusemo-nos a investigar a abordagem de Hegel sobre essa temática, analisando suas concepções sobre a paz, as relações entre nações e, sobretudo, o cosmopolitismo kantiano. No decorrer do mestrado, sob a orientação da Profa. Dra. Zilmara Carvalho e seu domínio sobre a filosofia de Kant, juntamente com nossos estudos acerca de Hegel, tornou-se evidente um diálogo não tão amistoso entre esses dois filósofos. Esse embate emerge de uma interação complexa entre duas temáticas: a filosofia da história e o direito público, situados entre os séculos XVIII e XIX.

A filosofia da história constitui um ramo da filosofia que especula sobre o sentido da história. Nesse contexto, é pertinente estabelecer a seguinte distinção: a história, ou historiografia, entendida como a ciência do historiador, tem como objeto de estudo as ações humanas ao longo do tempo, resultando na produção histórica – registros que nos auxiliam a compreender e interpretar o nosso passado, bem como a orientar o presente e o futuro. Por outro lado, a filosofia da história parte desses registros como ponto de reflexão, mas não os aborda da mesma maneira que a historiografia. Seu objetivo é mais amplo, buscando interpretar a história em um esforço de encontrar princípios, padrões ou uma explicação racional para os acontecimentos, além de considerar qual seria o futuro possível ou previsto para a humanidade.

O termo “filosofia da história” apareceu pela primeira vez com Voltaire (1694-1778), embora a concepção de uma história dotada de sentido remonte a tempos anteriores, especificamente ao geógrafo e historiador Políbio (séc. II a.C.). Este defendia que os eventos históricos seguiam padrões compreensíveis e, por meio de sua teoria da anaciclose, argumentava que a história de Roma poderia ser compreendida mediante um ciclo político. Este ciclo iniciava com o surgimento de um governo, seguido de sua degeneração, passando da monarquia à tirania, da aristocracia à oligarquia e da democracia à oclocracia, e assim sucessivamente. Com a ascensão do Cristianismo, a ideia de ciclos históricos cedeu espaço a

uma visão de progresso linear orientada pela providência divina. Sob a influência de teólogos como Santo Agostinho (354-430), a história foi reinterpretada em termos de um plano divino único, dividido em dois planos de existência (terreno e espiritual), com destinos distintos após a morte (salvação ou danação eterna). Essa visão providencial moldou profundamente as concepções medievais de história. Durante o Renascimento, a visão cíclica voltou a ter relevância, mas o Cristianismo permaneceu influente. Nos séculos seguintes, especialmente no contexto da modernidade e do Iluminismo (séculos XVII e XVIII), a ideia de progresso linear foi reinterpretada em bases mais laicas. A história passou a ser vista não apenas como dotada de sentido, mas também como um testemunho do avanço da humanidade, mesmo que os autores iluministas apresentassem perspectivas variadas e, por vezes, conflitantes sobre a natureza e os fins desse progresso.

Nesse contexto, Kant (1724-1804) ingressa nos debates sobre o sentido da história, propondo uma abordagem teleológica que interpreta os acontecimentos humanos como parte de um progresso histórico *como se* orientado por um propósito racional. Para ele, a história filosófica não é uma mera narração dos eventos históricos, mas uma tentativa de sistematizá-los sob a perspectiva de um fio condutor racional a priori, guiado pela ideia reguladora de um propósito oculto da natureza. Esse propósito hipotético seria o desenvolvimento completo das disposições naturais da humanidade, culminando na realização de sua liberdade moral e racional.

Kant argumenta que a natureza, ao promover conflitos e antagonismos entre os seres humanos, força-os a superar o estado de natureza e formar uma sociedade civil, sociedade para qual a razão os orienta. Tal sociedade seria capaz de regular as liberdades individuais internamente, bem como externamente, nas relações entre Estados. Esse desenvolvimento gradual, porém contínuo, apontaria para a realização de um estado cosmopolita, caracterizado por uma sociedade de comércio global e, sobretudo, por um direito de hospitalidade universal. Pode-se dizer que o cosmopolitismo, como um ideal regulador, reflete a aspiração kantiana de realizar um projeto de paz mundial, contribuindo para a realização do direito público tanto interno quanto externo, possibilitando, ao mesmo tempo, o estabelecimento das melhores condições para o desenvolvimento da moralidade.

Anos mais tarde, o filósofo alemão Hegel (1770-1830), partindo da ideia de que a história universal revela o progresso da humanidade, argumentava que o mundo não está entregue ao acaso, mas é governado por uma razão que pode ser compreendida por meio da análise filosófica da história. Segundo ele, a história mostra o desenvolvimento progressivo da consciência da liberdade, que ocorre de forma dialética no tempo histórico. Hegel identifica,

em sua interpretação eurocêntrica, que nos povos orientais apenas um era livre; com os gregos, alguns eram livres; e, nos povos germânicos, alcança-se o pleno reconhecimento da liberdade universal. Esse processo histórico é conduzido pela astúcia da razão, que utiliza as paixões e as ações humanas, inclusive as de grandes figuras históricas, para realizar fins racionais que transcendem as intenções individuais.

Hegel via em sua época um momento significativo no desenvolvimento da história mundial, pois a consciência da liberdade só poderia ser plenamente concretizada em um Estado que regulasse as vontades individuais e coletivas por meio do direito e da eticidade. Ele considerava que eventos como a Revolução Francesa e as campanhas napoleônicas representavam a manifestação do Espírito, marcando o progresso em direção à realização da liberdade.

Não obstante, é inegável a influência do pensamento kantiano sobre Hegel, especialmente em sua formação inicial. Contudo, a partir da publicação da Fenomenologia do Espírito (1807), Hegel inicia sua fase sistemática, distanciando-se da filosofia kantiana, particularmente no que diz respeito à história e ao direito. A comparação entre os dois projetos filosóficos evidencia diferenças fundamentais: Kant propõe, em *À Paz Perpétua*, um direito internacional público baseado em princípios universais de justiça e cooperação, enquanto Hegel privilegia a concretude do Estado e a dinâmica histórica.

Nesse sentido, considerando a proposta kantiana de uma paz perpétua e sua base em princípios universais, é pertinente questionar: seria possível realizar esse ideal no contexto da crítica hegeliana à concepção kantiana? Para responder a esta questão, definiu-se como objetivo geral investigar a relação entre direito público e história a partir da crítica de Hegel ao projeto kantiano da Paz Perpétua.

Tomamos como objeto de análise o negativo hegeliano, ou seja, o segundo momento de sua dialética, referido como o dialético ou negativamente racional. A dialética hegeliana, conforme explicado no § 79 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, apresenta três momentos: "a) *o lado abstrato ou do entendimento*; b) *o dialético ou negativamente racional; c) o especulativo ou positivamente racional*" (*Enz I*, 2012, p. 159). Esse método dialético, como explica Forster (2014), opera da seguinte maneira: para cada categoria ou conceito (A), surge uma contraposição (B), e da tensão entre ambos emerge uma nova categoria (C), que sintetiza e supera A e B. Nesse sentido, o projeto kantiano representaria o momento A, cujas limitações Hegel busca expor e superar a partir do negativo, ou seja, do momento dialético.

Uma das razões fundamentais para explorar este assunto é o contínuo e atual problema dos conflitos internacionais, que sempre envolve uma trajetória de perdas humanas, seja por

questões políticas, ideológicas ou econômicas. Isso nos leva a questionar se realmente a humanidade está progredindo em relação ao direito e buscando meios para a realização de um mundo para todos, além de refletir sobre o papel do Estado nesse processo. Evidentemente, os contextos históricos nos quais os pensamentos de Kant e Hegel foram desenvolvidos são distintos dos dias atuais, e muitas mudanças ocorreram desde então. Contudo, suas ideias ainda são de grande valia para compreender o desenvolvimento do direito público ao longo do tempo e como ele se estabelece na sociedade contemporânea. Além disso, a análise do tema representa uma oportunidade de ampliar a compreensão sobre o pensamento de Kant e Hegel, seus métodos, suas filosofias políticas e da história, especialmente centradas no problema da paz e da segurança internacional.

Ademais, a justificativa para este estudo está intrinsecamente ligada à sua proposta interdisciplinar e à linha de pesquisa em que ele está enquadrado, a LP1 Expressões e Processos Socioculturais. Ao investigar a proposta filosófica de Kant e Hegel, fazemos uma análise sobre as práticas culturais e filosóficas que representavam o pensamento de uma sociedade, o que nos leva a compreender, do ponto de vista político, a identidade coletiva de nações e povos e como estas foram se moldando conforme os processos de sociabilidade e a compreensão do coletivo foram se modificando. Assim, embora o trabalho esteja centrado em um discurso filosófico, sua temática transcende as fronteiras disciplinares.

Antes das sistematizações das disciplinas ou áreas, conforme as entendemos hoje, como a historiografia e o Direito Internacional Público, a filosofia já debatia tais conceitos, e pode-se afirmar que suas contribuições foram fundamentais para suas construções. Além disso, a Filosofia da História encontra-se em duas áreas: primeiramente, como uma área da filosofia que busca interpretar a história a partir de um sentido, seja este cíclico ou linear, dentro do projeto de alguns filósofos, e ao mesmo tempo, como uma forma de se tratar a história, isto é, uma historiografia feita por filósofos. Assim, é possível identificar no tema abordado uma interseção entre a filosofia, a história e o direito, contribuindo para os campos da Filosofia das Relações Internacionais, do Direito Internacional e da historiografia moderna.

O procedimento adotado para o desenvolvimento deste trabalho consiste no método de pesquisa bibliográfica, de caráter exploratório e com abordagem qualitativa. Realizar-se-á uma revisão teórica fundamentada principalmente em livros e outras fontes bibliográficas. Esta pesquisa focaliza a relação entre direito público e história, sob a perspectiva da filosofia política e história, com base nas obras de Kant – *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) *Metafísica dos Costumes* (1797) e *À Paz Perpétua: Um Projeto Filosófico*

(1795) – e de Hegel – *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1820/1821) e *Filosofia da História* (1837).

A exposição será conduzida segundo o modelo exegético-argumentativo; nos dois primeiros capítulos, propõe-se interpretar e explicar os conceitos centrais relativos ao tema e, ao final, oferecer uma análise comparativa entre os projetos mencionados. Os dados para a dissertação serão elaborados por meio de pesquisa, leitura e fichamento dos materiais existentes sobre a temática. Para elucidar e interpretar os conceitos com maior precisão, recorrer-se-á às obras e pesquisas de especialistas em Kant, tais como Carvalho (2013), Nadai (2017) , Terra (2022) e Zingano (2022) ; e em Hegel, como Weber (2009), Taylor (2014), e Rosenzweig (2007), entre outros que emergirem durante o trabalho.

A pesquisa será estruturada em três seções que representam os objetivos específicos delineados da seguinte maneira: i. Descrever o direito público kantiano como um propósito teleológico da natureza histórica para a realização da paz perpétua por meio de uma liga de nações; ii. Demonstrar o Estado hegeliano como a ideia ética efetiva e a realização histórica da liberdade; iii. Apresentar a crítica de Hegel ao projeto de Paz Perpétua de Kant, a partir do funcionamento do negativo hegeliano em relação ao cosmopolitismo kantiano.

Na primeira, apresentaremos o fundamento da relação entre a filosofia da história e a realização da paz mundial por meio de uma confederação de Estados e a busca pelo cosmopolitismo. A partir da interpretação da história segundo fins racionais, exporemos como, no pensamento kantiano, um propósito da natureza possui duas finalidades para a humanidade: a primeira, puramente teórica, de conduzir uma interpretação sobre as ações humanas; e a segunda, prática, que se realiza na moral, guiando a humanidade para a realização de todas as suas disposições naturais através do direito público. Na sequência, apresentaremos como deve ocorrer o progresso do direito público, o que deve ser alcançado ou buscado a partir da ideia do direito. Isso engloba o Estado ideal que garanta o direito interno (direito político) e externo (direito das gentes), e, por fim, o direito cosmopolita como a última etapa a ser realizada. E, a partir do projeto de Paz Perpétua, exporemos as condições para a efetivação da paz mundial, e como Kant vê essa realização tanto do ponto de vista da história quanto do direito.

Na segunda seção, iniciaremos esclarecendo a noção de Hegel sobre a História Filosófica ou História Universal Filosófica. Hegel defende a existência de uma razão que governa o mundo, e demonstrar essa razão é a tarefa da História da Filosofia, compreendida como uma forma de historiografia que possui um método específico para tratar do objeto que é a história enquanto conjunto de fatos narrados. A partir da História da Filosofia, Hegel apontará que o curso do mundo se desenvolve da ideia à efetivação da consciência de liberdade. Dessa

forma, com base em sua filosofia do direito, apresentaremos o Estado enquanto instituição como a realização da ideia de liberdade. Em seguida, mostraremos como a liberdade se desenvolve dialeticamente no Estado ao longo dos períodos da história até sua efetivação.

Na terceira seção, considerando o método escolhido para a realização do trabalho, partiremos para uma abordagem analítica dos projetos históricos filosóficos. Baseando-nos no pensamento de Hegel e em sua abordagem dialética, que se manifesta tanto na história quanto no pensamento filosófico, buscaremos compreender como o pensamento kantiano se faz presente no projeto de Hegel. Seguiremos o mesmo trajeto das seções anteriores, abordando história, direito público e a realização da história. Nesse percurso, examinaremos a oposições formalismo kantiano, e seu jusnaturalismo como fundamentos do Estado e do direito público e por fim, debateremos sobre a possibilidade da paz.

2 O SENTIDO DA HISTÓRIA EM KANT E O PROPÓSITO COSMOPOLITA

Esta seção tem como objetivo apresentar os fundamentos da relação entre a filosofia da história e a realização da paz mundial por meio de uma confederação de Estados e da busca pelo cosmopolitismo. Inicialmente, discutimos a concepção da filosofia da história em Kant a partir da obra *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e sua conexão com o propósito da natureza. Em seguida, abordamos os pressupostos da noção de propósito da natureza, com base na *Crítica da Razão Pura*, destacando seu papel na interpretação da história e evitando uma leitura dogmática ou teológica do pensamento kantiano. Posteriormente, exploramos a ideia de progresso moral e o propósito cosmopolita, enfatizando a visão kantiana de que a humanidade está em constante evolução para o melhor e a esperança de que, através do direito, seja possível alcançar uma sociedade justa. Por fim, tratamos dos meios para alcançar essa sociedade justa a partir do *Projeto de Paz Perpétua*, que Kant considera como instrumento essencial para a realização desse objetivo. Para tanto, apresentamos as bases do projeto, com destaque para a *Doutrina do Direito* e a gênese do direito público em Kant, além da relação entre política e moral. Concluímos discutindo as mudanças necessárias, segundo Kant, para que a paz possa ser efetivamente alcançada.

2.1. Filosofia da história e o plano da natureza

Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant investiga um sentido racional para a história, começando a indicar a possibilidade de uma regularidade no comportamento dos indivíduos. Mesmo que não se possa estabelecer a princípio as causas das ações humanas devido às suas múltiplas motivações e também por serem ocultas, tratando-se de algo totalmente subjetivo, Kant alega sobre a possibilidade de encontrar na história uma ordem naquilo que parece desordenado na humanidade. Para tanto, é preciso fazer um deslocamento da parte para o todo, não vendo os homens em sua particularidade, mas como espécie, com efeito, diz Kant: “[...] o que parece confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento progressivo, embora lento, das suas disposições originais” (*IaG*, 2022a, p. 3).

Mas esse não se trata de um passo simples, haja vista que na continuação da passagem o autor observa que o comportamento humano não pode ser definido apenas como instintivo ou como o de um cidadão racional, o que se pode observar, tomando como parâmetro exclusivamente a conduta humana é que não há nos homens “[...] tomados em seu conjunto,

nenhum *propósito* racional *próprio* [...]" (*IaG*, 2022a, p. 4), assim, para ganhar sentido a conduta da espécie humana precisa estar sendo pensada a partir de um plano oculto da natureza, isto é, a partir da mediação de um fio condutor racional, que lhe dê inteligibilidade, permitindo-lhe ser exposta como um sistema, ao menos em suas linhas gerais, sendo a própria experiência incapaz disso.

Ele afirma, que: "[...] de um ponto de vista metafísico, independentemente do conceito que se tenha da liberdade da vontade, suas manifestações (*Erscheinungen*) — as ações humanas —, assim como todo acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais" (*IaG*, 2022a, p. 3). Uma leitura apressada dessa passagem poderia levar a inferência de que para Kant, como no mundo natural, tudo é determinado, sendo o homem um ser desse meio, estaria sob essa determinação, o que justificaria a busca de regularidade. No entanto, essa compreensão parece ignorar que o homem não é só natureza, ele é também um ser inteligível, capaz de se autodeterminar, podendo-se falar de uma determinação causal incondicionada, isto é, de uma causalidade livre, da qual decorreriam ações, ações que, obviamente, manifestam-se no mundo, são fenômenos da liberdade e, nessa perspectiva, sujeitas à lei natural, ainda assim o conjunto dessas ações, fruto da liberdade da vontade, tomadas em si mesmas não contribuiriam para pensar regularidade na história.

Mediante a interpretação de Herrero (1991, p. 144), essa frase demarca o ponto de partida da pretensão kantiana sobre sua consideração da história, de modo que "[...] por mais que se fale da liberdade, as ações destas *não* são fenômenos históricos no sentido estrito da palavra. As ações da liberdade estão totalmente submetidas ao mecanismo da natureza regido pela lei de causalidade universal". Desse modo, Kant está afirmando a impossibilidade de se reconhecer no mundo sensível nas ações humanas livres em si mesmas em contraste aos fatos naturais. Logo, continua Herrero (1991, p. 144) "para poder ver uma ação humana como fenômeno histórico, é preciso portanto vê-la em relação com sua origem, não como efeito de uma causa natural, mas como fim realizado conforme uma ideia, é necessário vê-la em relação com uma ideia da razão".

Na perspectiva kantiana, os homens não são como os animais, que seguem uma vida completamente determinada, como as abelhas ou os castores. Sobre nós humanos, há, de certo modo, uma confusão entre nossos atos e uma irracionalidade constante. Em suas palavras:

> É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta como sabedoria ao final mostra-se, no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao

> cabo que conceito se deva formar dessa nova espécie tão orgulhosa de prerrogativas (*IaG*, 2022a, p. 4)

Tal como já mencionado, Kant (*IaG*, 2022a) não afirma que haja um ordenamento advindo das próprias ações humanas, ou seja, não há um propósito racional nelas, mas, ao mesmo tempo, ele sugere que o filósofo deve tentar descobrir um sentido para essas ações. Ao indagar a história, o filósofo busca encontrá-la, como dito acima, a partir de um fio condutor, é por meio deste que se poderá vislumbrar, para seres que não possuem um propósito racional próprio, que a história não segue apenas de modo aleatório, mas que obedece como que a um propósito da natureza, propósito este projetado de modo *a priori*, que há de ser compreendido como uma ideia reguladora, capaz de conferir unidade ao que, visto ao nível da simples experiência, revelava-se tão somente como o "curso absurdo das coisas humanas" (*IaG*, 2022a, p. 4), mas que com base nessa nova consideração passam a ser pensadas segundo a hipótese de um desenvolvimento teleológico.

Obviamente, é de uma história da humanidade que Kant está falando e não de uma história contingente, ocupada em narrar fatos. Para tornar isso explícito, ele propõe uma divisão entre as formas de se compreender a história, estabelecendo distinções fundamentais entre duas abordagens: a *Historie* (história empírica) e a *Weltgeschichte* (história do mundo) ou *Geschichte* (filosofia da história). A primeira, estritamente empírica, considera as ações humanas como seu objeto, compreendendo-as como frutos da liberdade da vontade. Submetidas às leis naturais, essas ações exibem uma certa constância, análoga às leis naturais observadas na geografia e no estudo dos organismos. No entanto, por não possuírem apoditicidade, sua constância baseia-se em estatísticas. A história empírica, enquanto ciência, limita-se a registrar acontecimentos, com reflexões baseadas apenas no que ocorreu e no que está ocorrendo, resultando em um estudo comparativo. Já a segunda abordagem, a filosofia da história, visa discernir, na liberdade das ações humanas, não as ações dos indivíduos, mas as do conjunto da espécie, projetando um fio condutor *a priori* que estaria guiando a humanidade. A filosofia da história busca um sentido além do observável empírico nos acontecimentos humanos. Entretanto, essa diferença é muito mais complexa.

Com base no que dispõe Klein (2016) sobre essa diferença entre *Historie* e *Geschichte*, a distinção está pautada em três eixos: objeto, metodologia e *status* epistemológicos. A *Historie* tem como objeto o fenômeno histórico tal como aconteceu e sua relação com eventos anteriores e posteriores, pautando-se em duas perguntas: "o quê?" e "como?". Sua metodologia envolve construir relatos históricos em ordem cronológica com base em documentos, ou seja, descrição dos fatos com base na análise de dados empíricos. O *status* epistemológico da *Historie* é o de

um conhecimento *a posteriori*, evidenciado a partir de dados, conferindo-lhe uma certeza assertórica. Por outro lado, a *Geschichte* tem como objeto o fenômeno histórico de forma secundária, com o objetivo de encontrar o sentido da história, pautando-se em duas perguntas: "por quê?" e "para quê?". Ela busca encontrar, nas ações humanas, um ordenamento e uma ideia de progresso por meio de princípios fornecidos pela razão. O *status* epistemológico da *Geschichte* é o de um conhecimento *a priori*, com certeza apodíctica, ou seja, não é um conhecimento que deve ser visto como válido ou inválido, mas sim valorizado por sua utilidade.

Ainda sobre a distinção entre história e filosofia da história, Zingano (2022) esclarece que a segunda abordagem se distingue da primeira, ou seja, da história como disciplina do entendimento, por ser uma história orientada por uma ideia prática, organizando os eventos humanos segundo um princípio prático. Ricardo Terra reforça que,

> A filosofia da história, a *Weltgeschichte*, não é composta pelo acúmulo de fatos, nem depende apenas de algum tipo de ordenação, nem diz respeito a uma maior ou menor amplitude na abordagem de diferentes povos e civilizações, não consiste na comparação dos costumes dos povos, não busca apenas as causas das instituições que existiram; a filosofia da história busca e afirma um sentido para o devir. Ela é o projeto de "redigir uma história (*Geschiche*) segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a fins racionais (Terra, 2022, p. 36).

Não obstante, percebe-se também que, para realizar a filosofia da história, o filósofo não pode prescindir da história empírica. Kant enfatiza que seria um equívoco excluir a *Historie*, muito embora a análise empírica seja insuficiente para determinar se os homens, povos ou nações se orientam por um fim racional. Em outra passagem da *Ideia*, ele afirma:

> Seria uma incompreensão do meu propósito considerar que com esta ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte)*, que de certo modo tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*) propriamente dita, composta apenas empiricamente; isto é somente um pensamento do que uma cabeça filosófica (que, de resto, precisa ser muito versada em história) poderia tentar ainda de outro ponto de vista (*IaG*, 2022a, p.17).

Na nona proposição do texto, ele esclarece sobre a finalidade da história universal. Diz ele:

> *Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza.* Se, no entanto, **se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não proceda sem um plano nem um propósito final, então essa ideia poderia bem tornar-se útil**; [...] **esta ideia poderá nos servir como um fio condutor para expor em linhas gerais , como um *sistema***, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano nas ações humanas (*IaG*, 2022a, p.16).

A proposta de uma interpretação filosófica da história e sua utilidade aparece também no texto de 1786, Kant está pressupondo uma ideia sobre o início da humanidade, fazendo uso do texto bíblico como uma "alegoria" e base histórica. Ele defende que se pode utilizar conjecturas para preencher as lacunas existentes nos documentos históricos. É algo que deve ser feito, pois, assim, é possível estabelecer uma relação entre os acontecimentos de causa e efeito. No entanto, pautar-se apenas em conjecturas para criar uma narrativa não deve ser feito, pois se perde a validade histórica e torna-se ficção. As conjecturas são mais aceitáveis sobre a questão do começo da história humana, pois antes era apenas uma história da natureza e depois se torna uma história documentada sobre o progresso da liberdade.

Novamente, ele deixa claro que, ao fazer uma conjectura, está utilizando a filosofia como meio de interpretar a história, somado à sua base documental, no caso, a Bíblia cristã. Como podemos observar na passagem que encerra o texto do *Começo conjectural*, ele diz: "Este é o resultado de uma história humana primitiva, intentada com a ajuda da Filosofia […]" (*MAM*, 2010, p. 39). Kant toma a conjectura como um exercício filosófico para "diversão e saúde mental" e não deve ser comparada a um documento baseado em fatos. Assim, seu intuito é tomar como base o livro da criação (Gênesis), ou no dizer do próprio Kant (2010), como "mapa" e conjecturar com base na filosofia, a fim de ir reconstituindo os passos que levaram o homem do instinto à razão, e, por conseguinte, ao desenvolvimento das disposições naturais para seu uso, logo da natureza à cultura.

Com relação ao desenvolvimento de tais disposições, é oportuno lembrar sua centralidade na *Ideia de uma história universal*. Nadai (2009), não apenas chama a atenção para esse aspecto, mas também para uma distinção interna no tocante à *Ideia* e ao *Começo conjectural*, distinção que esclarece sobre a perspectiva e orientação adotada em cada opúsculo acerca das disposições originárias, a saber:

> Enquanto a *Idéia* tem uma orientação prospectiva, e procura delinear a direção para a qual podemos supor que a história humana se encaminha na medida em que o homem desenvolve as suas disposições naturais, o *Começo* tem uma orientação retrospectiva e busca esboçar o percurso que se pode supor ter trilhado o desenvolvimento dessas mesmas disposições naturais. (Nadai, 2009, p. 100)

Assim, enquanto o *Começo conjectural* está preocupada com a passagem da animalidade para a humanidade, portanto, com o percurso que pode ter sido trilhado pelo homem, a *Ideia de uma história universal*, por sua vez, para o que ele percorreu até então e para

a suposição acerca de para onde isso aponta, ou seja, interessa-se pelos fins do desenvolvimento humano.

Nesse sentido, no que concerne à *Ideia*, diante da impossibilidade de observar essa regularidade de maneira empírica, e como tal conhecimento têm sua utilidade para a compreensão do mundo, cabe ao filósofo revelar esse propósito, pois "como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* [...]" (*IaG*, 2022a, p. 4). A regularidade, para Kant, é explicada pela "intenção da natureza" em desenvolver a espécie humana em direção ao progresso. A natureza, segundo ele, impulsiona a humanidade de modo a parecer que há um propósito implícito que orienta os eventos. Para analisar tal proposta vamos expor como a natureza guia a humanidade a uma finalidade partindo da primeira à quarta proposição do texto da *Ideia*.

Kant, a partir de sua análise do funcionamento da natureza, apresenta que, do ponto de vista biológico, tanto interno dos seres vivos quanto externo, como os próprios ciclos da natureza e a cadeia trófica, tudo possui uma finalidade intrínseca, como podemos observar na Primeira Proposição: "*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim*" (*IaG*, 2022a, p. 4). Essa finalidade intrínseca pode ser evidenciada a partir da observação dos animais, pois todas as suas ações externas e seu funcionamento interno estão interligados por uma função. Em contrapartida, tudo aquilo que não possui uma função específica ou que não atinge seu pleno desenvolvimento configura-se como uma exceção à teleologia da natureza, o que, segundo Kant, não permite deduzir uma ordem natural, restando-nos apenas "uma indeterminação caótica" (*IaG*, 2022a, p. 4).

Na segunda proposição: *No homem (*única criatura racional sobre a Terra*) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo* (*IaG*, 2022a, p. 5). O ser humano se diferencia dos demais animais por sua capacidade de pensar, ou seja, os seres humanos são dotados de razão, a qual lhes permite desenvolver suas disposições. Kant aponta a razão como uma faculdade que permite ao ser humano transcender seus instintos naturais, e que "não conhece nenhum limite" (*IaG*, 2022a, p. 5) em relação a seus projetos. Seu desenvolvimento é lento e progressivo, necessitando, como afirma Kant (*IaG*, 2022a, p. 5), de "[...] tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro", e só pode ser desenvolvida na espécie humana, não de forma individual. Assim, a humanidade só pode progredir de forma geracional, pois o tempo de vida individual é curto

para se alcançar o pleno desenvolvimento das disposições racionais, o que lhe cabe é apenas transmitir esses conhecimentos, de modo que cada geração comece de onde a anterior parou, impulsionando o desenvolvimento gradual até o alcance do pleno desenvolvimento, ou seja, o pleno desenvolvimento das suas disposições naturais para o uso da razão. Nessa perspectiva na terceira proposição temos:

> *A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele mesmo proporciona, livre do instinto, por meio da própria razão.* (*IaG*, 2022a, p. 5).

Kant argumenta, por meio dessa proposição, que a natureza parece não ter poupado esforços ao dotar os homens de faculdades que lhes permitissem não apenas viver bem, mas também se tornarem dignos de suas próprias conquistas, condutas e bem-estar. Para Kant, a natureza "não faz nada de supérfluo e não é perdulária no uso de seus meios para atingir seus fins" (*IaG*, 2022a, p. 6). Assim, para que o homem pudesse alcançar seu pleno desenvolvimento, a natureza o dotou de razão e liberdade da vontade. Portanto, percebe-se que o homem foi criado para ser autossuficiente, recebendo da natureza tudo o que necessita para tal, e precisamente por ser o homem mais do que um simples animal, mecanicamente ordenado, por ser possuidor de razão e livre do instinto, não pode contar com a natureza para fazer por ele, o que é seu dever realizar.

Novamente, todos os benefícios que a geração atual da humanidade desfruta são fruto do bom uso que as gerações passadas fizeram dos recursos que a natureza lhes proporcionou, o que justifica o fato do progresso ser lento, visto que este depende das ações humanas, sendo estas oriundas da liberdade da vontade, esfera na qual a natureza não determina. Kant (*IaG*, 2022a) acentua que a natureza não mediu os esforços para que a humanidade vivesse bem e conforme suas vontades, fazendo que através da razão eles pudessem sobreviver, construir, e desfrutar das comodidades de uma vida agradável. "Parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar" (*IaG*, 2022a, p. 6).

O que se segue na quarta proposição que: "*O meio pelo qual a natureza realiza o desenvolvimento de todas as disposições naturais é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que este se torna, afinal, a causa de uma ordem regulada por leis nessa sociedade*" (*IaG*, 2022a, p. 7).

Esse antagonismo é o que Kant denomina de “insociável sociabilidade”. Interpreta-se esse antagonismo como uma essência intrínseca e paradoxal da natureza humana, em que, por um lado, se manifesta a necessidade de associação entre os homens para desenvolver suas capacidades e, por outro, um egoísmo que busca individualmente seus próprios propósitos. Segundo Kant,

> Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht)*, pela ânsia de dominação (*Herrschucht*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre os companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que o levarão da rudeza a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, formam-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufkärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo *patologicamente* para uma sociedade em um todo moral (*IaG*, 2022a, p. 7).

No *Começo conjectural*, Kant (*MAM*, 2010) descreve esse processo como uma progressão temporal, na qual o ser humano evolui de um estado de paz e conforto para o surgimento do trabalho e da discórdia. Esse processo se desenrola na história a partir da transição da vida pastoril para a agricultura. Na primeira fase, os seres humanos viviam em harmonia, em uma vida confortável, usufruindo das terras como homens livres. Com o advento da agricultura, surgiram a demarcação da propriedade, os conflitos entre esses dois modos de vida e a violência, culminando em uma separação, pois ambos não podiam coexistir no mesmo espaço. A agricultura, além de exigir o estabelecimento de propriedades, também demandou que os seres humanos abandonassem suas vidas nômades e se fixassem em assentamentos para proteger e vigiar suas plantações. Dessas novas condições surgiram as primeiras comunidades, as “culturas” e as “primícias da arte”, tanto nas “belas-artes” quanto nas “artes úteis”. Essas mudanças marcaram os primeiros passos rumo a uma “constituição civil” e à “justiça pública”, principalmente para lidar com questões de violência extrema (*MAM*, 2010). Além disso, surgiu a desigualdade entre os homens, que se intensificou progressivamente.

Podemos analisar essa passagem à luz do conceito de 'insociável sociabilidade' ou, conforme mencionado no *Começo conjectural*, da 'inquietação' que conduz à 'perversão moral'. A adoção exclusiva da vida pastoril permitiria aos homens viverem em harmonia. Essa condição, no entanto, não seria suficiente para o desenvolvimento de suas disposições naturais. Sua existência não seria guiada pelo instinto, como a dos outros animais, mas sim por uma vida mecânica de mera subsistência. Conforme vemos nesta passagem da *Ideia:*

> Sem aquelas qualidades da insociabilidade — em si nada agradáveis —, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco[...]. O homem quer concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-o ao trabalho e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos. [...] (*IaG*, 2022a, p. 7-8).

Diante disso, podemos perceber que, sem esse antagonismo, o homem até poderia viver, mas isso não seria suficiente. Pois não basta apenas sobreviver, é preciso viver bem. Uma vida simples e sem conflitos não teria o catalisador necessário para que o homem desenvolvesse tudo aquilo que lhe é destinado, ele se acomodaria, sua razão se tornaria inativa, o desenvolvimento das disposições naturais para o uso da razão – disposição técnica, pragmática e moral –, ou seja, a cultura, seria impedido. É através do antagonismo e da discordância entre seus semelhantes que ele busca cada vez mais se aprimorar e procurar o melhor para si. "Os impulsos naturais que conduzem a isto, as fontes da insociabilidade e da oposição geral, de que advém tantos males, mas que também impelem a uma tensão renovada das forças e a um maior desenvolvimento das disposições naturais" (*IaG*, 2022a, p. 8).

Na mesma linha de raciocínio temos no *Começo conjectural* que o homem tem uma inquietação que pode o levar à perversão moral. Caso ele olhe para todos os males que atormentam a humanidade e comece a sentir desesperança em relação ao todo e passe a se colocar como responsável do destino isso pode levá-lo a desviar-se do caminho. Kant ressalta:

> Ora, é da mais alta importância *estarmos satisfeitos com a providência*' (mesmo se ela nos traçou uma via penosa sobre o mundo), em parte para guardarmos coragem em meio às dificuldades e, em parte, para nos impedir de atribuir ao destino nosso erro, perdendo de vista, assim, nossa própria falta, que poderia muito bem ser a única causa de todos esses males, negligenciando, por outro lado, o remédio: nosso próprio aperfeiçoamento (*MAM*, 2010, p. 35-36).

Estar satisfeito com a providência e como o progresso vem acontecendo é um passo essencial para reconhecer que existe um aprimoramento em curso. Assim: "Para esse progresso cada um é chamado pela natureza a contribuir com a parte que lhe corresponda e segundo a medida de suas forças" (*MAM*, 2010, p. 39).

Ao discorrer sobre os mecanismos empregados pela natureza para impulsionar o aprimoramento humano, Kant recorre, mais uma vez, à ideia paradoxal de que a natureza utiliza os conflitos como instrumentos para guiar a humanidade em direção à paz. Em *Começo conjectural*, Kant argumenta que a guerra, em sua forma atual, não se limita aos campos de

batalha, mas se manifesta nos incessantes preparativos para conflitos futuros. Em vez de canalizar seus esforços para o desenvolvimento cultural, a humanidade se dedica, de forma ininterrupta, ao aprimoramento militar. Apesar de reconhecer que, em determinado nível cultural, a guerra possa parecer um meio necessário para a preservação da cultura e da liberdade, Kant defende que a paz só será alcançada quando essa cultura bélica for extinta.

Assim, eventos como guerra e paz acabam por encontrar sentido na concepção de uma ordem lógica linear na história, que transcende as ações individuais e se fundamenta na liberdade humana e em seu desenvolvimento racional, achando-se respaldos em Kant na ideia de teleologia da natureza, teleologia esta que não passa de uma hipótese que possibilita pensar a humanidade se desenvolvendo para o melhor, correspondendo o melhoramento moral ao fim maior a ser alcançado pela espécie.

Não obstante, a complexa articulação da teleologia da natureza na filosofia de Kant, distribuída por diversas obras, gera desafios para a interpretação precisa de suas ideias. A centralidade dessa temática se evidencia na análise do texto da *Ideia*, onde a incerteza acerca da posição dessa obra na estrutura dos projetos kantianos pode levar a interpretações errôneas, como a de um suposto dogmatismo. Ademais, a rígida interpretação de uma determinação da natureza sobre a humanidade entraria em conflito com um dos pilares da filosofia kantiana: a autonomia da vontade humana. Para uma melhor compreensão dessa problemática, torna-se fundamental analisar os conceitos de teleologia e teleologia da natureza expresso texto da *Ideia*.

2.2. Pressupostos da teleologia e seu carácter prático-moral

Uma das questões centrais que envolvem uso do *plano da natureza* no texto da *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* é sobre seu lugar dentro do sistema crítico kantiano, primeiramente por uma questão cronológica seguida de uma dúvida conceitual e prático. Sobre a primeira, a questão cronológica, se seu sistema crítico se inaugura com a publicação da *Crítica da Razão Pura* em 1781 e o texto da *Ideia* data de 1784, logo podemos situar tal escrito como vinculado ao período crítico. Por outro lado, quando passamos para a questão conceitual, há uma oscilação sobre o emprego da "teleologia da natureza" no opúsculo de 1784, já que tal termo só vai se expresso de maneira literal em 1790 na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Dessa forma, há quem defenda que Kant faz um regresso ao dogmatismo, para explicar a "teleologia da natureza" na *Ideia*, ou usou de forma prematura o termo que só iria esclarecer anos mais tarde. Entretanto, não recorrendo a essas interpretações, nosso intuito é percorrer uma terceira via, em que a noção da "teleologia da natureza" no texto da *Ideia* está

correlacionada com a Crítica *da Razão Pura*, mais precisamente com a questão da unidade sistemática e as ideias reguladoras que Kant explica no *Apêndice da dialética transcendental.*

Nessas páginas, o objetivo de Kant começa em apresentar o papel da razão que tem como finalidade a busca por uma unidade sistemática do conhecimento, seguido de como as ideias reguladoras permitem que se possa chegar a essa unidade. A partir desses dois pontos temos em Kant a questão da teleologia através das ideias reguladoras e como delas podemos possibilitar explicações para compreender o mundo natural, e isso nos dará o aporte teórico para compreender a "teleologia da natureza" no texto da *Ideia.*

Kant inicia o apêndice retomando os resultados que chegou na *Dialética Transcendental*, onde ele examinou as ilusões transcendentais. Nessa seção anterior, Kant aponta os possíveis erros pelo qual a razão pode cometer quando tenta ir para além dos limites da experiência. Diz o autor:

> [...] ou seja, que todas as nossas inferências que pretendem ir além do campo da experiência possível são enganosas e infundadas, mas também nos ensina ao mesmo tempo a seguinte peculiaridade: que a razão humana tem aí uma propensão natural a ultrapassar esse limite; que as ideias transcendentais seriam tão naturais a ela como as categorias ao entendimento[...] (*KrV*, 2018, 490-491).

Para Kant razão não se limita apenas ao campo da experiência, ela sempre busca ultrapassar esses limites. A razão, segundo Kant, não se limita ao estudo das condições dos fenômenos, mas busca ir além, em direção ao incondicionado. "A razão exige isso a partir do princípio: *se é dado o condicionado, também é dada toda a soma das condições, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele é possível*" (*KrV*, 2018, p. 354). Estas ideias, que estão fora do tempo e do espaço, não têm expressão empírica no mundo sensível. Em outras palavras, não pode ser conhecido através da experiência. Mas a razão os exige como objetos de pensamento. Esta é a tendência natural da razão, e é por isso que as ideias transcendentais são formadas, assim como as categorias são naturais da razão para a mente.

Quanto ao uso das ideias transcendentais, Kant afirma que "Tudo o que está fundado na natureza de nossas faculdades tem de ser conforme a fins e concordante com o uso correto das mesmas, se pudermos ao menos evitar um certo mal-entendido e encontrar a sua direção apropriada" (*KrV*, 2018, p. 490). Assim, ele esclarece que há duas possibilidades para ideias transcendentais, primeiro um uso inadequado quando estas são aplicadas diretamente aos objetos, e um uso adequado, isto é, uma função reguladora, organizando o entendimento e conduzindo à maior unidade dos conhecimentos.

De acordo com Kant (2008), as ideias transcendentais não possuem um uso constitutivo, que forneça conceitos de objetos determinados. No entanto, elas têm um uso regulador essencial, direcionando o entendimento para um fim específico. Sobre o uso regulador, Kant deixa claro que é apenas uma ideia, atribuindo o termo *focus imaginarius*, pois a razão ao ultrapassar o campo da experiência, cria uma ilusão, no entanto, essa ilusão é inevitável e necessária para que se possa expandir o uso o entendimento. Em suas palavras:

> [...] as ideias transcendentais nunca têm um uso constitutivo, como se por meio delas fossem dados os conceitos de certos objetos;[...] no entanto, elas têm um uso regulativo excelente e indispensavelmente necessário, qual seja, o de direcionar o entendimento a uma certa meta, em vista da qual as linhas direcionais de todas as suas regras convergem para um ponto que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), [...] serve todavia para proporcionar-lhes a maior unidade juntamente com a maior extensão (*KrV*, 2018, 491-492).

Para tanto, Kant denota quer sobre os usos da razão e os seus resultados, quer sobre a sua sistematização. A razão tem dois usos, sendo eles, apodítico e hipotético. Em síntese, o uso apodítico se dá quando é aplicado regras gerais para a casos particulares, isto quando o há uma certeza sobre a regra geral. Já o uso hipotético, se dá quando a regra geral é problematizada, e os casos particulares são analisados para se ter a certeza se eles podem ser considerados como dessa regra. "Assim, o uso hipotético da razão se dirige à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, mas é esta que *constitui a pedra de toque da verdade das regras*" (*KrV*, 2018, 493).

Kant continua apontando que o uso hipotético não tem um uso constitutivo, pois estes não são deduzidos da verdade geral, mas são tomados como hipóteses. Como afirma o filósofo de Königsberg: "Na verdade, tal uso da razão é somente regulativo, para, tão longe quanto seja possível, trazer unidade aos conhecimentos particulares e, assim, aproximar a regra da universalidade" (*KrV*, 2018, p. 493). Por conseguinte, Kant pontua que essa unidade sistemática é um princípio lógico, ou seja, como explica Nadai (2008, 2011, p. 31), sua utilidade é metodológica, ela auxilia o entendimento para se chegar a unidade racional, "Ou seja, não dizem respeito aos próprios objetos do entendimento, mas somente à maneira pela qual nós ordenamos logicamente estes objetos".

Kant, então, passa a analisar se essa unidade sistemática lógica é um princípio transcendental. Ele questiona se essa unidade sistemática é algo intrínseco da natureza dos objetos ou a natureza do entendimento. Se for possível postular essa unidade sistemática *a priori*, mesmo sem considerar os interesses da razão, estaríamos diante de um princípio

transcendental da razão, que tornaria essa unidade sistemática necessária tanto subjetiva e logicamente, quanto objetivamente (*KrV*, 2018).

O exemplo proposto por Kant sobre o uso da razão para analisar essa questão é o da unidade da causalidade de uma substância dada pela ideia de uma força. Diante de diferentes fenômenos de uma substância que a princípio parecem heterogêneos, é necessário assumir várias faculdades para poder explicá-los. Através do princípio lógico da razão, esta busca reduz essa diversidade, verificando a possibilidade dessas faculdades não serem apenas manifestações distintas de uma mesma força.

"A ideia de uma força fundamental - que a lógica, todavia, não nos diz se existe - é ao menos o problema de uma representação sistemática da diversidade de forças" (*KrV*, 2018, p.494). Mesmo que essa unidade seja apenas hipotética, ela tem a função de guiar o entendimento e organizar essas forças de forma coesa, além disso, deve-se destacar que essas forças não são idênticas à realidade, mas devemos presumir sua conexão. E para que isso aconteça a razão busca a unidade sistemática como um princípio transcendental, diz Kant:

> Evidencia-se, porém, caso se tenha em conta o uso transcendental do entendimento, que essa ideia de uma força fundamental não se destina apenas, enquanto problema, ao uso hipotético, mas pretende ter realidade objetiva para que a unidade sistemática das diversas forças de uma substância seja postulada e um princípio apodítico da razão seja estabelecido. [...] a razão pressupõe unidade sistemática das diversas forças, já que as leis naturais particulares estão sob leis mais gerais e a economia dos princípios não é apenas um princípio econômico da razão, mas uma lei interna da natureza (*KrV*, 2018, p. 495).

Temos aqui a necessidade do princípio transcendental pressuposto à aplicação dos conceitos e da lógica para organizar a experiência e o conhecimento da natureza. Kant sinaliza sobre a razão humana tentar sempre buscar a unidade mesmo diante da diversidade aparente, isso posto, para o autor não é apenas um "artificio econômico" da razão, mas algo que é intrínseco ao uso tanto do entendimento quanto da razão. Assim, a razão, ao supor uma unidade lógica da natureza, permite a possibilidade de derivar as forças e as propriedades a partir de princípios comuns, sem que estas sejam vistas como heterogêneas.

Kant, explica que o princípio lógico da razão tem dois polos distintos, um que requer uma unidade sistemática, e outro um princípio transcendental que pressupõe que a unidade já se encontre na natureza. Logo diz Kant sobre os interesses da razão: "[...] de um lado o interesse da *extensão* (da universalidade) em relação aos gêneros, de outro o do *conteúdo* (da determinação) em vista da diversidade das espécies; pois, embora no primeiro caso o entendimento pense muito sob seus conceitos, no segundo pensa ainda mais nos mesmos" (*KrV*,

2018, p.496-97). Isto posto, a razão procura constantemente uma unidade pressuposta à diversidade dos problemas do mundo.

Desse modo, para se postular essa estrutura unificadora na própria natureza, é necessário que a razão busque o máximo possível dividir os conceitos em subcategorias, subespécies e diferenças menores, de modo a não negligenciar a variedade existente na natureza. Assim, para resolver o problema da dualidade entre os interesses da razão, Kant apresenta os três princípios fundamentais para a organização do entendimento:

> 1) através de um princípio da *homogeneidade* do diverso sob gêneros superiores; 2) através de um princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores. E, para completar a unidade sistemática, ela acrescenta ainda: 3) uma lei da *afinidade* de todos os conceitos que ordena uma passagem contínua de cada espécie para a outra através de um crescimento gradativo das diferenças. Nós podemos denominá-los princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas (*KrV*, 2018, p. 499).

Para Kant, a partir desses princípios, a razão guia o entendimento, permitindo assim organizar a diversidade de experiências sob conceitos gerais específicos. Além disso, ao sugerir continuidade entre diferentes conceitos, a razão permite-nos ver como as diferenças emergem gradualmente e não repentinamente. Este "crescimento lento" reflete a continuidade da natureza e do conhecimento, onde as diferenças fazem sempre parte de um todo maior.

Além disso, esses princípios, para Kant, podem ser invertidos para se adaptarem ao seu uso na experiência, tomados como ideias na sua perfeição, ficando desse modo: diversidade, afinidade e unidade. Dessa forma, "A razão pressupõe os conhecimentos do entendimento, que são aplicados primeiramente à experiência, e busca a sua unidade segundo ideias, a qual vai muito além do que a experiência pode alcançar" (*KrV*, 2018, p.502).

Kant esclarece, que esses princípios, mesmo contendo ideias que transcendem a experiência, tem validade objetiva como princípio regulador. Em suas palavras:

> [...] é que eles parecem ser transcendentais, e, mesmo que contenham apenas ideias para regular o uso empírico da razão [...] eles ainda assim possuem, como proposições sintéticas *a priori*, uma validade objetiva, ainda que indeterminada, e servem de regra à experiência possível, podendo inclusive ser empregados como princípios heurísticos, com sucesso, na efetiva elaboração da mesma (*KrV*, 2018, p.503)

As ideias de razão funcionam como um "esquema" de compreensão da mesma forma que o esquema de sensibilidade funciona para o conceito do entendimento. No entanto, em contraste com estes esquemas significativos, a ideia de razão não nos fornece conhecimento direto sobre os objetos, mas funciona como um princípio regulador para organizar sistematicamente o conhecimento. Dessa forma, esses princípios orientam a experiência e

podem propor sua maior organização, de maneira completa e sistemática. E para isso Kant (2018) denomina as “máximas da razão”, como os princípios subjetivos, isto é, não são as verdades sobre os objetos, mas derivam da razão em busca da perfeição possível do conhecimento.

Em face disso, Kant acentua que é preciso se atentar sobre a diferença entre aquilo que é dado pela razão, em sentido absoluto, e aquilo que é apenas uma ideia. Pois, no primeiro caso, os conceitos são dados para determinar o objeto, já no segundo é apenas um esquema que não se aplica diretamente a um objeto, mas apenas à sua representação mediante a unidade sistemática. Como exemplo, Kant usa a ideia de uma inteligência suprema, que é apenas uma ideia, ou seja, ela não tem sua representação no mundo físico.

Mesmo não tendo valor como uma explicação direta de coisas que existem na realidade, pensar em algo como uma inteligência suprema tem o seu valor para a sistematização da experiência. Essas ideias reguladoras podem servir como guia para organizar e investigar o conhecimento empírico. “Pode-se dizer então, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas como se recebessem sua existência de uma inteligência suprema” (*KrV*, 2018, p.507). Assim, apenas como um conceito heurístico, deve se pensar essa relação *como se* as coisas fossem dessa forma, para orientar e compreender o mundo e não de maneira ostensiva como literalmente acontecesse. A ideia de um ser supremo é uma máxima necessária da razão de que se deve proceder de tal forma.

Portanto, pensar nas ideias transcendentais como existentes é apresentá-las não como princípios constitutivos para a ampliação do conhecimento, mas como princípios reguladores, que guiam o entendimento para um fim. Conforme Gilles Deleuze,

> A razão é, pois, essa faculdade que diz: tudo se passa como se... Ela não afirma de modo algum que a totalidade e a unidade das condições estejam dadas no objeto, mas tão somente que os objetos nos permitem tender a essa unidade sistemática como ao mais alto grau de nosso conhecimento (Deleuze, 2018, p. 31).

Kant distingue os três tipos de ideias transcendentais, sendo elas: p*sicológicas, cosmológicas e teleológicas*. Essas ideias, situadas fora do tempo e do espaço, não possuem representações empíricas no mundo sensível, ou seja, não podem ser conhecidas pela experiência. No entanto, a razão as exige pensá-los “[...] como princípios *regulativos* da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral, o qual é assim, dentro de seus próprios limites, melhor consolidado e corrigido do que poderia ocorrer [...]” (*KrV*, 2018, p.507). Essas ideias não conseguem ultrapassar o entendimento e não conseguem ultrapassar o

conhecimento dos objetos além da experiência possível, seu papel é apenas a ampliação da unidade empírica através da unidade sistemática, por isso seu uso é apenas regulador.

A possibilidade de pensar tais ideias é dado por Kant como um elemento da filosofia transcendental, a partir dela "Eu posso ter suficiente fundamento para supor algo de maneira relativa (*suppositio relativa*) sem estar autorizado, todavia, a supô-lo de maneira absoluta (*suppositio absoluta*)" (*KrV*, 2018, p.510). Posso admitir a ideia de um ser supremo de maneira relativa, e este pode me servir como uma possibilidade para interpretar o mundo sensível. "Assim, a suposição da razão de um ser supremo como causa suprema é pensada apenas relativamente, em vista da unidade sistemática do mundo sensível, e não passa de um algo na ideia do qual não temos qualquer conceito quanto ao que seja em si mesmo" (*KrV*, 2018, p.512).

Para Kant, essa unidade formal, baseada em conceitos da razão, é a unidade conforme a fins. Dessa forma, presumir uma inteligência suprema como causa do universo como ideia, deve ser sempre útil à razão. Do mesmo modo, pensar a ideia da sabedoria suprema como uso regulativo da natureza e sua unidade conforme a fins é algo possível e profícuo, pois faz parte da atividade da razão procurar esse ordenamento e conjecturar tais possibilidades. Diz Kant:

> Se apenas nos atemos a essa pressuposição como um mero princípio regulativo, não podemos ser prejudicados nem mesmo pelo erro. Pois o máximo que se pode seguir a isso é encontrarmos uma interconexão meramente mecânica ou física (*nexus effectivus*) onde esperávamos encontrar uma interconexão teleológica *(nexus finalis*), com o que perdemos mais uma unidade, mas não aniquilamos a unidade da razão em seu uso empírico (*KrV*, 2018, p.516).

E sobre a natureza "[...] é inteiramente impossível *provar*, em um caso, que uma disposição natural, qualquer que seja ela, não tenha fim algum"(*KrV*, 2018, p.517). Desse modo, na impossibilidade de chegar a tal resposta, só nos resta interpretá-la de tal modo, como uma ideia reguladora da unidade sistemática. "Pois a lei regulativa da unidade sistemática prescreve que estudemos a natureza *como se* a unidade sistemática e conforme a fins pudesse ser encontrada ao infinito junto à maior diversidade possível" (*KrV*, 2018, p.523). Assim, apenas como um conceito heurístico, deve se pensar essa relação *como se* as coisas fossem dessa forma, para orientar e compreender o mundo e não de maneira ostensiva como literalmente acontecesse.

Prosseguindo agora para a teleologia da natureza, tratada a partir do juízo reflexionante teleológico, este só vai aparecer anos depois da primeira crítica, em 1790, na Crítica da Faculdade de Julgar. Na obra, Kant estabelece os conceitos sobre a faculdade de julgar e sua aplicabilidade. Segundo ele, a faculdade de julgar pode ser vista de duas maneiras: i) a faculdade de julgar reflexionante: capacidade de refletir (comparar e interconectar) sobre as

representações para tornar possível um conceito; ii) a faculdade de julgar determinante: que determina os conceitos a partir de representações empíricas.

Nos dois casos, segundo Kant, determinação e reflexão têm que partir de um princípio. Quando se trata da reflexão sobre a natureza, a princípio é possível encontrar conceitos empiricamente determinados. Em contrapartida, quanto aos conceitos universais, a faculdade de julgar não parte de um princípio particular da reflexão; ela os esquematiza *a priori* e os aplica a esses esquemas. Assim, nesse momento, ela é faculdade de julgar reflexiva e determinante que utiliza esquemas transcendentais como regras para considerar as intuições empíricas (*KU*, 2022b).

A faculdade de julgar reflexionante parte de fenômenos dados e coloca-os sobre conceitos empíricos de forma técnica. Isso é feito mediante princípios universais indeterminados, dando uma ordenação finalística da natureza em um sistema. Ou seja, a partir da faculdade de julgar reflexionante pode-se pensar a natureza como se tivesse uma finalidade, e isso é um princípio dado pela faculdade de julgar e não pela razão, como ocorria na *Crítica da razão pura*. A natureza em si mesma não dispõe de arranjos teleológicos, tal como já era afirmado desde a primeira *Crítica*, mas pode ser pensada como tal, como assevera Kant:

> E aqui se origina o conceito de uma finalidade da natureza como um conceito que é próprio da faculdade de julgar reflexionante, e não da razão; afinal, o fim não é colocado de modo algum no objeto, mas apenas no sujeito, e, aliás em sua mera faculdade de refletir. - Pois nós denominamos conforme a fins aquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis da natureza, que são constituídas e referidas umas às outras como se a faculdade de julgar as tivesse projetado em função de sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento das mesmas. A faculdade de julgar concebe por meio do seu princípio, portanto, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas através de leis empíricas (*KU*, 2022b, p. 32).

A partir da faculdade de julgar, o homem, como se estivesse seguindo e sendo determinado por uma providência da natureza, é reproposto a partir de novas balizas, as do juízo teleológico. Partindo desse princípio, Kant (*KU*, 2022b) destaca que o homem não seria apenas um fim da natureza, mas sim o seu fim último na Terra; para o homem, a natureza tem como objetivo final a sua cultura e sua capacidade de autodeterminar-se e perseguir seus próprios fins racionais.

Como já proferido, o texto da *Ideia* encontra-se temporalmente entre essas críticas, mas nos parece mais factível que Kant estava valendo-se da teleologia da natureza da primeira *Crítica* recorrendo para tanto à razão e, assim, às ideias reguladoras e é por isso que ele é capaz de partir na *Ideia* de uma teleologia da natureza para desta enveredar para a teleologia da

história. Sob essa ótica, pactuo com a posição de Carvalho (2013) que mesmo não tendo uma ligação explícita entre a primeira *Crítica* e o texto da *Ideia* é possível sim pensar nessa relação, e não seria um erro interpretá-lo dessa forma, tanto que esta apresenta detalhadamente como a teleologia é tratada na *Crítica da razão pura*, exatamente para demonstrar que ela é pressuposta para a compreensão teleológica exposta na *Ideia*. Nadai também corrobora com essa noção e defende a "tese de que a ideia de história como progresso da humanidade em direção ao desenvolvimento completo das disposições naturais humanas é justificada por Kant a partir do interesse teórico da razão (formulado já na primeira Crítica)" (Nadai, 2017, p.35).

Desse modo, partindo de princípios kantianos e aplicando-os à questão da determinação humana, observa-se em Kant na *Ideia* a noção de um "curso regular" e de um "desenvolvimento continuamente progressivo" na humanidade. Esse desenvolvimento é concebido como sendo conduzido por um "fio condutor", interpretado como o "propósito da natureza". Essa noção promove a ideia de um avanço nas disposições naturais da humanidade enquanto espécie. Essa concepção não afirma taxativamente a realidade desse desenvolvimento, mas permite, a partir da razão, considerar a humanidade *como se* desenvolvesse conforme fins teológicos. Nesse contexto, aparecem também afirmações de que "a natureza quer" ou que ela "tem o propósito" de desenvolver as disposições naturais. Tais expressões devem ser entendidas como a necessidade de se pensar em um fio condutor *a priori*, uma Ideia reguladora, que orienta a consideração da natureza desenvolvendo-se em direção a um fim e não como se efetivamente a natureza fosse dotada de sabedoria, intenções e desejos, compreensão que implicaria num recuo sem explicação de Kant ao dogmatismo.

Sobre seu papel do ponto vista de uma "funcionalidade" à esteira do que propõe Soromenho-Marques (1998, p. 252) a expressão *plano da natureza* diz respeito à Natureza como totalidade, porém este possui distintos níveis semânticos, referindo-se num primeiro nível a uma consideração teórica, "possibilitada pelo uso do conceito regulador de finalidade natural". Já no segundo nível semântico, a perspectiva é prático-moral, assim, mesmo ela contendo "a representação da ligação do curso natural e dos fins morais, mas ela não pode servir de apoio teleológico para a construção de um horizonte regulador no quadro do interesse teórico" (Soromenho-Marques, 1998, p. 254). Além disso, ainda conforme o comentador, a crença na providência não interfere na nossa liberdade, ou seja, não fere nossa autonomia, pois a providência "não se reflete objetivamente sobre o curso do mundo, mas apenas sobre a nossa vontade de o determinar em consonância com os ditames morais." Soromenho-Marques (1998, p. 254).

Esse detalhamento dos diferentes níveis semânticos, que o plano da natureza comporta, segundo Carvalho (2013), é mais um elemento que atesta que há um interesse tanto teórico quanto prático, no texto da *Ideia de uma história universal*. Ela sustenta que o interesse prático é moral, pois "A mútua cooperação entre o fim da natureza sábia e a ação razoável pode assim ser percebida, sendo o ponto de intersecção a moralidade humana, para a qual convergem, embora só o agir autônomo possa possibilitá-la" (Carvalho, 2013, p. 144). Nadai (2017) também apoia o caráter prático-moral, argumentando que a "consideração teleológica da natureza nos permite conceber um momento de desenvolvimento completo de todas as disposições naturais humanas, e dentre tais disposições encontra-se a disposição moral, logo, temos de admitir que a realização da moralidade é possível" (Nadai, 2017, p. 74).

Através da noção de natureza e de providência, esse progresso com vistas a fins pode ser pensado como estando em curso, pois a natureza *quer* que a humanidade se desenvolva para o melhor, guiando o desenvolvimento desta. Consequentemente, progresso moral seria possível, pois representariam a meta da natureza para a humanidade. Porém, essa não é uma interpretação que deva ser considerada de modo literal, mas sim compreendida, como temos apontado, à luz do pensamento crítico kantiano.

Em última análise, podemos perceber que a Filosofia da história em Kant tem dois papéis pensada a partir do seu criticismo. Primeiramente, ela é adotada como um fim heurístico, para direcionar o entendimento na interpretação das relações humanas. Posteriormente, assume um caráter prático-moral, transcendendo o âmbito teórico e tornando-se um objetivo a ser alcançado: o propósito cosmopolita. Assim, temos de um lado a filosofia da história guiando o entendimento para a possibilidade de um plano da natureza para o desenvolvimento de suas disposições naturais e, do outro, o que deve ser feito do ponto de vista prático das ações humanas para essa realização. O que nos leva a análise sobre a perspectiva do progresso e qual seria a meta moral a ser alcança como a disposição natural da humanidade.

2.3. O progresso moral e o propósito cosmopolita

O ponto fundamental para compreensão da Filosofia da história de Kant e suas implicações situa-se especialmente sobre a questão do progresso e na possibilidade de sua existência e percepção. Esse não é um problema que surge com o pensamento kantiano, mas faz parte do que estava acontecendo em sua época e tornou-se objeto de discussão de muitos filósofos. Como se sabe, Kant é um filósofo do XVIII, período denominado de século das luzes ou Iluminismo em que se tinha como principal discurso a autoafirmação da razão humana como

impulsionadora do progresso. Vaz (1998, p. 93) explica que, "[…] na visão da Ilustração, o *progresso* implica uma *mudança* operada pelo homem, segundo *fins* racionais e medida pelo critério do melhor". Kant, em consonância com sua realidade, apresentou como núcleo de sua filosofia histórico-política uma tentativa de justificar esse pensamento.

Sobre a existência de um progresso em curso, Kant lança esse questionamento em duas obras, em *Sobre a expressão corrente*, diz: "[...] há na natureza humana disposições a partir das quais se pode inferir que a espécie progredirá sempre em direcção ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem das épocas futuras?"(*TP*, 2016b, p.101), e no *Conflito das faculdades*, novamente ele questiona: "***Estaria a espécie humana em constante progressão para o melhor?***" (*SF*, 2021, p. 76. Grifo nosso).

Kant, no *Conflito das faculdades*, sugere as três hipóteses: "Ou a espécie humana está em contínua *regressão* para o pior, ou está numa *progressão* constante para o melhor em sua destinação moral, ou está em *imobilidade* eterna no estado atual de seu valor moral, como membro da criação [...]" (*SF*, 2021, 111). Dentre as três possibilidades, Kant acreditava no progresso contínuo da humanidade através da razão. Não apenas em um progresso, mas um progresso moral da liberdade, e isso fica perceptível em várias passagens dos seus textos.

Em *Sobre a expressão corrente* o filósofo prussiano volta a frisar sua posição referente ao progresso para o melhor, afirmando: "Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, é necessário também concebê-lo em progresso para o melhor, no tocante ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará" (*TP*, 2016b, p.103). E também no *Conflito das faculdades*, Kant descreve "que a espécie humana tenha sempre estado em progressão para o melhor e que procederá assim de agora em diante [...]" (*SF*, 2021, 118), sendo isso não apenas uma proposta bem intencionada, mas que tem seu valor prático.

Seguindo na mesma linha, de ponderar a existência de um progresso moral, vem em *Começo conjectural*, como apresentamos anteriormente, teorizar sobre o início da humanidade e seu desenvolvimento até o início da civilização, ou seja, as primeiras formações sociais. Em sua análise, ele propõe que, desde os primórdios da saída do homem de seu estado infantil, que seria o estado de natureza ou o homem ainda como animal primitivo, até a formação social, pode-se pensar, à luz da interpretação filosófica, que houve um progresso humano.

A história da humanidade começa quando o homem se liberta das amarras da natureza, utilizando a razão como meio para se desenvolver. O homem é levado a enfrentar os perigos do mundo e as dificuldades, o que também o leva a superar suas fraquezas, buscar trabalho, lidar com a morte e aprimorar-se cada vez mais. Assim, ele aponta que, desde que o homem começou

a utilizar sua razão, ele segue em constante progresso, sendo este sempre do pior para o melhor, e continuará sucessivamente até que alcance seu alvo. Kant afirma:

> Dessa exposição acerca do começo da história humana resulta o seguinte: a saída do homem do Paraíso, que a razão lhe apresenta como a primeira instância de sua espécie, não significa outra coisa que a passagem da rudeza de uma criatura puramente animal para a humanidade, dos domínios nos quais prevalecia o governo do instinto para aqueles da razão; numa palavra, da tutela da natureza para o estado de liberdade. A questão de saber se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança não mais se impõe quando olhamos a destinação de sua espécie, que **reside unicamente em progredir rumo à perfeição**, pouco importando os erros do início, durante os sucessivos ensaios empreendidos por uma longa série de gerações em sua tentativa para atingir aquele alvo. No entanto, **essa marcha, que para a espécie é um progresso que vai do pior para o melhor**, não é precisamente a mesma coisa para o indivíduo (*MAM*, 2010, p. 24, grifo nosso)

Em *Sobre a expressão corrente,* Kant volta a frisar sua posição referente ao progresso para o melhor, afirmando: "Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao seu fim moral [...]" (*TP*, 2016b, p. 103).

No texto da *Ideia,* analisando os processos de formação e degeneração política, observa-se que o filósofo aponta que há um processo de aprimoramento político. As mudanças políticas na história até o século XVIII passaram por diversas transformações em suas leis, constituições e sistemas governamentais, assim como a política entre os Estados-nações. Kant afirma:

> [...] se partirmos da história grega [...] se perseguimos sua influência sobre a formação e degeneração (*Missbildung*) do corpo politico (*Staatskörper*) do povo romano [...] descobriremos u**m curso regular de aperfeiçoamento da constituição política** (*Staatsverfassung*) em nossa parte do mundo (que provavelmente um dia dará leis a todas as outras). Consideremos em todas as partes apenas a constituição civil e suas leis e a relação entre outros Estados [...] Descobre-se assim, creio, um fio condutor que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas [...] mas que abre também (o que com razão [*Grund*], não se pode esperar sem pressupor um plano da natureza) uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes da natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra será preenchida (*IaG*, 2022a, p.16-17).

Novamente, podemos perceber que, primeiramente, para encontrar o fio condutor na história, é preciso estabelecer alguns parâmetros, revisitar a história e ter um distanciamento entre as ações dos indivíduos e buscar no seu todo, como espécie, esse ordenamento. Em seguida, ele determina um ponto de partida para essa investigação, o que ele chama de "nações esclarecidas", pois, para Kant, foi somente através delas que a história política chegou até sua época. E, por fim, ele define o meio pelo qual acontece esse desenvolvimento, no caso o campo moral-jurídico, através das leis dos Estados. Diante disso, como sustenta Kant:

> *Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsveerfassung*) como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições* (*IaG*, 2022a, p. 13)

Deste modo, podemos perceber que a meta quanto ao nível máximo que a humanidade deve alcançar não é apenas a sociedade civil e, isto é, a civilidade, mas sim a plena realização da moralidade. Menezes (2010) enfatiza que o objetivo geral da humanidade é a cultura, e essa última tem como fim mais excelente a moralidade, uma vez que a cultura significa, para Kant, o desenvolvimento das disposições naturais para o uso da razão, englobando, assim, o desenvolvimento da disposição técnica, pragmática e moral. Na *Antropologia* explicita o filósofo, que: "O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar[...]" (*Anth*, 2006, p.219).

Outra vez, Kant destaca o encargo da natureza como a promotora do progresso. Assim, segue o filósofo: "*O maior problema para a espécie humana, à cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito"* (*IaG*, 2022a, p. 8), ou seja, estabelecer uma constituição civil justa que salvaguarde a liberdade através do estabelecimento de leis exteriores. Pois, continua o autor:

> [...] somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, consequentemente, um antagonismo geral de seus membros[...] de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza [...] pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos seus fins e sua destinação. (*IaG*, 2022a, p. 8)

Para Kant, uma constituição civil justa é a tarefa suprema da natureza para a humanidade, apenas quando se atingir esse estágio a natureza pode então buscar alcançar outros propósitos. O meio mais uma vez utilizado pela natureza é a insociabilidade. "Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza" (*IaG*, 2022a, p. 9).

Da mesma forma, a natureza, através insociabilidade, faz com que o homem entre em uma união civil pela força da necessidade. Isto se dá, pois, "[...] o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, *tem necessidade de um senhor*. Pois ele abusa certamente de sua liberdade relativamente a seus semelhantes" (*IaG*, 2022a, p. 9). E para Kant (2022), conseguir chegar a essa constituição civil perfeitamente justa, que consiga limitar a disposição humana egoísta, apresenta-se como a tarefa mais difícil e a última a ser resolvida.

O primeiro problema apontado por Kant é o paradoxo de encontrar um governante justo, sendo este capaz de conseguir fazer os homens a deixar suas vontades particulares e seguir a vontade universal, de modo a garantir uma liberdade para todos mediante um sistema de direito. A dificuldade está justamente na natureza humana, e a incerteza sobre seu papel diante do todo, mas como não há outra via, só resta apenas esperar da própria humanidade um governante assim. Para Kant (*IaG*, 2022a), não há uma solução perfeita, mas se pode esperar da natureza uma aproximação desta ideia.

O segundo é que "*O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja* (*IaG*, 2022a, p. 10). A mesma insociabilidade que os homens viviam em seu estado de natureza, os Estados em relação aos outros vivem em suas relações externas. Do mesmo modo que os humanos pela natureza foram impulsionados a entrar em uma união civil, a natureza está utilizando dessa mesma incompatibilidade para que os corpos políticos entrem em uma união política. A natureza quer que as nações saiam "[...] do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito [...] desta grande confederação de nações [...] (*IaG*, 2022a, p. 11).

Ao discorrer sobre os mecanismos empregados pela natureza para impulsionar o aprimoramento humano, Kant recorre, mais uma vez, à ideia paradoxal de que a natureza utiliza os conflitos como instrumentos para guiar a humanidade em direção à paz. Em *Começo conjectural*, Kant argumenta que a guerra, em sua forma atual, não se limita aos campos de batalha, mas se manifesta nos incessantes preparativos para conflitos futuros. Em vez de canalizar seus esforços para o desenvolvimento cultural, a humanidade dedica-se, de forma ininterrupta, ao aprimoramento militar. Apesar de reconhecer que, em determinado nível cultural, a guerra possa parecer um meio necessário para a preservação da cultura e da liberdade, Kant defende que a paz só será alcançada quando essa cultura bélica for extinta.

Em *Sobre a expressão corrente* também podemos ver argumentos, nessa mesma perspectiva, diz Kant (2016b) que a violência e a miséria que levou os homens à sociedade civil, assim mesmo as guerras e seus males devem fazer os Estados a entrar em uma constituição cosmopolita, a diferença é que essa constituição não terá um chefe como um governante, mas será um estado jurídico, uma federação dos estados livres. O mesmo pensamento segue no texto da *Ideia*, diz Kant: "Todas as guerras são, assim, tentativas (não segundo os propósitos dos homens, mas segundo os da natureza) de estabelecer novas relações entre os Estados e, por meio da destruição [...] formar novos corpos" (*IaG*, 2022a, p. 11).

Para Kant, a guerra apresenta-se na humanidade como algo orgânico da natureza humana, que por vezes acontece sem mesmo ter motivo aparente. Parece que ela faz parte daquilo é digno do ser humano, isto é, ao longo dos séculos de vida humana, as guerras serviram como uma forja da dignidade humanada, remetida a ideia de honra, coragem e poder. Mesmo diante dos seus resultados, o seu potencial destrutivo, há essa visão simbólica sobre o lado de ser algo natural humano que serve para moldar e enobrecer.

Para Kant, os Estados da sua época já se alinham de alguma maneira de maneira próxima a tal proposito, mesmo que sendo imperfeitos. Isso mostra, que há em si um desenvolvimento conforme o direito prescreve, como deve ser. Kant aponta na *Ideia* que a humanidade continua caminhando para sua realização, mas ainda falta muito. Ele diz:

> Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta ideia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização (*IaG*, 2022a, p. 13).

No texto *Resposta à Pergunta: O que é Iluminismo?,* ele também pontua:

> Se, pois, se fizer a pergunta — Vivemos nós agora numa *época esclarecida?* - a resposta é: não. Mas vivemos numa tomados em conjunto, da maneira como as coisas a época do *Iluminismo*. Falta ainda muito para que os homens estão, se encontrem já numa situação ou nela possam apenas vir a estar para, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, agora sem a orientação de outrem (*WA*, 2016a, p.16.)

Entretanto, em sua análise Kant afirma que os Estados em sua época mantêm relações "artificiais" e frágeis e a "liberdade civil", apesar de seus avanços, progride contra o bem-estar individual, dando origem a "[...] quimeras inadvertidas, o Iluminismo (*Aufklärung*) como um grande bem que o gênero humano deve tirar mesmo dos propósitos de grandeza egoísta de seus chefes, ainda quando só tenham em mente suas próprias vantagens" (*IaG*, 2022a, p. 15).

Kant tece críticas a respeito da educação do povo não ser vista como prioritária e os Estados continuarem a investir em guerras, que se tornavam cada vez mais sofisticadas, com consequências cada vez piores para vencedores e vencidos. Todas as nações estão conectadas economicamente e começam a pensar em um corpo político para sua manutenção. Mas, segundo Kant (*IaG*, 2022a, p. 15),

> Embora este corpo político (*Staatskörpe*) por enquanto seja somente um esbouço grosseiro, começa a se despertar em todos os seus membros como que um sentimento: a importância da manutenção de todo; e isto traz a esperança de que, depois de várias revoluções e transformações, finalmente poderá ser realizado um dia daquilo que a

> natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana (*IaG*, 2022a, p. 15).

Na leitura que Kant faz sobre sua época, ele considera que, mesmo que ainda de modo bem ínfimo, há a possibilidade de a humanidade estar caminhando para o desenvolvimento de suas disposições naturais. Embora esse progresso possa demorar de uma forma indeterminada, o cosmopolitismo é uma ideia válida. Segundo Höffe (2005), essa questão pode ser entendida como um otimismo kantiano em relação aos acontecimentos após a Revolução Francesa, que levaram ao progresso do direito e a instituições mais justas em busca da liberdade.

Em contraponto, Terra (1995) argumenta que a realização da constituição republicana e da paz perpétua constitui um conhecimento prático, pois essas questões são importantes na ação e funcionam como uma ampliação do dever político-jurídico. Assim, não apenas se deve agir em função do direito, mas também na esperança de que ele se realizará, mesmo de forma não intencionada. Da mesma forma, Menezes defende que, mesmo sendo uma esperança kantiana vinculada à interpretação histórica, ela adquire uma função prática ao estabelecer um sentido, isto é, um *télos* para ela. Não obstante, mesmo que a realidade empírica ainda se mostrasse distante dessas realizações, mas há o que podemos denotar como um otimismo kantiano de que será possível alcançar, após diversas transformações políticas. Essas transformações são apontadas no seu projeto de paz perpétua.

2.4. O projeto da paz perpétua

Na *Paz perpétua: um projeto filosófico*, é onde Kant vai apresentar o que deve ser estabelecido e as mudanças necessárias para que se consiga ou se aproxime da paz mundial. A obra em questão foi escrita seguindo um modelo de tratado de paz, dividida em: artigos preliminares, artigos definitivos, suplemento primeiro, suplemento segundo, apêndice I e II. A lógica kantiana dessa estrutura é propor as respostas para os problemas do ponto de vista prático e teórico que impedem a paz de acontecer. Nos artigos preliminares e definitivos, a proposta kantiana de paz está pautada em "[...] uma visão normativa de política baseada nos três pilares da lei estatal, lei internacional e lei cosmopolita que, juntos, quando geralmente obedecidos, ele acredita sustentarem a paz perpétua, o 'maior bem político'" (Ertl, 2020, p.1, tradução nossa). Já no suplemento primeiro, como explica Terra (2004), Kant propõe uma relação entre o direito e a história, como já apresentado no texto da *Ideia de uma história universal*, retomando a relação entre um "propósito da natureza" como aquela que está guiando a humanidade em

direção à paz através do antagonismo. No suplemento segundo, Kant discute o papel da publicidade, dos filósofos e da livre circulação de ideias para uma construção política. E, por fim, nos apêndices, é apresentado o problema entre moral e política e como esses podem ser articulados mediante o princípio transcendental do direito público. Para compreender o projeto vamos dividi-lo em três fundamentais: o direito e o direito público, moralidade como princípio político e as condições necessárias para o estabelecimento da paz.

2.4.1. O fundamento do Direito e do Direito Público

O projeto da paz perpétua tem como primeiro pressuposto os fundamentos da filosofia jurídica kantiana, como vimos nas sessões anteriores, é necessário um sistema jurídico que organize as relações internas (entre os cidadãos) e externas (entre os Estados), isto é, apenas pelo direito é possível essa realização. Em Kant, o direito, da mesma forma que a ética[1], se origina de princípios metafísicos, isto é, da razão, pois ambos – direito e ética – são partes da moral, isto é, fazem parte da filosofia prática, e como tal requerem uma metafísica dos costumes, cujo objeto é a liberdade do arbítrio e não a natureza.

Para o filósofo de Königsberg: "O direito, [...], é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade" (*MS*, 2013, p. 36). No pensamento kantiano, o direito é formal, buscando apenas determinar a coexistência entre as pessoas e os procedimentos para alcançar a justiça, e não definir propriamente uma ação como justa ou injusta, nessa medida somente por meio da razão é possível pensar em critérios de justiça.

Para Höffe (2005), o direito kantiano não deve ser visto como uma instituição aleatória ou arbitrária, mas sim como algo necessário. Ele busca estabelecer o critério pelo qual as leis positivas devem ser julgadas, pautadas na legitimidade, sendo legítimas apenas quando estiverem segundo as leis universais, e garantir a compatibilidade da liberdade de um com a dos outros. Demarcando que no direito é a liberdade externa que obriga ao cumprimento das leis universais (este não inclui o próprio dever como móbil da lei, por conseguinte da ação que se deve praticar), já no que tange à ética é o imperativo categórico que determina internamente

[1] Na *Introdução à Metafísica dos costumes*, no tópico *I*, Kant (2013, p. 20) chama as leis de liberdade de leis morais e explica em seguida que: "Na medida em que se refiram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, elas se chamam *jurídicas*; mas, na medida em que exijam também elas próprias devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são *éticas*. Diz-se, portanto: a concordância com as primeiras é a *legalidade*; com as segundas a *moralidade* da ação. A liberdade a que se referem as primeiras leis só pode ser a liberdade no uso externo do arbítrio, enquanto aquela a que se referem as últimas pode ser a liberdade em seu uso tanto externo quanto interno, contanto que ela seja determinada pela lei da razão".

a vontade a agir por dever (a legislação inclui o próprio dever como móbil da ação). Na análise de Bobbio (1997), Kant procura determinar o ideal de direito, em que qualquer legislação firmada nesse modelo, logo nos princípios *a priori* do direito, pode ser considerada justa; e mesmo que empiricamente não exista nenhum exemplo perfeito da realização desse direito, esse modelo é o que deve ser buscado. Conforme delineado em sua *Doutrina do Direito*, o direito abrange duas esferas distintas: o estado de natureza (não jurídico) e o estado jurídico, que corresponde ao direito público (direito político, direito das gentes e direito cosmopolita). A diferenciação entre ambos reside na forma como a liberdade é exercida. No primeiro, ocorre a utilização da liberdade externa sem a imposição de leis , caracterizando o estado de natureza. Já no segundo, a liberdade externa é exercida sob o escopo de leis positivas, configurando o estado civil.

A centralidade da liberdade no pensamento político de Kant destaca-a como um direito inerente a todo ser humano, um direito natural, que deve ser garantido: "A liberdade (a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é esse direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade" (*MS*, 2013, p. 42). A efetivação da liberdade kantiana ocorre quando harmonizada com a vontade do outro, sem rupturas nessa relação. Caso ocorra ou haja a possibilidade de violação dessa liberdade, torna-se imperativo buscar sua restauração.

Kant é um jusnaturalista, a liberdade para ele é um direito natural inalienável e para a sua garantia que se torna necessário o direito público. Para Kant, a passagem do homem do estado de natureza para o estado jurídico se dá para preservar o direito natural. No estado de natureza há a ausência de uma "justiça distributiva", cada indivíduo determina o direito à posse segundo sua própria vontade. Para Kant, esse estado não se caracteriza por uma sociedade injusta em que o uso da força era a forma de tomar as decisões, "[...] mas era na verdade, um estado desprovido de direito (*status iustitia vacuus*), no qual, quando o direito era controverso (*ius controversum*), não se encontrava nenhum juiz competente para emitir uma sentença em força de lei [...]" (*MS*, 2013, p. 118).

Não existindo legislador nem leis positivas para regular, cabe a cada um a responsabilidade pelo julgamento. Apesar das aquisições, posse e estabelecimento de contratos, tudo permanece provisório, devido à falta de uma jurisdição pública com condição jurídico que garanta esses direitos. A compreensão kantiana do estado de natureza como um direito privado é fundamental para a transição para o estado civil. Sem a ideia de aquisição e o estabelecimento do conceito de "meu e seu", mesmo que provisório, não haveria motivo para pensar em uma

instituição jurídica distributiva. Pela necessidade de defesa dos direitos e da liberdade de cada um, a partir do reconhecimento do uso das coisas, constitui a base da formação do direito público. Como pontua Kant:

> Do direito privado no estado de natureza surge então o postulado do direito público: "em uma relação de inevitável coexistência com todos os outros, você deve passar daquele estado a um estado jurídico, ou seja, a um estado de justiça distributiva". – A razão para isso pode ser desenvolvida analiticamente do conceito de direito na relação exterior, por oposição à violência (*violentia*) (*MS*, 2013, p. 113).

A insuficiência do estado de natureza como forma de regular o direito impede a coexistência entre as pessoas, o que leva a uma situação de insegurança. Uma característica central do estado de natureza em Kant é que ele não é um dado histórico, mas uma ideia, do mesmo modo que ele é um estado de guerra, mesmo que não uma guerra em andamento, mas é sempre um estado em que se pressupõe a existência de hostilidades, que precisam ser superadas (Nour, 2013). A forma para se pôr fim a esse estado guerra é somente com a instituição do direito público, sendo este "O conjunto de leis que precisam ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico [...]"(*MS*, 2013, p. 117).

Kant explica que não é pela experiência que os homens vão conseguir encontrar as razões para estruturar um sistema jurídico, e sim pela razão. A noção de que enquanto estiverem fora de um Estado civil, tanto os indivíduos, povos ou nações vão estar sempre em um estado de insegurança é dado *a priori.* Kant afirma que, para resolver essa questão:

> A primeira decisão, portanto, que cabe ao ser humano, se não quiser renunciar a todos os conceitos jurídicos, é o seguinte princípio: é preciso sair do estado de natureza, em que cada um age como que lhe vem à cabeça, e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em relação recíproca) para submeter-se a uma coerção externa legalmente pública; ingressar em um estado, portanto, onde aquilo que deve ser reconhecido como o seu seja *legalmente* determinado a cada um e atribuído por um *poder* suficiente (que não seja o seu, mas sim um poder exterior); em outras palavras, ele deve ingressar antes de qualquer coisa, em um *estado civil* (*MS* , 2013, p. 118).

O Estado é concebido como garantidor dos direitos naturais, sem diferenças substanciais em relação a eles, e o que o diferencia do estado de natureza é a legislação sobre as posses e propriedades, "justiça distributiva". Assim, existe uma relação causal entre ambos e um princípio que deve ser preservado: o direito natural inato.

Quanto ao surgimento do estado civil:

> [...] ele surge por meio do consentimento unânime dos indivíduos, mediante um pacto social. No opúsculo de 1793, Kant deixa explícito que todos os Estados surgem da mesma forma, diferenciando-se apenas nas constituições. "Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa numa sociedade (*pactum sociale*), o

> contrato que entre eles estabelece uma constituição civil (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie tão peculiar que, embora tenha muito em comum, quanto a execução, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer outro fim), se distingue, no entanto, essencialmente de todos os outros no princípio de sua instituição (*constitutionis civilis*) (*MS* , 2013, p. 78-79).

Ainda no corolário do mesmo opúsculo, ele continua afirmando que é "[...], pois, um contrato originário no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade" (Kant, 2016). Na *Metafísica dos Costumes*, Kant (*MS* , 2013, p. 106-107) destaca novamente:

> O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado - ainda que, propriamente falando, segundo a única ideia dele pela qual se pode conceber sua legalidade - é o contrato original, no qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam à sua liberdade externa para readquiri-la imediatamente como membros de uma comunidade política, ou seja, como membros do povo considerado como Estado *(universi*). E não se pode afirmar que o homem no Estado tenha sacrificado uma parte de sua liberdade externa inata para um fim, mas sim que teria abandonado completamente a liberdade selvagem e desordenada para, em uma situação de dependência legal, ou seja, em um estado jurídico, recuperar sua liberdade geral intacta, visto que essa dependência surge de sua própria vontade legislativa.

Dessa forma, Kant defende que o Estado é formado pela união dos homens. A união das vontades individuais em uma vontade coletiva com força jurídica, aceita por todos, constitui a constituição, formando a comunidade política. Não só isso, fazendo referência mais uma vez ao texto *Sobre a expressão corrente*, Kant (2016b, p. 79) coloca que o estado também é fundado a partir de três princípios *a priori*, sendo eles: "1. A liberdade de cada membro da sociedade, como homem. 2. A igualdade deste com todos os outros, como súdito. 3. A independência de cada membro de uma comunidade, como cidadão."

Para Kant, não é a união em si que forma a sociedade, mas sim a relação necessária entre o soberano e o súdito, e o reconhecimento mútuo de igualdade que a produz. O contrato é apenas o meio para alcançar a sociedade, sendo crucial compreender as funções internas que formam e estruturam o Estado, sustentando toda a comunidade política.

No cenário do direito público, o Estado[2] representa o *Direito político*, a primeira jurisdição que surge quando os homens saem do estado de natureza. O Estado é apresentado

[2] A ideia do Estado proposta por Kant não é uma novidade do ponto de vista da sua formação e estruturação interna. Seu pensamento está assentado nas teorias do jusnaturalismo, (teoria que defende que seres os humanos detêm um direito natural inato) e do contratualismo (as teorias filosóficas que explicam a origem do Estado como resultado de um acordo entre todos os indivíduos ou a maioria deles) que vinham se desenvolvendo em sua época. Höffe pontua que Kant dá uma maior claridade às ideais defendidas pelos predecessores, fazendo uma distinção entre o empírico e o racional. "De Hobbes, ele recebe o estado natural como fundamento racional para a necessidade de um Estado, de Locke, a idéia dos direitos humanos inalienáveis, de Locke e Montesquieu, a idéia da divisão dos poderes (cf. RL, S 45), e de Rousseau, a tese de que somente a vontade geral (*votonté générate*) constitui o princípio crítico-normativo supremo de toda legislação positiva (Höffe, 2005, p. 71). Outro ponto também que aparece em

por Kant como a união dos homens fundamentada por leis jurídicas, sendo essas *a priori* e necessárias conforme princípios jurídicos puros racionais. O estado civil, assim como o estado de natureza, não são ideias pensadas a partir de dados empíricos, da realidade, e sim apresentados como eles deveriam ser, seguindo os princípios puros da razão. Sua pretensão é mostrar "[…] o Estado na ideia, tal como deve ser segundo os princípios jurídicos puros; ideia que serve de norma (norma) a toda unificação efetiva em uma comunidade política (portanto internamente)" (*MS*, 2013, p. 104-105).

O segundo momento do direito público é o *direito das gentes*, este dita sobre as relações entre as nações, fundamentado em três princípios: o direito à guerra, o direito na guerra e o direito após a guerra. Para Kant, assim como as pessoas no estado de natureza, os Estados, se pensados como pessoas morais, vivem em um estado de guerra permanente sem o estabelecimento do direito. Para romper com essa condição, é necessário estabelecer o direito dos Estados ou direito das gentes.

Kant destaca que:

> 1) os Estados, considerados em sua relação externa mútua (como selvagens sem lei), encontram-se por natureza em um estado não jurídico; 2) este estado é um *estado* de guerra (do direito do mais forte), embora não de guerra efetiva e agressão efetiva permanente (hostilidade), uma agressão que (enquanto ambos não querem que isso melhore), ainda que nenhum sofra uma injustiça por parte do outro, é em si mesma injusta em sumo grau, e da qual os Estados, que são vizinhos entre si, estão obrigados a sair; 3) uma federação de nações segundo a ideia de um contrato social originário é necessária para evitar que elas se imiscuam mutuamente em seus conflitos domésticos, mas também para protegerem-se dos ataques externos; 4) a união, todavia, não deveria conter nenhum poder soberano (como em uma constituição civil), mas apenas uma associação (confederação), uma *aliança* que pode ser rompida a qualquer momento e que, portanto, precisa ser renovada de tempos em tempos – um direito *in subsidium* de um outro direito originário para defenderem-se mutuamente de cair em estado de guerra efetiva (*foedus Amphictyonum*) (*MS*, 2013, p. 149-150).

Para Kant, o direito à guerra no estado de natureza, como não há um corpo jurídico para conciliar as divergências entre os Estados, permite que este, pela sua própria força, busque reparação quando achar que foi lesado. Além da violação ativa (agressão), também existem ameaças como início de preparativo militar e aumento exponencial de força e território. Para Kant, a violação ativa dá o direito à guerra, a retaliação e a busca de reparação da ofensa de um povo pelo outro mediante meios não pacíficos.

No direito das gentes, os meios devem ser outros: "conduzir a guerra segundo princípios tais que permaneça sempre possível sair daquele estado de natureza dos Estados (em relação

---

Kant, é a noção de que o estado de natureza é um estado de guerra, essa ideia foi primeiramente defendida por Hobbes.

externa uns com os outros) e ingressar em um estado jurídico" (*MS*, 2013, p. 152). As guerras não podem ser buscadas como formas de punição, extermínios ou subjugação; os Estados não podem buscar sua conservação e, ao mesmo tempo, se tornarem ameaças para outros. Fora esses princípios, Kant (*MS*, 2013) aponta que todos os meios de defesa são permitidos, desde que isso não implique em situações que impeçam seus súditos de serem cidadãos posteriormente, colocando-os em situações que levem a arruinar qualquer possibilidade, de confiança e, assim, de paz, como espionagem, assassinatos por meios indevidos, traições e propagação de notícias falsas. Hostilidades desse tipo podem levar ao extermínio, além de que nunca se mantém dentro dos limites da guerra, estendendo-se a períodos de pós-guerra.

No pós-guerra, é necessário estabelecer os direitos e deveres dos Estados vencedores e dos vencidos. O direito após a guerra deve buscar a conciliação e a paz, com o Estado vencedor estabelecendo condições justas para esse acordo. Entretanto, esses acordos ainda são provisórios e não garantem uma paz duradoura. Os Estados continuariam em um estado de natureza, e os conflitos poderiam retornar. Para alcançar a paz, é necessário estabelecer um *congresso* permanente de Estados, um objetivo a ser alcançado pelo direito das gentes. Com o *congresso*, Kant (*MS*, 2013) defende que os Estados se encontrariam em uma relação voluntária, fundamentada em meios constitucionais, servindo para mediar conflitos, estabelecidos com base no direito à paz, apresentando-se assim como algo alcançável.

E por fim o *direito cosmopolita* sendo este o direito do uso ao do território terrestre pela humanidade que tem como princípio uma cidadania global para o comércio. Nodari (2014, p. 235), sem descurar da abertura promovida pelo direito cosmopolita para o livre comércio, não o reduz a isso, chamando a atenção para outro importante aspecto desse direito: "Trata-se não de um artigo de direito de hospedagem, mas um direito de hospitalidade, ou seja, o direito de alguém não ser hostilizado, maltratado, agredido por estar em Estado que não o seu. Trata-se do direito de ser tratado bem em todas as partes da terra". O direito cosmopolita em Kant, pois ele não é apenas um princípio político, ele é uma lei universal da razão, é por esse propósito que Kant vai defender a possibilidade da paz.

2.4.2. A moralidade como princípio político

O próximo impasse colocado por Kant refere-se à dissensão entre a política e a moral com relação ao propósito da paz. Kant denomina a moral[3] como "[...] uma prática em sentido

[3] Em Kant, a concepção de moralidade é apresentada de maneiras distintas ao longo de suas obras principais. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Crítica da Razão Prática* (1788), a moral é compreendida

positivo, enquanto conjunto de leis que ordenam incondicionalmente segundo as quais devemos agir [...]" (*ZeF*, 2020, p. 65) e a política como a doutrina do direito aplicada. Dessa forma, a moral e a política são complementares, como teoria e prática, sendo contraditório supor uma divergência entre ambas. Entretanto, Kant chama atenção para esse problema devido à relação conflituosa entre o político pragmático e a moral.

Kant começa situando o ceticismo que emana do político prático em relação à possibilidade da paz. Ele afirma:

> O prático (para quem a moral é pura teoria) funda, no entanto, a sua desconsolada negação de nossa benigna esperança (mesmo admitindo o *dever* e o *poder*) propriamente no fato de que pretende ver, de antemão, a partir da natureza do ser humano, que este não vai querer nunca aquilo que é exigido para realizar aquele fim que conduz à paz perpétua (*ZeF*, 2020, p.65).

Por outro lado, homens de Estado, em determinadas circunstâncias, abandonam seu povo em prol da manutenção do poder. Eles se apegam à constituição vigente, buscam aprimorá-la e tratam a lei sem questionar a moralidade. Ao tomarem a governança apenas como um processo mecânico, deixam de considerar os princípios fundamentais do direito e da liberdade, orientando-se pelas seguintes máximas sofísticas:

> 1)*Fac et excusa* [Faz e depois justifica]. Aproveita a ocasião favorável para tomar posse arbitrariamente (ou de um direito do Estado sobre seu povo ou sobre outro povo vizinho) ; [...] 2) *Si fecisti, nega* [Se fizeste, nega]. Qualquer crime que tu mesmo tenhas cometido [*verbrochen hat*], por exemplo] levar o teu povo ao desespero e assim à rebelião, nega que seja culpa tua, mas afirma que a culpa é da desobediência dos súditos ou, também em tua dominação de um povo vizinho, que a culpa é da natureza do ser humano [...]; 3) *Divide et impera* [divide e governa]. Isto é, se há certos líderes privilegiados em seu povo que te escolheram simplesmente como seu chefe supremo (*primus interpares**), desuna-os entre si e os separe do povo; fique agora ao lado desse último sob o pretexto de uma maior liberdade e então tudo dependerá de sua vontade incondicional. Ou se houver estados externos, estimular a discórdia entre eles, sob a aparência de apoiar o mais fraco, é um meio bastante seguro de submetê-los a ti um depois do outro (*ZeF*, 2020, p.70-71)

De acordo com Kant, a política e a moral devem caminhar juntas, e uma não deve se distanciar da outra. Mesmo que a política deva ser pautada por princípios empíricos, ela não deve se limitar a eles. Assim, é necessário considerar os dois lados: o material (fim) e o formal,

---

como uma doutrina do dever, onde é formulado o imperativo categórico como princípio universal da moralidade. Nesse contexto, não há uma diferenciação explícita entre moral e ética, sendo ambos tratados sob o princípio da racionalidade universal. Já na *Metafísica dos Costumes* (1797), ao abordar a fundamentação do direito e da moralidade, Kant distingue entre leis éticas e leis jurídicas. As leis jurídicas, ou deveres jurídicos, são externos e coercitivos, regulando as ações de maneira objetiva, enquanto as leis éticas, ou deveres morais, são internos e voluntários, dependendo da disposição subjetiva do agente. Aqui neste caso Kant está falando do universal da moralidade, isto é, do dever como agir conforme a lei moral, independentemente das inclinações ou consequências.

conforme o princípio: “Age de tal modo que possas querer que tua máxima se torne uma lei universal (independentemente de qual fim se possa querer)” (*ZeF*, 2020, p. 73).

Nesse contexto, Kant explica que é preferível um político moral a um moralista político. O primeiro toma a moral como base para determinar suas ações, enquanto o segundo se apresenta como detentor da moral e age conforme sua conveniência. Quando se trata de um governante, isso se torna problemático, pois:

> [...] os políticos moralizantes, pelo encobrimento dos princípios contrários ao direito, sob o pretexto de uma natureza humana *incapaz* do bem, segundo a ideia como a razão a prescreve, *tornam impossível*, tanto quanto lhes diz respeito, o melhoramento e perpetuam a violação do direito (*ZeF*, 2020, p.69).

Para Kant, o princípio formal deve preceder qualquer princípio material, pois é incondicional e independente das condições empíricas. No que se refere à paz, a diferença entre o moralista político e o político moral está na abordagem: o primeiro busca resolver o problema da paz com base em princípios pragmáticos, enquanto o segundo se orienta pelos princípios morais do dever, transcendendo conveniências temporárias. Kant afirma: “[...] o moralista político começa já onde razoavelmente termina o político moral e, ao submeter os princípios ao fim (i.e., colocar o carro na frente dos bois), ele frustra sua própria intenção de conciliar a política com a moral (*ZeF*, 2020, p.72-73).

A tentativa de estabelecer a paz apenas pela prudência política e pelo conhecimento da natureza é incerta. Segundo Kant, as tentativas de um direito das gentes que já existiram falharam como garantias do direito puro. A solução, portanto, está na razão prática pura: “Buscai antes de tudo o reino da razão prática pura e a sua justiça; então vosso fim (o benefício da paz perpétua) vos será concedido por si mesmo” (ZeF, 2020, p. 74), pois “[...] é precisamente a vontade universal dada *a priori* (em um povo ou na relação de diversos povos uns com os outros) a única que determina o que é de direito entre os seres humanos” (ZeF, 2020, p. 74).

Kant reitera que apenas pela política moral o povo pode se unir em um Estado jurídico conforme os conceitos de liberdade e igualdade. A prudência política não é suficiente para estabelecer esse princípio; somente o dever pode fazê-lo. A defesa de que a política deve se basear no bem-estar e na felicidade empírica dos Estados é equivocada, pois estaria subordinando o princípio político a consequências materiais. A política justa deve ter como base o dever puro, pois este é o princípio do direito.

Kant esclarece que não há, objetivamente, um conflito entre moral e política, mas sim subjetivamente, devido às tendências egoístas dos seres humanos — algo que sempre existirá, funcionando como uma “pedra de afiar a virtude” (*ZeF*, 2020). Mesmo que os povos

historicamente entrem em conflitos, ainda que injustos, isso serve como advertência às novas gerações. Contudo, isso não impede que os princípios puros do direito se realizem: "[...] o princípio moral no ser humano nunca se extingue; a razão que pragmaticamente é capaz da execução da ideia do direito [...] está em contínuo crescimento mediante o progresso constante da cultura, embora cresça com ela também a culpa daquelas transgressões" (*ZeF*, 2020, p. 76-77).

Kant conclui que a verdadeira política deve sempre ser submetida à moral. A política "[...] não pode dar nenhum passo sem antes prestar homenagem à moral [...] a moral corta o nó que a política não é capaz de desatar" (*ZeF*, 2020, p. 76). Assim, a política deve sempre se curvar ao direito, e não o contrário. Mesmo que lentamente, essa submissão permitirá alcançar o fim esperado.

No *Apêndice* Kant busca explicar como a moral e a política podem entrar em consenso mediante o conceito transcendental do direito público. A resposta para isso é pela via da publicidade. Kant assume a publicidade como a forma essencial do direito e como critério *a priori* de justiça.

No *Conflito das faculdades,* Kant explica que o "*Esclarecimento de um povo* é o ensinamento público de seus deveres e direitos, em relação ao Estado que pertence" (*SF*, 2021, p.119). Um povo precisa ter conhecimento sobre o que acontece dentro de seu Estado e também que suas queixas sejam ouvidas como explicitado no *Suplemento segundo.* Como diz Calori (2015) a publicidade é a condição para haver o progresso humano, o povo precisa ter conhecimento sobre o funcionamento do modo como suas instituições estão operando.

Nas palavras de Kant: "Se abstraio de toda *matéria* do direito público [...] ainda me resta à *forma da publicidade*, cuja possibilidade toda pretensão jurídica contém em si, uma vez que sem ela não haveria nenhuma justiça (que pode ser pensada apenas como *publicamente manifesta*)". Desse modo, para Kant qualquer forma de se estabelecer qualquer sistema jurídico justo deve ter como princípio a capacidade de publicidade. Logo, continua Kant: "Todas as ações relacionadas ao direito de outros seres humanos, cuja máxima é incompatível com a publicidade, são injustas". Calori (2015, p. 99) reitera que conforme o pensamento kantiano "[...] a justiça somente é pensável na medida em que pode ser proclamada publicamente".

Kant ressalta a importância da publicidade e do esclarecimento do povo sobre as questões da guerra, destacando o papel político do filósofo como aquele que articula as pretensões do governo em relação ao povo e as do povo em relação ao governo.

A esse respeito, afirma Kant: "As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser levadas em consideração pelos estados armados para a

guerra" (Zef, 2020, p. 64). Para Kant, por mais que pareça humilhante para o governante aceitar a orientação dos filósofos, especialmente sobre questões relacionadas às relações entre as nações, essa prática é recomendável. Conforme explica Trindade (2010), a importância do aconselhamento reside na necessidade de esclarecimento racional para a tomada de decisões — sobretudo grandes decisões, como aquelas relacionadas à paz e à guerra. Esse esclarecimento requer o conhecimento integrado de teoria e prática: quem domina apenas a teoria pode errar na aplicação de suas decisões, enquanto aqueles que conhecem apenas a prática pode cometer arbitrariedades e injustiças.

Além disso, Kant explica que o Estado deve apenas permitir que os filósofos se expressem livremente, algo que, em um contexto de liberdade, eles já fariam. Sobre a necessidade de o Estado ouvi-los, Kant afirma: "[...] isso não significa, no entanto, que o Estado deva dar precedência aos princípios do filósofo às declarações dos juristas (os representantes do poder estatal), mas apenas que se deve ouvi-lo" (Zef, 2020, p. 64). Assim, como destacam Trindade (2010) e Nour (2013), uma constituição pacífica depende do conflito de ideias e da possibilidade de debate público. A liberdade de expressão dos filósofos pode ser de grande utilidade para os governantes, pois, ao expressarem-se livremente, os filósofos[4] são capazes de apontar as vantagens e desvantagens das guerras.

Com efeito, é preciso lembrar que em Kant o justo e injusto não é algo determinado pela lei positiva e sim pela razão, pelo direito só se pode separar o lícito do ilícito. Entretanto, Kant explica que apenas sob uma associação federativa, esta sendo um princípio *a priori* do direito, é possível chegar a essa concordância entre moral e política. Dessa forma, conclui Kant: "[...] toda prudência política tem por base jurídica o estabelecimento dessa federação em sua maior extensão possível". A associação federativa do Estados livres é então a solução apontada por Kant para se estabelecer a paz mundial, mas para que se consiga estabelecê-la é preciso uma reformulação na configuração política interna e externa dos Estados como estão.

[4] Kant propõe um rompimento com a ideia do rei-filósofo de Platão. Para Platão, o gerenciamento da cidade deve ser conduzido por aquele que detém o conhecimento sobre governar. Ele argumenta que, assim como os doentes buscam os médicos quando estão enfermos, uma cidade "doente" precisa de um especialista para administrá-la, e o filósofo é quem possui essa capacidade. Platão busca idealizar uma cidade perfeita e justa e não concebe outro modo de governá-la que não seja pela liderança dos filósofos. Kant, no entanto, discorda dessa perspectiva e expõe: "Não é de se esperar que reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, mas tampouco é de se desejar, porque a posse do poder corrompe inevitavelmente o juízo da livre razão" (*ZeF*, 2021, p. 64). Nesse sentido, Kant defende que o papel dos filósofos é promover o esclarecimento do povo, devendo permanecer nessa função, pois sua contribuição é indispensável para a política. Caso os filósofos ocupassem cargos políticos, estariam sujeitos às regras do Estado e não poderiam agir com plena liberdade.

2.4.3. As condições necessárias e a possibilidade da paz

Todo o percurso teórico desenvolvido até o momento foi para chegar até aqui, a proposta de Kant para uma paz perpétua. Partindo da história vimos que a proposta kantiana investiga um sentido racional para esta, começando a indicar a possibilidade de uma regularidade no comportamento dos indivíduos. Acerca disso não se pode perder de vista, conforme o *Sobre a expressão corrente*, que "a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não pode deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial: uma tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica numa sociedade civil" (*TP*, 2016b, p. 74), ora, se é um dever incondicionado isso significa que é a razão, e não a natureza, que determina o homem a viver em uma *comunidade* (*gemein Wesen)* e, assim sendo, são os princípios puros da razão que devem servir como fundamento para tal sociedade. Contudo, como essa se constituirá estará relacionado às próprias condições em que os homens se acham inseridos no Estado de natureza – estado de liberdade irrestrita –, e que implicarão sua saída deste, tanto que na *Ideia de uma história universal*, Kant (2022a) se refere ao início da sociedade civil, como fruto de acordos patologicamente extorquidos, ou seja, aparecem necessidades que precisam ser supridas como alimentação, moradia e segurança, que os impele a formar uma comunidade civil, logo uma sociedade regulada pelo direito, capaz de possibilitar a coexistência das liberdades por meio de leis externas. Do ponto de vista da razão, do seu ideal, é que não apenas a sociedade civil se desenvolva internamente, mas que também consiga estabelecer uma relação pacífica com outras nações.

No cerne dessa questão do progresso está a defesa da hipótese de Kant de que a humanidade está em constante progresso para o melhor e o homem está destinado a realizar suas disposições naturais: cultura, civilidade e moralidade. Diante disso temos a ideia de que a natureza atua como um agente propulsor para que a humanidade alcance seu destino moral. Analogamente a um artista grandioso, a natureza – compreendida não num sentido constitutivo, mas apenas regulativo, próprio à teleologia – imprime uma finalidade no curso dos acontecimentos, tecendo harmonia em meio às discórdias. Sob essa ótica, a natureza pode ser interpretada como guiando a humanidade, como uma natureza sábia, em direção a um propósito mais elevado (*ZeF*, 2021).

Entretanto, para que a humanidade chegue a seu propósito é necessário que as guerras acabem. Kant argumenta que, embora seja uma ideia antagônica, a guerra desempenhou um papel importante no desenvolvimento da humanidade. E a possibilidade de uma paz e ordem tem sua garantia graças a natureza, sendo esta "[...] de cujo curso mecânico irradia visivelmente

uma conformidade a fins com propósito de permitir que, através da discórdia dos seres humanos, surja a concórdia mesmo contra a sua vontade e, por isso, ela é chamada destino [...] chamada de providência" (*ZeF*, 2021, p.54).

Segundo as disposições provisórias da natureza, ela utilizou-se da guerra para: i) impulsionar o homem a ocupar diferentes regiões do planeta, inclusive as mais inóspitas, utilizando-a como um meio de disseminação e integração; ii) obrigar os homens a estabelecer relações e a se organizar em Estados para proteção mútua; iii) servir como catalisador para o desenvolvimento de relações, ainda que precárias, entre diferentes Estados.

Como explica Weil (2012, p114) é "[...] uma espécie de astúcia da natureza - ou da Providência - que faz que o homem ceda, à sua revelia, à liberdade moral: o antagonismo da insociável sociabilidade é seu instrumento e meio". O que a natureza faz é beneficiar-se desse processo "[...] em relação ao fim que, ao ser humano, sua própria razão impõe como dever - por conseguinte para o favorecimento de sua intenção moral – e com ela presta o que o ser humano deveria fazer, segundo as leis da liberdade" (*ZeF*, 2021, p.54). A natureza não é uma providência reguladora determinante, ela age de modo indireto, direcionando a humanidade sem interferir em sua liberdade.

Como explica Kant: "Se digo que a natureza quer que isto ou aquilo aconteça não significa que ela nos imponha um dever de fazê-lo (pois apenas a razão prática livre de coerção o pode), mas que ela mesma o faz independentemente se queremos ou não [...]" (*ZeF*, 2021, p.54). Como explica Höffe: "Kant não vê o progresso do Direito nem como governado pelo instinto nem por um plano acordado, mas pela natureza humana" (Höffe, 2015, p.276). E quando sua ação em relação à busca da paz, ele pontua que mesmo se o povo não buscar o estabelecimento de uma união civil por conflito interno, a guerra faria isso pressionando por fora, o que denota a ideia de que ela é um mecanismo da natureza guiando a humanidade.

Entretanto, para Kant a guerra já teve seu papel na humanidade, ela cumpriu seu propósito, a humanidade já formou nações, chegou a um grau de "civilização", agora ela é algo que precisa ser eliminado para que a humanidade consiga realizar-se. Como explica Bobbio (1997), o Estado civil resolve as questões dos indivíduos em estado de natureza, mas a sociedade só chegará a seu êxito quando resolver as questões entre os Estados.

Kant nos *artigos preliminares* e *definitivo*s da *Paz perpétua* vai propor como resolver essa questão. Nos artigos preliminares, Kant apresenta o que descreve na *Metafísica dos Costumes* como uma das partes do *direito das gentes*, o direito depois da guerra, o momento em que os Estados vencedores e vencidos devem decidir como proceder e articular o acordo de paz. Dessa forma, os primeiros artigos são:

1) “Não deve ser válido nenhum tratado de paz que como tal tenha sido feito com reserva secreta de matéria para uma guerra futura” (*ZeF*, 2021, p. 29). Para Kant, quando os Estados decidirem parar a guerra e consolidar o tratado de paz, todos devem ser transparentes em suas intenções; agir de forma desonesta configuraria apenas um armistício e não uma paz. Mesmo não se sabendo o que possa acontecer no futuro e se novas causas de guerra possam surgir, o tratado serve como um meio de impedir tal possibilidade. Assim, uma reserva com pretensões para o futuro, onde se vai utilizar de qualquer oportunidade para retornar à guerra ou se beneficiar do tratado para infligir qualquer mal ao outro, é algo indigno de uma postura política (*ZeF*, 2021).

2) “Nenhum Estado que existe de forma independente (pequeno ou grande, aqui isso tanto faz) pode ser adquirido por outro Estado mediante herança, troca, compra ou doação” (*ZeF*, 2021, p. 30). O Estado não é uma propriedade ou patrimônio que pode ser utilizado como moeda de troca ou tomado como espólio de guerra. Kant (*ZeF*, 2021) chama atenção para a ideia do Estado como representação de um povo; ele é uma sociedade de pessoas com autonomia moral. Um Estado como pessoa moral também não pode ser anexado a outro, pois isso vai de encontro com o contrato originário, aquele que deu origem à sociedade jurídica, e também tal realização ocasionaria a anulação da pessoa moral do Estado. Por fim, isso põem em questão o princípio da dignidade humana[5], pois “A contratação de tropas de um Estado por outro contra um inimigo não comum [...] usa e abusa dos súditos a bel-prazer como coisas manuseáveis” (*ZeF*, 2021, p. 30).

3) “Exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem desaparecer completamente com o tempo” (*ZeF*, 2021, p. 31). Manter-se sempre em prontidão para a guerra faz com que os Estados se mantenham em uma situação de vigilância constante em relação à irrupção de guerra, além de uma busca constante por aprimoramento militar. Isso gera problemas de gastos para manter sempre os exércitos e as armas, o que pode influenciar na busca da guerra como forma de abrandar essa situação. Kant também fala sobre o acúmulo de riquezas, que também pode ser visto como ameaça política e levar a guerras. Isto posto, pois entre “[...] o poder das armas, o poder das alianças e o poder do dinheiro, o último poderia muito bem ser o mais confiável instrumento de guerra” (*ZeF*, 2021, p. 31). Novamente Kant trata da questão do uso das pessoas

[5] Como Kant explica na *Fundamentação da metafisica dos costumes* que todo o ser racional tem um valor intrínseco, inestimável e absoluto, derivado da sua capacidade de agir conforme a razão e a lei moral. Essa dignidade confere um status singular da humanidade, pois somente os seres humanos tem a capacidade de legislar sobre si e sobre os outros por isso jamais podem ser tratados como um meio, em suas palavras: “Os seres racionais estão, pois, todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente com fins em si*” (*GMS*, 2019, p. 80).

como instrumentos: “Ser mantido em soldo para matar ou ser morto parece envolver um uso dos seres humanos como meras máquinas ou instrumentos nas mãos de outro (do Estado), o que não pode se harmonizar bem com o direito da humanidade em nossa própria pessoa” (*ZeF*, 2021, p. 31). Manter exércitos permanentes faz com que os Estados transformem os humanos em máquinas de matar sempre em prontidão, e isso fere o princípio do direito da humanidade. Para que isso não ocorra, Kant propõe o uso do exército compulsório onde, em caso de guerra, os cidadãos são chamados para proteger suas vidas e sua pátria.

4)“Nenhuma dívida pública deve ser contraída em relação a interesses externos do Estado” (*ZeF*, 2021, p. 31). As nações podem promover e buscar fontes de ajudas internas e externas como melhoramento das vias, estabelecer assentamentos e armazéns para emergências. Entretanto, Kant critica a questão dos sistemas de créditos e como eles podem servir como meio para guerras. Esse sistema permite “[...] um poder financeiro perigoso, a saber, um tesouro para se dirigir à guerra, que ultrapassa os tesouros de todos os outros estados tomados juntos e só pode ser exaurido pela iminente diminuição das taxas” (*ZeF*, 2021, p. 32). Isso facilita o financiamento das guerras, com a inclinação da humanidade sempre disposta ao conflito, tornando-se um empecilho para a paz. Uma nação endividada sempre buscará restituir suas perdas mediante a guerra e isso coloca em risco as outras nações. Nesses casos, Kant explica que são justificáveis alianças entre as nações para se proteger daquela que usufruiu dos sistemas de crédito e ameaça a estabilidade das nações.

5) “Nenhum Estado deve interferir pela força na constituição e no governo de outro Estado” (*ZeF*, 2021, p. 32). Para que isso fosse uma ação possível, o Estado deveria ter uma justificação legítima. Um “escândalo” ou uma transgressão não é uma justificativa legítima; para Kant, um escândalo que ocorre em uma nação serve mais como exemplo sobre o que acontece a um povo quando ele vive sem lei. Tal situação não diz nada sobre outro Estado e não lhe causa nenhum dano (*ZeF*, 2021). Se um Estado resolve intervir em conflitos internos de outro, isso fere o princípio e o direito de soberania do povo, e se tornaria um escândalo, trazendo problemas internacionais, pois “[...] tornaria insegura a autonomia de todos os Estados” (*ZeF*, 2021, p. 33).

6) “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir hostilidades tais que devam tornar impossível a confiança mútua na paz futura” (*ZeF*, 2021, p. 33). Práticas desonrosas como contratação de assassinos, envenenamento, espionagem e traição arruínam qualquer possibilidade de confiança entre as partes, mesmo que a guerra tenha sido encerrada. Mesmo em guerra, devem-se ter certos limites, ou princípios que de forma alguma comprometam a possibilidade da confiança, pois sem isso a paz jamais poderá ser alcançada. A falta de

confiança poderia transformar a guerra em um ato de extermínio. Kant explica que a guerra é "[...] apenas um triste meio necessário para reivindicar seu direito pela força no estado de natureza [...], onde nenhuma das duas partes pode ser declarada como um inimigo injusto [...]" (*ZeF*, 2021, p. 33). Dessa forma, nenhuma guerra deve ser uma guerra de extermínio ou punitiva, pois ambos os lados podem se aniquilar. Se isso acontecesse, a única paz possível seria no cemitério, onde toda a humanidade estaria em seu grande descanso (*ZeF*, 2021). Assim, qualquer prática que possa suscitar essa situação deve ser veementemente proibida para que ainda seja possível alcançar a paz em algum momento.

Kant divide esses artigos em dois tipos de leis proibitivas: algumas são leis estritas (l*eges strictae*), que exigem imediaticidade em suas aplicações, e outras são leis amplas (*leges latae*), que permitem a flexibilização e podem ser adiadas, mas não esquecidas para que não se perca de vista o objetivo final (*ZeF*, 2021). As leis que devem ser aplicadas de forma imediata são as 1, 5 e 6, enquanto as 2, 3 e 4 podem ter suas execuções adiadas. Kant explica que a permissão de uma extensão da execução dessas leis, como na 2, pode ser feita com cautela, pois se trata de uma revisão de algo que já aconteceu. Por exemplo, há nações que foram tomadas e tidas como moeda de troca. Nesse caso, ele propõe que esses acordos não devam mais ocorrer e os casos já acontecidos devem devolver o direito daquele povo, mas não necessariamente de forma imediata, e sim processual, para ser realizado de forma correta. Da mesma forma, se aplica às questões 3 e 4, que são coisas que já existem e precisam ser revistas. Entretanto, mesmo com a aplicação dessas leis, a paz ainda não seria garantida. Kant então estabelece os artigos definitivos para a paz.

A lógica subjacente dos artigos definitivos é sua relação com o direito público kantiano na tripartição: direito político, direito das gentes e direito cosmopolita. Kant estabelece três artigos definitivos, cada um deles propõe as reformas necessárias para que a paz seja possível e o cosmopolitismo alcançável.

O primeiro deles é que "***À constituição civil de todo Estado deve ser republicana***" (*ZeF*, 2021, p.38). Os Estados devem seguir uma constituição republicana, pois esta está baseada em três princípios segundo Kant: a liberdade dos membros da sociedade, a dependência de todos a uma legislação comum e a igualdade de todos os membros como cidadãos, além disso, a constituição republicana deriva da ideia do contrato originário e é a base de toda legislação.

Kant defende a constituição republicana devido à sua eficácia na conquista da paz. Para haver guerra em uma constituição republicana, é necessário o consentimento dos cidadãos, que teriam de arcar com todas as consequências e custos da decisão. Em outras constituições, onde não há participação direta dos cidadãos e apenas o chefe do estado é responsável pela escolha,

as guerras acontecem com mais facilidade. Se os cidadãos participassem de tal escolha, o resultado seria possivelmente menos guerras. Em suas palavras:

> [...] em contrapartida, em uma constituição na qual o súdito não é cidadão - que portanto, não é republicana - a guerra é a coisa mais certa, uma vez que o chefe supremo não é um membro do Estado, mas seu proprietário; pela guerra ele não perde o mínimo de seus banquetes, caçadas, palácios luxuosos, festas da corte, e assim por diante, e pode, portanto, tomar sua decisão por causas insignificantes, como um tipo de jogo prazeroso e deixar, indiferentemente, devido ao decoro, a justificação da guerra para o corpo diplomático, que sempre está preparado para ela. (*ZeF*, 2021, p.39)

E para ele, este governo deveria ter uma constituição republicana, mesmo sendo a mais difícil de se instituir e manter. Mas para ele, mesmo que se tratassem de "um povo de demônios", ainda, assim, seria possível realizar tal ideia, pois a "[...] a natureza vem em auxílio da vontade geral fundada na razão [...]" (*ZeF*, 2021, p.59), permitindo assim uma organização adequada do Estado, e para fazer isso é preciso "organizar uma multidão de seres racionais que exijam, em conjunto, leis universais para a sua conservação [...]" (*ZeF*, 2021, p.59).

É preciso pôr em evidência que Kant faz uma distinção entre forma de soberania com modo de governo, nesse sentindo, temos como forma de soberania a autocracia, democracia e aristocracia enquanto modo de governo o republicanismo ou despotismo. Na visão do filósofo as formas de governo são mais importantes para o povo do que a forma do Estado, isto poque é na forma de governo que se tem uma melhor organização interna do Estado e uma melhor divisão dos poderes. Segundo aponta Kant (*ZeF*,2021) o *republicanismo* tem como princípio a separação do executivo com o legislativo, entre quem faz as leis e quem governa, já no *despotismo*, há uma execução arbitrária das leis pelo Estado, e a vontade do soberano se sobressai a dos súditos.

Dentre as formas de governo – autocracia, democracia e aristocracia – Kant considera a democracia como a pior delas, vendo-a como um despotismo, pois é uma luta da maioria contra a minoria. Ele vê como despótico qualquer governo não representativo. Em um governo democrático, seria muito mais difícil chegar a um republicanismo apenas com mudanças internas. Para que se chegue a um governo republicano, é preciso sistemas representativos e, quanto menos dirigentes no Estado, mais fácil será conquistar essa forma. Assim, a aristocracia e a monarquia podem adotar o republicanismo via uma reforma, mas a democracia somente com uma revolução.

Para se chegar ao republicanismo, Kant acentua que é crucial que o modo de governo tenha um sistema representativo, sem que este seja despótico e violento. A democracia, entretanto, é visto para Kant como um governo despótico, "[...] porque funda um poder

executivo no qual todos decidem sobre e, em último caso, contra *um* (que, portanto, não dá seu consentimento) [...] todos - que, contudo, não são todos - tomam a decisão, o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade." (*ZeF*, 2021, p.40), além disso, ele afirma que na constituição democrática se tem outro problema, todos querem governar.

Resolvido as questões internas do Estado, isto é, o direito político, Kant então parte para o direito das gentes (entre os Estados), "***O direito das gentes deve ser fundado em um federalismo de estados livres***" (*ZeF*, 2021, p. 42). Para alcançar a paz, é necessário estabelecer um *congresso* permanente dos Estados, um objetivo a ser alcançado pelo direito das gentes. Com o *congresso*, Kant (*MS*, 2013) defende que os Estados se encontrariam em uma relação voluntária, fundamentada em meios constitucionais, servindo para mediar conflitos, estabelecidos com base no direito à paz, apresentando-se assim como algo alcançável.

Kant propõe uma federação, pois é a única forma em que todas as nações podem permanecer igualitárias, sem que haja um estabelecimento de soberania e poder superior. Se fosse um Estado de povos, seria necessário instituir um órgão superior, influindo na ideia de soberania de cada Estado. Além disso, os chefes prefeririam ir para guerra do que se submeterem a uma coerção externa. A federação é necessária, pois os tratados de paz apenas encerram conflitos específicos, mas não o estado de guerra. Kant defende que deve existir uma federação para garantir a paz. Ele afirma:

> [...] então deve haver uma liga de tipo especial que pode ser denominada *liga de paz* [*Friedensbund]* (*foedus pacificum*) que se distinguiria do *tratado de paz* (*pactum pacis*) pelo fato de que este buscaria acabar simplesmente com todas as guerras para sempre. [...] A exequibilidade (realidade objetiva) dessa ideia de *federalidade*, que deve se estender progressivamente a todos os estados e então conduzir à paz perpétua, é concebível (*ZeF*, 2021, p. 45)

Os Estados, sem um poder legislativo supremo, não conseguem se organizar e concretizar essa finalidade. Na impossibilidade da formação de uma federação com esse poder, somente restaria uma federação antagônica à guerra, expandindo-se constantemente, mas sempre com a noção de que a guerra é uma possibilidade:

> [...] no lugar de uma ideia positiva *de uma república mundial* (se não é para se pôr tudo a perder) apenas o substituto *negativo* de uma *liga* permanente e sempre expansiva, que evite a guerra, é capaz de conter o fluxo de inclinação hostil e contrária ao direito, mesmo com o perigo constante de sua irrupção (*ZeF*, 2021, p. 46-47).

Entretanto, para Kant, a razão não almeja apenas estabelecer uma confederação de estados, mas sim alcançar o direito cosmopolita. Dessa forma têm-se como terceiro artigo "O direito cosmopolita deve ser limitado às condições da hospitalidade universal" (*ZeF*, 2021, p.

47). O direito cosmopolita, o direito à hospitalidade, sendo este "[...] o direito de um estrangeiro, por ocasião de sua chegada ao solo de outro, de não ser tratado de maneira hostil" (*ZeF*, 2021, p. 47). Kant acredita que, embora não haja um direito de consentimento à permanência de um estrangeiro em um local que não seja seu de origem, existe o direito de visita para a apresentação, baseado no uso da superfície terrestre. A noção de cosmopolitismo parte da ideia de que todos os seres humanos, vivendo no mesmo território, têm o mesmo direito sobre a terra: "[...] em uma comunidade de possível ação recíproca física (*commercium*), quer dizer, em uma relação completa de um com todos os outros que consiste em oferecer-se para o comércio mútuo" (*MS*, 2013, p. 157). Esse direito, se efetivado, permitirá o comércio mundial além de promover as relações pacíficas, o que levará cada vez mais a humanidade a se aproximar do cosmopolitismo.

> [...] a ideia de um direito cosmopolita não é um modo fantástico e exagerado de representação do direito, mas um complemento necessário do código não escrito, tanto do direito do Estado quanto do direito das gentes, para o direito público dos seres humanos e assim para a paz perpétua da qual, apenas sob essa condição podemos nos lisonjear de nos encontramos em uma contínua aproximação (*ZeF*, 2021, 50-51).

Ainda sobre o cosmopolitismo ele afirma na *Metafísica dos costumes*, que: "Essa ideia da razão de uma comunidade pacífica completa, ainda que não amistosa, de todos os povos da terra que podem estabelecer relações efetivas entre si, não é algo filantrópico (ético), mas um princípio *jurídico*" (*MS*, 2013, p. 157). Para Kant, o direito cosmopolita deve ser buscado, uma vez que ele conduzirá à união de todos os povos sobre a terra, baseada em leis universais para o comércio.

Kant ressalta que mesmo que uma coisa não possa ser provada se certa ou errada, deve se perguntar se admitir qualquer uma das respostas pode ter alguma validade teórica ou prática para alcançar algum fim. E mesmo que se assume em teoria que esse fim é alcançável, não se tornaria um dever, apenas aquilo posto como dever deve ser aceito como realizável e deve ser buscado.

> Assim, a razão prático-moral exprime em nós o seu *veto* irrevogável: não *deve haver guerra alguma* – nem entre mim e você no estado de natureza, nem entre nós como Estados que, embora se encontrem internamente em estado jurídico, externamente (na relação de uns com os outros) vivem num estado sem leis –, pois esse não é o modo pelo qual cada um deve buscar o seu direito (*MS*, 2013, p. 157).

A lei pratico-moral, é uma lei *a priori*, que nos guia terminantemente para um fim pela própria razão. Se ela se expressa que não deve haver guerra, pela razão somos impelidos a sua

busca, e somente pelo desenvolvimento da ideia do direito e a realização do objetivo final direito público pode-se alcançar a paz perpétua.

A questão central a ser discutida no *Suplemento primeiro* é a ideia de que a natureza atua como um agente propulsor para que a humanidade alcance seu destino moral. Analogamente a um artista grandioso, a natureza imprime uma finalidade no curso dos acontecimentos, tecendo harmonia em meio às discórdias. Sob essa ótica, a natureza pode ser interpretada como guiando a humanidade, como uma natureza sábia, em direção a um propósito mais elevado (*ZeF*, 2021).

Diante do exposto, poderíamos perguntar: um dia a natureza conseguirá realizar seu objetivo para com a humanidade? Nas palavras de Kant:

> Se há um dever, e ao mesmo tempo, uma esperança fundada aí, de tornar um Estado de direito público, mesmo que apenas em uma aproximação progressiva ao infinito, então a *paz perpétua* que se segue aos até então falsamente chamados tratados de paz (na verdade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, resolvendo-se pouco-a-pouco, aproxima-se constantemente de sua meta (porque é de se esperar que os tempos em que acontecem iguais progresso se tornem cada vez mais curtos) (*ZeF*,2021, p.85)

Assim, o que podemos ver em Kant é que essa é uma especulação positiva sobre a humanidade. Mesmo que não se alcance esse fim, ele deve ser sempre visto como algo possível, e deve ser uma ideia que deve ser sempre buscada e pensada como realizável. A humanidade deve acreditar na providência e não perder de vista seu propósito.

3 HEGEL, A HISTÓRIA UNIVERSAL E A CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE

Nesta seção, temos como objetivo demonstrar o pensamento de Hegel sobre o progresso histórico como o desenvolvimento da consciência da liberdade no Estado, como a ideia ética efetiva. Aqui já começam os primeiros passos da crítica ao projeto de paz perpétua kantiano. Como vimos na seção anterior, Kant pensa a história pelo viés de sua filosofia transcendental e pela sua compreensão de que não se pode compreender a coisa em si, mas, através da razão, nos é permitido pensar as ideias transcendentais. Estas, sendo reguladoras, servem como princípios orientadores para o entendimento e a razão, a história pensada *como se* estivesse se desenvolvendo teleologicamente. A filosofia da história em Kant como explica Bobbio pode ser sintetizada da seguinte forma: "1) se existe na história humana um *progresso*; 2) qual é o *critéri*o pelo qual seria possível medir o progresso; 3) quais seriam os *meios* para isso; 4) qual seria o *fim*" (Bobbio, 1997, p.153). Kant propõe um progresso moral guiado pela razão, que pode ser analisado pela realização da liberdade e da moralidade, os meios para essa realização ele vai apontar a natureza e insociável sociabilidade como impulsionadora do progresso e o fim seria alcançar o proposito cosmopolita.

Hegel rejeita tal pensamento, pois, para ele, Kant considera a história de forma abstrata e não leva em consideração os acontecimentos. Além disso, Kant propõe uma visão teleológica da história com destino à moralidade; nessa concepção, ele vê o conflito como algo que já teve seu papel para a civilização da humanidade e que, para o progresso moral acontecer, deve ser abolido. Como propósito moral, Kant centraliza a realização da história na autonomia individual e na razão moral, com foco no sujeito como agente racional universal. A história não pode ser pensada de forma a priori, mas sim como ela é, factual, e a filosofia serve para interpretar esses fatos e trazer a compreensão daquilo que é universal na história. Hegel também rejeita essa dicotomia entre sujeito e objeto; para ele, eles são parte de um todo integrado. Em resposta ao transcendental kantiano, Hegel propõe o seu idealismo absoluto para mostrar que é possível demonstrar a realidade em sua totalidade através da filosofia. Sobre o progresso, Hegel rejeita a teleologia kantiana e propõe um progresso dialético da história, apresentando os conflitos e as contradições como o motor desse desenvolvimento. Nesse percurso, Hegel coloca o Estado e não o indivíduo como o personagem central do desenvolvimento da história. Dessa forma, buscaremos apresentar o que é a Filosofia da História para Hegel e seu papel para a compreensão do desenvolvimento do Espírito (*Geist*) na história. Em seguida, será apresentada a história como a realização do Espírito do mundo e os meios utilizados para a sua realização.

Por fim, será apresentado o curso da história mundial, seu desenvolvimento no tempo e na história e suas fases tendo o Estado moderno como sua realização.

3.1. Fundamentos da Filosofia da História

Podemos analisar a Filosofia da História de Hegel sob a perspectiva de uma epistemologia histórica. Embora seu principal objetivo seja elucidar o conteúdo e a essência da História Universal, isto é, seu conceito e a maneira como este se manifesta e evolui na realidade, Hegel inicia sua exposição diferenciando as três abordagens existentes para tratar a história, sendo elas: História primitiva, História reflexiva ou refletida e História Filosófica[6]. Essas abordagens podem ser compreendidas como modos de historiografia, distintos pelos seus objetos de estudo, métodos e resultados alcançados.

A compreensão da História Universal constitui o objeto da História Filosófica. Assim, a necessidade dessa diferenciação pode ser vista como uma demarcação entre os limites de se utilizar exclusivamente os procedimentos históricos para entender a realidade e o que a filosofia pode agregar, aproveitando-se desses resultados. Segundo Hegel, toda história é empírica; os relatos sobre as épocas e os eventos partem do que ocorreu, mas divergem em suas formas ou propósitos diante dos tempos, ou de quem os escreve, o historiador. Dessa maneira, a História Filosófica não difere, partindo dos fatos, porém sob uma perspectiva universal, e os analisa por meio da filosofia, conforme destaca Hegel (*GW* , 1995, p. 16): "[...] a filosofia da história nada mais significa do que a sua observação refletida".

Conforme o pensamento hegeliano, a veracidade histórica se intensifica à medida que se aproxima dos fatos, diferentemente da filosofia, cujo âmbito não se restringe ao mundo

[6] Hegel faz uma análise sistemática sobre as possibilidades de interpretação da história o que ele chama de historiografia. A primeira delas é a *História primitiva*, esta seria a narração dos acontecimentos que os historiadores viveram, como a exemplo de Heródoto (c. 484 - c. 425 a.C.), Tucídides (c. 460 - c. 395 a.C.) e Francesco Guicciardini (1483 - 1540). Muito mais do que vivenciar os acontecimentos e transcrever os fatos, esses historiadores deveriam participar, ser da classe daqueles de que estão narrando, eles tinham que "comungar de seu espírito", para que os relatos fossem o mais veraz possível. O segundo tipo de história é a *História reflexiva ou refletida*, esta se distancia da do "tempo e do espírito" daquele que a escreve, e cada historiador tem seu modo próprio e ponto de vista sobre os acontecimentos, e ela se apresenta das seguintes formas: i)*História Geral*: tenta representar toda a história de um povo, região ou de todo o mundo, devido à grande amplitude de tempo que ela abarca, o historiador se contenta com "abstrações, resumir, abreviar" e também nela ocorre a "supressão de muitos acontecimentos e ações"; ii) *História pragmática*: nela o historiador busca através da história um resgate das reflexões morais de épocas passadas, espíritos passados para o presente; iii) *História crítica*: seria a investigação da verdade e credibilidade das narrativas históricas, seria uma história da história, não tanto voltada para o conteúdo, mas sim na confiabilidade daquele que escreveu; iv) *História especial ou conceitual*: "[...] extrai um ponto de vista universal (por exemplo, a História da Arte, do Direito, da Religião). É, sem dúvida, abstrativa, mas [...] constitui ao mesmo tempo a transição para a História Universal Filosófica" (*VG*, 2020, p.25); E a *História Filosófica*: esta parte de um ponto de vista universal como a história conceitual, entretanto seu objetivo é compreender o sentido da história.

empírico. A filosofia, além de lidar com eventos concretos, explora também ideias e conceitos que carecem de correspondência no mundo tangível, como a noção de *Deus*. Hegel enfatiza que, ao abordar a história, a filosofia deve considerá-la como material, realizando, em primeiro lugar, a censura de envolver a história com determinados pensamentos e avaliá-la segundo esses mesmos pensamentos:

> […] como disse, à filosofia se faz, em primeiro lugar, a censura de ela abordar a história com certos pensamentos e de a considerar segundo esses pensamentos. Mas o único pensamento que consigo traz é o simples pensamento da razão, de que a razão governa o mundo, de que, portanto, também a História Universal transcorreu de um modo racional (*VG*, 2020, p. 33).

Assim como na tradição que surge no século XVI, Hegel defende a ideia que ao analisar a história filosoficamente, vai se constatar que existe uma razão que governa um mudo, e que tudo que aconteceu não foi mero acaso, os acontecimentos são guiados por um proposito racional. Para o autor, isso não é pressuposto na história, mas, é somente a partir do método filosófico, isto é, do conhecimento especulativo que pode ser demonstrado e reconhecido esse objetivo. Para o autor, a filosofia é a "vontade de compreensão", sendo ela a ciência especulativa voltada para a compreensão da realidade. No que diz respeito à história, Hegel sustenta que seu papel é remover o contingente, buscando aquilo que é universal e necessário. Ele expressa esse pensamento ao afirmar: "Devemos buscar na História um fim universal, o fim último do mundo, não um fim particular do espírito subjetivo ou do ânimo; devemos apreendê-lo pela razão, que não pode transformar em interesse seu nenhum fim particular e finito, mas apenas o fim absoluto" (*VG*, 2020, p. 34) e continua:

> O ponto de vista da História Universal filosófica não é, pois, extraído por abstração de muitos pontos de vista gerais, pelo que se prescindiria dos outros. O seu princípio espiritual é a totalidade de todos os pontos de vista. Considera o princípio concreto e espiritual dos povos e a sua história, não se ocupa de [32] situações singulares, mas de um pensamento universal, que se insinua através do todo. Este elemento universal não pertence ao fenômeno contingente; a multidão das particularidades deve aqui apreender se numa unidade (*VG*, 2020, p. 37).

O conteúdo da História filosófica é o universal, não são as ações particulares dos indivíduos e sim o indivíduo histórico, o Espírito Universal. Ao considerar a história, a filosofia toma o Espírito Universal (*Weltgeist*) como seu objeto, e visa compreender o seu desenvolvimento. Como bem coloca Weber:

> O objeto da Filosofia da História é o racional; aquilo que perpassa a história; o que está por trás dos fatos, mas que, ao mesmo tempo, se manifesta neles. É a necessidade interna, considerada pelo autor como "essencial", o "em si significativo". Dentro

> dessa perspectiva, as ações concretas dos homens são circunstâncias externas e, como tais, inessenciais para uma análise filosófica da história (Weber, 1993, p. 184).

Para Hegel, o fato de a história transcorrer racionalmente e de as ações dos povos terem um sentido ou uma finalidade é um pressuposto já assumido pela filosofia, mas que precisa ser demonstrado. Com base na interpretação de Taylor (2014), ao pressupor que a história se desenvolva racionalmente, Hegel está apontando que, pela Lógica como prova conceitual, é possível chegar a essa ideia. Ele toma essa pressuposição como ponto de partida já demonstrado e, a partir dele, busca apresentar seu desenvolvimento. Porém, ao mesmo tempo, existe outra forma de se mostrar que há uma razão na história, que seria através do que ele chama de "dialética histórica", que surge após o sistema, a dialética "estrita".

Assim, o que a filosofia assume como pressuposto é "[...] o simples pensamento da razão, de que a razão governa o mundo, de que, portanto, também a História Universal transcorreu de um modo racional" (*VG*, 2020, p. 34). Ao tratar da história, a filosofia busca retirar os contingentes e buscar apenas o fim racional e essencial. Hegel critica o fato de outras abordagens filosóficas da história, de outros filósofos alemães, fazerem "ficções apriorísticas" da história, olhando-a apenas como substancial. Esse distanciamento do real impede que se perceba o essencial, a verdadeira razão.

Cabe à história "[...] compreender puramente o que é, o que foi, os acontecimentos e os atos" (*VG*, 2020, p. 31). A filosofia deve buscar, desses acontecimentos, aquilo que é singular nesse todo, o universal e a totalidade concreta, logo, o espírito desses acontecimentos. Para isso, é necessário separar aquilo que é essencial daquilo que não é necessário na história para encontrar o curso da razão.

Nesse sentido temos a noção teleológica da filosofia da história de Hegel, como explica Hartmann (1983) a análise filosófica a partir da eliminação do contingente, tudo aquilo que externo, como todos os diversos fatores que o historiador tem diante de suas observações, tem como fundamento uma análise completamente teleológica, assim "A história é um processo evolutivo dirigido para um fim, e nele todo o acontecer está dirigido objectivamente para um « fim último do mundo »" (Hartmann, 1983, p 634). Seguindo na mesma linha de pensamento Marcuse (1978), observa que se é que a história tem um sentido, segundo a interpretação de Hegel só pode ser determinada com base na análise empírica da história e não assumida *a priori*.

O historiador tem seus limites no que tange a compreensão do mundo, mas seu trabalhado é imprescindível para que seja possível encontrar a finalidade da história. O trabalho do historiador é descrever os fatos de maneira mais fidedigna possível. E ao filósofo cabe "A objetividade verdadeiramente científica [...], em lugar de uma recepção passiva de fatos dados,

a aplicação de categorias ·corretas, que organizem os dados em sua significação real" (Marcuse, 1978, p. 208).

Ao fazer isso, a filosofia separa e organiza a história segundo as categorias, aquilo que é realmente necessário e essencial. Nesse sentido, Hegel expõe que temos a compreensão das três categorias, o rosto da história como ela se apresenta no pensamento. A primeira categoria é a da variação que "[...] provém do espetáculo da mudança dos indivíduos, povos e Estados, que são por um momento e atraem sobre si o nosso interesse e, em seguida, desaparecem" (VG, 2020, p. 38). Tudo parece estar em constante transformação, nada parece permanecer na história, o que gera melancolia pelas incessantes mudanças e pela falta de uma estabilidade no todo da vida.

Há um aspecto essencial que se liga a essa primeira categoria: "[...] uma nova vida surge da morte" (*VG*, 2020, p. 39). Existem duas visões para essa categoria: a oriental, com a metáfora da fênix, que ao morrer sempre renasce de suas cinzas com a mesma alma e corpo rejuvenescido; e a visão ocidental, em que "o espírito não só surge rejuvenescido, mas sublimado, esclarecido" (*VG*, 2020, p. 39).

Assim, temos a segunda categoria, a do espírito, que ao se desenvolver, eleva-se através da negação de si mesmo e se eleva a uma nova formação. Diferente da fênix, o espírito não retorna à mesma identidade, mas sim a uma nova elaboração de sua própria essência. "Mediante a solução da sua tarefa, o espírito cria para si novas tarefas, onde multiplica a matéria do seu trabalho" (*VG*, 2020, p. 40). Esse processo gera seu movimento, sua atividade, e é o motor do seu desenvolvimento. O trabalho do espírito conduz à última categoria, a razão, "[...] consciência como a fé na razão que governa o mundo. A sua demonstração é o próprio tratado da história universal, esta é a imagem e a obra da razão" (*VG*, 2020, p. 41).

Para Hegel, que a razão governa o mundo é algo que não há dúvidas, e isso não é uma descoberta moderna, mas algo tão antigo quanto o surgimento da filosofia na Grécia Antiga. Para Hegel, o primeiro a falar sobre isso foi Anaxágoras. Diz Hegel: "[...] o grego Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o Nus, o entendimento em geral ou a razão, governa o mundo – não uma inteligência como razão autoconsciente, nem um espírito como tal; ambas as coisas se devem distinguir muito bem entre si" (*VG*, 2020, p. 41).

Anaxágoras expôs que o sistema solar era regido por leis imutáveis, e essas leis seriam a razão. O problema de Anaxágoras, segundo Hegel, foi atribuir as leis imutáveis a causas exteriores e não à razão. Remetendo-se ao diálogo do *Fédon*, Hegel explica que Sócrates evidenciou a insuficiência do pensamento de Anaxágoras em aplicar sua ideia à natureza concreta. "Ele não conseguia aplicar ao concreto o seu princípio geral, nem explicar o concreto

a partir do seu princípio" (VG, 2020, p. 42). Assim, por mais que a noção de um princípio regulador esteja correta, a explicação deste não se aplica à realidade.

Outro exemplo sobre a razão é a noção cristã da providência divina. A fé de que o mundo não está entregue ao acaso, que tudo acontece sob os desígnios de Deus. A "[...] Providência divina é a sabedoria segundo um poder infinito, que realiza os seus fins, isto é, o fim último, absoluto e racional do mundo" (*VG*, 2020, p. 43).

Do mesmo modo que as leis da natureza de Anaxágoras não se aplicam ao real, Hegel explica que a providência divina é da mesma forma indeterminada e não se aplica aos casos concretos da história. "Na história universal, lidamos com indivíduos que são povos, com totalidades que são Estados; por conseguinte, não podemos, por assim dizer, permanecer na ninharia da fé na Providência, nem de igual modo na fé meramente abstrata" (*VG*, 2020, p. 44).

Para Hegel, a razão dita os acontecimentos do mundo por meio da História Universal e a Providência é o plano e os meios por onde isso acontece. Assim, "[...] a razão governa e governou o mundo – se expressa em forma religiosa, a saber, que a Providência rege o mundo [...]" (*VG*, 2020, p. 45). Explicar a história é conhecer essa razão e como ela se desenvolve, e isso concerne a explicar o desenvolvimento da história universal, pois esta é o produto da razão.

Conhecer a Providência é o equivalente a conhecer a Deus, ou aquilo que está fora do âmbito do mundo fenomênico. Hegel critica o pensamento kantiano e a defesa da impossibilidade de conhecer a Deus ou a coisa em si. Para ele, isso vai de encontro até com os princípios da Sagrada Escritura, que formula que o dever dos homens é amar e também conhecer a Deus.

Podemos analisar a crítica ao transcendental kantiano na introdução da *Enciclopédia* onde Hegel fala sobre a *Filosofia Crítica*. Diz Hegel: "A filosofia crítica tem em comum com o empirismo admitir a experiência como o único terreno dos conhecimentos; que aliás ela não reconhece por verdades, mas somente por conhecimentos de fenômenos" (*Enz I*, 2012, p. 107). O problema para Hegel desse pensamento é limitar o conhecimento apenas ao mundo tangível sem buscar a verdade absoluta. "O exame kantiano das determinações-de-pensamento padece essencialmente do defeito de que elas não são consideradas em si e para si, mas só sob este enfoque: se são *subjetivas* ou *objetivas*" (*Enz I*, 2012, p. 109).

Na visão de Hegel, Kant se limitou a observar as relações entre o conceito e a experiência. Dessa forma ele não tratou dos conceitos do entendimento em sua totalidade, mas apenas segundo sua relação com a subjetividade e a objetividade. Em contrapartida Hegel defende que "[...] a verdadeira objetividade do pensar é a objetividade em que os pensamentos não são nossos pensamentos simplesmente, mas ao mesmo tempo são o *Em-si* das coisas e do

objetivo em geral" (*Enz I*, 2012, p. 111). A verdadeira objetividade ultrapassa a perspectiva kantiana, mostrando que os pensamentos são universais e necessários e não pertencem apenas ao sujeito, mas refletem a essência da coisa.

A forma que se pode conhecer a essência das coisas é mediante a dialética, pois "As formas-de-pensamento devem ser consideradas em si e para si; são o objeto e a atividade do objeto mesmo; examinam-se a si mesmas, e devem determinar nelas mesmas seu limite e mostrar sua falha" (*Enz I*, 2012, p. 109). A dialética considera o pensamento como atividade auto suficiente que busca sua superação mediante suas próprias limitações.

Hegel concorda com o pensamento kantiano sobre a razão como a faculdade do incondicionado, aquilo que está fora dos limites da experiência, e também sobre o objeto do entendimento ter como objeto o condicionado e a razão o infinito incondicionado. Para Hegel, essa é uma distinção importante; todavia, Kant se limitou a razão ao negativo, ao dever-ser.

Da mesma forma, Hegel reitera a noção de que os fenômenos são os objetos que podemos conhecer de modo imediato. Mas nosso conhecimento não se limita a eles. Assim, como uma superação do idealismo subjetivo de Kant, Hegel propõe o idealismo absoluto[7], que tenta ver o mundo para além dos fenômenos, mas como fundado na ideia divina.

Para Hegel, toda a realidade é interligada, não há separação entre sujeito e objeto, e é algo que pode ser apreendido pelo pensamento. Ao tratar da História Universal e da razão, Hegel pretende mostrar justamente essa articulação entre o plano ideal e o real. Dessa forma, ele explica que "A nossa consideração é, portanto, uma *teodiceia*, uma justificação de Deus, [...] para reconciliar o espírito pensante com o negativo; e é na História Universal que toda a massa do mal concreto se põe diante dos nossos olhos (*VG*, 2020, p.51). Logo, o fundamento da história é apresentar como a ideia entendida como Deus pode ser compreendida à luz do pensamento especulativo da filosofia, como ele apresenta na *Enciclopédia*: "A filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a *verdade* por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que *Deus* é a verdade, e *só* ele é a verdade" (*Enz I*, 2012, p. 39).

[7] O termo "idealismo absoluto" como elucida Wartenberg é utilizado para caracterizar a metafísica hegeliana em oposição as ideias metafísicas modernas como as de Kant e Berkeley que pregam uma distinção entre sujeito e objeto, "[...] os objetos materiais são ideias, isto é, que tais objetos não estão entre as entidades mais básicas que existem, mas possuem apenas um estatuto de "segunda classe", uma vez que sua existência depende da existência de outra coisa, depende de entidade de 'primeira classe'" (Wartenberg, 2014, p. 127), essa entidade de "primeira classe" é mente humana que explica essa idealidade dos objetos. Hegel rompe com essa tradição ao postular que a realidade é única: a Ideia. Esta constitui a unidade entre conceito e objeto. No idealismo absoluto, pensamento e ser são articulados dialeticamente, e a realidade é compreendida como um processo dinâmico e vivo. Esse processo manifesta-se na razão, expressa por meio da natureza, da história, da arte, da religião e da filosofia.

Hartmann esclarece que Hegel propôs uma *Teodiceia* com o intuito de superar as às categorias abstratas propostas por Leibniz que "[...]consistia em conceber o mal do mundo para reconciliar o espírito pensante com o negativo" (Hartmann , 1983, p. 635). Hegel propõe explicar a justificação de Deus[8] através da história que só pode ser possível pelo conhecimento especulativo, em suas palavras: "Esta reconciliação só pode obter-se mediante o conhecimento do afirmativo, em que o negativo se desvanece como algo de subordinado e de superado" (*VG*, 2020, p.51).

O ponto de partida para compreender a História Universal de Hegel é analisá-la em seu terreno, isto é, no plano espiritual. O espírito (*Geist*) é um conceito-chave na filosofia hegeliana, essencial para a discussão da história universal. Ele constitui a terceira parte do sistema filosófico de Hegel, podendo ser compreendido como a síntese entre a Lógica e a Natureza, sendo o mundo do homem, seus pensamentos e todo o seu desenvolvimento. Para Hegel, o mundo compreende duas partes: a natureza física e a psíquica. Contudo, embora a natureza física exerça influência no desenvolvimento da história, é apenas no campo espiritual que o universal se concretiza. É a partir da relação com o espírito que a história deve ser considerada. O homem surge após a natureza, como a "[…] antítese do mundo natural; é o ser que se eleva ao segundo mundo" (*VG*, 2020, p. 54).

Ao apresentar o homem como antítese à natureza, ou síntese da Lógica e da Natureza, Hegel destaca a distinção entre os homens e outros animais. O homem não é apenas natureza, instinto, vontade natural, mas também é razão, espírito, vontade livre, realizando-se no tempo e no espaço, como segue:

> Temos na nossa consciência universal dois reinos, o da natureza e o do espírito. O reino do espírito é o criado pelo homem. Podemos para nós forjar toda a classe de representações acerca do Reino de Deus; há de ser sempre um reino do espírito, que se há de realizar no homem e por ele estabelecer na existência. […] O terreno do espírito é o que tudo abarca; encerra em si tudo quanto interessou e ainda interessa ao homem [50]. O homem é nele ativo; e faça o que fizer, é um ser em que **o espírito é ativo.** Pode, pois, haver interesse em conhecer, no curso da história, a natureza espiritual na sua existência, isto é, o modo como o espírito se une à natureza, portanto, a natureza humana (*VG*, 2020, p. 53–54, grifo nosso).

"Só o homem se eleva, por cima da singularidade da sensação, à universalidade do pensamento, ao saber de si mesmo, ao compreender de sua subjetividade, de seu Eu; em uma palavra, **só o homem é o espírito pensante** [...]" (*Enz III*, 2011, p. 23, grifo nosso). Ao

[8] Convém destacar que o Deus que Hegel quer demonstrar não é uma entidade cristã ou religiosa, Deus deve ser compreendido como a ideia que se realiza na história.

transcender a natureza o homem se distancia dos outros animais, como ser senciente ele tem a capacidade de saber sobre si e saber do universal. Como ser racional ele não está apenas mediado pelas necessidades imediatas e impulsos, ele consegue inibir tais determinações naturais em agir segundo fins determinados.

Porém o espírito não é apenas uma abstração da natureza humana ele é algo que não é estático ele é "[...] verdadeiro, é algo vivo, orgânico, sistemático" (*Enz III*, 2011, p. 13) e só pode ser compreendido a partir do seu desenvolvimento. Tanto o espírito quanto a natureza tem sua existência externa como manifestação racional da ideia. Entretanto, a exterioridade da natureza é marcada pela necessidade 'fora-um-do-outro', enquanto o espírito tem como sua exterioridade a liberdade essente em si e para si. Pode-se demonstrar essa diferença no organismo animal, estes são determinados e tudo que concerne seu desenvolvimento é apenas para seu consumo e autopreservação fruto da necessidade.

O espírito não existe na realidade exterior, ele é abstração, sua essência é a liberdade, sendo esta uma determinação interna do sujeito e só com ele pode se efetivar. Assim como a matéria tem como característica seu peso, isto é, ela tem a sua existência fora de si, o espirito é o oposto, ele contém a si mesmo, ele é em si e por si, e isso é a liberdade, "eu sou livre quando estou em mim mesmo", isto é, "autoconsciência".

> Conforme a determinação abstrata, pode-se dizer que a História Universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é a si mesmo. E, como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do espírito já contém também, virtualmente toda a história (*GW*, 1995, p. 24).

Como explica Taylor (2014), do ponto de vista ontológico, o objetivo que se quer alcançar é a autocompreensão do Espírito, ou da Razão, e o ser humano é o meio para esse fim, "Logo, o fato de o Espírito conhecer a si mesmo, requer que o ser humano chegue a conhecer a si mesmo como realmente são, ou seja, como emanações do Espírito" (Taylor, 20214, p. 400), mas para isso é necessário que os seres humanos passem por um longo período de cultivo ou formação (*Bildung*). O que para Hegel já está acontecendo, ao olhar para a história, ele afirma que é possível observar o desenvolvimento espiritual como desenvolvimento da liberdade.

Assim, por mais que o homem seja espírito, o conteúdo da história universal, não parte da análise das histórias individuais, mas se aplica a elas. "O que temos de contemplar é, pois, a Ideia, mas no elemento do espírito humano; em termos mais precisos: é a Ideia da liberdade humana" (*VG*, 2020, p.56). Para Hegel, a liberdade, termo que, para ele, é indeterminado e ambíguo, traz consigo infinitos equívocos e confusões. Ele afirma que sua época foi aquela que

melhor compreendeu e experimentou essa noção. Nesse contexto, podemos observar que, para Hegel, a liberdade possui um significado político, e seu desenvolvimento ocorre por via desses meios.

Tal como ele afirmou,

> A substância do espírito é a liberdade. O seu fim no processo histórico aduz-se deste modo: é a liberdade do sujeito; que ele tenha a sua consciência moral e a sua moralidade, que se proponha fins universais e os faça vigorar; que o sujeito tenha um valor infinito e chegue também à consciência deste extremo. A substancialidade do fim do espírito universal alcança-se através da liberdade de cada um (*VG*, 2020, p. 66).

Assim, ao analisar a história dos povos, Hegel busca justificar esse progresso político no próprio entendimento das sociedades sobre a liberdade. Ele via seu período de vida, especialmente no final do século XVIII e início do século XIX, e todos os desenvolvimentos na questão do direito individual e coletivo como fruto desse longo processo da marcha do Espírito Universal. Isso ocorre através do processo dialético que impulsiona a história e os povos, mediado pela formação.

Por isso ele aponta que o seu conteúdo é universal, pois não parte da análise das histórias individuais, mas se aplica a elas. Seu conteúdo pertence aos povos. O Espírito Universal é único, mas, em seu processo de realização, ele se apresenta como povo, como parte do progresso espiritual em que ele tem que conhecer a si mesmo. No processo dialético, após o conflito dos opostos, ou do negativo, surge o momento especulativo, que gera um novo conteúdo capaz de resolver as contradições existentes. Na história, esse conteúdo se manifesta no surgimento de um novo povo, que "suprassume", conserva e eleva o que foi conquistado pela civilização anterior.

Na História Universal não se lida com os espíritos singulares (os homens), seu conteúdo são os espíritos de natureza universal os povos. O Espírito Universal é único, mas, em seu processo de realização, ele se apresenta como povo, como parte do progresso espiritual em que ele tem que conhecer a si mesmo. Os povos na história representam o momento do Espírito Universal em busca de sua realização, nesse sentido, ele se apresenta como o espírito do povo (*Volkgeist*).

O espírito do povo, como explica Borges (1998, p. 157) "[...] é um princípio universal que anima uma determinada cultura e perpassa suas manifestações políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, que mantém, portanto, entre elas uma determinada harmonia". Como explica Hyppolite (1983), o *Volksgeist* é uma realidade histórica que está acima dos indivíduos; ainda assim, é a realidade objetiva que permite o seu desenvolvimento. Ele liga o individual e

o universal, e a humanidade se realiza nele como povos ao longo do tempo, que têm suas maneiras de ser e viver.

E nesse processo temos o espírito do povo como "atos" do espírito universal, como a manifestação deste na história, na medida que o espírito do povo avança na história há um desenvolvimento na consciência da liberdade dos sujeitos. Através desse movimento, Hegel aponta que os meios pelos quais a liberdade se realiza no mundo têm como produto a própria história. "Se a liberdade enquanto tal é, antes de mais, o conceito interno, então os meios são, em contrapartida [78], algo de externo; são o aparente, que se expõe na história como o que surge imediatamente diante dos nossos olhos" (*VG*, 2020, p.80). Mesmo que a História Universal se desenvolva na consciência, no mundo espiritual, ela precisa da realidade externa, dos meios e do material, sendo as ações humanas, mais especificamente as ações dos indivíduos históricos e suas realizações e o Estado onde todos os acontecimentos acontecem.

3.2. O Estado como Realização da História

Para Hegel, as ações humanas de cada indivíduo, analisadas em suas particularidades, são motivadas por necessidades e paixões, conforme seus interesses, representações, fins desejados, caráter ou talentos. Entre todos esses motivos que podem mover um homem, as paixões destacam-se por movimentar os interesses, a satisfação e o egoísmo de maneira mais poderosa, pois "seu poder está em não considerar nenhum dos limites que o direito e a moralidade lhes querem impor" (*GW*, 1995, p.26). Ao examinar a história e observar o "espetáculo das paixões", percebemos sua violência e as consequências de suas ações, compreendendo que não se trata apenas de algo natural, mas sim do resultado da vontade humana. A citação a seguir resume bem esse pensamento:

> Quando observamos esse cenário de paixões e vemos as consequências dessa violência, dessa insensatez que se alia não só a essas consequências, mas também e sobretudo às boas intenções e objetos legítimos, quando daí vemos surgir o mal, a iniquidade, a decadência dos impérios mais prósperos que o espírito humano criou, ficamos realmente entristecidos com essa transitoriedade; e ao constatar que tal **decadência não é apenas obra da natureza, mas principalmente da vontade humana**, afligimo-nos moralmente, com indignação do espírito do bem, se tal espírito está em nós (*GW*, 1995, p. 26, grifo nosso).

Na visão de Hegel, ao contemplar esse cenário deixado pelas paixões ao longo do tempo, com todas as cenas de violência e atrocidades que povos e Estados enfrentaram, surge a questão se a humanidade realmente abriga em si o espírito da bondade. Mais ainda, Hegel questiona o

que nos liberta desse sentimento ao pensarmos nesses eventos como inevitáveis, contentando-nos com a ideia de que "foi assim que aconteceu; é o destino; nada se pode fazer para mudar" (*GW*, 1995, p.27). Dessa forma, seguimos com nossas vidas, evitando uma reflexão dolorida que nos acompanharia ao longo de nossa existência. No entanto, a indagação persiste em relação a todo esse cenário de sofrimento humano: "a quem, a que fim último foi oferecido este enorme sacrifício?" (*VG*, 2020, p.81).

Como já mencionado, a determinação, conceito e a natureza do espírito são abstratos, ou seja, seus princípios e fins existem apenas nos pensamentos, internamente, mas precisam da realidade efetiva para se realizarem. Isso ocorre em um segundo momento, na atividade e realização que tem como princípio a vontade e a atividade humana, de indivíduos ativos, através de seus impulsos, inclinações e paixões. No cerne dessa questão, Hegel afirma:

> Dissemos que nada se realizou sem o interesse e a atividade daqueles que participaram. Dissemos que nada no mundo foi realizado sem o interesse daqueles que, com suas ações, colaboraram para tal realização. Então devemos dizer, de maneira geral, que *nada de grande acontece no mundo sem paixão*. São dois momentos que intervém em nosso objeto: o primeiro é a ideia, o segundo, as paixões humanas; um é a urdidura do tecido, o outro, a trama do grande tapete da História Universal que se desenrola perante nós. O centro concreto de ambos é a liberdade moral no Estado (*GW*, 1995, p. 28).

Na história universal, a "paixão"[9] desempenha um papel fundamental, sendo o sentimento mais forte com o poder de provocar mudanças em todo o curso da história, não se limitando apenas ao âmbito individual, mas atingindo o universal. As mudanças são consideradas necessárias do ponto de vista do Espírito Universal em sua busca por retornar a si mesmo, sendo que todos os infortúnios fazem parte desse processo. Como salienta Hegel (*GW*, 1995, p.30): "A História Universal não é o palco da felicidade. Os períodos felizes são as páginas em branco, são os períodos dos acordos, das oposições ausentes". Desse modo, mesmo diante desse desenvolvimento, surgem as ações abstratas, que funcionam como elos que conectam a Ideia universal ao mundo externo.

Hegel destaca que, embora a História Universal resulte das paixões por meio das realizações humanas, ela é o resultado do não intencionado. Os homens, sejam eles indivíduos comuns ou homens históricos, sempre agem em busca de suas satisfações. "Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior

[9] Hegel usa o termo paixão para explicar "[...] à atividade do homem impulsionada por interesses particulares, por fins especiais ou, se se quiser, por propósitos egoístas, e de modo tal que estes põem toda a energia da sua vontade e caráter em tais fins, sacrificando-lhes os outros que também podem ser fins ou, antes, tudo o mais" (*VG*, 2020, p.85), mesmo não sendo o termos mais adequado como ele mesmo explica, mas ele acaba mantendo.

de suas ações, mas que não está em sua consciência ou em sua intenção" (Hegel, 1995, p.30). Utilizando o exemplo de um homem que, por vingança, incendeia a casa de outro para reparar uma injustiça, acaba por danificar os bens de várias outras pessoas sem relação com ele e sua intenção; sua chama gera uma reação em cadeia de destruição para além do que foi intencionado. Para Hegel, a História Universal age da mesma forma, as ações dos indivíduos históricos se generalizam ou universalizam, causando mudanças em toda a história.

Para Hegel, "Esses são os grandes homens da história, cujos fins particulares contêm o substancial que é a vontade do espírito universal" (*GW*, 1995, p.33). Hegel também denomina esses homens como heróis[10], pois seus objetivos não servem apenas a suas existências: "Tais heróis parecem esgotar-se em si mesmos, e suas ações produzem situações e condições mundiais que parecem ser unicamente sua tarefa e sua obra" (*GW*, 1995, p.33). Hegel também os considera homens práticos e políticos, e também sábios, pois compreendiam suas épocas e tinham a "profissão de administradores" do espírito universal, resultando em uma vida curta, sem descanso, cheia de trabalho e esforço, guiada por suas paixões. "Alcançando o objetivo, eles caem como vagens esvaziadas do grão. Morrem cedo como Alexandre, são assassinados como César ou exilados para a ilha de Santa Helena como Napoleão" (*GW*, 1995, p.33-34).

A diferença entre os homens históricos e os "homens comuns" está justamente no modo em como eles escolheram viver. Hegel explica que por mais que eles tiveram a felicidade de fazer algo grandioso de maneira inconsciente para o desenvolvimento do espirito universal, eles não souberam o que é a felicidade no sentido de uma vida feliz. Eles viveram pela paixão e morreram por ela, e mesmo que como indivíduos comuns eles aproveitaram daquilo que todos os homens possam ter, como comida, bebida e outras coisas mais, no entanto não viveram para aproveitar como outros, suas vidas estavam ligadas a algo maior.

No entanto, todos esses homens e suas ações são apenas "peças" no jogo da história universal. Todas as suas ações representam a forma que a razão encontrou para se desenvolver na história. Deixar as paixões trabalharem é o que Hegel chama de astúcia da razão, afirmando:

[10] Esses homens históricos, ou "heróis", como explica Lukács, possuem uma relação com a mitologia de Teseu, termo que já aparecia nos escritos da juventude de Hegel. Segundo Lukács, essa analogia ocorre porque, na mitologia grega, o herói Teseu "[...] pôs fim à divisão e à anarquia do povo e fundou a unidade nacional e estatal de Atenas" (Lukács, 2018, p. 416). Na filosofia da história, Hegel também afirma que esses heróis têm como papel ajudar o espírito a desenvolver-se, o que resulta, na realidade, em um desenvolvimento ético-político como consciência da liberdade. Lukács observa que, na literatura, há diversas especulações sobre quem seria o "Teseu" de Hegel. Dilthey, por exemplo, apontava Napoleão, enquanto Rosenzweig sugeria o Arquiduque Carlos da Áustria. Para Lukács, Napoleão parece ser a hipótese mais plausível. Contudo, o autor esclarece que não se pode perder de vista que o Teseu "[...] trata-se, em Hegel, sempre do predomínio do princípio historicamente necessário, e Teseu sempre é só um órgão, um instrumento que a história universal usa para levar a termo a mudança concretamente necessária bem naquela época" (Lukács, 2018, p. 421).

> [...] *Astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmava. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A ideia recompensa o tributo da existência e da transitoriedade, não por ela própria, mas pelas paixões dos indivíduos.

Podemos pensar na astúcia da razão e em sua atuação como uma forma análoga à providência divina dos cristãos. No cristianismo, Deus, sendo um ser onipotente, onipresente e onisciente, deu aos homens o livre arbítrio. Contudo, para aqueles que creem e escolhem viver sob Sua proteção, devem aceitar que tudo acontece devido aos anseios divinos. Deus sabe de tudo e está cuidando de tudo, e mesmo diante das nossas escolhas cotidianas, Ele estaria agindo através da providência, guiando Seus fiéis. A astúcia da razão atua de modo similar; mesmo que os indivíduos estejam apenas agindo em prol de si mesmos, ela está utilizando deles para sua realização, algo que não é intencionado por eles, mas é o desejo dela.

Hegel salienta que se fala dos homens como meio, pois, através da liberdade, eles são responsáveis pela degeneração moral, religiosa e ética. Entretanto, no que concerne às suas existências ou seus conteúdos, eles são fins em si mesmos, e não são meramente meios; fazem parte do progresso da razão. Sobre os meios, diz Hegel (*GW*, 1995, p.38): "[...] é a atividade dos sujeitos, nos quais a razão existe como sua existência substancial, que é, inicialmente, ainda obscura, e oculta para eles." Os sujeitos, para Hegel, são formas ativas no desenvolvimento da História Universal e, ao mesmo tempo, são produtos dos meios, um "conteúdo determinado", de suas religiões e moralidade objetiva (Eticidade), sendo estas o material da realização do espírito universal.

Através da astúcia da razão, os homens, ao perseguirem seus objetivos, inconscientemente agem em prol do desenvolvimento da história. Os homens, enquanto indivíduos históricos, são ferramentas para o desenvolvimento da razão. Esse meio, para Hegel, representa apenas uma finalidade subjetiva, mas que necessita do elemento material, uma realidade efetiva, pois sem ela não seria possível os meios se realizarem. Ao se tratar dos meios apenas como a realização das paixões humanas e de seus objetivos enquanto vontade individual, o material necessário representaria apenas a existência dos sujeitos, suas necessidades, logo, sua subjetividade.

No entanto, a vontade subjetiva, dentro do contexto da história universal, está ligada a uma finalidade: as paixões se realizam para que o propósito da História Universal aconteça. Há uma relação de dependência entre as realizações individuais e o desenvolvimento do espírito do mundo, e isso ocorre em uma realidade que tem sua própria existência efetiva essencial,

onde as ações dos homens acontecem e suas vontades subjetivas podem se desenvolver. Nas palavras de Hegel:

> **Ora, este essencial, a unidade da vontade subjetiva e do universal, é o todo ético e na sua figura concreta, o Estado**. Este é a realidade efetiva em que o indivíduo tem e saboreia a sua liberdade, mas enquanto é o saber, a fé e o querer do universal. O Estado é, portanto, o centro das outras vertentes concretas, do direito, da arte, dos costumes, das comodidades da vida. No Estado a liberdade torna-se objetal e realiza-se de modo positivo (*VG*, 2022, p.108, grifo nosso).

Na *Filosofia da história* Hegel não desenvolve o fundamento jurídico do Estado, mas o seu desenvolvimento metafísico como o material da realização do Espírito que se manifesta na história através da consciência humana. Dessa forma, "A vontade subjetiva, a paixão, é o elemento ativo, realizador; a Ideia é o interior: o Estado é a vida ética, presente e efetivamente real (*VG*, 2020, p.109). O Estado é a manifestação concreta da Ideia universal na história, por isso que para Hegel a História Universal começa com o Estado.

Hegel não se refere apenas ao registro dos acontecimentos quando menciona "história"; este é apenas seu aspecto subjetivo. Ele concebe também um aspecto objetivo que envolve os acontecimentos e seus desdobramentos. Para determinar seu início, é necessário identificar o momento em que o subjetivo (registros) e o objetivo (acontecimentos) se convergem. Esse é o estágio em que começou a se forjar a memória coletiva, no qual os fatos empíricos passaram a ser perpetuados como a representação da memória de um povo.

Além disso, este foi o momento que Hegel considera como o primeiro estágio no qual os seres humanos começaram a ter consciência da liberdade. Como discutido na seção anterior, o meio pelo qual a razão busca realizar o desenvolvimento da ideia ao longo da História Universal são as paixões humanas. Através da astúcia da razão, os seres humanos, ao perseguirem seus objetivos, agem inconscientemente em prol do desenvolvimento histórico. Estes agentes históricos tornam-se, assim, meras ferramentas para o progresso da razão.

No entanto, esse meio, para Hegel, representa apenas uma finalidade subjetiva, mas que necessita do elemento material, uma realidade efetiva, pois sem ela não seria possível a realização dos meios. Ao considerar os meios apenas como a concretização das paixões humanas e de seus objetivos enquanto vontade individual, o elemento material representa apenas a existência dos sujeitos, suas necessidades e, consequentemente, sua subjetividade.

Contudo, a vontade subjetiva, dentro do contexto da história universal, está intrinsecamente ligada a uma finalidade: as paixões se realizam para que o propósito da História Universal se concretize. Há, portanto, uma relação de dependência entre as realizações individuais e o desenvolvimento do espírito do mundo, ocorrendo em uma realidade que possui

sua própria existência efetiva essencial, onde as ações humanas acontecem e suas vontades subjetivas podem se desenvolver. É sobre essa realidade que analisaremos a seguir.

Até a sua época, Hegel observa que foram cogitadas muitas formulações sobre a origem da história[11]. Teorias que defendem o homem em um estado natural onde teriam a liberdade ou direito da maneira mais perfeita; há a explicação fundamentada na Bíblia cristã em seu livro da criação, na história do homem no paraíso; outras tais que defendiam a existência de um povo antigo superior que transmitiu aos humanos toda a ciência e arte. Se buscarmos, vamos encontrar muitas outras formas e cada povo ao longo dos séculos tem a sua. Entretanto, Hegel afirma que "tudo isso são pressupostos que nem têm fundamento histórico nem o podem vir a ter, porquanto sempre podemos opor o conceito a essa arbitrária origem derivada apenas da opinião subjetiva" (*VG, 2020*, p. 156).

Nas suas considerações sobre as formas de tratar a história, Hegel já apontava que a história trata apenas do fato, daquilo que existiu. Quanto mais verídico o fato, mais verdadeira a história. Dessa forma, para ele estavam de fora da história as lendas, os contos populares, as tradições e também as poesias, pois ele considerava essas formas subjetivas de narrativas como modos turvos de tratar a história, o que aqui também pode ser entendido como os modos em que a história não teve seu lado objetivo, por isso é incompleta.

O erro das religiões sobre o início da história humana foi colocar o homem como um ser primitivo, sem a capacidade racional. Hegel aponta que na narração bíblica da história de Adão, para compreender a verdade de Deus, ele teria que ter alguma forma de conhecimento racional sobre as verdades religiosas. Mas, assim como o mito cristão, todas as outras religiões fizeram da mesma forma, ocultaram os fatos em prol de seus benefícios. Hegel defende que do ponto de vista do pensamento histórico e filosófico, o homem não pode ter saído de um estado primitivo como um animal que não pensa. Há uma diferença entre o ser humano animal e os outros animais. "O homem sempre foi uma inteligência" (*VG, 2020*, p. 156). Mesmo uma criança que ainda não desenvolveu seu lado racional, ela é um ser racional em potência, diferente dos outros animais, que sempre vão permanecer incultos. Assim, se por algum motivo houve o caso em que ele esteve sobre um modo de vida mais prístino, o fez por conhecimento tanto de Deus ou da natureza.

Assim, novamente, cabe a meditação filosófica encontrar o momento em que a história se completa, lembrando-nos de que o papel da filosofia é retirar o contingente.

---

[11]Nessas formulações são consideradas não apenas as filosóficas, mas também as científicas e religiosas e mitológicas como as teogonias e cosmologias. Hegel também está fazendo referência a Schelling e Schlegel ao livro *Sobre a língua e sabedoria dos indianos* de 1808.

> À consideração filosófica é unicamente adequado e digno apreender a história onde a racionalidade começa a aparecer na existência mundana; não onde ela é ainda uma possibilidade só em si, mas onde existe um estado em que ela ingressa na consciência, na vontade e na ação (*VG*, 2020, p. 157).

Considerar as narrativas religiosas como fundamento histórico seria encarar a história como mera subjetividade arbitrária. Da mesma forma, seria levar em conta as leis, instituições e a simbologia dos povos antigos, pois estas são "invólucros de ideias especulativas", mesmo sendo produtos do espírito, não representam sua realidade efetiva. O espírito efetivo é a liberdade, e "A liberdade consiste somente em conhecer e querer os objetos substanciais e universais, como a lei e o direito [162], e em produzir uma realidade efetiva que lhes é adequada – o Estado" (*VG, 2020*, p. 158). Dessa forma, chegamos ao ponto central desta discussão: a história tem seu início com o Estado, pois ele é a efetivação do espírito como liberdade.

Hegel não ignora a existência de outros povos; ele apenas os situa no contexto da história mundial, como a "pré-história". Ele argumenta que foi apenas recentemente em sua época – devido à colonização – que foi descoberto o "novo mundo" da história com a tradução dos textos em sânscrito, que estabeleceu uma relação entre a Europa e a Índia. Mas esses povos, grupos religiosos e até as famílias como comunidade ética dentro dos Estados estão fora da história, pois eles "[...] não comportam entre si como indivíduos de vontade livre, como pessoas" (*VG, 2020*, p.157).

É de conhecimento de Hegel que em civilizações antigas houve revoluções, guerras, transformações, impérios erguidos e outros destruídos, séculos de acontecimentos. Mas, para ele, estes estão fora da historiografia, pois faltou a construção subjetiva da história, os registros que atestam tais acontecimentos. Do mesmo modo como já citado, ele exclui as narrações não baseadas em fatos por não terem sua objetividade. Hegel fala sobre a riquíssima literatura da Índia, com seus textos religiosos e seus códigos, mas não tem história, diferente da China que tem toda sua historiografia, desde os tempos mais remotos. Não apena isso, sobre a Índia, continua Hegel:

> O elemento da eticidade encontra-se, pois, banido da magnificência da vida indiana e dos seus reinos. Em virtude da falta de liberdade da permanência, baseada na natureza, do ordenamento, todo o vínculo da sociedade é arbítrio selvagem, impulso passageiro ou, pelo contrário, furor, sem um fim último de progresso e de desenvolvimento: não existe, pois, nenhuma memória pensante, nenhum objeto para a Mnemósine[12] [...] (*VG*, 2020, p. 160)

[12] Deusa da mitologia grega que representa a personificação da memória.

A linguagem é um fator determinante para a construção histórica. É um fato incontestável que ela existe há muito tempo e em diversas formas. Até mesmo os escritos considerados não históricos por Hegel representam uma sistematização complexa da língua, feitos para desempenhar uma função social. No entanto, Hegel aponta que, mesmo sendo a linguagem "obra da inteligência teorética" - isto é, a capacidade humana de criar conceitos, abstrair conteúdos e formular ideias, dando existência aos nossos pensamentos, mesmo que fantasiosos - e mesmo que sua origem e evolução não possam ser estabelecidas, essas formas de expressão, como os textos indianos, não representam "[...] feitos da vontade autoconsciente, nem da liberdade que a si proporciona outra exterioridade, uma genuína realidade efetiva" (*VG,* 2020, p. 161). Por mais complexos que sejam, esses e outros modos de escrita e linguagem existentes, esses povos continuam, para Hegel, sem história.

Também devido a essa interpretação sobre a linguagem, Hegel afirma que os povos sem Estado são povos sem história, pois "o Estado é que, pela primeira vez, fornece um conteúdo que não só é apropriado à prosa da história, mas a engendra" (*VG, 2020*, p 159). Com o Estado, abandona-se o caráter meramente subjetivo da linguagem e ocorre a articulação de uma determinação natural da humanidade para assumir um aspecto racional.

> Em vez das ordens puramente subjetivas do chefe, suficientes para a necessidade do instante, uma coletividade que se consolida e eleva à altura de um Estado exige preceitos, leis, determinações gerais e universalmente válidas e suscita deste modo não só o relato, mas o interesse dos feitos e acontecimentos inteligíveis, determinados em si e perduráveis nos seus resultados – feitos a que Mnemósine tende a acrescentar a duração da memória em prol do fim perpetuador da configuração e da estrutura ainda presentes do Estado [...](*VG*, 2020, p. 159).

Com o surgimento do Estado, o espírito do mundo começa a dar seus primeiros passos, uma vez que, a partir desse momento, os homens começam a ter consciência de sua relação com o todo e a se conceber como um indivíduo espiritual, um todo ético. Nesse sentido, a história e a liberdade "Só no Estado existem, com a consciência das leis, feitos claros e, com estes, a claridade de uma consciência a seu respeito, que proporciona a capacidade e a necessidade de os preservar" (*VG, 2020*, p. 159-160). Assim, para Hegel, o Estado não é apenas uma instituição política; ele representa o momento em que o espírito se torna realidade no tempo, buscando sua realização na história.

A realização dos heróis históricos e de suas paixões ocorreu dentro do Estado como uma realidade efetiva no mundo dos homens. Por isso, afirma Hegel:

> Só no Estado é que o homem tem existência racional.[...] Só pelo Estado tem o homem todo o valor, toda a sua realidade efetiva e espiritual.[...] **O homem deve ao Estado tudo o que ele é; só nele tem a sua essência**. Só pelo Estado tem o homem todo o valor, toda a sua realidade efetiva e espiritual. [...] O verdadeiro é a unidade da vontade geral e da vontade subjetiva; o universal está nas leis do Estado, nas determinações universais e racionais. A vontade subjetiva, a paixão, é o elemento ativo, realizador; a Ideia é o interior: o Estado é a vida ética, presente e efetivamente real (*VG, 2020*, p. 109, grifo nosso).

Segundo a visão de Taylor, Hegel utiliza certos termos para denotar a relação entre o homem e a comunidade, principalmente "substância" e "essência", como na passagem acima, para reforçar a noção de que o indivíduo só é verdadeiramente indivíduo quando está em comunidade. O Estado ou a comunidade representam um todo maior e complexo, cheio de partes relacionadas como um organismo. Como continua Taylor (2014, p. 414), "[...] o indivíduo não está a serviço de um fim separado dele; ele está, antes, servindo a um fim mais amplo que é a base da identidade, porque ele é apenas o indivíduo, que ele é nessa vida mais ampla".

Hegel aponta ainda que,

> O interesse absoluto da razão é que exista este todo ético; e no interesse da razão reside o direito e o mérito dos heróis fundadores dos Estados, por mais imperfeitos que tenham sido. O Estado não existe por mor dos cidadãos; poderia dizer-se que o Estado é o fim e os cidadãos os seus instrumentos. **No entanto, esta relação de fim e meio não é aqui, em geral, adequada, pois o Estado não é o abstrato que se contrapõe aos cidadãos, mas estes são momentos como na vida orgânica, em que nenhum membro é fim ou me**io. O divino do Estado é a Ideia; ela existe sobre a terra (*VG, 2020*, p. 109-110).

Na História universal, só podem ser considerados os povos que formaram Estados, pois o Estado representa a liberdade efetiva. Somente nele "[...] que constitui assim o fundamento e o centro de todas as outras vertentes concretas da vida do povo: arte, direito, costumes, religião, ciência". O Espírito universal move-se em direção ao aumento gradual da consciência da liberdade, deslocando-se nos Estados que se formaram na história em busca de sua realização.

3.3. As Etapas da História Universal

Retomando brevemente os conceitos, é imprescindível não perder de vista que Hegel busca apresentar, por meio da Filosofia da História, um ordenamento no mundo espiritual que se manifesta na história. Esse movimento consiste na busca do espírito por sua realização como liberdade efetiva. Nesse contexto, o início da jornada do espírito tem origem no surgimento do Estado, onde os indivíduos passam a se reconhecer como parte de um todo por meio da razão e

reconhecem as leis como integrantes de suas vontades. Em outras palavras, a liberdade se efetiva quando os direitos são garantidos e os deveres como cidadão são reconhecidos.

Entretanto, os primeiros Estados ainda não expressavam a liberdade de forma efetiva; eram apenas as primeiras determinações de sua efetividade. Posto isso, o Espírito, para se tornar efetivo, move-se no tempo a fim de se aprimorar na busca por seus objetivos. Utilizando os indivíduos e suas paixões como meio subjetivo e o Estado como meio objetivo, o Espírito promove na história uma sucessão de acontecimentos, os quais são percebidos como o surgimento e queda de impérios e civilizações. No entanto, para Hegel, esses eventos estão envoltos por princípios que só podem ser compreendidos no domínio espiritual.

Assim, avançando em nossa exegese sobre a *Filosofia da História* de Hegel, buscaremos compreender como ele concebe o processo de desenvolvimento histórico. Nas subseções anteriores, seguimos uma lógica interpretativa para apresentar o que constitui a História Universal em Hegel e, em seguida, onde ela se desenrola. Nesse sentido, pretendemos demonstrar como esse desdobramento ocorre.

Fazendo um paralelo entre o funcionamento da natureza e as ações humanas, Hegel aponta que apenas neste último há um progresso em curso, sendo este uma evolução em direção ao melhor e ao mais perfeito. Embora na natureza seja possível observar uma sucessão contínua de eventos em várias formas, estes são apenas ciclos que se repetem, como expressa Hegel: "na natureza, nada de novo acontece debaixo do Sol e, por isso, o jogo multiforme das suas configurações traz consigo o tédio" (*VG, 2020*, p. 145).

Contudo, no mundo espiritual a dinâmica é diferente; quando se trata do homem, as coisas não se regem pelas determinações naturais, mas sim por um "impulso de perfectibilidade". Embora nações ou religiões, como o catolicismo, possam se autodenominar imutáveis e estáveis, indo contra a ideia de transformação, para Hegel, a noção de progresso é sempre entendida do ponto de vista qualitativo, como um desejo por mais do que meras conquistas práticas, e isso é uma compreensão insatisfatória. Pois, "Na sua atividade, o espírito é, em geral, tal que as suas produções e transformações se devem conceber e conhecer como alterações qualitativas" (*VG, 2020*, p. 147). Esse caráter qualitativo é um processo inteiramente interno do espírito, que busca extrair de si mesmo a sua própria existência, o que Hegel denomina como princípio da evolução[13]. O espírito possui em si sua determinação formal e essencial, e encontra na história seu palco e cenário (*VG, 2020*).

[13] Na tradução da Vozes que segue do texto *Die Vernunft in Der Geschichte*, o termo "desenvolvimento" é utilizado de forma semelhante à "evolução", enquanto na tradução da UnB, de *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, uma distinção crucial é feita entre os dois conceitos. Em particular, "desenvolvimento" é equiparado

Por outro lado, Hegel destaca que esse mesmo princípio também ocorre na natureza orgânica. As entidades naturais também se desenvolvem a partir de seu germe, e de dentro para fora se transformam em seu fruto final de sua configuração. Os homens, igualmente, quando vistos sob uma perspectiva orgânica, são concebidos de maneira semelhante. “O indivíduo orgânico produz-se assim a si próprio: converte-se no que ele em si é; por isso, também o espírito é apenas aquilo em que ele se transforma a si mesmo e converte-se no que ele em si é” (*VG*, 2020, p. 147).

No entanto, no espírito, a dinâmica é distinta, pois “A passagem da sua determinação à sua realização é mediada pela consciência e pela vontade”(*VG*, 2020, p. 147), embora, da mesma forma que na natureza, ele possua sua determinação natural, seu princípio determinante é o próprio espírito, o qual possui infinitas pretensões, força e riqueza. Dessa maneira, Hegel continua: “O que o espírito pretende alcançar é o seu próprio conceito; mas ele mesmo a si o oculta, é orgulhoso e sente plena fruição nesta alienação de si próprio”.

Dessa forma, Hegel aponta que enquanto a evolução da natureza é algo simples e pacífico, a do espírito é o oposto, pois ele “tem de vencer-se a si mesmo como o verdadeiro obstáculo hostil ao seu fim” (*VG*, 2020, p. 148). Isso porque, para o espírito, não basta apenas determinar-se formalmente, mas sim realizar o seu propósito. Hegel ratifica que não se pode perder de vista o que já foi colocado desde o princípio: o espírito busca concretizar o conceito da liberdade, sendo este o “princípio condutor da evolução”.

As formas distintas de evolução que ocorrem na natureza e no espírito resultam em consequências igualmente distintas. Mesmo que os organismos vivos passem por esse processo, são determinados por seus limites naturais, incapazes de escapar de sua própria biologia; eles são e tornam-se o que devem ser. Hegel reafirma que a variação na natureza é apenas um ciclo idêntico: a vida sempre ressurge após a morte, mas o gênero dos organismos permanece. No entanto, no espírito, toda transformação é diferente; nele há apenas progresso, sendo toda evolução uma reelaboração do momento que a precedeu.

Nesse contexto, o espírito desenvolve seu conceito na história, a qual ocorre no tempo, determinado pelo negativo. Por outro lado, a natureza ocorre no espaço, e “[...] não se apreende e, por isso, não existe para ela o negativo das suas configurações” (*VG*, 2020, p. 149), como continua Hegel: “A História Universal é, portanto, em geral, a explicitação do Espírito no tempo, do mesmo modo que a Ideia se desdobra no espaço como natureza” (*VG*, 2020, p. 150).

---

a “progresso”, indicando uma mudança para melhor, enquanto “evolução” é reservada para descrever o aprimoramento orgânico, no qual os seres se desenvolvem a partir de suas determinações naturais. Utilizarei aqui no sentido da segunda tradução, pois a diferenciação permite uma interpretação mais precisa e clara do texto.

Hegel rompe com a dualidade entre tempo e espaço que vinha sendo traçada na filosofia, principalmente no pensamento kantiano, o qual reflete no método da matemática. Na introdução da "Filosofia do Espírito", ele adverte: "No que concerne ao tempo, pensam que deve constituir a matéria da outra parte da matemática pura, em contrapartida com o espaço; mas o tempo é seu próprio conceito aí-assente".

Arantes (2000) destaca que, sobre o tempo e o espaço, Hegel abandona o pensamento kantiano de uma "ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*" e busca fundamentar uma filosofia da natureza (*Naturphilosophie*). Ao fazer isso, ele coloca o tempo e o espaço como pertencentes à natureza e como complementares, lado a lado; nesse sentido, o tempo representa o processo final da dialética interna do espaço, sendo seu negativo e sua verdade. Essa interpretação decorre do próprio pensamento da natureza.

Na *Filosofia da natureza* (*Enc. II*), Hegel descreve o espaço como o primeiro momento na natureza, *seu ser-fora-de-si*, enquanto o tempo é sua negatividade, pois somente com ele o espaço pode desenvolver suas determinações. Eles não podem ser considerados como coisas distintas, já que as coisas estão no espaço e se deslocam nele, mas estão sujeitas ao tempo. Hegel afirma que o tempo é o suprassumir das coisas no espaço.

> O tempo é igualmente *contínuo* como o espaço, pois ele é a negatividade abstratamente *referindo-se a si*, e nesta abstração ainda não nenhuma diferença real. *No* tempo, diz-se, tudo *surge* e [tudo passa] *perece*; se se abstrai de tudo, a saber, do recheio do tempo e igualmente do recheio do espaço, fica de resto vazio como o espaço vazio - isto é, são então postas e representadas estas abstrações de exterioridade, como se elas fossem por si. Mas não é que *no* tempo surja e pereça tudo, porém o próprio tempo é este *vir-a-ser*, surgir e perecer, o *abstrair essente*, o *Kronos* que tudo pare, e que seus partos destrói [devora] (Hegel, 1997, p. 55).

Hösle (2007) observa que o tempo e o espaço, como as primeiras determinações da natureza, são fundamentais para compreender a filosofia da realidade, da mesma forma que o espaço se relaciona com a natureza, o tempo age de modo similar com o espírito. Nesse sentido, o tempo seria para o espírito *seu ser-fora-de-si*, logo, conforme o autor, o espírito se desenvolve no tempo e não no espaço. Isso posto, a união de tempo e espaço que ocorre na natureza não se dá no espírito, pois se assim fosse, haveria um desenvolvimento da História Universal e de uma geografia universal síncrona, em que todos os locais do mundo se desenvolvessem da mesma forma. Como isso não acontece, Hegel coloca o espírito como "superior" à natureza, pois somente nele ocorre evolução e mudança, ou seja, apenas o espírito tem história.

Para Hösle (2007), o problema que persiste no pensamento hegeliano é que ele concentra todos os seus esforços em justificar o desenvolvimento do espírito e nega o desenvolvimento

da natureza. Ao fazer isso, ele vai de encontro com a biologia de sua época, representada pelas teorias de Cuvier e Lamarck, que, embora fossem "inferiores" ao que viria a ser proposto por Wallace e Darwin[14], já possuíam valor teórico no que concerne ao funcionamento dos organismos.

Kojève, sobre esse mesmo ponto, afirma que Hegel foi radical em seu pensamento, ao pontuar na *Fenomenologia* que "a natureza é o espaço, e que o tempo é a história", negando a existência do tempo cósmico da natureza e colocando o tempo apenas como referente à existência humana. Mesmo que em outros textos ele considere um tempo cósmico, ele continua a dar importância apenas ao tempo histórico.

Kojeve (2014), continuando sua análise do tempo histórico a partir da "Filosofia do Espírito", explica que Hegel faz um movimento inverso do tempo, em vez de uma linha que segue do passado para o presente e para o futuro, em Hegel o tempo segue do futuro para o passado e para o presente. Isso porque o movimento parte do desejo, de uma projeção humana sobre o mundo natural, a perspectiva do futuro. Nesse sentido, o futuro é aquilo que (ainda) não é e também aquilo que (já) não foi, e o desejo é a presença de uma ausência que precisa de um sujeito, aquele que realiza a ação. Assim, o sujeito (Ser) que realiza a ação desejante age no tempo em que o futuro existe, e o futuro só existe se tiver no tempo um sujeito capaz de agir assim.

Nesse sentido, Kojève busca apresentar que essa articulação hegeliana está pautada na dialética do senhor e do escravo. O motor que move a história é uma luta de desejo pelo reconhecimento, que ao se oporem promovem o movimento. Desejar algo é algo que acontece no presente, mas agir para a realização do desejo é mover-se em direção àquilo que ainda não é, ou seja, é agir em função do futuro, e a busca da satisfação desse desejo através da ação do desejante é a história. Como conclui Kojève (2014, p. 349): "O tempo que interessa a Hegel é, portanto, o tempo humano ou histórico: é o tempo da ação consciente e voluntária que realiza no presente um projeto para o futuro, projeto esse que é formado a partir do conhecimento do passado".

[14] Georges Cuvier (1769-1832), naturalista e zoologista francês da primeira metade do século XIX. Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet (1744-1829), naturalista francês que primeiramente propôs uma teoria da evolução conhecida como lamarckismo. Alfred Russel Wallace (1823-1913), naturalista, geógrafo, antropólogo e biólogo britânico, que postulou uma teoria da evolução das espécies por seleção natural semelhante a de Darwin. Charles Robert Darwin (1809-1882), naturalista, geólogo e biólogo britânico que revolucionou o pensamento científico com a publicação de sua obra A Origem das Espécies (1859), onde apresentou a teoria da evolução por seleção natural, que propunha que as espécies mudam ao longo do tempo através da seleção natural, na qual os organismos mais adaptados ao ambiente têm maior probabilidade de sobreviver e reproduzir, transmitindo suas características para as gerações seguintes.

Nesse tempo histórico é onde o espírito progride por seus estágios de consciência e ocorre sua evolução. Hegel descreve que os seres humanos começam como crianças "abafadas" de consciência sobre si e desenvolvem-se empiricamente até adquirirem consciência de si mesmos, passando pela infância, onde são dependentes, pela juventude, onde buscam sua autonomia, até chegarem à vida adulta, onde se formam como seres autônomos. Isso reflete o próprio desenvolvimento da consciência humana até sua realização qualitativa e quantitativa. Do mesmo modo, o espírito passa por tais períodos, uma infância, uma juventude e sua fase adulta, como enfatiza Hegel*:*

> O primeiro estágio consiste na imersão do espírito no natural. O segundo á o seu avanço em direção à consciência de sua liberdade. O terceiro consiste na elevação dessa liberdade. ainda particular, à sua pura universalidade, à consciência de si e ao sentimento de sua própria espiritualidade. esses estágios são os princípios fundamentais do processo geral, mas como cada um deles apresenta interiormente um processo de formação e uma dialética de evolução, tais pormenores devem ser tratados no decorrer do desenvolvimento (*WG*, 1995, p. 55).

Assim, no que diz respeito ao espírito, Hegel afirma que no percurso de seu desenvolvimento ele progride sempre avançando, saindo do mais imperfeito para o mais perfeito. Entretanto, Hegel ratifica que não se deve tomar o "imperfeito" como uma abstração, mas sim como algo que ainda está em seu germe, impulso, que ainda não realizou a si mesmo como perfeito, "[...] é o ímpeto, o impulso da vida espiritual em si mesma para romper a casca da naturalidade, da sensibilidade, da alienação de si mesmo e chegar à luz da consciência, ou seja, a si mesmo" (*VG*, 2020, p. 153).

Em seu progresso e evolução, o espírito universal assume a forma de indivíduo, o indivíduo particular histórico. Como já explicitado anteriormente, a História Universal não considera as singularidades dos indivíduos humanos e suas ações. Para sua análise, é necessário partir do todo, eliminar o singular e encontrar o que há de comum, particular para se entender o progresso. Não obstante, esse particular do espírito acaba se tornando também um indivíduo, sendo este a representação dos indivíduos humanos em sua totalidade como corpo político, cultural e social, em síntese, direito, religião, arte e filosofia. Como segue nas palavras de Hegel:

> O espírito é essencialmente indivíduo; mas no elemento da História Universal não lidamos com o singular ou com a limitação e a referência à individualidade particular. O espírito, na história, é um indivíduo de natureza universal, mas também algo de determinado, isto é, um povo em geral; e o espírito com que lidamos, é o espírito do povo (*Volksgeist*) (*VG*, 2020, p. 61).

É importante destacar que, para Hegel, a História Universal começa com os Estados. Dessa forma, ele afirma: “Chamamos Estado ao indivíduo espiritual, ao povo, na medida em que está em si articulado e constitui um todo orgânico” (*VG*, 2020, p111). O Estado, como um povo, é o ético, é o espírito do povo, o *Volksgeist*.

Esses Estados, que se formaram na história como grandes nações, têm cada um deles seu ciclo de vida de maneira individual. Ao mesmo tempo, são o próprio ciclo de vida do espírito universal. Cada nação tem seu papel a desenvolver para que o espírito chegue a conhecer a si mesmo. No entanto, assim como os seres humanos, elas têm seu alvorecer e, um dia, chegará seu anoitecer, quando seu objetivo no tempo se cumprir. Conforme descreve Hegel:

> Os povos são o que são os seus atos. Os atos são o seu fim [66]. Por conseguinte, ao realizar-se um povo, ao alcançar o seu fim, desvanece-se o seu mais profundo interesse. O espírito do povo é um indivíduo natural; como tal, floresce, é poderoso, decai e morre. É inerente à natureza da finidade que o espírito limitado seja perecível. Ele é vivo e, por isso, essencialmente atividade [67], ocupa-se na criação de si mesmo, na produção e na realização de si próprio (*VG*, 2020, p. 69).

Para Hegel, o momento em que o espírito do povo alcança sua juventude é a sua idade mais bela. É o momento em que a nação chega ao seu ápice de desenvolvimento, quando tem nos cidadãos o espírito patriótico[15], não apenas estar na nação, mas defendê-la e conservá-la como a preservação de sua identidade. E seu fim é quando ocorre sua anulação política, o costume. Mesmo que a nação continue a existir no tempo, ao perder seu esplendor como um centro cultural e político, ela não faz mais parte da história mundial. Como parte do espírito, ela cumpriu seu desígnio. “A morte do espírito de um povo é transição para a vida e, certamente, não como na natureza, onde a morte de uma coisa chama à existência outra coisa igual.”

Mas, como as coisas no tempo, o espírito também é suscetível às categorias do tempo; o rosto da história também nele é apreendido. Dessa forma, assim como a vida surge após a morte, o espírito do povo renasce quando o anterior extingue e o ciclo de vida do espírito universal continua sua existência. Para Hegel, cada povo só vive uma vez na história universal, pois seu desenvolvimento é progressivo para o melhor. Para que um povo voltasse, seria necessário que ele tivesse outro alvorecer e tivesse superado o espírito atual, mas isso seria ultrapassar seus próprios limites enquanto indivíduo natural. Assim, devido a essa

[15] Para Hegel o patriotismo é o sentimento de confiança no Estado em que sou cidadão, é saber que meus interesses são garantidos e conservados de forma que me reconheço no Estado e não estou alheio a ele, como ele menciona na *FD* §268: “Entende-se frequentemente por patriotismo apenas a disponibilidade a sacrifícios e a ações extraordinárias. Mas, essencialmente, ele é a disposição de espírito, que na situação e nas relações de vida habituais está habituado a saber que a comunidade é a base substancial e o fim” (*GPR*, 2024, p.265).

impossibilidade, ele afirma que só pode confiar uma vez em cada povo nesse processo, pois cada um representa uma fase de desenvolvimento do espírito. Como descreve Hegel:

> O que aqui se deve indicar a propósito deste abstrato é que a primeira fase, enquanto fase imediata, cai dentro da já mencionada submersão do espírito na naturalidade, em que ele existe apenas [155] em individualidade sem liberdade (é livre um só). Mas a segunda é o seu êxodo para a consciência da sua liberdade. Esta primeira libertação é, porém, imperfeita e parcial (são livres alguns), porquanto promana da naturalidade mediata, por conseguinte, a ela se refere e nela se encontra, enquanto momento, ainda enredada. A terceira fase é a elevação desta liberdade ainda particular à sua pura universalidade (o homem é livre enquanto homem) – à autoconsciência e ao sentimento de si próprio da essência da espiritualidade (*VG*, 2020, p. 151).

Tomando como base os escritos históricos e geográficos, Hegel defende que a História Universal se move do Oriente para o Ocidente, sendo esse o sentido do progresso. O mundo oriental representa o primeiro momento, sendo considerado o nascimento do espírito e sua fase infantil. Hegel (2020) observa que, no mundo oriental, já havia Estado, arte, ciências e religião, mas do ponto de vista político, viviam em um modo de vida patriarcal, onde o sujeito não alcançava o direito efetivo, não existindo a lei positiva derivada da vontade, pois a liberdade subjetiva ainda não existia.

O segundo momento, correspondente à juventude do espírito para Hegel, foi o mundo Grego. Neste surge os Estados-nações, sendo essa época definida por Hegel como "o reino da bela liberdade". A partir do mundo grego, começou a se desenvolver a individualidade, ainda que de forma "ingênua". O ético e a vontade individual já tinham certa articulação, os cidadãos se viam representados no direito e nas leis. No entanto, ainda era uma liberdade incompleta, pois o direito era apenas para alguns e ainda existia o sistema de escravidão.

Com a queda do mundo Grego, surge o Império Romano, "a idade viril da história", que, para Hegel, não é tão grandioso quanto o anterior. Nas palavras de Hegel:

> O Império Romano já não é o reino dos indivíduos, como fora a cidade de Atenas. Já não existe aqui hilaridade e alegria, mas duro e amargo trabalho. O interesse separa-se dos indivíduos, mas estes alcançam em si mesmos a universalidade formal abstrata. O universal subjuga os indivíduos que, nele, têm de a si renunciar; mas, em contrapartida, recebem a universalidade de si mesmos, isto é, a personalidade; tornam-se, como privados, pessoas jurídicas (*VG*, 2020, p. 237).

No que concerne à consciência da liberdade, o mundo romano trouxe o direito formal abstrato, o direito à propriedade. No entanto, a liberdade individual era limitada pelo universal, sendo que o império detinha o poder sobre as leis e o direito. Hegel também aponta que o Império Romano se iniciou ainda seguindo alguns aspectos do espírito em sua fase natural,

ligado por uma religião politeísta. Somente quando se superou esse aspecto é que a liberdade alcançou seu desenvolvimento completo.

Com o surgimento do cristianismo e a queda de Roma, uma nova ordem mundial foi estabelecida, seguindo a determinação do espírito em suas fases de vida. Esse momento marca o ápice do espírito, quando ele atinge a maturidade e a História Universal alcança seu propósito, caracterizado pela ascensão do mundo Germânico. Para Hegel, a religião desempenha um papel central na conscientização da liberdade, pois tem a capacidade de unificar a ideia de um ordenamento metafísico, a vontade de Deus, com a vontade dos homens no mundo objetivo. Ele argumenta que a religião é essencial para que os indivíduos compreendam o mundo espiritual e o Estado como sua manifestação.

No entanto, o cristianismo é apresentado por Hegel como a religião capaz de alcançar a verdade, pois a partir dela começou-se a conceber a humanidade como digna de sua própria vida, opondo-se à escravidão. Além disso, o cristianismo acabou por se unir ao Estado, rompendo com algo que vinha sendo estabelecido como separado ao longo do tempo. Segundo Hegel:

> Surgiu, por isso, o princípio da reconciliação entre Igreja e Estado; é nele que o mundo eclesiástico tem e encontra o seu conceito e a sua racionalidade na mundanidade. Assim se desvanece a oposição entre Igreja e o chamado Estado; este já não está depois da Igreja, já não lhe está subordinado, e a Igreja não conserva privilégio algum; o espiritual já não é estranho ao Estado. A liberdade encontrou o meio de realizar o seu conceito e a sua verdade (*VG*, 2020, p. 242).

Todos os eventos foram necessários para que esse momento fosse alcançado. “O progresso não é, pois, um desenvolvimento sereno e sem resistências: o espírito não avança pacificamente para a sua realização” (*VG*, 2020, p.241). Todas as guerras, eventos e o desaparecimento de sociedades foram o preço necessário a ser pago para essa realização.

O espírito evolui a partir da queda dessas nações e de suas conquistas políticas; cada uma delas contribuiu para seu desenvolvimento, e com seus desaparecimentos nada foi perdido. “O espírito tem ainda em si todos os estágios do passado, e a vida do espírito na história é um ciclo de fases distintas, em parte atuais, em parte surgidas numa configuração passada” (*VG*, 2020, p.176). No entanto, embora Hegel tenha visto o mundo Germânico como a concretização final do espírito, ele reitera que o espírito do mundo não morre, sendo ele eterno.

O mundo espiritual e o espírito são reflexos do pensamento, são a própria Ideia verdadeira, que se conserva eternamente. Ele é o passado e o futuro, mas sua realidade é sempre o presente. Como manifestação do pensamento, Hegel aponta que o espírito só pode ser

compreendido no presente; toda história representa sua passagem efetiva na terra, mas como pensamento, ele é imortal, pois sempre estará em processo. O espírito não morre de morte natural; somente as pessoas e os povos morrem. Ele vive e continuará a viver sempre no tempo presente, no conceito de si.

4 HEGEL E O COSMOPOLISTIMO KANTIANO

A proposta desta seção é apresentar como Hegel interpreta o projeto de paz de Kant e sua viabilidade no que concerne à possibilidade de instauração de uma liga das nações e do propósito cosmopolita. Conforme apresentado na seção 2, Kant propõe a noção de que a história é guiada por um propósito moral fundamentado em princípios universais da razão prática. Por meio da razão, ele postula a ideia de uma "esperança racional" no ideal de paz perpétua, isto é, na possibilidade de alcançar o cosmopolitismo. Essa esperança está pautada em sua concepção de liberdade, ou seja, na autonomia individual e na razão moral. Kant acredita que a paz é algo viável. Embora a guerra tenha desempenhado um papel na história humana, ele defende que, deve ser superada. Para Kant, a guerra é o maior empecilho para uma sociedade justa e para o progresso moral. Assim, ele argumenta que, da mesma forma que os homens saíram de um estado de natureza para constituírem uma sociedade jurídica, também os Estados podem superar o estado de natureza por meio de acordos jurídicos internacionais. Kant, então, propõe mudanças necessárias para que a paz seja alcançada, reformando estruturas políticas e o direito público, de modo que os Estados ajustem suas instituições para tornar esse ideal possível. Em contrapartida, Hegel apresenta uma leitura da realidade fundamentada na história e na razão, na qual "*O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional*" (*GPR*, 2024, p. 25). Essa perspectiva contrapõe a forma abstrata de pensar de Kant, que separa o real do ideal. Para Hegel, a razão é algo atuante na realidade, sendo o mundo sua manifestação. Real e ideal, portanto, não devem ser pensados como opostos, mas como interligados. Essa visão tem implicações diretas na maneira como Hegel analisa o direito jurídico em Kant e a construção de seu projeto de paz. Dessa forma, iniciaremos nossa análise pelas bases filosóficas de Kant, isto é, examinando como Hegel busca superar o formalismo kantiano na moral, política e direito. Em seguida apresentaremos o Estado como a instituição principal do sistema político hegeliano que surge para mediar as relações entre os indivíduos e sociedade e também como o responsável pelas relações internacionais. Por fim buscaremos compreender como Hegel pensa a questão internacional sobre a possibilidade da paz.

4.1. Contra o formalismo

O ponto de partida para a análise da crítica de Hegel ao projeto da paz perpétua de Kant encontra-se em sua oposição ao formalismo. Kant assume como base para a moral, o direito e a política a defesa de que os princípios que regem essas esferas devem derivar da racionalidade universal, e não das contingências empíricas, ou seja, de normas gerais *a priori*. Esse posicionamento decorre do próprio entendimento de Kant sobre a liberdade como autonomia da vontade, definida como a capacidade humana de legislar sobre sua vontade de modo racional.

Na moral, Kant explica que: "A *moralidade* é pois a relação das acções com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação // universal possível por meio das suas máximas" (*GMS*, 2019, p. 89). A autonomia é o cerne de toda a moralidade, sendo ela a possibilidade de a razão conceber para si uma lei moral válida para todos os seres racionais. Kant define: "*Máxima*, porém, é o princípio subjetivo para agir que o próprio sujeito transforma em regra para si (a saber, como ele quer agir). O princípio do dever, em contrapartida, é aquilo que a razão lhe ordena absoluta e, portanto, objetivamente (como ele *deve* agir)" (*MS*, 2013, p. 32).

A teoria kantiana fundamenta-se na premissa de que a moral se apoia no cumprimento do dever pelo dever. Como afirma Kant: "A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma [...]" (*GMS*, 2019, p. 23). Apenas uma ação feita pelo dever e não meramente conforme ao dever (isto é, orientada por inclinações) é moralmente correta, estabelecida pelo imperativo categórico. Kant explica que a razão, que determina a vontade, pode ordenar tanto hipoteticamente quanto categoricamente:

> No caso de a acção ser apenas boa como meio para q*ualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a acção é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade *em si* conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico* (*GMS*, 2019, p. 41).

Assim, Kant estabelece que a moral deve fundamentar-se no imperativo categórico por meio da máxima: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei univer*sal" (*GMS*, 2019, p.62). Dessa forma, ele define o aspecto formal da moral: não se preocupa com o conteúdo ou fins, mas com a forma — se a máxima pode ser universalizada. Salvadori observa: "O formalismo kantiano recorre somente às formas gerais das máximas e prescinde dos fins aos quais são dirigidas. [...] O formalismo define os juízos

morais em termos de sua forma lógica, ou seja, preocupa se apenas com prescrições universais e não com conteúdos" (Salvadori, 2017, p. 116-117).

No direito, Kant também busca fundamentar princípios racionais universais para garantir a liberdade dos indivíduos. Nesse sentido, distingue moralidade de legalidade: "A concordância de uma ação com a lei do dever é a legalidade (*legalitas*); a da máxima da ação com a lei é a moralidade (*moralitas*) da mesma" (*MS*, 2013, p.32). Enquanto a moral exige a obediência à lei pelo dever, o direito preocupa-se em assegurar o cumprimento de leis externas, formuladas pela razão. Bobbio destaca: "Em outras palavras, atribuir caráter formal ao direito significa dizer que o direito prescreve não tanto *o que* se deve fazer, mas *como* se deve fazer" (Bobbio,1997, p.70). Kant sintetiza o imperativo categórico no direito: "haja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal" (MS, 2013, p.37). Continua Bobbio "o direito, com todas as suas prescrições, limita-se a me dizer como devo agir para alcançar, juntamente com os outros ou em concorrência com os outros, os meus fins" (Bobbio,1997, p.71).

Por fim, na política, Kant defende a ideia de contrato social, baseada em princípios racionais universais como igualdade, liberdade e independência. Contudo, tal ideia deve funcionar como princípio regulador, não como descrição da realidade histórica. Assim como na moral e no direito, a política deve submeter-se às leis da razão.

Em contraponto, Hegel argumenta: "O *moral* deve ser tomado no sentido mais amplo, no qual não se significa simplesmente o moralmente *bom*" (*Enz III*, 2011, p. 290) e também que: "O aspecto moral não se determina inicialmente como o que é oposto ao aspecto imoral, assim como o direito não é imediatamente o que é oposto ao ilícito [...] (*GPR*, 2024, p. 127). Weber (2013) observa que Kant e Hegel possuem objetivos distintos no debate moral:

> O primeiro [Kant] pretende a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade, considerando para isso apenas o seu aspecto formal. O segundo [Hegel] está preocupado em mostrar o desdobrado e a concretização objetiva da Ideia da liberdade nas instituições sociais; ou seja está mais interessado em mostrar as determinações e as repercussões das ações humanas. Um está mais preocupado com as intenções dos sujeitos agentes, o outro com os resultados e as consequências (Weber, 2013, p.87).

Nesse sentido fica mais explícito o motivo da crítica de Hegel, ao pensar o resultado das consequências e não a intenção a moral kantiana com base no dever pelo dever é insuficiente. Para Hegel a moral no sentido da intenção é apenas um caráter subjetivo da mesma, no entanto, a realização da intenção é o ato, a ação que ocorre no mundo real. Como diz o ditado popular "a pedra que é lançada pela mão é do diabo. Quanto eu ajo, eu mesmo me exponho à

infelicidade, pois ela tem um direito em mim e é um ser aí de meu próprio querer" (*GPR*, 2024, p. 127).

Para Hegel os sujeitos são o conjunto de suas ações, mas seus atos também representam suas vontades subjetivas. Dessa forma, a moral deve examinar tanto a intenção dos sujeitos quanto os seus resultados. Na antiguidade, explica Hegel, o caráter subjetivo das ações não eram tomados em consideração e sim apenas o resultado, como Édipo, que não poderia ser acusado de matar seu pai por não ser sua intenção, poderia ser apenas condenado por homicídio. Do mesmo modo:

> A fórmula kantiana posterior, de que a capacidade de uma ação para ser representada enquanto máxima universal, ocasiona certamente a representação mais concreta de uma situação, mas não contém por si nenhum princípio ulterior do que aquela falta de contradição e a identidade formal. [...]Quando nós exigimos de um princípio, a saber, que ele também possa ser determinação de uma legislação universal, assim uma tal já pressupões um conteúdo, e se este estivesse aí, assim a sua aplicação precisaria ser fácil. Mas aqui a própria proposição fundamental ainda não está disponível e o critério de que não deve haver nenhuma contradição, nada engendra, dado que ali, onde nada há, também não pode haver contradição. (*GPR*, 2024 p. 148-49).

Para Hegel, a moral kantiana, centrada no dever pelo dever, é insuficiente. A moral, segundo ele, deve examinar tanto as intenções quanto os resultados das ações. Sobre esse viés explica Weber (2013) Hegel critica o "formalismo vazio" de Kant por ser incapaz de lidar com a realidade empírica, especialmente em contextos culturais e sociais variados, o imperativo categórico kantiano serve para ambos os lados. Por isso que para Hegel é preciso estabelecer uma objetividade, e não ficar apenas no moral, é preciso que seja estabelecido quem decidirá o que certo ou errado, justo ou injusto. Como sintetiza Salvadori: "Ou seja, para Hegel falta em Kant a eticidade, pois sem determinar o conteúdo do dever não há como agir seguindo ou não a moral" (Salvadori, 2017, 145).

No direito enquanto Kant fundamenta seu conceito de direito no arbítrio, isto é, na autonomia e na capacidade de o ser humano autodeterminar-se pela razão, Hegel rejeita essa noção convencional, considerando-a uma contradição da vontade, uma mera ilusão. Segundo ele, o arbítrio não constitui uma liberdade autoconsciente ou racional, sendo apenas modos de agir movidos por impulsos e inclinações. Assim, enquanto Kant define o direito como a possibilidade de uma relação entre arbítrios sob uma lei da liberdade dada pela razão, Hegel contrapõe essa perspectiva. Hegel pontua:

> O terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo

> do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza (*GPR*, 2024, p.38).

Hegel rejeita a ideia convencional de que a verdadeira liberdade é o arbítrio, considerando-o uma contradição da vontade, uma mera ilusão. Isso ocorre porque o arbítrio não é uma liberdade autoconsciente ou racional; são apenas modos de agir por impulsos e inclinações. A liberdade para Hegel é uma determinação da vontade, da mesma forma que "O peso constitui o corpo e é o corpo. O mesmo sucede com a liberdade e a vontade, pois livre é a vontade. A vontade sem liberdade é uma palavra vazia, assim como a liberdade somente é efetiva como vontade, como sujeito" (*GPR*, 2024, p.39). Ele aponta que esse é um equívoco de tomar a liberdade apenas no seu sentido formal e subjetivo, suprimindo a existência do lado objetivo, o meio da sua existência e realização. Como explica Salvadori:

> As leis éticas e as leis jurídicas, em Kant, são caracterizadas pelo formalismo. Segundo Hegel, o formalismo é importante, por ser uma conquista da autonomia da razão, mas ele é insuficiente. A noção de dever pelo dever é abstrata e insuficiente para determinar o agir. Deve-se, por isso, inserir conteúdos particulares, pois somente é possível conhecer o meu dever em contextos concretos e não em um vazio formalismo (Salvadori, 2017, p.143).

A compreensão de Hegel é que habitualmente tomou-se liberdade como sinônimo de arbítrio no sentido de que a "liberdade em geral é o fato de *poder fazer o que se quer*" (*GPR*, 2024, 51) no entanto "O arbítrio, em vez de ser a vontade em sua verdade, é antes a vontade enquanto contradição" (*GPR*, 2024, 51). Isso significa dizer, como coloca Weber (2013) que para Hegel o livre-arbítrio é a vontade imediata sem mediação, ao ponto que a liberdade é vontade livre mediada que precisa ser reconhecida.

Aquilo que se denomina liberdade, segundo Hegel, refere-se à "primeira natureza", ou seja, ao momento em que os homens vivem apenas guiados por seus instintos imediatos. Essa liberdade inicial deve ser elevada à "segunda natureza", mediada e reconhecida no âmbito das instituições. Nesse sentido, Hegel explica: "A vontade que, inicialmente, apenas é livre em si é a vontade imediata ou natural "[...] são os impulsos, os desejos, as inclinações, pelas quais a vontade se encontra determinada pela natureza" (*GPR*, 2024, 48). Hegel argumenta, ademais, que os filósofos que desenvolveram uma "filosofia da reflexão", baseada em uma distinção entre sujeito e objeto ou entre pensamento e realidade, apresentaram uma visão limitada sobre o mundo e sobre a liberdade. Eles compreendem a liberdade apenas como "autoatividade formal", sem conseguir reconciliá-la com o mundo real, ou seja, sem integrar a liberdade subjetiva com a realidade objetiva. Como pontua o autor: "Em toda filosofia da reflexão, como

na de Kant [...] , a liberdade não é outra coisa do que aquela autoatividade formal" (*GPR*, 2024, 51).

Um estado de natureza representa apenas um estado de injustiças, violência e brutalidade humana que deve ser superada. Como ele explica:

> [...] 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. *(Enz III*, 2011, p. 288)

Dentro desse escopo, Hegel concorda que é necessário sair desse estado onde os homens se guiam apenas pelo arbítrio, mas discorda sobre ser um estado em que se tenha liberdade. O meio para superar essa condição é justamente a formação das instituições, pois "[..] a sociedade e o Estado são as situações em que a liberdade se realiza" (*VG*, 2020, p. 115).

Nessa mesma perspectiva, que não é apresentada diretamente na Filosofia da história, mas aparece em outras obras como na *Filosofia do direito*, é a rejeição de Hegel sobre o Estado ter surgido mediante um contrato. Hegel critica novamente o aspecto formal tomado como princípio para explicar o desenvolvimento do direito. Para ele, é necessário considerar o lado concreto histórico não apenas o abstrato; assim, deve-se buscar apresentar como o direito se desenvolveu no mundo e na história. O que, de certo modo, ele vai apontar para um equívoco novamente entre teoria e prática quando se fala de contrato social.

Em grande medida, a filosofia política moderna tinha como objetivo explicar o fundamento e a legitimidade do direito e, consequentemente, a legitimidade do poder, isto é, oferecer uma explicação racional para o Estado. Nesse processo, os teóricos políticos buscaram responder a duas questões fundamentais: qual é a origem e a justificação do direito? Como e por que o Estado surge, e de onde provém sua autoridade?

Para responder a essas questões, surgiram as teorias contratualistas e a visão jusnaturalista moderna, que seguiram uma linha comum ao abordar o tema: o surgimento do Estado por meio da transição do estado de natureza mediante um contrato social. Nessa perspectiva, o Estado é concebido como uma instituição destinada a garantir a preservação dos direitos naturais, estruturando-se em um sistema jurídico que detém o monopólio da força e a capacidade de tomar decisões e resolver os conflitos civis por meio do direito.

A explicação sobre essa passagem do estado de natureza para a sociedade civil, no entanto, não é unânime. Autores como Hobbes e Locke argumentaram que, antes da existência do Estado, os homens viviam nesse estado de natureza, onde gozavam de liberdade incondicionada. Em Locke, especialmente em razão de sua postura empirista, observa-se a afirmação de que toda sociedade que não possui um Estado permanece em seu estado natural. Diferentemente, Rousseau e Kant não afirmam categoricamente a existência de tal estado. Para Rousseau, o estado de natureza é tratado como uma hipótese, enquanto, para Kant, simplesmente não há um interesse pela existência histórica ou não de tal estado, como bem observou Santillán (1996, p. 59. Tradução nossa.): "Ao elaborar uma doutrina metafísica, a Kant não interessa verificar historicamente os termos do modelo jusnaturalista (estado de natureza, contrato social, sociedade civil); o que lhe preocupa é explicá-los racionalmente".

Ao examinar a estrutura sobre a qual essa teoria foi edificada, Hegel questiona suas bases, especialmente no que se refere à sua validade histórica e à concepção de direito natural. Quanto à ideia de que os homens viviam em estado de natureza, Hegel argumenta que tal proposição carece de valor histórico, pois não há evidências de que esse estado tenha existido ou ainda exista. "Pode, sem dúvida, demonstrar-se que existem estados de selvagismo, mas revelam-se associados às paixões da crueldade e da violência e ligados ao mesmo tempo, embora sejam ainda tão incultos, a instituições sociais, as quais, conforme se diz, restringem a liberdade" (*VG*, 2020, p. 113-14). Mesmo os povos sem Estados-nação possuem formas de organização social, geralmente pautadas em sistemas familiares patriarcais. Isso não representa um estado de selvageria, mas, sim, um ordenamento, ainda que parcial.

Os jusnaturalistas também defendem a ideia de um direito natural inato e de uma concepção de liberdade "verdadeira", que consistiria no livre-arbítrio sobre suas ações em relação às coisas e às outras pessoas enquanto vivem nesse estado natural. A questão de um direito inato e imutável constitui, segundo Losurdo, a base da crítica de Hegel ao jusnaturalismo: "A liberdade da pessoa, os direitos do homem, são decerto inalienáveis, mas nem por isso eternos, uma vez que, mais do que serem sancionados por um contrato originário, são resultados de um longo e tormentoso processo histórico" (Losurdo, 2019, p. 96). Para Hegel, o homem é produto da história, como ele próprio afirma: "No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um filho de seu tempo" (*GPR*, 2024, p. 26). Losurdo complementa que os "direitos naturais" são fruto do processo histórico em que os indivíduos estão inseridos, surgindo à medida que a humanidade desenvolve seu conceito. Portanto, "[...] é preciso entender os direitos naturais não no sentido em que remetem a um mítico estado de natureza,

mas no sentido em que expressam a natureza, a determinação mais própria do homem" (Losurdo, 2019, p. 97).

Hegel aponta ainda que o direito natural e o "estado de inocência", na concepção do espírito, constituem um estado sem liberdade, pois carecem de efetividade. A liberdade, segundo ele, é uma expressão do direito, que, por sua vez, encontra seu fundamento no homem; ou seja, o direito é positivo. O homem, em seu estado natural, não é verdadeiramente livre. "A liberdade como idealidade do imediato e natural não é algo de imediato e de natural, mas, pelo contrário, deve adquirir-se, conquistar-se graças à infindável intervenção da disciplina do saber e do querer" (*VG*, 2020, p. 114). Para Hegel, ao considerarmos o homem em sua totalidade, ou seja, em seu conceito, a afirmação de que ele é livre por natureza pode ser correta. No entanto, o que os jusnaturalistas defendem é o homem como ser natural em sua existência imediata, de modo que essa afirmação torna-se insustentável.

O Estado não pode ter surgido de um contrato primeiramente por não ser uma propriedade, uma coisa. No *Direito Abstrato*, Hegel vai tratar da propriedade privada, que é o primeiro do direito onde os homens se reconhecem como pessoas do direito com autoridade para possuir coisas. Nessa articulação entre ter o direito e possuir, também envolve as relações de uso e troca, e o contrato é uma dessas possibilidades. Assim, o contrato seria o momento em que abro mão de uma propriedade que está sob domínio da minha vontade em troca de outra coisa que está sob o domínio de outrem. Com aponta Hegel:

> Essa relação é, com isso, a mediação de uma vontade idêntica na diferenciação absoluta de proprietários sendo para si e contém o fato de que cada um, por sua vontade e pela vontade do outro, deixa de ser, *permanece* e *torna-se* proprietário; – é a mediação entre uma vontade de renunciar a uma propriedade, no caso, a uma propriedade singular, e a vontade de receber uma propriedade, no caso, a propriedade de um outro, e isso no contexto idêntico, em que um querer apenas chega à decisão, na medida em que a outra vontade está ali presente (*GPR*, 2024, p.101).

O Estado é uma instância superior, que não pode ser negociada como uma propriedade. Quando os homens estabelecem contratos sobre as coisas externas, eles estão cedendo sua vontade sobre aquela propriedade, e nesse sentido há uma relação de igualdade entre a troca, cada um cede sua parte, mas o todo tem o mesmo peso para cada um. O Estado não é uma coisa e não pertence aos homens, ele é a determinação da razão humana, que deve ser buscada. Sob a mesma perspectiva, Rosenfield (1995) aponta que Hegel critica os contratualistas, pois eles usurparam o direito político pelo direito privado; ele vê o contrato como uma forma de

"subsunção"[16] que era o princípio do feudalismo e outras teorias baseadas no ordenamento jurídico, nesse sentido, o Estado para Hegel deve ser visto como uma organização política historicamente construída pela ação dos indivíduos; dessa forma, ele não pode ser pensado fora do tempo e nem das vontades individuais como uma propriedade.

Também, não há como diversas pessoas se unirem em prol de um só objetivo sejam uns com os outros, a maioria com um. Sobre esse ponto, podemos destacar a observação de Kelsen (2011), em que ele aponta que seria muito pouco provável que os homens em um estado de natureza em que vivessem sem qualquer noção de lei ou contrato, pudessem se unir para formar uma instituição maior; isso seria impossível também pela quantidade de pessoas envolvidas e pela manutenção desse pacto pelas gerações futuras.

Além disso, para Hegel, essa interpretação moderna do Estado também comete o erro de defender a relação entre moral, emocional e jurídico, sugerindo que as leis, para serem efetivas, devem considerar o moral e o emocional como seu sustentáculo. Essa posição está firmada sobre uma perspectiva patriarcal do Estado, na qual o Estado é considerado uma extensão da família. Como exemplo, Hegel, na *Filosofia do Direito*, discute a posição de Beccaria[17] em relação à pena de morte, argumentando que esta só poderia ser aplicada se tivesse sido estabelecida no contrato e obtido o consentimento dos indivíduos. Sua rejeição se fundamenta na ideia de que "[...] nem a sua essência substancial é incondicionalmente a proteção e a garantia da vida e da propriedade dos indivíduos enquanto singulares, antes ele é o superior, que reivindica também essa vida e essa propriedade mesmas e exige seu sacrifício"[18] (*GPR*, 2024, p. 120).

A condição patriarcal existe e se estende apenas nas relações familiares e não além delas. No desenvolvimento das instituições, primeiro surgem as famílias ligadas pelo elo afetivo; da união das famílias surgem as comunidades, e as relações de serviço se transformam em Sociedades. No fim desse processo, surge o Estado como forma de organizar as contradições existentes nas sociedades e nas famílias. O Estado deve garantir a existência da família, mas não deve assumir seu papel, pois se o fizesse, seria como assumir o seu papel como uma teocracia, onde o chefe da comunidade é pai e sacerdote. Tanto a Família como o Estado são

[16] No prefácio da FD Hegel aponta: "A forma do direito, enquanto uma *obrigação* e enquanto uma *lei*, é sentida por ela como uma *letra fria*, *morta*, e como um *entrave*; pois nela não conhece a si mesmo, com isso nela não se conhece livre, porque a lei é a razão da Coisa, e essa não permite ao sentimento aquecer sua própria particularidade" (*GPR*, 2024, p.21).

[17] Hegel se refere a obra *Dos Delitos e das Pena*s (1764) do filósofo Cesare Beccaria.

[18] O que fica evidente é que Hegel rejeita novamente a posição dos pensadores do contrato social, pois para eles o Estado aparece como uma garantia da: segurança e ordem social em Hobbes; liberdade e propriedade em Locke; e propriedade e liberdade civil em Rousseau.

instituições éticas, que têm sua existência exterior. No entanto, seus espíritos são diferentes: a família tem seu fundamento em si mesma, ligada pelo impulso natural, e busca apenas suas realizações como um conjunto ligado pelo sangue e sentimento; por outro lado, o Estado é ligado por leis, que não são imediatas ou naturais, mas sim estabelecidas e, pelo costume, tornam-se universais. Assim, enquanto a família se baseia em uma disposição natural, o Estado parte de uma autonomia.

Ao rejeitar a teoria contratualista como a explicação racional sobre o surgimento do Estado, devido seu aspecto formal e a-histórico, Hegel busca representar uma visão pautada na realidade. O aspecto mais importante sobre o Estado, e logo sobre a liberdade que Hegel buscou sustentar em sua filosofia política foi a articulação entre a vontade subjetiva com as leis, a vontade universal como uma expressão da razão. Para ele, essa foi uma das questões que a maioria dos contratualistas não conseguiram resolver, pois postularam o Estado como um limitador da liberdade.

4.2. O Estado: realização concreta da liberdade e direito público

Como forma de superar o formalismo, Hegel propõe a noção de direito objetivo. Segundo o filósofo, Kant acertou em sua compreensão do direito ao afirmar que, para que as pessoas possam coexistir, é necessário que seus arbítrios sejam limitados. Da mesma forma, torna-se imprescindível a existência de uma "lei universal" para coordenar esse convívio. Hegel explica essa ideia na nota do § 29 de *Filosofia do Direito*:

> A determinação kantiana (Kant, Doutrina do Direito, Introdução) e também universalmente admitida, segundo a qual o momento principal é "a delimitação de minha liberdade ou arbítrio, de modo que possa coexistir com o arbítrio de qualquer um, segundo uma lei universal", – de uma parte apenas contém uma determinação negativa, a da delimitação, e de outra parte, o [aspecto] positivo, a lei universal ou a assim chamada lei da razão, a concordância do arbítrio de um com o arbítrio do outro, o que vem a ser a conhecida identidade formal ou a tese da contradição (*GPR*, 2024, p. 60)

O problema de Kant, segundo Hegel, foi permanecer apenas em uma determinação do direito, sem considerá-lo em seu sentido objetivo. Essa crítica aplica-se, de forma semelhante, ao formalismo moral. Como explica Salvadori (2017), o princípio de autonomia kantiano tem seu mérito para Hegel, mas ainda é insuficiente, pois falta em Kant a efetivação desse direito, que só pode ser compreendido no contexto das instituições sociais.

Para Hegel, o direito não se limita aos princípios jurídicos, mas representa a ideia de liberdade em todas as suas formas. Como já explicitado, o direito é a própria ideia de liberdade e suas respectivas determinações. Nessa perspectiva, Hegel busca demonstrar como o direito evolui de seus estágios mais elementares até alcançar sua efetivação no Estado. Esse é o objetivo central de sua *Filosofia do Direito*. Conforme ele afirma: "A *ciência filosófica do direito* tem por objeto a *ideia do direito*, o conceito do direito e sua efetivação"(*GPR*, 2024, p. 29).

O processo pelo qual o direito se desenvolve ocorre por meio da dialética. Hegel enfatiza que é pela contradição que se torna possível compreender como a liberdade transita de um estágio abstrato para sua plena realização. Ele explica: "Cada grau de desenvolvimento da ideia da liberdade tem seu direito característico, porque ele é o ser aí da liberdade numa de suas determinações próprias" (*GPR*, 2024, p. 61). Nesse sentido, o direito inicialmente se desenvolve como ideia, sendo estruturado em três níveis: direito abstrato ou formal, moralidade e eticidade. É na eticidade que a ideia alcança sua efetividade.

No adendo do §33, Hegel explica resumidamente o que compete a cada momento desse, diz o autor:

> A vontade livre deve, antes de tudo, para não ficar na abstração, dar-se um ser aí, e o primeiro material sensível desse ser aí são as coisas, isto é, as coisas externas. Esse **primeiro modo da liberdade é aquele que nós devemos conhecer como propriedade, a esfera do direito formal e abstrato**, a qual não menos pertence à *propriedade* em sua figuração mediada como *contrato* e o direito em sua violação como *crime* e *punição*. A liberdade que nós temos aqui é aquilo que nós chamamos de pessoa, isto é, o sujeito, que é libre e, com efeito, é livre para si e que nas coisas se dá um ser aí. Esta mera imediaticidade do ser aí não é adequada para a liberdade, e **a negação dessa determinação é a esfera da *moralidade***. Eu não sou mais apenas livre nesta coisa imediata, mas eu o sou também na imediaticidade suprassumida, isto é, que eu sou em mim mesmo, no subjetivo. É nessa esfera que minha percepção, intenção e propósito e minha finalidade importam, na qual a exterioridade é posta como indiferente. O bem, que aqui é uma finalidade universal, não deve, porém, permanecer apenas no meu interior, mas deve realizar-se. A vontade subjetiva exige que o interior, isto é, o seu fim, obtenha ser aí exterior, que o bem seja realizado na existência exterior. A moralidade, tal como o momento prévio do direito formal, são ambas abstrações, cuja verdade é primeiramente a eticidade. **A eticidade é, assim, a unidade da vontade no seu conceito e a vontade do singular, isto é, do sujeito** (*GPR*, 2024, p. 56, grifo nosso).

Em síntese, o primeiro momento do direito é a vontade abstrata, ou direito abstrato, que corresponde ao estágio da "pessoa do direito". Esse direito é considerado abstrato porque se refere ao direito privado, ou seja, ao direito de expressar minha vontade em relação às coisas materiais. A negação desse momento resulta na moralidade. Nesse estágio, o direito deixa de ser abstrato e passa a ser subjetivo.

Sob a perspectiva jurídica, há uma transição da “pessoa do direito” para o “sujeito do direito”. A moralidade, por sua vez, fundamenta-se no exame das intenções dos sujeitos que realizam as ações. Contudo, para Hegel, a moralidade, por si só, é insuficiente para determinar o juízo de valor das ações e das intenções. Ele afirma: “O jurídico e a moral não podem existir para si mesmos, e eles devem ter o ético como portador e como base, pois para o direito falta o momento da subjetividade, que a moral, por sua vez, tem para si sozinha, e assim ambos os momentos não têm efetividade para si” (*GPR*, 2024, p.170). Esse é o problema que Hegel identifica em Kant. Segundo Salvadori: “Ou seja, para Hegel falta em Kant a eticidade, pois sem determinar o conteúdo do dever não há como agir seguindo ou não a moral” (Salvadori, 2017, p.145).

O terceiro momento da ideia do direito é a eticidade, “[...] o *conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência*” (*GPR*, 2024, p.171). Na eticidade os momentos anteriores, contudo, são preservados e elevados no âmbito das instituições sociais, organizando-se nas esferas da família, da sociedade civil e do Estado. Assim,

> Ao serem suprassumidas essas unilateralidades, então a liberdade subjetiva é como vontade racional universal em si e para si, que tem na consciência da subjetividade singular seu saber sobre si mesma e a disposição, assim como tem ao mesmo tempo sua ativação e efetividade imediata universal, como costume [ethos]: [é] a liberdade consciente-de-si, que se tornou natureza (*Enz III*, 2011, p.294).

No ético as vontades coletivas e individuas são garantidas por meio da obrigação, o “[...] *dever* e *direito*, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem deveres e deveres na medida em que ele tem direitos” (*GPR*, 2024, p.178). Desse modo continua Hegel: “No direito abstrato, eu tenho o direito e um outro o dever relativo ao mesmo, – na moralidade, o direito do meu saber e de meu querer próprios, assim como de meu bem-estar, devem apenas ser unidos e ser objetivos com os deveres” (*GPR*, 2024, p.178). Como explica Weber:

> Falar de eticidade significa tratar das instituições sociais e das lesis que as regem. Elas não se situam no plano contingente, mas no necessário e do substancial, exatamente por serem resultado de um processo de mediação - limitação e universalização - das vontades particulares e de grupos (Weber, 2009, p.137).

Com Hegel, o ético não se limita a resolver o problema do formalismo moral; busca-se, também, superar o “erro moderno”, que consiste na incapacidade de explicar, de maneira objetiva, a liberdade e a universalização do direito. A “[...] universalização da ideia da liberdade

inclui a necessidade de garantir direitos iguais a todas as pessoas, mediante as condições da responsabilização, de cumprir com seu dever" (Müller, 2012, p. 12).

Dessa forma, Hegel posiciona o Estado como a instância mais elevada em relação às outras esferas, representando a liberdade em sua manifestação mais elevada e sendo o único capaz de mediar e universalizar a liberdade. Ele afirma: "O direito do Estado é, por isso, mais elevado que as outras esferas: ele é a liberdade na sua figuração mais concreta, a qual somente ainda cai sob a verdade absoluta mais elevada do espírito do mundo" (*GPR*, 2024, p. 66).

Nesse contexto, enquanto as teorias do contrato social romperam com o pensamento grego acerca do fundamento natural do Estado, Hegel resgata e assimila alguns princípios da política de Platão e, principalmente, de Aristóteles, para subverter o pensamento contratualista. Aristóteles, com base no princípio da finalidade, defendia que todas as coisas possuem um destino final, o qual é o bem próprio; assim, o fim último do homem era a vida política, que só poderia ser alcançada no Estado.

Dessa forma, a natureza impõe que todos os homens se associem, originando comunidades a partir das famílias e, destas, o Estado. Embora, na ordem temporal, o Estado seja o último a surgir, por sua natureza, ele é o primeiro, pois o todo precede a parte. De modo semelhante, Hegel argumenta que o Estado se desenvolve naturalmente a partir do processo dialético das instituições, Família e Sociedade Civil, conforme explica:

> [...] na marcha do conceito científico, o Estado aparece como *resultado*, visto que ele se mostra como o fundamento *verdadeiro*, assim *suprassume* aquela mediação e aquele aparecer igualmente para a *imediatidade*. Na efetividade, por causa disso, o Estado, em geral, é antes o *primeiro*, no interior do qual a família primeiramente se desenvolve em direção à sociedade civil-burguesa e que é a ideia do Estado mesmo, que se dirime nesses dois momentos (*GPR*, 2024, p. 252).

Não apenas o surgimento do Estado, mas também a política de Hegel foi influenciada pelo ideal grego. Conforme Rosenzweig (2007), o jovem Hegel, em Berna, meados de 1795, já demonstrava grande entusiasmo pelo funcionamento da *polis*. Hegel via o Estado como um ideal a ser alcançado, especialmente em relação à sua relação com o indivíduo e a religião na Grécia antiga. Rosenzweig descreve esse ideal da seguinte maneira:

> O Estado antigo não é um ideal senão na medida em que é um Estado livre; apenas porque o indivíduo mesmo o constrói, porque ele colabora para a sua manutenção real, é que o Estado se torna sua eternidade, "sua alma". Liberdade do Estado significa, sob todas as circunstâncias, liberdade, liberdade republicana de seus cidadãos, liberdade de se obedecer às leis autoconcedidas, co-participação na construção do todo do Estado, não em algum ponto particular. A ideia de indivíduos livres domina também a constituição da polis; o Estado é poderoso, mas ele não é poder: ele não é o ser autônomo que pode dirigir seu direito também contra o direito dos indivíduos, que vive sua própria vida, sem se preocupar em saber se o indivíduo age nele como a

> pequena engrenagem subalterna e inconsciente da máquina ou não age absolutamente (Rosenzweig, 2007, p. 115).

Seguindo nessa mesma direção, Taylor (2014) explica que Hegel via nos gregos um modelo de vida feliz e não alienada, no qual as normas e a vida pública se apresentavam como mais importantes e definiam a identidade dos seres humanos. O *ethos* grego e a vida na pólis apontou os caminhos para responder a questão da conciliação entre as leis e a liberdade. Isto posto, Frateschi reforça que:

> [...] a vida na *polis* não é fruto de uma decisão ou escolha, e sim uma tendência natural, a realizar-se necessariamente caso não se interponham obstáculos externos. A capacidade para viver em sociedade é uma potência racional, na medida em que pode produzir dos contrários (não depende do homem ser ou não ser animal político), é inata e independe da escolha humana (Frateschi, 2014, p. 21).

Viver dentro do Estado é uma necessidade racional, pois este é o meio pelo qual a liberdade pode ser realizada. No entanto, é crucial justificar e reconhecer a subjetividade como parte integrante da liberdade dentro do contexto institucional, ou seja, como as vontades individuais são reconhecidas e garantidas dentro de um sistema de direito positivo composto por indivíduos, famílias, corporações, todos com suas demandas e em busca de realização.

A solução para esse problema foi encontrada por Hegel ao se deparar com o conceito de "vontade geral" na obra de Rousseau, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político* (1792). Rousseau, como contratualista, defende que o Estado surgiu através de um pacto social. Antes do Estado, os homens viviam em um estado de natureza, desfrutando de uma liberdade natural. No entanto, quando o estado de natureza deixou de ser suficiente para garantir a segurança e a preservação da humanidade, tornou-se necessário repensar uma nova forma de organização. Para Rousseau, diante da impossibilidade dos homens criarem novas forças, a única solução seria a união das forças existentes, dando origem ao pacto, onde "*Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e nós recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo*" (Rousseau, 2018, p. 38). Dessa forma, "o que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que possa atingir; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui" (Rousseau, 2018, p. 42), sendo esta última limitada pela vontade geral.

Hegel conferiu um novo significado ao conceito da vontade geral em sua filosofia, pois a partir dessa noção é possível perceber o Estado e a lei não como uma limitação das vontades, mas como uma simbiose entre os indivíduos e o Estado. Segundo a análise de Hyppolite,

> Há uma certa transcendência da vontade geral sobre as vontades individuais e o fato de considerar o Estado como vontade é, para Hegel a grande descoberta de Rousseau.

> [...] Hegel encontrava, portanto, em Rousseau a ideia de vontade geral de um povo, ao mesmo tempo ideal para os indivíduos e realidade no soberano. [...] Esta ideia da Liberdade — uma certa relação harmoniosa entre o indivíduo e a Cidade, uma participação activa do homem na sua cidade terrestre— caracterizava, para o nosso filósofo, o mundo antigo (Hyppolite, 1998, p. 25-26).

Dessa forma, somente por meio do Estado, as vontades individuais e coletivas podem se desenvolver, e a liberdade é alcançada mediante a compreensão dos limites entre o dever e a obrigação. “O indivíduo obedece às leis e sabe que tem a sua liberdade nesta obediência; refere-se, pois, nelas à sua própria vontade; existe, portanto, aqui uma unidade querida e conhecida” (*VG*, 2020, p. 117). Não obstante, não é uma obediência cega das leis, e sim o próprio desenvolvimento da razão, que envolve o saber e o querer do universal, é a união entre o objetivo e subjetivo que se materializa como Estado e liberdade.

É preciso frisar que o Estado é uma necessidade racional, “[...] em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cujo dever supremo é ser membro do Estado” (GPR, 2024, p. 262). No contexto da eticidade, “[...] em cada instituição social (família, sociedade civil e Estado), a liberdade é determinada de forma diferente” (Salvadori, 2017, p. 145). O Estado representa a união dos dois momentos anteriores.

A partir do processo dialético, a família, como primeiro momento, e sua negação, que dá origem à sociedade civil, constituem dois polos: o primeiro é a instituição fundamentada no sentimento de amor, e o segundo, na necessidade. Para resolver as contradições entre esses dois momentos, surge o Estado. Como explica Weber (2003), o Estado não emerge dos conflitos individuais, mas da sociedade civil, sendo criado para administrar os conflitos que nela surgem, especialmente entre a família e as corporações.

Para Hegel, após a família, as corporações constituem o segundo momento mais relevante da eticidade, pois regulam as relações de trabalho. Esses dois polos principais servem de base para o Estado. Nesse sentido, as instituições funcionam como um organismo, em que cada uma possui sua função específica; caso uma delas falhe, o Estado também não funcionará adequadamente. Weber (2003) complementa afirmando que o Estado existe para resolver as contradições da sociedade civil, garantindo que nenhuma instituição se sobreponha às demais. Sobre as corporações, Hegel explica que “[...] tem que haver acima dessa a elevada supervisão do Estado, porque senão ela se ossificaria, se fecharia e afundaria numa guilda miserável” (*GPR*, 2024, p. 261).

Diante disso, o Estado tem um papel indispensável para assegurar o funcionamento harmônico das instituições. Ele não pode ser confundido com a família, pois, nesse caso,

transformar-se-ia em uma instituição paternalista, que colocaria a liberdade individual acima da liberdade coletiva. De modo semelhante, não deve ser equiparado à sociedade civil, pois, nesse caso, a liberdade coletiva estaria acima da individual. O Estado, como instituição do direito, "[...] implica que minha obrigatoriedade frente ao substancial seja, ao mesmo tempo, o ser aí de minha liberdade particular, isto é, que nele o dever e o direito estão reunidos em uma e mesma vinculação" (*GPR*, 2024, p. 270). Assim, "o que, nessas esferas abstratas, é direito para um, deve também ser direito para o outro, e o que é dever para um deve também ser dever para o outro" (*GPR*, 2024, p. 270).

A partir do momento em que o indivíduo se torna parte do Estado, ele deixa de ser apenas sujeito de direitos e passa a ser um cidadão de direito. Nesse contexto, ele integra um todo organizado que estabelece seus direitos e deveres por meio do reconhecimento das leis. "No Estado, o cidadão deve ser visto como 'membro de' um estamento (estado social), membro da sociedade civil e não só um indivíduo propriamente dito" (Weber, 2003, p. 103). Nas palavras de Hegel:

> O indivíduo, segundo seus deveres, encontra como cidadão, no seu cumprimento, a proteção de sua pessoa e de sua propriedade, a consideração de seu bem-estar particular e a satisfação de sua essência substancial, a consciência e o sentimento próprio de ser membro desse todo, e nessa realização dos deveres, enquanto prestações e ocupações para o Estado, esse possui sua preservação e sua subsistência (*GPR*, 2024, p. 271)

Dessa forma, podemos perceber que o Estado é a instância mais relevante da filosofia política de Hegel. Na perspectiva histórica, ele representa sua existência; no absoluto, sua realização como espírito do povo; e, no direito, sua efetividade como concretização da liberdade. Não obstante, o Estado também assume outra posição frente à tradição moderna do direito: em Hegel, ele é a compreensão hegeliana do direito público.

Enquanto, conforme ressalta Bobbio (1995), a tradição divide o direito em público e privado, Hegel centraliza o direito público na noção de Estado. Essa mudança terminológica implica uma transformação na maneira de entender tanto o funcionamento quanto o papel do Estado em relação aos seus cidadãos e às outras nações. Comumente, o direito público era utilizado para explicar as esferas do direito em questões políticas internas ao Estado e suas relações externas.

No entanto, Hegel não utiliza a terminologia convencional de "direito público", pois, para ele, isso abstrairia o direito de sua essência. Em vez disso, ele integra o direito público ao Estado, que o desenvolve como direito estatal interno, externo e história mundial. Hegel,

partindo de sua interpretação histórica, busca demonstrar que a configuração política vigente apresenta-se dessa forma.

4.3. Hegel e a possibilidade da constituição de um Direito Internacional Público

Todo o percurso teórico desenvolvido até o momento foi traçado visando compreender, a partir de Hegel, a possibilidade de a humanidade alcançar a paz perpétua conforme o modelo teorizado por Kant. No cenário descrito desde a seção 3 até aqui, é possível perceber que os princípios questionados e superados por Hegel, tanto pela história quanto pelo direito, dizem respeito à premissa do formalismo kantiano, evidenciando, assim, sua falta de articulação com a realidade. De forma simples, pode-se afirmar que Kant pensou a história e o direito de maneira a-histórica.

A explicação kantiana acerca de um progresso moral parte de uma interpretação a priori da história, como se esta se desenvolvesse em direção a fins racionais. A partir dessa premissa, Kant elabora sua concepção formal do direito e fundamenta sua esperança na ideia de uma constituição cosmopolita e na hospitalidade universal. Hegel contrapõe esse pensamento ao apresentar a história como o desenvolvimento da ideia e da liberdade; para ele, trata-se do progresso do Espírito Absoluto, que se manifesta nas ações humanas, na cultura e nas instituições.

Do mesmo modo, Hegel refuta a visão formalista de Kant no que diz respeito ao direito, propondo que este não é meramente formal. O direito, segundo Hegel, consiste na união entre os polos objetivo e subjetivo, elevados à dimensão ética como expressão da liberdade subjetiva mediada pelas instituições éticas, tendo o Estado como a realização efetiva da liberdade. O que nos leva a avaliar como essa compreensão afeta a perspectiva de que a humanidade pode se organizar em prol de uma paz eterna.

Para Kant, as relações internacionais estão em um estado de natureza semelhante ao que a humanidade já experimentou, motivo pelo qual esse estado não apenas pode, mas deve ser superado. A paz, nesse contexto, transcende uma simples pretensão política, pois constitui uma ideia da razão que deve ser perseguida. Em outras palavras, ela segue o mesmo princípio de uma ideia reguladora da razão.

Na obra *À Paz Perpétua*, Kant propõe, especialmente nos artigos preliminares e definitivos, que a paz pode ser alcançada por meio dos seguintes critérios: no direito político, os Estados devem adotar constituições republicanas e, além disso, deve ser permitida a livre circulação de ideias, como forma de manter um sistema político justo e o povo esclarecido; no

direito das gentes, os Estados devem cessar as guerras em andamento, estabelecer normas para evitar hostilidades futuras e formar uma federação de Estados livres; e, por fim, o direito cosmopolita deve ser estabelecido com base na hospitalidade, isto é, no direito de que todos os homens têm direito à posse comum sobre a terra e ao livre mercado entre as nações.

Não obstante, a centralidade do direito público como parte do Estado em Hegel apresenta-se, mais uma vez, em contraste com a proposta kantiana e seu modelo de paz perpétua. Por outro lado, Vieweg defende posição oposta, ao sustentar que a tríade silogística do direito público de Hegel se orienta pela tríade política de Kant. Nesse sentido, ele delimita que as correspondências estão dispostas da seguinte forma: "a) direito estatal interno (*ius civitas*); b) direito estatal externo (*ius gentium*, o direito do povo dos Estados um em relação aos outros); e c) história mundial, comunidade política mundial e direito cosmopolita (*ius cosmopolitium*)" (Vieweg, 2019, p. 521-522). Porém, Vieweg específica que no direito estatal interno há apenas uma estrutura similar de Kant e Hegel em relação aos três poderes do Estado, mas no direito estatal externo e na história mundial ele vai defender que ambos têm o mesmo propósito. Diante disso, cabe questionar: Hegel partilhava da mesma visão de Kant sobre o papel da constituição política? Além disso, ele pretendia estabelecer uma dimensão internacional do direito com o objetivo de alcançar uma paz permanente? Hegel teria as mesmas aspirações cosmopolitas de Kant? Partindo dessas questões, busca-se compreender em que medida é possível aproximar ou diferenciar as concepções dos dois autores.

4.3.1. O Direito Estatal Interno e Externo

A leitura que Hegel faz do Estado constitui também uma interpretação de seu tempo. Como se observa em sua visão filosófica da história, para ele, a consciência da liberdade, desenvolvida progressivamente pelos povos ao longo do tempo, alcançou em sua época o grau mais elevado. Segundo Hegel, o Estado moderno realizou algo que os Estados anteriores não conseguiram: integrar os interesses particulares ao universal, ou seja, alcançar a conciliação entre dever e direito.

Para Hegel, a consciência da liberdade em sua época tornou-se plena, pois percebeu-se que somente por meio da integração entre dever e direito seria possível atingir uma liberdade concreta. O Estado surge como a síntese entre a família e a sociedade civil, que encontram nele sua representação. Dessa forma, deriva-se sua concepção orgânica de Estado. Hegel exemplifica:

> Se compararmos estas relações naturais com as do Espírito, assim a família é associada com a sensibilidade, a sociedade civil-burguesa com a irritabilidade. O terceiro é, agora, o Estado, o sistema nervoso para si, organizado em si; mas ele é apenas vivo, enquanto os dois momentos, aqui a família e a sociedade civil-burguesa, são desenvolvidos nele (*GPR*, 2024, p.272).

Seguindo essa analogia, o Estado necessita de um centro de comando, como o cérebro e a medula espinhal, para que o sistema nervoso cumpra suas funções. Dessa maneira, as instituições e a constituição desempenham esse papel funcional. Dentro dessa configuração, Hegel manifesta-se de duas formas: subjetiva, como a disposição política dos cidadãos, e objetiva, em quanto a estrutura política do Estado e sua constituição.

A força subjetiva que faz o Estado funcionar é a confiança que os cidadãos depositam nele, construída pelo hábito e pela ordem. Como afirma Hegel: “Os seres humanos têm a confiança de que o Estado tem que subsistir e de que só nele o interesse particular poderia ter lugar, mas o costume torna invisível aquilo sobre o que repousa nossa inteira existência” (*GPR*, 2024, p.272).

Enquanto o Estado cumprir seu papel e mantiver a ordem, a sociedade permanecerá “estável” devido a esse sentimento de proteção, e não pelo uso da força.

Quanto ao lado objetivo, a constituição “[...]procede eternamente do Estado, como ele se sustenta por ela. Se os dois se desintegram, os distintos aspectos se fazem livres, assim a unidade que ela produz não está mais posta” *GPR*, 2024, p. 275-276). Para Hegel, constituição e Estado são partes inseparáveis e interdependentes. Caso haja um rompimento entre eles, a estrutura interna, composta pelos poderes e suas funções, torna-se independente e fragmenta a ordem estatal.

A partir da constituição, o Estado assume sua forma e funcionamento, por meio das instituições. No entanto, esse processo traz consigo a divisão entre governantes e governados, entre aqueles que exercem o poder e aqueles que obedecem. Apesar de aparentemente contraditória em relação à noção de liberdade, Hegel argumenta que essa dinâmica é essencial no Estado. Surge, então, a indagação: qual seria a melhor constituição?

Hegel aponta que as constituições foram historicamente divididas em monarquia, aristocracia e democracia, frequentemente defendidas como as melhores formas. Contudo, segundo ele: A determinação essencial da constituição política, dada a diversidade das vertentes da vida política, expressa-se dizendo que o melhor Estado é aquele em que reina a maior liberdade. Mas aqui levanta-se a seguinte questão: onde é que a liberdade tem a sua realidade?” (*VG*, 2021, p. 137).

Para Hegel, há quem defenda que as vontades individuais devem ser consultadas em questões relativas ao Estado, enquanto outros sustentam a necessidade de separação entre governo e povo. Ainda assim, o Estado deve representar a união entre o todo e as partes. Ele afirma:

> Numa constituição interessa acima de tudo a realização da condição racional, isto é, política em si; importa que os momentos do conceito se desprendam uns dos outros de modo que os distintos poderes se diferenciem e se aperfeiçoem por si, mas também na sua liberdade colaborem para um fim e por ele sejam sustentados, isto é, constituam um todo orgânico. O Estado é, portanto, a liberdade racional que objetivamente se conhece e para si existe" (*VG*, 2020, p. 142).

A constituição deve representar a vontade do povo, constituindo sua própria identidade. Contudo, deve-se considerar que: "Os indivíduos pertencem-lhe; cada um é filho do seu povo e, simultaneamente, porque o seu Estado se encontra em evolução, é filho do seu tempo; nenhum fica atrás dele nem, menos ainda, salta por cima dele" (*VG*, 2020, p. 119). Assim, em cada época, a constituição refletirá a compreensão de liberdade de seu povo.

Nos Estados que Hegel considera "rudimentares", já havia essa subordinação entre vontades, ou seja, uma constituição. Ainda que os indivíduos possuíssem vontades particulares, estas não se sobrepunham à vontade coletiva que organizava tais Estados. Segundo Torres:

> [...] a concepção hegeliana da constituição política não tem caráter formal, nem normativo, nem valorativo. Não se refere à forma documental que regula e estabelece uma sociedade. Por isso, todas as formações políticas têm uma constituição, escrita ou não. Por outro lado, a Constituição não é para Hegel a lei suprema do país, um conjunto de normas jurídicas. Finalmente, sua concepção é não valorativa, pois não aceita os critérios para avaliar um Estado constitucional: garantia de certos direitos e liberdade e a separação dos poderes (Torres, 2017, p. 80).

Torres ainda afirma: "A Constituição é o princípio de organização do Estado, isto é, a forma como se distribuem as partes em um todo ético e como colaboram para o fim universal e superior do Estado" (Torres, 2017, p. 80). Nessa mesma linha enuncia Weber (2003) que para Hegel a constituição representa o próprio espirito do povo, logo não pode se tratar de uma concepção formal de constituição nem as leis superiores de um país ou um conjunto de normas. Vieweg também compreende assim e ressalta que "A constituição política como todo orgânico e ordenado expressa o racional na nação, a *vontade universal racional*" (Vieweg, 2019, p. 440).

. Como a constituição expressa o espírito do povo, ela não é algo fixo e completo, mas sim algo que se molda e se desenvolve à medida que o espírito evolui. "Portanto, a constituição é, mas de maneira igual ela essencialmente se torna, isto é, ela progride na educação. Este progredir é a transformação que é imperceptível e que não tem a forma da transformação" *GPR*, 2024, p. 318). Esse progresso, embora não seja tão perceptível, pode ser compreendido na

história. Hegel cita como exemplo o processo ocorrido na Alemanha, onde o patrimônio privado dos príncipes tornou-se patrimônio do Estado. Da mesma forma, em um período anterior, os imperadores eram soberanos absolutos que governavam e legislavam; posteriormente, houve a divisão dos poderes. Logo, para Hegel, é incompatível com a realidade "Querer dar *a priori* a um povo uma constituição, ainda que mais ou menos racional quanto a seu conteúdo, – essa fantasia negligenciaria precisamente o momento pelo qual ela é mais do que um ente de pensamento" *GPR*, 2024, p. 296).

Por esse motivo, Hegel defende a monarquia constitucional, uma vez que, para ele, essa forma de governo representa a integração entre as formas tradicionais de governo e o ideal racional de um Estado orgânico. Conforme suas palavras: "O princípio dos tempos modernos é, em geral, a liberdade da subjetividade, que todos os aspectos essenciais que estão dados na totalidade espiritual, chegando ao seu direito, se desenvolvem" *GPR*, 2024, p. 296). Assim, as formas de governo como monarquia, aristocracia e democracia, que serviram aos povos do passado, não se aplicam ao período moderno, pois são unilaterais e incapazes de sustentar a liberdade subjetiva.

Hegel afirma que, dentro da monarquia constitucional, uma das condições para que o Estado seja eficaz e representativo é o conhecimento constante sobre os interesses da sociedade. A única forma de garantir isso é mediante a publicidade. Ele explica:

> o momento da liberdade *formal* alcança seu direito no que diz respeito aos membros da sociedade civil-burguesa que não participam do governo, assim o momento do conhecimento universal recebe inicialmente sua expansão mediante a *publicidade* dos debates dos estamentos (*GPR*, 2024, p. 332).

Por meio da publicidade, é possível gerar opinião pública acerca das demandas gerais da sociedade e promover a elucidação do povo sobre os assuntos do Estado. "A publicidade das assembleias estamentais é um espetáculo que educa excelentemente os cidadãos e o povo aprende a conhecer nela, em maior grau, o verdadeiro de seus interesses" (*GPR*, 2024, p. 333). Além disso, a publicidade serve como um meio de o povo compreender o funcionamento político, o que, para Hegel, aumenta o respeito pelas autoridades do Estado. Nesse sentido, a publicidade é necessária, pois, por meio dela, desenvolvem-se as virtudes dos indivíduos, ajudando a reforçar os interesses do Estado.

Hegel retoma, então, a perspectiva de que o hábito político, construído a partir do reconhecimento e da participação do povo nos assuntos do Estado, contribui para que o Estado dependa cada vez menos da força para garantir a ordem. Em seus termos:

> O que se faz efetivamente válido num Estado deve, certamente, atuar de um modo orgânico, e este é o caso na Constituição. Mas em todos os tempos, a opinião pública foi um grande poder e o é particularmente em nossa época, onde o princípio da liberdade subjetiva tem esta importância e significação. O que deve valer agora, não vale mais pela força, pouco por meio do hábito e costume, mas por meio da inteligência e do fundamento (*GPR*, 2024, p. 333-334).

Dessa forma, onde a publicidade exerce um funcionamento efetivo, o Estado opera de maneira mais eficiente, pois há um retorno constante entre as necessidades da sociedade e o funcionamento das instituições. A opinião pública sempre desempenhou um papel relevante na história política e, para Hegel, na modernidade, em que a liberdade subjetiva é uma das características fundamentais, ela passou a ser reconhecida e tornou-se um fator determinante a ser considerado nas questões políticas.

A constituição e o funcionamento das instituições internas do Estado representam sua soberania interna, na qual o bom funcionamento das partes garante um Estado de paz. Entretanto, a noção de um Estado como um povo, em relação aos outros Estados, também precisa estabelecer sua soberania externa. Dessa forma, a figura do soberano torna-se a representação do Estado e o reflexo de sua individualidade. A soberania do Estado, como destaca Hegel, "aparece como relação a outros Estados, cada um dos quais é autônomo face aos outros. Visto que nessa autonomia o ser-para-si do espírito efetivo tem seu ser aí, ela é a primeira liberdade e a honra suprema de um povo" (*GPR*, 2024, p. 339-340).

Hegel reitera que, historicamente, a autonomia de um povo era representada pela ideia de um chefe ou patriarca. A centralidade em uma liderança sempre foi uma forma de demonstrar que havia ali um todo organizado que reconhecia, em um indivíduo, o poder de gerir e organizar as circunstâncias. Assim como essas formas sociais colocavam a autonomia como algo inalienável, os Estados, da mesma maneira, devem garantir que sua individualidade seja preservada. O Estado tem "o dever de conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania do Estado pelo perigo e sacrifício de sua propriedade e de sua vida, além disso, de seu opinar e de tudo o que, de si, está concebido no âmbito da vida" (*GPR*, 2024, p. 341). Isso implica que, para Hegel, o Estado deve preservar sua soberania a qualquer custo. Ou seja, perdas individuais nesse processo são inevitáveis, se necessário, incluindo a vida, a propriedade e a liberdade.

Se o Estado não for capaz de sustentar sua soberania, ele será subjugado, e isso não é uma mera especulação: a história atesta esse fato. Como afirma Hegel:

> [...] os povos, não querendo suportar ou temendo a soberania interna, foram subjugados por outros e que se esforçaram por sua independência com tanto menos êxito e honra quanto menos podiam chegar ao interior de uma primeira instituição do poder do Estado (sua liberdade morreu no temor de morrer) – que os Estados, que têm a garantia de sua autonomia não em sua força armada, porém em outros pontos de vista (como, por exemplo, Estados excessivamente pequenos frente a vizinhos), podem subsistir com uma constituição interna, a qual para si não garantiria tranquilidade nem interna nem externamente etc. – são fenômenos que a isso precisamente pertencem (*GPR*, 2024, p. 342)

Conforme descreve Bavaresco (2013), a soberania é estabelecida pelo processo de reconhecimento, que envolve o Estado em relação com seus iguais. O problema reside no fato de que as relações jurídicas entre os Estados são contingentes, uma vez que cada um é soberano por si e não existe uma instância superior a eles. Nessa perspectiva, Bavaresco (2013) prossegue, o Estado deve, primeiramente, estabelecer sua soberania interna, isto é, tornar-se um organismo funcional, garantindo que sua estrutura interna seja completamente efetiva. Somente assim ele terá a possibilidade de ser reconhecido por outros Estados e buscar sua soberania externa.

A grande questão para Hegel é que a soberania não se fundamenta apenas em acordos pacíficos. A guerra também desempenha um papel nesse contexto, o que implica sair das questões internas do Estado para compreender as relações externas.

A relação contingente entre os Estados só pode ser resolvida pela vontade dos próprios Estados, na medida em que eles assim o desejem. Essa relação é o que Hegel denomina de *direito estatal externo*. Conforme suas palavras: “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*”(*GPR*, 2024, p.346). Por conseguinte, esse direito, entendido como um “dever-ser”, constitui um direito normativo que se institui pelas vontades soberanas dos Estados envolvidos.

Os Estados não podem ser compreendidos como pessoas privadas, mas sim como entidades autônomas. Por essa razão, suas relações diferem das que se baseiam em princípios morais ou jurídicos privados. Não há uma instituição acima do Estado, nem tampouco um tribunal que possa julgar seus atos. Conforme Hegel afirma: “Já que não há nenhum poder que decida contra o Estado sobre o que é em si o direito, e que efetiva esta decisão, assim esta relação deve permanecer no dever ser” (*GPR*, 2024, p.346). Dessa forma, o direito dos Estados só pode ser estabelecido de maneira normativa entre seus iguais, sem a intervenção de uma autoridade externa. Contudo, esses acordos não possuem caráter absoluto, uma vez que a soberania sempre se sobrepõe a qualquer situação.

A busca pela relação com outras nações é explicada por Hegel como uma necessidade para a efetivação da existência do Estado. Todo o processo de liberdade e autoconsciência, segundo Hegel, somente pode se concretizar por meio da relação com o outro. Os indivíduos só são livres quando se reconhecem mutuamente como livres e iguais. De forma análoga, as nações, enquanto indivíduos universais e soberanos, apenas o são se forem reconhecidas por seus pares. Nas palavras de Hegel:

> Assim como o [indivíduo] singular não é uma pessoa efetiva sem a relação com outras pessoas (§ 71 e outros), assim tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem a relação com outros Estados (§ 322). 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), – por outra parte, é preciso também essencialmente que ela se torne completada pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas 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*, 2024, p. 346-347).

Hegel retoma os princípios do contratualismo, anteriormente criticados como formais e abstratos, para explicar o surgimento do direito civil e do Estado, utilizando-os como solução para a efetividade dos Estados e suas relações. Segundo o autor: “A efetividade imediata em que os Estados estão uns em relação aos outros particulariza-se em relações múltiplas, cuja determinação procede de uma parte e de outra do arbítrio autônomo e tem, com isso, a natureza formal de contratos em geral” (*GPR*, 2024, p.347). A partir de sua autonomia e soberania, os Estados estabelecem acordos visando à sua satisfação.

Entretanto, tais contratos não podem ser equiparados ao direito das gentes, sendo, na verdade, apenas “[...] tratados positivos, que os tratados, enquanto neles repousam as obrigatoriedades dos Estados uns frente aos outros, devem ser observados” (*GPR*, 2024, p.347). Isso ocorre porque os contratos firmados entre Estados autônomos podem ser rompidos a qualquer momento. Não há obrigatoriedade absoluta, visto que a soberania prevalece. Por esse motivo, os Estados, mesmo mediante contratos, permanecem em um “estado de natureza”.

A ausência de um mediador entre o arbítrio dos Estados e o princípio de soberania, que deve ser sempre preservado, leva a situações de impasse que “[...] o litígio dos Estados, à medida em as vontades particulares não encontram nenhum acordo, apenas pode ser decidido mediante a *guerra*”(*GPR*, 2024, p.348). Hegel critica as interpretações dos filósofos anteriores sobre a guerra, argumentando que ela não deve ser vista como um mal absoluto ou uma mera contingência, mas como algo necessário ao Estado.

Na medida em que a soberania é ameaçada, a guerra torna-se um meio de o Estado restabelecer seu bem-estar. Além disso, para Hegel, uma guerra bem-sucedida fortalece o Estado internamente e consolida sua autoridade. Conforme explica o autor: “Das guerras, não só os povos emergem como fortalecidos, mas nações que são em si mesmas conflituosas ganham, por meio das guerras para o exterior, paz no interior” (*GPR*, 2024, p.342). Nesse sentido, Taylor (2014, p. 488) esclarece: “A guerra não pode ser tida nem como acidental, nem como absolutamente ruim”, pois constitui uma condição necessária tanto do ponto de vista universal quanto do próprio desenvolvimento dos povos.

Quando a guerra se torna necessária, todas as ações dos indivíduos devem ser direcionadas para a proteção e a conservação do Estado. Assim, “[...] à medida em o Estado como tal, sua autonomia, entra em perigo, assim o dever chama todos os seus cidadãos para sua defesa” (*GPR*, 2024, p.343). Hegel defende que os Estados mantenham exércitos permanentes, considerando-os tão essenciais quanto as indústrias e os comércios. Ele critica a ideia de que os recursos destinados à manutenção do exército deveriam ser direcionados a necessidades mais imediatas, argumentando que o exército está intrinsecamente ligado à preservação do Estado como algo universal e necessário, sendo, portanto, superior aos interesses da sociedade civil.

O povo, para Hegel, deve estar disposto a sacrificar-se por sua nação. O autor afirma: “A verdadeira coragem de um povo civilizado é estar disponível para o sacrifício a serviço do Estado, de modo que o indivíduo seja apenas um entre muitos. O que é importante aqui não é o ânimo pessoal, mas a integração ao universal” (*GPR*, 2024, p.344). Nesse contexto, Taylor (2014) explica que, em tempos de paz, o Estado tem como propósito proteger a liberdade, a propriedade e os interesses privados. No entanto, em tempos de guerra, os cidadãos devem sacrificar suas vidas para preservar a dignidade do Estado. De modo semelhante, Bavaresco (2013, p. 140) argumenta: “Em *situação de paz* [...] a soberania manifesta-se, aqui, na conservação das particularidades da sociedade civil [...] em *situação de perigo*, em razão de acontecimentos, tanto internos como externos, é a soberania que permite levar o organismo a unidade [...]” (Bavaresco, 2013, p.140). Assim, o Estado, por meio do poder de seu líder e do princípio da soberania, sempre terá o voto de minerva na decisão entre guerra e paz.

A guerra é considerada por Hegel como um meio “[...]de que os Estados se reconhecem reciprocamente como tais [...]” (*GPR*, 2024, p.350) e onde “permanece a situação da ausência de direito, de violência e de contingência, um laço em que eles valem uns para os outros sendo em si e para si, de modo que, na guerra mesma, a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro” (*GPR*, 2024, p.350). Dessa forma, ela não deve ser vista como eterna, mas como

algo temporário que possui um propósito específico. Ainda que a guerra possa ser buscada, ela deve sempre conter a possibilidade de reconciliação.

Hegel discorre sobre a ideia de que as guerras devem ser "conduzidas humanamente". Ou seja, não se trata de um conflito pessoal entre indivíduos, mas de uma questão institucional, envolvendo exércitos contra exércitos. Para evitar excessos, o filósofo explica que as nações devem adotar condutas recíprocas, de forma a nunca inviabilizar a paz. Ele afirma:

> [...] a guerra é determinada como algo que deve ser passageiro. Com isso, ela contém a determinação do direito dos povos de que nela a possibilidade da paz seja preservada, assim, por exemplo, os embaixadores sejam respeitados e, em geral, que ela não seja conduzida contra as instituições internas e a vida familiar e privada pacífica, contra as pessoas privadas [...] Aliás, 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, enquanto universalidade interna da conduta que se mantém em todas as relações (*GPR*, 2024, p.350).

Por mais que Hegel defenda a legitimidade da guerra, ele ressalta que esta não pode ser uma guerra de extermínio, com o objetivo de punir uma nação ou um povo. Apesar das perdas humanas inevitáveis, o "direito do povo" – que aqui pode ser interpretado como a dignidade humana – deve ser preservado, mesmo em situações de conflito. Assim como as nações estabelecem pactos e relações no período de paz, esses costumes devem ser respeitados durante a guerra.

Lutz Müller (2023) esclarece que, nesse ponto, Hegel está inserido na tradição do direito das gentes, ao distinguir a guerra como algo que ocorre entre Estados e exércitos e que deve "[...] preservar a esfera da sociedade civil, as suas instituições e a vida privada em geral das consequências da guerra" (Lutz Müller, 2023, p. 680). Contudo, o autor prossegue, a adesão de Hegel ao direito das gentes significa apenas que os Estados e seus acordos pressupõem uma racionalização e buscam minimizar a violência. Ainda assim, tudo isso depende da própria vontade dos Estados, e não de fatores externos. Hegel enfatiza: "A relação de Estado com Estado é flutuante, não há pretor que julga; o pretor supremo é unicamente o espírito universal existente em si e para si, o espírito do mundo" (*GPR*, 2024, p.350).

As relações entre as nações, para Hegel, estão sempre sujeitas à contingência, conforme explica: "[...] jogo extremamente móvel da particularidade interna das paixões, dos interesses, dos fins, dos talentos e das virtudes, da violência, do ilícito e dos vícios, assim como o da contingência externa nas maiores dimensões do fenômeno" (*GPR*, 2024, p.350). A única força que determina o Estado transcende sua própria realidade: os povos estão limitados por seu tempo e sua história. A superação dessa finitude ocorre apenas pela dialética da história, onde

os Estados são elevados ao espírito do mundo. Assim, o "espírito do mundo" manifesta-se como algo ilimitado, exercendo sobre os Estados seu direito mais elevado, "espírito do mundo, produz-se tanto como indelimitado quanto é ele que exerce neles seu direito, – e seu direito é o mais elevado de todos, – na história mundial, enquanto tribunal do mundo" (*GPR*, 2024, p.351).

Ao elevar o Estado à história, Hegel retoma a ideia discutida na seção anterior: o Estado como parte do espírito universal, que possui existência enquanto espírito do mundo. Nesse contexto, o tribunal do mundo refere-se à impossibilidade de os Estados ultrapassarem sua realidade histórica. Cada Estado é a realização de sua época, incluindo seus direitos, sua cultura e seus costumes. Entretanto, Hegel esclarece que esse tribunal não se fundamenta na força, mas na razão: "[...] ela é o desenvolvimento necessário a partir apenas do conceito da sua liberdade, dos momentos da razão e, com isso, da sua autoconsciência e da sua liberdade, – a exposição e a efetivação do espírito universal" (*GPR*, 2024, p.353).

4.3.2. Hegel com ou contra Kant: guerra, paz e cosmopolitismo

A partir da visão de Vieweg, é possível estabelecer que o propósito de Hegel, com suas considerações sobre o Direito Estatal Externo — que se inicia no último tópico do Direito Estatal Interno, intitulado A *Soberania Externa* e a *História Mundial* —, está alinhado aos mesmos objetivos kantianos. O autor afirma: "Em consonância com Kant, Hegel visa a mudança de paradigma que leve ao ponto de vista universal e cosmopolita que se manifesta no terceiro estágio do direito cosmopolita ou da história mundial" (Vieweg, 2019, p.523).

Segundo Vieweg, o primeiro ponto em que Hegel começa a se alinhar a esse propósito é sua retomada da explicação contratualista, especialmente a de Hobbes, sobre a situação de "estado de guerra", a qual necessita ser eliminada. O autor acrescenta: "Hegel põe-se conscientemente na fileira da fundamentação do direito da validade teórica que parte de Hobbes e procura superar os dilemas que aparecem nos conceitos de direito interestatal desde Hobbes até Rousseau [...]. Nesse sentido, ele explica que a base do *Direito Estatal Externo* hegeliano é o contratualismo, ele constitui seu ponto de partida.

Vieweg busca sustentar essa ideia a partir do movimento que Hegel realiza na sociedade civil. Neste âmbito, Hegel estabelece que a sociedade civil se assemelha a um estado de guerra de todos contra todos, remetendo à noção de estado de natureza hobbesiano. Como afirma o filósofo: "[...] a sociedade civil-burguesa é o campo de luta do interesse privado individual de todos contra todos [...]" (*GPR*, 2024, p. 312). Por essa razão, Hegel considera necessária a

existência de uma instituição que esteja acima da sociedade para mediar os conflitos. O Estado, então, surge como essa instituição mediadora.

De acordo com Vieweg, essa situação se equipara à colocação de Hegel de que, na guerra, os Estados permanecem em uma situação de ausência de direito. Em suas palavras: "O estrutural *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] caracteriza ambos os *estados de natureza*: sociedade civil burguesa (especialmente no sistema das necessidades) e direito internacional" (Vieweg, 2019. p.524).

Para sustentar que o Direito Estatal Externo de Hegel é uma proposta de transição para um paradigma universalista e cosmopolita, inspirado por Kant, Vieweg fundamenta-se na *Ciência da Lógica*. Ele argumenta que a *Filosofia do Direito* é sustentada pela lógica e pela dialética, nas quais a contradição das partes sempre se instaura em uma nova categoria que conserva e eleva as anteriores. Nesse contexto, até o Estado é dividido em três partes: Direito Estatal Interno, Direito Estatal Externo e História Mundial.

Partindo da *Doutrina do Ser* (§§86-96 da *Enz. I*), Vieweg sustenta que o Direito Estatal Interno corresponde ao momento do ser-em-si do Estado. Ou seja, o Estado é um ser que existe em seu próprio direito e, ao mesmo tempo, um ser-para-outro, pois sua constituição reflete o momento de sua efetividade, sendo também uma existência exterior. Por sua vez, o Direito Estatal Externo corresponde ao ser-aí, representando o momento de constante mudança e desenvolvimento, moldado por suas experiências e relações com o mundo ao seu redor. Como Vieweg explica: "Nesse ser-aí aparece a *relação negativa do Estado consigo* como *relação com outro*, como se o negativo fosse exterior, mas constituindo apenas sua própria determinação" (Vieweg, 2019. p.526).

Nesse sentido, no âmbito da política internacional hegeliana, falta o momento em que o Estado atinja seu estágio de ser-em-si-para-si, que representa sua efetividade. Segundo Vieweg, esse momento ocorre apenas em um estágio que transcende o modelo contratualista. Ele afirma: "Apenas no estágio seguinte que ultrapassa o modelo contratualista, no pensamento do direito cosmopolita, da história mundial, da "constituição cosmopolita", é possível uma determinação autêntica do Estado [...]" (Vieweg, 2019. p.530).

Para Klaus Vieweg, o ser-aí do Estado é pensado por Hegel com base nas estruturas do direito das gentes kantiano, "[...] no qual um Estado, considerado como pessoa moral, diante de outro Estado em situação de liberdade natural" (MS, 2013, p.148) . Nesse ponto, segundo a interpretação do autor, a guerra em Hegel passa a ser "justificável". Nas palavras de Vieweg: "Dessa situação interestatal resulta a possibilidade permanente da guerra, a guerra fria

permanente, o Estado de natureza no interestatal, onde a guerra obtém legitimidade como segunda coação, como extrema necessidade" (Vieweg, 2019. p.528).

Para discutir essa questão, Vieweg aponta como passagem principal o §547 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (*Enz. III*), que segue abaixo:

> **Pelo estado de guerra, põe-se em jogo a autonomia dos Estados**, e segundo um lado se efetua o reconhecimento recíproco das livres individualidades dos povos (§ 430), e pelos acordos de paz, que devem durar eternamente, fixam-se tanto esse reconhecimento universal quanto as autorizações particulares que os povos se dão uns aos outros. **O direito político externo repousa, de uma parte, nesses tratados positivos, mas nessa medida contém só direitos a que falta verdadeira efetividade** (§ 545); de outra parte, [repousa] sobre o que se chama *direito das gentes*, cujo princípio universal é o ser-reconhecido pressuposto dos Estados, e portanto limita suas ações — que de outro modo seriam ilimitadas — **umas em relação às outras, de forma que fique a possibilidade da paz**; [direito] que também distingue do Estado os indivíduos enquanto pessoas privadas, e que de modo geral repousa nos costumes [ethos] (*Enz III*, 2011, p.319, grifo nosso).

A partir dessa passagem e de outras correlatas da *Filosofia do Direito*, Vieweg identifica três pontos importantes no pensamento de Hegel sobre a política interestatal: (i) a guerra como forma de resolução de conflitos entre os Estados, uma vez que não há uma instância jurídica superior a eles; (ii) a inserção de Hegel na questão moderna da possibilidade de um direito das gentes; e (iii) a viabilidade de se estabelecer a paz e uma comunidade entre as nações.

. Para Vieweg, há um kantismo "oculto ou encoberto" no pensamento de Hegel. O autor enfatiza: "A contraposição afirmada às vezes entre Kant como um pensador da paz e Hegel como um partidário da guerra não resiste a uma observação mais aprofundada" (Vieweg, 2019. p.528). Ele ainda complementa: "Uma tal liga não é recusada na *Filosofia do Direito*, mas apenas designa, em consonância com Kant, o limite de suas possibilidades" (Vieweg, 2019. p.547).

Hegel faz duas menções diretas à liga das nações de Kant na *Filosofia do Direito*. Primeiramente, no adendo do §324, ele declara: "A paz perpétua é frequentemente exigida como um ideal, ao qual a humanidade deveria se aproximar. Kant sugeriu uma liga de príncipes para resolver os conflitos entre os Estados e a Santa Aliança tinha a intenção de aproximadamente ser uma tal instituição" (*GPR*, 2024, p. 342). No §333, ele retoma essa ideia:

> **A representação kantiana de uma paz perpétua**, mediante 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**, que repousaria em razões e considerações morais, religiosas ou outras, em geral, **repousaria sempre na vontade soberana particular** e, por isso, **permaneceria afetada de contingência** (*GPR*, 2024, p. 348, grifo nosso).

Lutz Müller (2024) analisa essas passagens e explica que, na primeira, do §324, Hegel realiza uma avaliação política da liga da paz de Kant, considerando sua possibilidade de arbitrar conflitos externos com base em um direito das gentes. Contudo, na segunda passagem, no §333, Hegel deixa evidente que as decisões permanecem determinadas pela "vontade soberana", o que implica que "permaneceria afetada de contingência".

A compreensão de Vieweg sobre as relações interestatais em Hegel, baseadas na possibilidade de serem estabelecidas por meio de contratos, não é equivocada. Os Estados, por serem soberanos, são os únicos que podem decidir articular-se entre si. Diferentemente da dificuldade inerente a um aglomerado de pessoas individuais formarem um acordo para criar uma nação, é plenamente viável que os Estados se organizem por meio de contratos.

Em contrapartida, os indivíduos, enquanto submetidos a uma instituição, estão regulados por sistemas jurídicos, éticos e morais que deliberam em caso de conflitos existentes. Já as nações não estão subordinadas a nenhuma instância acima de sua soberania. Assim, os contratos entre Estados são válidos pelo reconhecimento mútuo entre as nações, mas, em razão de sua soberania, podem ser desfeitos. Como já discutido, o Estado, para Hegel, é a instância máxima de seu sistema político, não devendo ser confundido com a família e a sociedade civil.

No que se refere à discussão sobre a proximidade entre Hegel e o projeto de paz de Kant, Helfer pontua: "Hegel vai duvidar da praticabilidade do plano de Kant. Segundo sua filosofia política, a guerra é uma situação que jamais poderá ser inteiramente banida da relação dos Estados entre si" (Helfer, 2003, p. 124). Na mesma perspectiva, Bavaresco afirma: "Hegel, no entanto é cético quanto à solução kantiana [...] tendo em vista que os acordos são feitos entre vontades particulares estatais no seu estado de natureza, que é por si sempre contingente" (Bavaresco, 2003, p. 143). Entretanto, para Vieweg (2019), a crítica que Hegel faz a Kant concentra-se na possibilidade da "paz eterna". Apesar disso, o autor insiste na ideia de que a liga federativa das nações livres é uma meta presente no pensamento de Hegel.

É plausível afirmar que, ao refletir sobre um direito das gentes, Hegel não está propondo uma liga das nações, mas sim buscando estabelecer que as guerras não podem ser eternas nem levar à aniquilação da humanidade. Nesse sentido, é possível dizer que ele se aproxima do direito das gentes kantiano presente na *Metafísica dos Costumes* e nos artigos preliminares de *À Paz Perpétua*. Como explica Hösle (2007), nem toda guerra é justificável para Hegel, sendo legítimas apenas as guerras defensivas voltadas à preservação da soberania. Contudo, segundo Hartmann: "Em oposição à ideia kantiana de uma paz eterna Hegel defende a guerra, não só como qualquer coisa necessária, mas também como saudável" (Hartmann, 1983, p. 632).

Sobre o direito das gentes e o contratualismo entre as nações, Arce esclarece:

> No conhecimento sobre o *Direito das Gentes*, Hegel, ao contrário de Kant, não acredita que a política internacional deva ser pensada como um *ideal realizável* da Paz perpétua, *ideal* que para Kant é atingível mediante o emprego de *mecanismos contratualistas* próprios do direito internacional público [...] Para Hegel, os mecanismos modernos do *direito das gentes* kantianos são *meramente formais e impotentes em sua realização.* Segundo esse filósofo, o poder do *direito das gentes* reside na *soberania* de cada estado-nação e o *reconhecimento* desta soberania surge a partir do *estado de natureza* em que se encontram e no qual produzem suas relações políticas e militares de guerra e de paz (Arce, 2022, p.140-141).

Hegel constantemente retorna à questão da soberania, pois ela é tanto a causa do estado de natureza quanto o fundamento que torna possível o estabelecimento da paz. Com base em Arce (2022), o contratualismo apresentado por Hegel difere daquele proposto por Hobbes, Rousseau e Kant, em que o direito internacional é compreendido como um direito humano positivado por meio do contrato. O contratualismo hegeliano, por sua vez, é pautado em um estudo empírico, fundamentado nas relações interestatais históricas. Essa perspectiva possui valor, considerando que Hegel foi crítico do formalismo contratual moderno em suas diversas defesas.

Hösle (2007) observa que Hegel poderia ter considerado uma liga de nações livres no modelo kantiano, desde que não houvesse a figura de um executivo que comprometesse o princípio de soberania. Este mesmo princípio está presente no pensamento kantiano sobre a liga das nações, ainda que Kant não o tenha adotado plenamente. Marcuse (1978) esclarece que Hegel rejeita o direito internacional (público), pois não admite nenhuma instância hierarquicamente superior ao Estado, tampouco a imposição de contratos. Segundo o autor: “A soberania não pode ser circunscrita por tratados que, por sua própria natureza, forcem a mútua dependência das partes contratantes [...] Os estados podem, arbitrariamente, rasgar os tratados e devem, constantemente, suspeitar uns dos outros” (Marcuse, 1978, p. 205-206). Corroborando essa análise, Torres destaca: “[...] a soberania do Estado é o poder absoluto sobre a terra, e como os Estados são indivíduos singulares e naturalmente determinados, suas relações recíprocas passam pelo arbítrio e pela acidentalidade [...] o que regula as diferenças é a guerra [...]” (Torres, 2017, p. 86).

Apesar dessas considerações, Vieweg sustenta que:

> A ideia do Estado [em Hegel] deve, com isso, ser pensada como uma ideia universal, como categoria, como todo histórico mundial, como soberania mais elevada do Estado: o *ius cosmopoliticum*, o direito do cidadão como cidadão mundial, o direito estatal como pertencente ao “estado humano universal”, em que as formas anteriores na condição de momento, são superadas (Vieweg, 2019. p.535).

Segundo Vieweg, há uma consonância entre Hegel e Kant quanto à meta histórica de uma liga das nações e ao propósito cosmopolita. Para tanto, ele argumenta que é necessário estabelecer uma identidade universal entre os Estados. Embora Hegel não explicite claramente essa ideia em seus escritos, Vieweg identifica, no núcleo de sua teoria, elementos que apontam para esse desenvolvimento.

A diferença fundamental que Vieweg observa entre Hegel e Kant reside no fato de que: "O conceito de Hegel de uma comunidade internacional de Estados ultrapassa, com isso, definitivamente os limites da teoria contratualista" (Vieweg, 2019. p.548).Assim, essa comunidade deve: "[...] ser pensada e analisada na modernidade primeiramente da *posição do mundo, do direito cosmopolita, do cosmopolítico,* ou seja, do *contexto conjunto dos Estados* que Hegel engloba na categoria da história mundial" (Vieweg, 2019. p.549). Para Vieweg, a história mundial, no pensamento de Hegel, representa a abertura do corpo político para uma estrutura global.

Na visão de Vieweg, o cosmopolitismo hegeliano busca superar o contratualismo kantiano nos seguintes aspectos: a) visa uma paz duradoura, em vez de perpétua, alinhando os aspectos formais e substanciais dos Estados; b) presume a possibilidade de harmonia entre as nações a qualquer momento; c) não exclui a guerra como uma intervenção em situações de necessidade; d) equipara-se a Kant por não buscar estabelecer uma instituição com poderes superiores aos do Estado; e) estabelece os Estados como iguais na história universal, concebidos como manifestação do espírito do povo, sendo este o princípio universal cosmopolita.

A justificativa de Vieweg para esse cosmopolitismo hegeliano está pautada no princípio fundamental de Hegel: "O teorema fundamental de Hegel para história é: *desenvolvimento do conceito de liberdade*" (Vieweg, 2019. p.552). Ele complementa: "O direito cosmopolita pode ser descrito como a efetividade da liberdade concreta global, como *efetividade da vontade substancial do cidadão-mundo*" (Vieweg, 2019. p.552).

Presume-se, portanto, que, para Vieweg, a liberdade efetiva em Hegel não se encerra no Estado moderno, mas segue os princípios kantianos de progresso moral. Nesse sentido, a paz é concebida como a própria meta da história, transcendente à regulação jurídica estatal. Isso se reflete na seguinte passagem de Vieweg:

> O fim da história na perspectiva hegeliana significa que a liberdade é colocada no centro da lógica prática, que as determinações da liberdade sempre devem ser novamente compreendidas e que novas formas de sua constituição no cenário do mundo devem ser pensadas. Um tal pensamento como propósito racional, liberal e cosmopolita, pode ajudar o ser humano a *aprender a viver livremente* (Vieweg, 2019. p.572)

O principal problema dessa interpretação reside na consideração de que os Estados, na história mundial, seriam iguais como espírito do mundo, implicando em uma igualdade entre os cidadãos em escala global. Para Hegel, na história mundial, os indivíduos não existem como particularidades, mas como povos cuja existência está vinculada à sua nação. Não há, em Hegel, previsão de um "cidadão-mundo", apenas de cidadãos de uma nação.o.

Isso, contudo, não significa que Hegel exclua a possibilidade de indivíduos transitarem ou negociarem em uma escala global. Essa possibilidade é evidenciada no §246, onde ele afirma: "[...] a sociedade civil-burguesa é impelida além de si mesma, inicialmente essa sociedade determinada, a fim de procurar fora dela consumidores, em outros povos [...]" (*GPR*, 2024, p. 255). Quanto à cidadania global, Hegel destaca que as pessoas são iguais em razão de sua humanidade: "[...] ao *pensar* como consciência do singular na forma da universalidade, o fato de que eu seja apreendido enquanto pessoa *universal*, no que todos são idênticos" (*GPR*, 2024, p. 229). Em escala global, pode-se falar em igualdade por compartilharmos uma humanidade comum. Contudo, Hegel adverte: "Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita, – apenas é insuficiente quando se fixa, enquanto cosmopolitismo, num opor-se à vida concreta do Estado" (*GPR*, 2024, p. 255). Esse pensamento não pode se opor à realidade do Estado, pois, dentro dele, os indivíduos constituem o povo, assumindo direitos e deveres que se aplicam dentro de seus limites.

AA questão da história mundial como o momento capaz de superar as indeterminações do Direito Estatal Externo, elevando-o a uma nova categoria, não constitui um pensamento equivocado. Contudo, Vieweg a associa a um "cosmopolitismo hegeliano". Como explica Hartmann, a história mundial está acima da política internacional, pois: "O único poder efectivo que, por cima de tal dever ser, existe na relação dos povos e Estados é completamente diverso, radicalmente diferente de qualquer relação jurídica e institucional" (Hartmann, 1983, p. 632). Contrapondo-se a Vieweg, Lutz Müller afirma: "[...] a história mundial, como esfera da emergência do espírito universal a partir da dialética da finitude dos povos constitucionalmente organizados, não é já a efetividade do direito cosmopolita e da cidadania universal, mesmo considerando esta como fim último do mundo" (Lutz Müller, 2013, p.33).

Para Hegel, a história mundial representa o estágio final, pois é ela que determina os limites temporais do que pode ser compreendido como ideia de liberdade. O espírito do povo não pode ultrapassar o seu tempo. A história evidencia que o Estado é o meio material pelo qual a consciência da liberdade se desenvolve, encontrando nele sua efetivação concreta. Em outras palavras, o Estado possui existência no plano material e sua constituição reflete essa realidade,

sendo nele que o povo encontra seu *ethos*. As partes do Estado representam apenas a forma de sua existência em relação a si mesmo e aos outros. No entanto, o que determina os limites dessa existência é sempre o tempo e aquilo que o espírito do mundo desenvolveu até o momento.

5 COSNIDERAÇÕES FINAIS

A temática central deste trabalho conduz a uma discussão acerca da inter-relação entre a filosofia da história de Kant e Hegel, com foco na concepção de progresso e na possibilidade da constituição de um direito público internacional, considerando a crítica de Hegel ao cosmopolitismo kantiano. Ao longo deste estudo, foi possível evidenciar como esses autores, vivenciando contextos históricos distintos, porém inter-relacionados, propuseram abordagens complementares e críticas sobre o desenvolvimento da humanidade.

Inicialmente, em Kant, encontramos uma visão teleológica da história, na qual o progresso humano é concebido como se guiado por um propósito da natureza. Essa finalidade estaria vinculada ao desenvolvimento das disposições naturais do ser humano, como cultura, civilidade e moralidade. Para Kant, o estabelecimento da paz seria condição essencial para a realização desse progresso. Tal ideal seria alcançável mediante a constituição de confederações de Estados livres e o fortalecimento do direito público, capaz de regular as relações entre indivíduos e nações.

Para Kant, a natureza atuou, por meio de guerras e discórdias, como força motriz que levou o homem a buscar constantemente o aprimoramento de si mesmo. Contudo, uma vez civilizado, o próximo passo seria estabelecer um sistema político que garantisse sua liberdade. Kant estabelece três princípios básicos para que a humanidade alcance a moralidade no âmbito político: (i) possuir um Estado com constituição republicana; (ii) formar uma confederação de Estados livres; e (iii) alcançar a cidadania mundial por meio do livre comércio, isto é, o cosmopolitismo. Para ele, o fim último é o cosmopolitismo. Sua proposta fundamenta-se em princípios universais de moralidade e justiça, apresentando um modelo normativo em que a história é entendida como um caminho para a realização gradual das disposições racionais e morais da humanidade.

Em contraposição, Hegel interpreta a história universal como o desenvolvimento dialético da consciência da liberdade. Para ele, não há um plano oculto guiando a humanidade, mas sim a razão, que se manifesta nas instituições concretas da realidade, sendo o Estado sua realização concreta. Hegel via no Estado não apenas uma instituição normativa, mas a

materialização da liberdade objetiva, na qual o indivíduo reconhece sua autonomia como parte de um todo ético.

Quanto ao progresso e à ordem mundial, Hegel argumenta que sempre houve uma racionalidade subjacente: o mundo não está entregue ao acaso, pois a razão governa o mundo. Para identificar a ação dessa razão, a filosofia precisa eliminar os aspectos contingentes e observar, no conjunto das ações humanas ao longo do tempo, o movimento dialético da história. Segundo Hegel, a história está em constante progresso no campo ético-jurídico dos Estados, e é possível identificar um desenvolvimento gradual da consciência da liberdade ao analisar cada época.

Hegel divide a natureza humana em dois planos: o natural, correspondente ao mundo físico, e o espiritual, relacionado à consciência. A história, para ele, é o espaço onde esses dois planos se encontram. Nesse contexto, a história mundial é o palco da realização do Espírito do Mundo, que se manifesta como consciência da liberdade. O objetivo do Espírito do Mundo é efetivar-se na história, o que ocorre de forma gradual ao longo das épocas.

Cada época, segundo Hegel, representa uma manifestação do Espírito do Mundo como Espírito do Povo. Assim, povos como os gregos e os romanos possuíam sua cultura e *ethos* próprios, refletindo diferentes estágios de compreensão da liberdade. A astúcia da razão conduz essas mudanças, utilizando heróis históricos e suas paixões como instrumentos de transformação. Esses grandes indivíduos, ao perseguirem fins subjetivos, tornavam-se meios para o desenvolvimento do Espírito do Mundo.

Hegel sustenta que cada época progrediu em relação ao desenvolvimento da liberdade. Inicialmente, apenas um era livre; posteriormente, mais indivíduos passaram a desfrutar dessa condição, culminando em uma consciência universal da liberdade. Para Hegel, sua época – marcada por acontecimentos como a Revolução Francesa e novos entendimentos sobre direito e liberdade – representava a realização do Espírito do Mundo. Ele identificava no mundo germânico o estágio em que todos alcançariam a consciência da liberdade e a história cumpriria seu propósito.

A principal crítica à interpretação kantiana de progresso está em sua abordagem transcendental e formalista. Hegel rejeita a concepção kantiana de história a priori, baseada em ideias reguladoras, por considerá-la desconectada da realidade. Para ele, a história deve ser interpretada a partir dos fatos. Do mesmo modo, Hegel considera o formalismo insuficiente para compreender a liberdade, a moral, o direito e a política.

Embora Kant e Hegel apresentem perspectivas distintas, é possível identificar convergências. Ambos compartilham uma visão de progresso histórico contínuo, orientado para

um aprimoramento político. Entretanto, enquanto Kant adota uma abordagem teleológica linear, Hegel concebe o progresso como dialético. Ambos também concordam que o desenvolvimento humano está vinculado à liberdade, divergindo quanto aos meios para alcançá-la: Kant enfatiza o progresso moral baseado na racionalidade e no direito, enquanto Hegel centra-se nas estruturas históricas concretas, como o Estado.

Outro ponto de convergência é o papel do conflito no progresso histórico. Para Kant, a insociável sociabilidade humana – marcada pelo antagonismo – impulsionou o avanço das disposições naturais. Hegel, por sua vez, destaca os conflitos históricos, como as guerras, como elementos cruciais para a realização da liberdade e a formação das instituições políticas.

Ao abordar a questão do direito internacional, observa-se que as diferenças mais marcantes entre Kant e Hegel se tornam evidentes. Kant defende uma visão de paz centrada na razão, concebida como uma meta alcançável. O cosmopolitismo, segundo ele, é uma ideia da razão que preconiza: "não deve haver guerra". Para tanto, ele afirma ser necessário promover mudanças constitucionais tanto internas quanto externas aos Estados. Seu pensamento revela um otimismo racional quanto à capacidade da humanidade de superar suas limitações e alcançar uma ordem cosmopolita.

Hegel, por outro lado, não considera que a paz seja impossível, mas a restringe a acordos formais entre os Estados, sujeitos sempre às contingências históricas. Ele discorda do papel normativo atribuído por Kant à constituição e não defende alterações constitucionais com o objetivo de estabelecer pactos entre as nações. Além disso, sua crítica ao cosmopolitismo e à federação de Estados livres proposta por Kant baseia-se na ideia de que, em termos políticos, não há nada acima do Estado, exceto o próprio tempo em que este existe. O cosmopolitismo e uma liga permanente de nações, sob sua perspectiva, configurariam uma instituição superior aos Estados, ferindo assim o princípio da soberania. Embora acordos possam ser firmados, eles não são permanentes; a contingência está sempre presente e, na ausência de acordos, a guerra é vista como uma possibilidade.

Enquanto Kant acredita que a abolição da guerra é indispensável para o progresso moral, Hegel sustenta que a guerra é um instrumento por meio do qual os Estados reafirmam sua soberania e que ela constitui parte do próprio desenvolvimento da história. Assim, considerando a questão-problema deste estudo – seria possível realizar o ideal kantiano de um direito internacional público fundamentado em princípios universais de justiça e cooperação no contexto da crítica hegeliana? –, a resposta é negativa. Para Hegel, embora as guerras não possam ser permanentes nem de extermínio e devam conservar a humanidade, como Kant

também defendia, os acordos permanentes não são viáveis. A paz pode ser duradoura, mas jamais eterna, pois depende essencialmente dos Estados e de seus representantes.

Por fim, deve-se destacar que a interdisciplinaridade foi um aspecto de grande relevância para a compreensão deste estudo, ao possibilitar o diálogo entre a filosofia, o direito público e a história. Essa abordagem permitiu explorar como as ideias de Kant e Hegel permeiam outros discursos em diversas disciplinas. A investigação ressalta a importância de articular diferentes áreas do saber para compreender as nuances do pensamento moderno.

Além disso, com base na análise realizada, observa-se que esses filósofos permanecem extremamente atuais, influenciando os debates sobre política global e governança internacional. Isso abre novas possibilidades de reflexão acerca de como seus pensamentos influenciaram tanto as guerras mundiais quanto o período pós-guerra, a criação da ONU e outros tratados internacionais. Desse modo, pode-se utilizá-los para pensar questões contemporâneas e debater, à luz desses grandes eventos históricos, se ainda é possível falar em cosmopolitismo ou se a soberania continua a prevalecer nas relações internacionais.

REFERÊNCIAS

ARANTES, P. E. Hegel: A Ordem Do Tempo. São Paulo: Hucitec Polis, 2000.

ARCE, G. T. **Sobre a guerra e a paz na filosofia política de Hegel**. Editora Dialética, 2022.

BAVARESCO, A.A crise do Estado-nação e a teoria da soberania em Hegel. *In*: DOTTI, Jorge E. *et al*. **Estado e política**: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BOBBIO, N. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. 4ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasilia, 1997.

BOBBIO, N. **Estudos sobre Hegel**: direito, sociedade civil, Estado. Tradução de Luis Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1995.

Borges, M. L. **História e metafisica em Hegel**: sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

CALORI, F. 'Laut Denken': a Transparência em Kant. In: **O Público e Suas Normas**. Maria Isabel Limongi, Vinicius de Figueredo e Luiz Repa (eds.). São Paulo: Barcarolla, 2015.

CARVALHO, Zilmara De Jesus Viana De. **Teleologia e moral na Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** 2013. Universidade de São Paulo, Doutorado em Filosofia. DOI.org (Crossref), https://doi.org/10.11606/T.8.2013.tde-12032014-124100.

DELEUZE, G. **A filosofia crítica de Kant**. 1ª. ed. Belo Horizonte: Autêtica Editora, 2018.

ERTL, W. The Guarantee of Perpetual Peace. New York: Cambridge University Press, 2020.
FORSTER, M. O método dialético de Hegel. *In*: BEISER, Frederick C. *et al*, (org.). **Hegel**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

FRATESCHI, Y. A. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. São Paulo: Unicamp, 2008.

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL. G.W.F. **A Razão na História**. Lisboa: Edições 70, 2020.

HEGEL. G.W.F. **Princípios da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência Política em Compêndio**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.

HEGEL. G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830):** volume I: a ciência da lógica. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HEGEL. G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830**. São Paulo: Loyola, 1997.

HEGEL. G.W.F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio:1830**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL. G.W.F. **Filosofia da história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

HELFER, I. A violência e o Estado em Hegel. *In*: DOTTI, Jorge E. *et al*. **Estado e politica**: a filosofia politica de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

HERRERO, J. F. **Religião e história em Kant**. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HYPPOLITE, J. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Lisboa: Edições 70, 1998.

KANT, I. **À paz perpétua**: um projeto filosófico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

KANT, I. **Crítica da faculdade do julgar**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022b.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 4. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2018.

KANT, I. **Fundamentação da metafisica dos costumes.** Lisboa: Edições 70, 2019.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 4ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022a.

KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KANT, I. **O conflito das faculdades**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2021.

KANT, I. **Resposta à pergunta**: Que é o Iluminismo? (1784). In: KANT, I. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2016a.

KANT, I. **Sobre a expressão corrente**: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática (1793). *In*: KANT, I. A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2016b.

KELSEN, Hans. **A paz pelo direito**. São Paulo: Editora Wmf Matins Fontes, 2011.

KLEIN, J. T. **Kant e a ideia de uma história universal**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LOSURDO, D. **Hegel e a liberdade dos modernos.** 1. ed. São Paulo : Boitempo, 2019.

LUKÁCS, G, **O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista**. 1ª ed. - São Paulo: Boitempo, 2018.

LUTZ MÜLLER, M. Paz Perpétua ou Tribunal do Mundo: a aporia jusnaturalista da saída do estado de natureza inter-estatal. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 10, n. 18, 2013.

LUTZ MÜLLER, M. Apresentação e notas. *In*: HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do direito**. 1ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2023.

MARCUSE, H. **Razão e revolução:** Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MENEZES, Edmilson. Moral e vida civilizada: notas sobre a a valiação moderna de seus nexos. *In:* KANT, I. **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: Eidtora UNESP, 2010.

MÜLLER, R. **A crítica de Hegel ao formalismo kantiano: o argumento especulativo**. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2012.

NADAI, Bruno. Da natureza à liberdade: as conjeturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v.1, n. 13, 2009.

NADAI, Bruno. **Progresso e moral na filosofia da história de Kant**. Editora UFABC, 2017. DOI.org (Crossref), https://doi.org/10.7476/9788568576885.~.

NODARI, Paulo César. **Ética, direito e política. A paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant.** São Paulo: Paulus, 2014.

NOUR, S. **A paz perpétua de Kant**: filosofia do direito internacional e das relações internacionais.2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

ROSENFIELD, D. **Política Liberdade em Hegel**. 2º. ed. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

ROSENZWEIG, F. **Hegel e o Estado**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROUSSEAU, J.J. **Do contrato social: princípios do direito político**. São Paulo: Edipro, 2018.

SALVADORI, M. **Metafísica e filosofia prática: Hegel e o formalismo kantiano**. 1ªed. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

SANTILLÁN, José F. F. **Locke y Kant. Ensayos de filosofia política.** México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. **Razão e progresso na filosofia de Kant.** Lisboa: Edições Colibri, 1998.

TAYLOR, C. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É realizações, 2014.

TERRA, R. R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. *In:* KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 4ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

TERRA, R. R. **Kant & o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

TERRA, R.R. **A política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TORRES, J. V. **Racionalidade e política na filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

TRINDADE, L. J. **À Paz Perpétua de Kant e a Sociedade Internacional Contemporânea**. Injuí: Ed. Unijuí, 2010.

VIEWEG, Klaus. **O pensamento da liberdade: linhas fundamentais da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Gabriel S. Philipson, Lucas Machado e Luiz Fernando B. Martin. São Paulo: Edusp, 2019.

WEBER, T. Pessoa e autonomia na *Filosofia do* Direito, de Hegel. *In:* WEBER, T. **Ética e Filosofia do Direito:** autonomia e dignidade humana. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WEBER, T. **Ética e Filosofia politica:** Hegel e o formalsmo Kantiano. 2ª. ed. Porto Alegre: ediPUCRS, 2009.

WEBER, T. O Estado ético. *In*: DOTTI, Jorge E. *et al*. **Estado e politica: a filosofia politica de Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

WEIL, E. **Problemas Kantianos**. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.