

HUGO REZENDE HENRIQUES

FENOMENOLOGIA DO PODER

O Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade

Belo Horizonte  
2020

HUGO REZENDE HENRIQUES

## FENOMENOLOGIA DO PODER

O Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como Liberdade

Tese de doutoramento desenvolvida sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Linha de Pesquisa 04: Estado, Razão e História

Área de Estudo: Filosofia do Estado e Cultura Jurídica

Belo Horizonte  
2020

---

H519f      Henriques, Hugo Rezende  
            Fenomenologia do poder: o Estado de Direito e seu compromisso  
            com o Poder como liberdade / Hugo Rezende Henriques. – 2020.

            Orientador: José Luiz Borges Horta.  
            Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
            Faculdade de Direito.

            1. Direito – Filosofia – Teses 2. Poder (Filosofia) – Teses  
            3. Liberdade – Teses 4. Estado de Direito – Teses I. Título

CDU(1976) 340.12

---

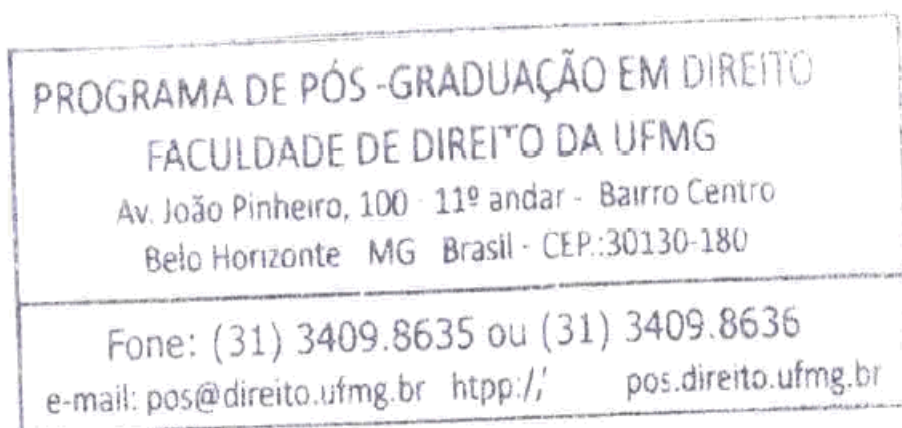
Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Junio Martins Lourenço CRB 6/3167.

CERTIDÃO

**CERTIFICO**, para os devidos fins e a pedido do interessado, que **HUGO REZENDE HENRIQUES** defendeu tese de Doutorado sob o título "**FENOMENOLOGIA DO PODER: ESTADO DE DIREITO E SEU COMPROMISSO COM O PODER COMO LIBERDADE**", aos onze dias do mês de dezembro do ano de dois mil vinte, perante a banca examinadora composta pelos Professores Doutores José Luiz Borges Horta (Orientador/UFMG), Rubens Beçak (USP), Gabriel Lago de Sousa Barroso (UFRJ), Karine Salgado (UFMG) e Paulo Roberto Cardoso (UFMG), que consideraram o candidato "**aprovado**" com a nota **98**. Informamos que o interessado cumpriu todos os requisitos exigidos pelo curso, estando apto para receber o título de Doutor, bem como todos os direitos que lhe confere o título. É o que me cumpre **certificar**, pelo que eu, Fernanda Bueno de Oliveira, Servidora Pública no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, lavro a presente **certidão** que dato e assino.

Belo Horizonte, 17 de março de 2021.

*Fernanda Bueno de Oliveira*



A Hugo César Rezende,  
Primeiro de nosso nome a se doutorar.

A Cybele Maria Rezende Henriques,  
Mãe e mestrande de nossa UFMG ainda nos idos anos 80.

A Clara Henriques Rosseti,  
Símbolo de nossa esperança no futuro.

## AGRADECIMENTOS

É sempre uma tarefa complexa expressar nossos agradecimentos a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a finalização de um trabalho de quatro anos e que, na verdade, reflete a história de vida de seu autor. Já a ideia de autoria se mostra, aliás, problemática. Se indubitavelmente dispendemos nosso esforço pessoal em prol de produzir uma perspectiva única sobre o tema que abordamos, também não poderá jamais haver dúvidas de que muitas das ideias aqui desenvolvidas nos foram brindadas por amigos, colegas, parentes, alunos e tantos outros que sequer poderão desconfiar o quanto contribuíram para este trabalho. Por isso, antes de mais nada agradeço a todos aqueles que jamais poderei nominar, a todas as pessoas que cruzaram meu caminho, e com as quais tive oportunidade de dialogar, ou mesmo das quais dependi sem sequer desconfiar. São muitos, e gostaria de agradecê-los em primeiro lugar.

Este trabalho jamais teria sido sequer imaginável não fossem a confiança e o apoio irrestrito que nele e em mim depositou o meu queridíssimo orientador, Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, a quem devo não apenas meu retorno à Universidade Federal de Minas Gerais, minha *alma mater*, mas também a possibilidade de desenvolver minhas intuições de forma livre, pois foi ele quem me ensinou o verdadeiro sentido da pesquisa em Filosofia.

Também não poderia deixar de agradecer muito especialmente ao diálogo ininterrupto ao longo dos últimos quatro anos que comigo travou o Prof. Dr. Paulo Roberto Cardoso, a quem devo parte substancial das inquietações geopolíticas que atrelam firmemente este trabalho à realidade de nossos tempos. Que tenhamos oportunidade de manter esse convívio por muitas décadas, pois ainda há muito a se debater.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, que agradeço nas pessoas de nosso líder intelectual maior, o Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado, alma de ouro forjada pelas Alterosas. Não poderia deixar de agradecer também muito especialmente à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Karine Salgado e ao Prof. Dr. Ricardo Salgado, com os quais tantas vezes tive oportunidade de estabelecer profícuos diálogos dentro e fora de sala de aula.

Aos demais professores com os quais tive a oportunidade de cruzar caminhos ao longo destes quatro anos, em especial ao Prof. Dr. Gonçal Mayos Solsona; Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes; Prof. Dr. Nuno Manoel Morgadinho dos Santos Coelho; Prof. Dr. Rubens Beçak; e aos jovens professores e amigos Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida; Prof. Dr. César Cardoso de Souza Neto; Prof. Dr. José de Magalhães Campos Ambrósio.

À Universidade Federal de Minas Gerais, inscrita em minha história desde 2005, e da qual não pretendo jamais me separar em definitivo. À Faculdade de Direito, que se tornou para mim efetivamente uma Casa. À Pós-Graduação em Direito, seus servidores e todos os docentes que lutam por fomentar ali um Programa de excelência internacional.

Aos queridos colegas de Pós-Graduação e de vida, responsáveis por boa parte dos momentos de descontração e divertimento, em especial aos meus inseparáveis Vinícius Batelli de Souza Balestra, Mariana Grilli Belinotte, seguramente a vida teria sido imensamente mais difícil sem vocês. Em homenagem a nós, agradeço também a todos os bares e cafés do centro de Belo Horizonte que tantas vezes nos receberam para falar ou reclamar da vida.

Ao Gabinete 1305 (e sua contraparte/extensão, o Gabinete 0513), por formarem o Grupo de Pesquisa mais instigante e divertido que alguém poderia imaginar, é verdadeiramente um prazer e uma honra poder ter convivido com vocês, e espero que nossos vínculos se fortaleçam sempre e mais. Os doutorandos João Batista Miguel, Vitor Valverde, Rodrigo Marzano Antunes Miranda, Henrique José da Silva Souza, Renan Victor Boy Bacelar, Rafael Tallarico; os mestrandos Thales Freire, Leandro Batista, Gabriel de Souza, Gabriel Afonso e os agora já mestres Vinícius de Siqueira e Layon Duarte.

Aos alunos da graduação em Ciências do Estado e em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, em especial meus fidelíssimos escudeiros João Pedro Braga de Carvalho, Raphael Machado de Castro e Pedro Luiz Rodrigues Barreto, sem os quais as infindáveis horas de revisão deste texto teriam sido intoleráveis. Aos queridos Gabriel Niquini, Daniel Parreiras, Stephane Bragança, Mariana Garcia, João Paulo Barros, Laura Gandra e incontáveis outros que tanto me inspiraram, influenciaram, provocaram e aos quais devo boa parte de minha disposição diária em seguir em frente. Vocês são a força que verdadeiramente move e motiva este professor.

Àqueles que não poderão mais receber nossas homenagens terrenas, em especial ao queridíssimo amigo e aluno Jhonatas Roger da Silva (*in memoriam*), e ao amigo e professor Luciano Camargo Penteadado (*in memoriam*), que possamos continuar a refletir para o mundo as luzes que irradiavam em vida.

Aos meus amigos e amores de hoje e sempre, Flay dos Reis Fernandes, Igor Ferreira, Igor Tostes Fiorezzi, Amintas Junio Gomes do Nascimento, Rafael Afonso de Lima Andrade, Luan Avelino Duarte de Souza. Aos amigos de outros tempos e que jamais sairão da minha vida, em especial à Paula Gonçalves Cerqueira, Eduardo Gonçalves, Felipe Bastos, Felipe Ambrósio, Flávio Charchar.

À minha família, que mesmo pouco compreendendo do meu compromisso com a vida acadêmica e da minha dedicação a este verdadeiro sacerdócio que é a docência, nunca deixou de me apoiar, comemorando comigo as vitórias e sofrendo comigo os dias difíceis. À minha mãe, Cybele Maria Rezende Henriques, meu eterno agradecimento pela vida e pelo exemplo de coragem e determinação; ao meu pai, José Eustáquio Baia Henriques, meu modelo de caráter e de zelo; aos meus irmãos que amo sempre e sempre mais, Cecília, Raphael e Pedro, fontes de inesgotáveis alegrias e também de tensões, mas acima de tudo meu porto seguro. À minha avó Zezé, cujo afeto ainda posso sentir mesmo quando não pode se expressar plenamente; à minha avó Zizi (*in memoriam*), meu avô Hugo (*in memoriam*), e meu avô Angelino (*in memoriam*). Aos meus tios, tias, primos e primas que me apoiam e torcem pelo meu sucesso.

Enfim, meus agradecimentos ao Estado brasileiro, que possibilitou este trabalho (por meio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq), e a quem o resultado, creio, é uma verdadeira prova de amor. Que seja grande este Brasil, para que maiores ainda possamos ser nós, os brasileiros.

## RESUMO

Desde o dilúvio ético do século XX, o pensamento ocidental tem sido marcado por visões notadamente negativas sobre o fenômeno do Poder. Hegel, entretanto, percebeu, ainda no princípio do século XIX, a importância do Poder para garantir a existência mesma da Liberdade, estruturando a existência humana a partir da consciência do Espírito de um Povo, que se organiza como Cultura, Nação e Estado. O presente trabalho parte da definição de Joaquim Carlos Salgado, segundo a qual o Poder é uma “vontade que determina outra vontade”, para discutir sob diferentes aspectos este fenômeno. Em primeiro lugar, desenvolvemos a perspectiva salgadiana para definir o Poder como a manifestação de uma Vontade Objetiva que delimita o campo de escolhas possíveis ao arbítrio subjetivo. Em seguida, buscamos perceber os dois principais veios histórico-filosóficos que exploram o tema do Poder e da Vontade, para afinal descobrir como a perspectiva hegeliana, integrada mesmo a pensadores (histórica mas não logicamente) posteriores a ela, constitui-se na mais instigante compreensão do tema. Por fim, discutimos os desdobramentos do século XX, da ascensão das massas ao abandono do Poder pelas elites, para identificar como a determinação política da Vontade do Poder foi sendo esvaziada, no processo que aqui denominamos *desvoluntarização* do Poder. Com isso, espera-se demonstrar e vocalizar a necessidade de que um novo momento do Estado de Direito emerja, no qual o Poder possa retomar não apenas seu vigor, mas sobretudo o seu compromisso com a Liberdade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estado de Direito; Poder; Vontade; Liberdade; Hegel.

## RESÚMEN

Desde el diluvio ético del siglo XX, el pensamiento occidental ha sido marcado por visiones notablemente negativas sobre el fenómeno del Poder. Hegel, sin embargo, percibió aún en el principio del siglo XIX, la importancia del Poder para garantizar la existencia misma de la Libertad, estructurando la existencia humana a partir de la conciencia del Espíritu de un Pueblo, que se organiza como Cultura, Nación y Estado. El presente trabajo parte de la definición de Joaquim Carlos Salgado, según la cual el Poder es una “voluntad que determina otra voluntad”, para discutir bajo diferentes aspectos este fenómeno. En primer lugar, desarrollamos la perspectiva salgadiana para definir el Poder como la manifestación de una Voluntad Objetiva que delimita el campo de elecciones posibles al arbitrio subjetivo. A continuación, buscamos percibir los dos principales ejes histórico-filosóficos que desarrollan el tema del Poder e de la Voluntad, para percibir como la perspectiva hegeliana, integrada mismo a pensadores (histórica pero no lógicamente) posteriores a ella, se constituye en la más instigadora comprensión de este temario. Por último, discutimos los despliegues del siglo XX, de la ascensión de las masas al abandono del Poder por las élites, para identificar como la determinación política de la Voluntad del Poder ha sido vaciada, en el proceso que aquí denominamos *desvoluntarización* del Poder. Con eso, se espera demostrar y vocalizar la necesidad de que un nuevo momento del Estado de Derecho emerja, en lo cual el Poder pueda retornar no sólo su vigor, pero sobre todo suyo compromiso con la Libertad.

**PALABRAS CLAVE:** Estado de Derecho; Poder; Voluntad; Libertad; Hegel

## **ABSTRACT**

Since the 20th Century ethical deluge, Western thought has been tainted by notoriously negative perspectives on the phenomenon of Power. However, Hegel had already noticed, in the 19th Century, the importance of Power in guaranteeing the very existence of Freedom, structuring human life deriving from a People's Spirit's consciousness, which is organized as the Culture, the Nation, and the State. This work derives from Joaquim Carlos Salgado's definition on Power according to whom Power is a "will which determines another will", to discuss distinct aspects of the phenomenon. First, we develop Salgado's perspective to define Power as the manifestation of an Objective Will which defines the spectrum of possible choices possible to the subjective arbitrium. Then, we seek to perceive and discuss the two main philosophical-historical streams which develop the subject of Will and Power, to understand how the hegelian perspective, even when integrated by (historically but not logically) latter thinkers, constitutes the most instigating comprehension on this phenomenon. And last, we try to discuss the developments of the 20th Century, from the ascension of the masses to the abandonment of Power by the elites, to notice how the political determination of the Will of Power was slowly emptied, in the process we here call *de-voluntariation* of Power. With that, we hope to demonstrate and vocalize the need for a new moment of the *Rechtsstaat*, in which Power can not only regain its vigor, but most importantly, its commitment with Freedom.

**KEYWORDS:** *Rechtsstaat*; Power; Will; Freedom; Hegel.

*“A essência do Estado é o universal em si e para si, o racional da vontade.”*

(HEGEL, *Enciclopédia*)

*“O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir.*

*A legitimidade quando desafiada fundamenta-se a si própria num apelo ao passado, enquanto a justificação se relaciona com um fim que existe no futuro.”*

(ARENDDT, *Da violência*)

*“Minha vida e meus destinos nada importam; já os efeitos de minha vida importam infinitamente. Sou um sacerdote da verdade. Estou a seu soldo. Obriguei-me a tudo fazer, ousar e sofrer por ela. Se por sua causa devesse ser perseguido e odiado, se mesmo devesse morrer ao seu serviço – o que teria feito de extraordinário, o que teria feito além do que simplesmente tinha que fazer? Sei, meus senhores, o quanto disse agora; sei igualmente bem que uma época emasculada e sem nervos não suporta este sentimento e esta expressão; que uma tal época, com uma voz tímida que trai a vergonha interior, chama de entusiasmo (Schwärmerei) tudo aquilo a que não é capaz de se elevar; que retira com medo os seus olhos de um quadro em que nada vê a não ser sua enervação e sua vergonha; que tudo o que é forte e nos eleva lhe causa a uma impressão semelhante a de um toque em alguém paralisado em todos os seus membros. Sei tudo isso; mas sei também onde falo.”*

(FICHTE, *O destino do Erudito*)

# SUMÁRIO

1 PROLEGÔMENOS	12
2 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES	29
<b>PARTE I</b>	43
3 PODER	44
3.1 Dialética do Poder	50
3.2 Tipologia do Poder	72
3.3 Antropologia do Poder	92
<b>PARTE II</b>	108
4. PODER E VONTADE	109
4.1 Maquiavel e o Poder: a História é útil	109
4.1.1 O Poder é útil	112
4.1.2 A Liberdade é útil	116
4.1.3 A Pátria é útil	124
4.2 Kant e o Poder: a Moral é justa	130
4.2.1 A Liberdade é justa	134
4.2.2 O Direito é justo	138
4.2.3 A Cosmópolis é justa	148
4.3 Hegel e o Poder: o Estado é real	158
4.3.1 O Espírito é real	162
4.3.2 A Política é real	170
4.3.3 A Nação é real	178
4.4 Os <i>Mestres da Suspeita</i> e o Poder: a Paixão é bela	184
4.4.1 A Moral é bela?	188
4.4.2 A Vontade de Poder é bela	193
4.4.3 O <i>Übermensch</i> é belo	197
4.5 <i>Zurück zu Hegel</i>	205
<b>PARTE III</b>	216
5 DESVOLUNTARIZAÇÃO DO PODER	217
5.1 A massificação do Poder	217
5.2 O medo do Poder	231
5.3 A desvoluntarização do Poder	246
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	258
REFERÊNCIAS	260

## 1 PROLEGÔMENOS

A chamada Escola Jusfilosófica Mineira, umbilicalmente conectada à história da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, é marcada, por um lado, pelo seu compromisso histórico com a Liberdade. Aos mineiros, desde os inconfidentes, a ideia de liberdade sempre foi um princípio e um destino.<sup>1</sup> Por outro lado, e igualmente tributária daquele movimento que ousou sonhar com um Brasil para os brasileiros, o pensamento jusfilosófico nas Alterosas aflora como um veio que afirma a essencialidade da Política na construção do Estado. Confluem, assim, liberdade e política na defesa aguerrida que fazemos do Estado de Direito.<sup>2</sup>

Defesa esta que atinge seu ponto de cumeada no reconhecimento que exara Joaquim Carlos Salgado do Estado de Direito como o momento de concretização de todo o pensamento ético da cultura ocidental por meio de seu Direito. Assim, confere à constituição (esse momento de *maximum* ético) deste Estado, onde necessariamente se inscrevem os compromissos essenciais desenvolvidos por aquele povo nos chamados direitos fundamentais, o máximo reconhecimento.

Positivados esses valores pinaculares como direitos nas declarações constitucionais dos Estados Democráticos de Direito contemporâneos, esse *maximum* ético (extensiva e intensivamente considerado) é termo de chegada do processo dialético do ético, pois é o momento em que se cumpre a auto-inteligibilidade do espírito do Ocidente na sua vertente ética, desenvolvido no tempo histórico, no qual o homem se revela: a) como animal racional na cultura grega; b) como pessoa de direito na cultura romana e pessoa moral na cultura cristã; e c) como [...] cidadão e sujeito de direito universal na declaração de direitos das constituições pós-revolucionárias.<sup>3</sup>

Assim, a Escola Jusfilosófica Mineira pode ser compreendida como um esforço coletivo em defesa do Estado de Direito. E é justamente a partir deste mote que as duas principais correntes desta escola se desenvolveriam contemporaneamente, ambas na esteira do pensamento de Salgado: uma tributária direta de sua tese doutoral “A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na

---

<sup>1</sup> “Fundamental, de resto, ao próprio espírito do povo das Minas Gerais, como fica evidenciado do dístico latino que adorna a bandeira do Estado: *libertas quae sera tamen*, ‘liberdade ainda que tardia’” (Cf. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A “filosofia cristã” contra o autoritarismo: o estado novo e o regime militar na obra de Matta Machado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 64, jan./jun., pp. 253-280, 2014, p. 255). Sobre o tema, a recente dissertação defendida na Faculdade de Direito da UFMG, Cf. MIGUEL, João Batista. *Libertas Quae Sera Tamen*; Teófilo Otoni e o caminhar da História do Estado de Direito no Brasil Oitocentista. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020 (*Dissertação*, Mestrado Direito).

<sup>2</sup> “Remontando ao inconfidente Tomás Antônio Gonzaga [...], a Escola Jusfilosófica Mineira se notabiliza pela marcada ênfase que dá, em suas reflexões sobre o Direito, à ideia de liberdade” (ALMEIDA. A “filosofia cristã”, *cit.*, p. 255).

<sup>3</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 10.

igualdade”<sup>4</sup>, de matriz hermenêutico-kantiana, e uma outra, mais recente e tributária, por sua vez, de sua tese de cátedra (ou titularidade) “A ideia de Justiça em Hegel”<sup>5</sup>, que vem se desenvolvendo a partir de uma matriz histórico-hegeliana.<sup>6</sup>

Neste sentido, a Escola Jusfilosófica Mineira se esforça sempre por pensar dialeticamente. A ela, pensar a imediatidade em-si e isolada parece um exercício vão, e seus melhores frutos estão sempre no veio fecundo do pensamento que olha para a efetividade mediata e percebe a ideia. Assim, aos mineiros, pensar o Direito é sempre pensar o seu compromisso com a Liberdade; pensar a Liberdade é sempre pensar o seu vínculo com a pessoa humana (portadora de dignidade intrínseca); e, portanto, pensar o Poder, como aqui se propõe, deve ser sempre pensar seu destino no Estado de Direito.

Por essa dialeticidade essencial do pensamento jusfilosófico mineiro, parece-nos bastante adequado que se busque apresentar o tema da presente tese a partir de uma das figuras mais célebres da Filosofia ocidental: a parábola do senhor e do escravo. Desenvolvida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*,<sup>7</sup> ela representa um dos mais férteis veios interpretativos da História da Filosofia, tendo sido analisado sob os mais diferentes aspectos. Para outro grande filósofo mineiro:

A dialética do Senhor e do Escravo aflora na superfície do texto de Hegel a partir desse veio muito profundo ou dessa experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais desde a sua aurora grega como sociedades *políticas*, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os pólos da *physis* que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

<sup>5</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

<sup>6</sup> “Alimentados por las tradiciones iusnaturalista y humanista, heredadas de pensadores del porte de Tomás Antônio Gonzaga (1744-1810), Edgar de Godoi da Matta-Machado (1913-1995) e Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), y cimentados en una línea de investigación de visible influjo hegeliano — *Derecho, Razón e Historia* — y tendencias explícitamente culturalistas. La Escuela Iusfilosófica de Minas Gerais, a nuestro ver, se articula en el entorno de Joaquim Carlos Salgado (1939-) y desdoblase en dos generaciones de discípulos de su líder: una primera, forjada en el temario del humanismo y de la hermenéutica, y tal vez con un marco kantiano, y una más reciente, ya ahora enfocada en temario histórico y político y marcada por la perspectiva hegeliana” (HORTA, José Luiz Borges. La era de la justicia: Derecho, Estado y límites a la emancipación humana, a partir del contexto brasileño. *Astrolabio, revista internacional de filosofía*. Barcelona, n. 11, pp. 75-85, 2010, p. 79). Para uma análise do desenvolvimento das correntes da Escola Jusfilosófica Mineira e seus diversos pensadores, a recente dissertação DUARTE COSTA, Layon. Estado, poder e liberdade; uma reflexão a partir dos culturalismos de Nelson Nogueira Saldanha e Joaquim Carlos Salgado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018 (*Dissertação*, Mestrado em Direito).

<sup>7</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014, §§178-196, p. 142-150.

<sup>8</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. 8, n. 21, pp. 7-29, 1981, p. 08.

O processo de tomada de consciência, no marco da filosofia ocidental, é sempre um processo de conscientização para a liberdade e, assim, a parábola parte da submissão do sujeito às suas pulsões e desejos, rumo à consciência da universalidade concreta que se efetiva como liberdade do sujeito na reciprocidade do reconhecimento.

O próprio Lima Vaz reconhece tal percurso em sua interpretação já clássica destas figuras filosóficas chave, segundo a qual trata-se de uma

Parábola filosófica ou evocação, na forma de uma história exemplar, do percurso dialético que vai da imediata adesão à vida do indivíduo submetido à pulsão do desejo, à liberdade do indivíduo que se universaliza pela reciprocidade do consenso racional. [...] Senhorio e Servidão continuam a inscrever-se como figuras dramaticamente reais no corpo de uma história impelida pelas pulsões da necessidade e do desejo.<sup>9</sup>

Veja-se que embora o percurso de tomada de consciência seja um percurso que suprassume dialeticamente necessidade e desejo, nenhum dos momentos e figuras é jamais deixado para traz. Com isso, Hegel nos deixa claro seu compromisso com a História e assume a necessidade dialética de que a racionalidade só será Razão efetiva se puder trazer em sua essência também a emoção (*pathos*) e o desejo. Nisso, aliás, constitui talvez um dos maiores contributos do Idealismo Alemão ao pensamento ocidental; uma constatação, entretanto, que ainda resiste em ser assumida por parte significativa de nossa cultura – talvez, principalmente, pelos positivismos de matriz (neo)kantiana. “O sujeito e o fenômeno kantianos são rigorosamente anhistóricos. Desde o ponto de vista de Hegel são, portanto, abstratos”.<sup>10</sup>

O momento abstrato em Hegel é a indeterminação histórica. O que implica dizer que pensar sem compromisso histórico é a pura e fútil abstração, vez que para o pensamento dialético-especulativo, pensar o real e o ideal (ou mesmo ser e dever ser) como momentos apartados é uma tarefa vã. O momento abstrato, assim, surge apenas como necessidade dialética, nunca como efetividade concreta, pois seu dar-se ao conhecimento já implica em reflexão e particularização. Pensar o real é já pensar a ideia; e pensar a ideia é já contrapô-la a uma realidade; querer ou supor apartar os momentos dialéticos (como buscou fazer Kant ao imaginar a Razão Pura) torna-se, assim, em sentido especulativo, apenas abstração, isso quando não um pensamento propositalmente construído ou instrumentalizado como mecanismo de imposição e dominação por uma particularidade.

Assim, os momentos da parábola emergem não por um esforço de compreensão do mecanismo particular de tomada de (auto)consciência por uma razão que se eleva à Razão (momento em que se

---

<sup>9</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 23.

<sup>10</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 11.

consustancia em um “Eu, que é Nós, Nós, que é Eu”<sup>11</sup>), mas por necessidade, como nos esclarece novamente Lima Vaz:

Vale dizer que a ordem dos momentos descreve propriamente o movimento dialético ou a lógica imanente da Fenomenologia e faz com que a aparição das figuras não se reduza a uma rapsódia sem nexos mas se submeta ao rigor de um desenvolvimento necessário. Figuras e momentos tecem a trama desse original discurso hegeliano, que pode ser considerado a expressão da consciência histórica do filósofo Hegel no momento em que a busca de uma fundamentação absoluta para o discurso filosófico como autoreconhecimento da Razão instauradora de um mundo histórico — o mundo do Ocidente — pode ser empreendida não como a delimitação das condições abstratas de possibilidade, tal como tentara Kant, mas como a rememoração e recuperação de um caminho de cultura que desembocava nas terras do mundo pós-revolucionário onde o sol do Saber absoluto — o imperativo teórico e prático de igualar o racional e o real — levantava-se implacável no horizonte.<sup>12</sup>

Ao primeiro momento, ou à primeira figura, nesse processo, Hegel denomina “certeza sensível”,<sup>13</sup> que coincide com a posição do sujeito que experimenta as coisas como parte delas mesmas, em uma comunhão universal e abstrata com o mundo.<sup>14</sup> O sujeito que não se conscientizou ainda de sua particularidade percebe a tudo como se dele fosse, e portanto tem certeza delas como tal. Pela primeira vez ele toma consciência do seu saber como uma verdade em-si, como unidade com ele próprio: ele sabe porque é. É o sujeito atirado no aqui e agora do mundo sem qualquer consciência de seus limites (históricos, físicos, culturais). Para Lima Vaz “É o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-lo na sua aparição no aqui e no agora do espaço e do tempo do mundo”.<sup>15</sup>

É, afinal, o movimento da consciência do escravo que percebe no senhor uma igualdade essencial com ele próprio (uma comunhão original em uma universalidade tão abstrata quanto o fato de serem, ambos, humanos). Mas, como ressaltamos, apenas didaticamente os momentos se sucedem dessa forma categorial, pois, de fato, esse simples reconhecimento da igualdade pelo escravo em relação ao senhor já enseja, por necessidade da razão, o reconhecimento da diferença substancial que os aparta

<sup>11</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §177, p. 142. Apesar da correção da tradução de Paulo Meneses, a formulação mais comumente utilizada (“Um Eu que é um Nós, e um Nós que é um Eu) foi consagrada por Joaquim Carlos Salgado que a explora, por exemplo, em seu: SALGADO, Joaquim Carlos. O aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 17, 1976, p. 178-193.

<sup>12</sup> LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 12

<sup>13</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §§90-110, p. 83-92.

<sup>14</sup> “Com efeito, a primeira figura da consciência-de-si não é a identidade vazia do Eu penso ou a ‘imóvel tautologia’ do Eu=Eu que, de Descartes a Fichte, a filosofia moderna colocara no centro do novo universo copernicano da razão. Na verdade, a consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do ser-outro.” (Cf. LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 15).

<sup>15</sup> LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 14. Os trechos citados por Vaz são tradução sua de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). Frankfurt: Surkhamp, 1970, p. 135. A tradução para o português encontra-se em HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §164, p. 130.

e particulariza.<sup>16</sup> Assim, a consciência do pertencimento à universalidade abstrata se movimenta necessariamente na direção da consciência da particularidade que diferencia – que, por sua vez, se movimenta para a suprassunção dos momentos. É justamente quando uma consciência é capaz de perceber uma semelhança essencial (e um pertencimento ainda abstrato) com algo, que ela também realiza o movimento necessário de pensar aquilo que os diferencia.

O que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a consciência-de-si como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesmo. O resultado da dialética do jogo recíproco das forças que faz surgir o conceito de infinidade como distinção no seio do que é idêntico — ou como emergência da vida — desenha, desta sorte, uma nova figura da consciência. Hegel a descreve assim: ‘A consciência de um outro, de um objeto em geral é ela própria, necessariamente, consciência-de-si, ser-refletido em si, consciência de si mesmo no seu ser outro. O progresso necessário das figuras da consciência até aqui exprime exatamente isto, ou seja, que não somente a consciência da coisa é possível unicamente para a consciência-de-si, mas ainda que somente esta é a verdade daquela’.<sup>17</sup>

A partir deste momento, deixa-se para trás a Metafísica do Objeto e a Metafísica do Sujeito para se ingressar de vez no que se poderia, talvez, chamar com Salgado de “Metafísica Especulativa”, em que os momentos das metafísicas anteriores estão suprassumidos e sujeito e objeto se tornam noções relacionais, isto é, a verdade da consciência-de-si se dá no movimento das consciências que se negam e reafirmam dialeticamente. Este processo, em que a consciência-de-si assume as características próprias da vida (ou seja, o escravo não mais poderá ser visto como mero objeto), Lima Vaz enfatiza por meio da ideia do “desejo”.<sup>18</sup>

Para nosso intuito, entretanto, no esforço de (re)pensar a parábola do senhor e do escravo a partir da perspectiva do Poder, talvez fosse mais adequado tentar perceber que na tomada da consciência de si, o que surge, de fato, como pulsão de vida, é a “vontade de poder”.<sup>19</sup> Isto é, o escravo

<sup>16</sup> Exemplo claro do que aqui trazemos é a célebre passagem do filósofo estóico Epiteto, quando clama ser tão livre no tronco quanto o imperador no trono. Vê-se logo que a igualdade das liberdades aqui percebidas é imediata e necessariamente marcada pelo traço da diferença (um imperador no trono, outro escravo no tronco). Sobre o tema, a inspiração de SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 40, 2012, p. 157-176.

<sup>17</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 14.

<sup>18</sup> “O desejo surge como primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo. Com efeito, no desejo o *em-si* do objeto é negado pela satisfação e é esse movimento de negação que opera para a consciência a sua conversão a si mesma e traça a primeira figura da sua transcendência sobre o objeto. Para Hegel, o primeiro passo que a consciência dá em direção à sua verdade como consciência-de-si manifesta-se no comportamento do desejo, na negação da independência do objeto em face da pulsão do desejo em busca da sua satisfação.” (LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 16).

<sup>19</sup> A ideia de “vontade de poder” é desenvolvida por Nietzsche em diversos escritos. Uma edição póstuma organizou parte de suas anotações sobre o tema que, embora de sua autoria, não seguem nenhuma ordem específica que o filósofo teria lhes dado se de fato tivesse completado o trabalho (embora houvesse planos iniciais sobre a organização da obra, que guiaram ao menos preliminarmente os esforços dos organizadores). Veja-se: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade*

que percebe no senhor um idêntico de si, imediatamente, por necessidade da razão, percebe também as diferenças fundamentais que os particularizam. Surge, nesse momento, a necessidade de que a sua consciência-de-si se afirme em sua diferença.

É válido um breve excursão sobre o tema da vontade de poder, que esclareça nossa escolha, vez que a tradução do termo *Macht* na expressão nietzscheana *Wille zur Macht* encontra dificuldades em sua tradução ao português. Sobre o tema esclarece Oswaldo Giacoia:

“Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo ‘potência’ conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de leva-lo a outros, como o de tomar o vocábulo ‘poder’ estritamente no sentido político”.<sup>20</sup>

A vontade de poder, nesse sentido, embora seja já, em si, Poder, o é ainda em sentido subjetivo, como vontade de ser e de ser reconhecido. No movimento que a consciência faz até o outro de si (*alter*), ela toma consciência do outro e surge então um desejo de se expandir para além do outro, suprassumindo-se. Somente neste movimento de reconhecimento das consciências, que é também um movimento de reconhecimento das vontades de poder, podem emergir (por serem descobertas) convergências de princípios e de fins, que serão essenciais à emergência do momento do *Poder Objetivo*.

‘Es decir: el último vértice de la interioridad es el pensar. El hombre no es libre cuando no piensa, pues entonces se está comportando en función de otro’. El hombre no es libre en la medida en que se comporta en función de otro, en función de lo externo, esto es, en la medida en que no regresa a sí mismo en lo otro, en la medida en que la alteridad del otro no ha quedado recogida en lo *mismo*. El espíritu pensante penetra, atraviesa lo otro con su luz, retirándole su alteridad. Con ello engendra una *continuidad de lo mismo*. También la ‘voluntad’ ahonda la continuación del ‘sí mismo’, esforzándose por la objetivación de su interioridad e imprimiendo su interior a lo externo. Su rasgo fundamental es el ‘regreso a sí’. **Visto así, la voluntad de poder siempre es la voluntad de *sí mismo*.**”<sup>21</sup>

---

*de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Para a interpretação de Byung-Chul Han sobre o tema: “A vida seria [para Nietzsche] ‘essencialmente’ apropriação, violação, sujeição de tudo aquilo que é estranho e fraco, opressão, rigidez, imposição das próprias formas, assimilação, ou pelo menos, na sua forma mais suave, um aproveitamento’ [...] [A exploração] é uma ‘consequência da autêntica vontade de poder que é vontade de viver’. Todo corpo vivo quer ‘crescer, expandir-se, aumentar, ganhar peso’, e, ‘não por alguma moralidade ou imoralidade, mas porque ele *vive*, e porque viver é vontade de poder” (acréscimos nossos a HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 190. Os trechos de Nietzsche citados são de NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse* [Além do bem e do mal], KSA 5, p. 207).

<sup>20</sup> GIACOIA, Oswaldo. Notas. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997, p. 10

<sup>21</sup> Acréscimos e destaques nossos a HAN, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder, 2016, p. 91-92. Os trechos de Hegel citados são de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lições sobre a Filosofia da História], en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 12, p. 521. O trecho na tradução para o português parece perder nuances do pensamento de Han que nos interessam, como se percebe: “‘Portanto, o último cume da interioridade é o pensamento. O ser humano não é livre ao não pensar, pois se relaciona consigo como se fosse um outro’. O ser humano

A consciência-de-si, na qual, igualmente por necessidade dialética, emergiu a pulsão vital que aqui denominamos por “vontade de poder”, representa por isso o momento máximo de particularização da consciência, e o momento de mais completa iminência de seu movimento em direção à convergência com outras consciências-de-si. Esse desejo, como ensina Lima Vaz, é o ponto de partida da atividade que negará a independência da consciência de seu objeto, a partir de onde as consciências subjetivas convergirão para o momento da Cultura:

A verdade do mundo passou para a consciência-de-si e ela caminha para comprovar essa sua verdade fazendo no confronto com a vida a experiência da sua unidade. Eis porque a consciência-de-si assume a figura do desejo que se cumpre na sua própria satisfação, ou que é atividade essencialmente negadora da independência do seu objeto.<sup>22</sup>

Assim, na perspectiva que aqui buscamos demonstrar, de interpretação da parábola do senhor e do escravo a partir da ideia de Poder, tem-se que a consciência-de-si, aquela que descobriu e assumiu sua vontade de poder, se contrapõe à consciência infeliz que se contentou com a mera existência.<sup>23</sup> A mera existência é a absurda aquiescência (inconsciente, em sentido dialético, pois caminha contra o reconhecimento de sua liberdade) do escravo à sua situação de mero objeto do senhor.<sup>24</sup>

É imperioso reconhecer que a mera existência é, desde o estoicismo,<sup>25</sup> o deixar-se ser escravo para ser supostamente livre na interioridade; isto é, trata-se daquele mergulho na própria subjetividade que busca se contentar com a vinculação a um todo pela liberdade abstrata (o que não é uma

não é livre enquanto se relacionar com o outro, com o externo, ou seja, enquanto ele não voltar a si mesmo no outro, enquanto a alteridade do outro não seja suspendida [*sic.*] e virar *self*. Desse modo, acaba produzindo uma *continuidade do self*. Também a ‘vontade’ aumenta a continuidade do *self* na medida em que tenta tornar objetiva sua interioridade, imprimindo no exterior seu interior. A vontade de poder é, visto desse modo, sempre uma vontade de *si.*” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 106-107)

<sup>22</sup> LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 15-16.

<sup>23</sup> Também Hegel compreendia em seu próprio tempo o predomínio dessa atitude: “La época ha encerrado al hombre en un mundo interior. El estado del hombre que quiere mantenerse en este mundo no es otra cosa que una muerte eterna [...]. Su dolor brota de la conciencia de los límites que le hacen deprecia la vida estrecha que se le ofrece” (Cf. HEGEL, George Friedrich Wilhelm. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Ed. Lasson, 1923, p. 139 *apud* PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel*. Trad. Bartolomé Parera Galmes. Madrid: Editorial EDAF, 1975, p. 17).

<sup>24</sup> “El placer que proporciona el poder se explica por la desgana experimentada cien veces a causa de la dependencia, de la impotencia. Si falta esta experiencia, entonces también falta el placer” (NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, KSA 8, p. 425 *apud* HAN. *Sobre el poder*, *cit.*, p. 82). O trecho na tradução para o português nos parece insatisfatório: “O desejo de poder [*sic.*] se explica pela indisposição, experimentada cem vezes, da dependência, da impotência. Se não houver tal experiência, faltará também o desejo.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, KSA 8, p. 425 *apud* HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 96).

<sup>25</sup> “A partir daí, o longo caminho para o saber prossegue com o momento da liberdade como pura universalidade do pensamento figurada no Estoicismo antigo e que irá igualar abstratamente, nesse espaço do *logos* universal, o Senhor e o Servo, o Imperador e o Escravo, Marco Aurélio e Epíteto.[...] Hegel recorda como o Estoicismo, no momento em que declina a liberdade política e se estendem a servidão e o temor nos impérios helenísticos, universaliza no *logos* a figura da liberdade interior e do senhorio ideal sobre a servidão do corpo, liberdade na qual se encontram o Imperador e o Escravo.” (LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 23-24).

possibilidade real, como a necessidade dialética nos demanda reconhecer), abrindo mão de percorrer o caminho dialético em direção à liberdade concreta. Neste movimento, a consciência é incapaz de interiorizar o exterior, tornando-se, portanto, vazia de toda significação e de toda emoção (como, aliás, convinha ao sábio estóico); incapaz de se compreender no mundo.<sup>26</sup>

A partir de nosso ponto de vista, esta tomada de posição (a da mera existência) é uma decisão por não assumir a vontade de poder,<sup>27</sup> renegando a própria pulsão de vida. Reconheçamos, portanto, que o existir se opõe ao viver, pois viver é se inebriar do poder dionisíaco<sup>28</sup> de possibilidades infinitas para ser talhado (e, idealmente, nunca totalmente tolhido) pelas forças ordeiras do estruturado poder apolíneo, para se chegar verdadeiramente numa liberdade concreta, isto é, numa liberdade gozada interna e externamente pelo sujeito que agora é partícipe de uma comunidade em que ele é convidado a, uma vez respeitado em sua igualdade essencial, desenvolver plenamente a sua particularidade nos amplos limites da comunidade – ou seja: o destino e a tarefa do sujeito somente poderá ser a cidadania.

Daí o encanto que sempre exerceu, sobre os pensadores ocidentais, o mundo grego (a bela totalidade grega), magistralmente desvelada e compreendida a partir de Hegel e seu tempo, pelo filósofo Kostas Papaioannou:

La ‘felicidad’ que exhala la ‘bella totalidad griega’ es justamente lo contrario de la ‘miseria’ alemana, que condena a los mejores espíritus a buscar refugio ‘en un mundo interior’ carcomido por la desesperación y abocado a la ‘muerte’. La idealización política de Grecia sirve de base, ante todo, a un triple ataque contra la ‘nulidad política’ de Alemania, el apolitismo del mundo burgués y el escapismo cristiano. [...] Mientras que Francia se entrega ‘a una inmensa experimentación política’, los alemanes se muestran incapaces de defenderse y no aspiran más que a proteger su propiedad privada; fuera de esto, ‘el poder del Estado se les antoja una cosa extraña que existe fuera de ellos’; ‘la obstinación del carácter alemán no permite que los individuos sacrifiquen sus intereses particulares a la sociedad o que se unan en un interés común, y encuentren así su libertad en la libre sumisión de todos al poder más elevado del Estado’. El mundo burgués no conoce más que el interés particular. Por el contrario, ‘como

<sup>26</sup> O processo de vida plena e dialética, por outro lado, pode ser melhor compreendido nas palavras de Papaioannou: “En todos los dominios de la vida y del espíritu, en su conciencia de sí (espíritu subjetivo), en la obra colectiva (espíritu objetivo), así como también en la aprehensión del Absoluto (espíritu absoluto), el hombre se ha puesto fuera de sí, se ha extrañado a sí mismo. Se ha creado progresivamente un mundo objetivo que le aplasta. El mundo tiene ahora la ‘determinación de ser una exterioridad, lo negativo de la conciencia en sí’ (PhE, 347)” (Cf. PAPAIOANNOU. *Hegel, cit.*, p. 119).

<sup>27</sup> “É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão — ou que se forma para a ciência — passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tornará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política.” (LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 20).

<sup>28</sup> É justamente Hegel quem nos alerta de que o verdadeiro é o delírio báquico, na introdução à *Fenomenologia do Espírito*: “O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, *esse* delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito, cit.*, §47, comentário, p. 50).

hombre libre, el ciudadano antiguo obedecía a las leyes que él mismo se había dado. Sacrificaba su propiedad, sus pasiones, su vida, por una realidad que era la suya propia?. Actuaba por una 'idea' y 'ante esta idea desaparecía su individualidad'.<sup>29</sup>

Mas veja-se que a “vontade de poder” é só a figura filosófica do momento dialético de emergência, no sujeito, do Poder Subjetivo (a universalidade ainda abstrata do Poder). Necessita, portanto, de mediação para se afirmar, e deve caminhar para tal mediação, pois “o egoísmo radical do desejo descreve a figura da consciência-de-si na sua identidade vazia”<sup>30</sup> – é dizer que: a recusa à mediação é também um mergulho egoísta no vazio da subjetividade que não se coloca no mundo também como objeto de mediação, não se apresentando também como um para-si que é para-outro. A ideia da mera existência impede tanto aquela consciência, quanto aquelas que poderiam se satisfazer nela, de efetivamente ingressarem no Espírito Objetivo (como Cultura). Tem-se aquilo que Byung-Chul Han identifica como “a erosão do Outro, que por ora ocorre em todos os âmbitos da vida e caminha cada vez mais de mãos dadas com a narcisificação do si-mesmo”.<sup>31</sup> Ou, nas palavras de Lima Vaz:

Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta será necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto. Em outras palavras, será necessário que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para a verdade da história. Nos termos de Hegel equivale dizer que ‘a consciência-de-si alcança a sua satisfação somente numa outra consciência-de-si’.<sup>32</sup>

Do ponto de vista do Poder, a mera existência se opõe a todo nível de mediação que é sempre necessária para que se estabeleçam relações de poder entre as “vontades de poder” subjetivas, único meio pelo qual o Poder Objetivo pode se estruturar, como ainda teremos oportunidade de demonstrar.<sup>33</sup> O encanto exercido pelo mergulho no vazio da mera existência é a indiferença às relações de poder, isso é, a apatia (justamente, ausência de desejo) absoluta que não se coloca no mundo, e busca justamente não ser por ele afetada. Assim, desse ponto de vista, como ainda discutiremos, abre-se mão de toda força do Poder como Liberdade para não se arriscar a sofrer as manifestações de poder coercitivo ou de poder disciplinar (este que, desde o ocaso da Filosofia cristã, é tão mal interpretado).

---

<sup>29</sup> PAPAIOANNOU. *Hegel, cit.*, p. 36-37. Segundo o próprio autor, o primeiro e o segundo trecho de Hegel citado são de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Ed. Lasson, 1923; o terceiro de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Theologische Jugendschriften*. Ed. Nohl, 1907, p. 221.

<sup>30</sup> LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 16.

<sup>31</sup> HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 07-08.

<sup>32</sup> LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 16-17.

<sup>33</sup> Para uma breve consideração a respeito, veja-se: “Não há como contestar que, em relação a uma lógica de poder, a relação de poder pressupõe uma liberdade mínima. Assim, não há relação de poder com uma coisa passiva que não resiste.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 184).

Trata-se, essa fuga para dentro de si, a nosso ver, de uma manifestação típica de culturas que se percebem “sob império”. Quando o arranjo dos poderes escapa a toda legitimação político-cultural de um povo, que se vê incapaz de autodeterminar-se, uma das saídas comuns, na história ocidental, é esse retorno ao sujeito (hoje, indivíduo) e a essa liberdade abstrata da interioridade. No estoicismo (sob o domínio macedônico e romano) bem como ao longo do século XX (e ainda hoje, sob o domínio de diferentes impérios, especialmente, para nós, a *pax americana*) emerge esse tipo de pensamento que aliena o sujeito de si mesmo, na volta que este faz para dentro de si e contra todo o mundo. **O recurso (ou, mais propriamente, recuo) à mera existência parece ser, assim, causa e consequência do esvaziamento (desvoluntarização) do Poder.**

Sabemos que Hegel lamenta em vários passos de sua extensa obra a implosão da comunidade ética grega, substituída pela arbitrariedade dos déspotas helenísticos e posteriormente pelo poder irresistível do Imperador de Roma. Tal processo gerou grande insegurança no horizonte mental dos indivíduos, que passaram então a depender do arbítrio de alguns poucos e não mais da própria vontade. Em um ambiente assim só resta ao homem cultivado refugiar-se em si mesmo e buscar a segurança da norma moral em sua interioridade, opondo-se desse modo ao caos jurídico-normativo gerado pelo esmigalhamento do ideal autonômico da *pólis*. Não é por acaso que na época helenística assistimos ao surgimento do indivíduo enquanto figura oposta ao cidadão, assim como à substituição da liberdade política pela liberdade interior.<sup>34</sup>

Diferentemente, a consciência-de-si que assume a pulsão vital e se impõe frente aos demais na particularização máxima da pura vontade de poder é precisamente aquela que está pronta para seguir o caminho dialético rumo à cultura e à política. Uma vez realizado esse percurso de tomada de consciência que assume esse desejo, esse delírio dionisíaco que quer ser mais que si mesmo, que se vê e se projeta no outro e para além do outro, que se expande para continuar-se no outro (na confluência que realizam entre si); somente então se está pronto para tomar parte efetiva na Cultura e na Política (como sujeito estruturado por elas e estruturante delas – *dialético*). É a partir deste ponto que o Espírito Objetivo, axiologicamente necessário a qualquer estrutura de Poder Objetivo que se queira formar, poderá efetivar sua necessidade (que já se impunha, mas que a objetificação<sup>35</sup> do escravo ou a recusa de viver, típica da mera existência, não permitiria realizar).

<sup>34</sup> COSTA MATOS, Andityas Soares de Moura. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 377.

<sup>35</sup> A objetificação do outro é um momento que precisa ser suprassumido para que a consciência-de-si possa realizar-se no reconhecimento do outro. Sem esse movimento, resta apenas aquela igualdade abstrata que se recusa a progredir na mediação dialética: “Essa igualdade representa, do ponto de vista do movimento dialético, a mediação que ainda não se realizou concretamente, ou seja, uma igualdade imediata e, como tal, abstrata. Nela, cada termo é um simples ser-para-si na sua imediatidade singular e, portanto, cada um aparece para o outro como um objeto ou o que está simplesmente diante — marcado com o caráter do negativo: o outro não se prova ainda como essencial para que cada um se constitua como efetiva e concreta consciência-de-si” (LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 20).

No momento em que a consciência-de-si faz a sua aparição, o caminho que fica a ser percorrido pela consciência é, diz Hegel, ‘a experiência do que é o Espírito, essa substância absoluta que, na liberdade acabada e na independência da sua oposição, a saber, de diversas consciências-de-si que são para-si, é a unidade das mesmas; *‘Eu que é Nós, e Nós que é Eu’*. Portanto, na ciência da experiência da consciência o momento da consciência-de-si é verdadeiramente, segundo a expressão de Hegel na continuação do texto citado, um ‘ponto de inflexão’. [...] A partir daí o caminho inflecte seu curso e se volta para o mundo dos sujeitos e ‘penetra no dia espiritual do que é presença’: presença efetiva do sujeito a si mesmo no seu constituir-se em oposição ao outro, na unidade do Espírito ou nas experiências significativas do seu mundo histórico.<sup>36</sup>

O momento da igualdade abstrata e o momento da diferença absoluta (particularidade que apenas aparta) são figuras necessárias, mas insuficientes para que se estabeleça uma mediação que possa suprasumir as consciências-de-si em um Espírito Objetivo. Como, aliás, já havíamos adiantado, a mera existência que impede a particularização e a vontade de poder radicalizada num egoísmo individualista, que é, portanto, pura particularidade inerte (no sentido de que não é mediada em outras) são insuficientes para dar origem a um Poder Objetivo (inclusive porque este depende de uma base cultural que tem sua formação impedida pela inércia daqueles momentos). Assim, a vontade de poder, na dialética que buscamos até aqui demonstrar, embora seja já Poder (Subjetivo), é também a figura que representa a desigualdade fundamental, ou melhor, ainda que já estejam presentes as bases axiológicas e os objetivos comuns (*telos*) que poderiam dar origem a uma estrutura de Poder Objetivo, a vontade de poder radicalizada, sem mediação, não poderá jamais descobrir tal fato, pois jamais se permitiu ir ao outro e demorar-se nele.<sup>37</sup>

Há pois, agora, uma *desigualdade* entre os dois termos da relação do reconhecimento e essa desigualdade assinala a distância que separa — histórica e dialeticamente — o indivíduo que é consciência-de-si mas ainda está mergulhado na imediatez da vida e o indivíduo que se universalizará pela forma mais alta do reconhecimento que é o consenso racional na sociedade política.<sup>38</sup>

Há que se criar, portanto, as condições de “justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal”<sup>39</sup> que, apesar de depender daqueles momentos iniciais do Espírito Subjetivo, necessita suprasumí-los em algo novo, isto é, precisa tomar consciência de si mesmo como Espírito Objetivo. Tal movimento, entretanto, depende essencialmente da mediação entre consciências-de-si que se reconhecem tanto em sua igualdade essencial (na universalidade abstrata) quanto em suas diferenças (na particularidade). É este o caminho que percorre a parábola do senhor e

<sup>36</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 18.

<sup>37</sup> Para uma interessante perspectiva sobre a importância desse demorar-se no outro (que se desenvolve como necessidade de erotização), ver HAN. *Agonia do Eros*, *cit.*, p. 07-20.

<sup>38</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 20.

<sup>39</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 19.

do escravo na Fenomenologia do Espírito até chegar à Verdade no momento da absoluta mediação das consciências que se percebem novamente em uma igualdade, agora concreta, o conceito.<sup>40</sup>

Do ponto de vista do Poder, entretanto, não interessa a verdade, como um conceito de si, mas como poder,<sup>41</sup> isto é, como o momento do Poder como Liberdade, ou seja, o momento em que o Poder Objetivo (especialmente aquele representado pelo Estado de Direito) atinge uma absoluta mediação com suas particularidades, garantindo a liberdade dessas particularidades, inclusive para agir sobre a própria cultura, ao longo da história, mas também garantindo as finalidades próprias que aquela estrutura de Poder Objetivo estabeleceu para si (no caso do Estado de Direito, o reconhecimento de sua soberania no plano internacional e a garantia da liberdade dos seus – plasmada nos direitos fundamentais eleitos e positivados em sua constituição – no plano interno). Assim, somente o Poder como Liberdade realiza o ideal hegeliano de suprassunção, no Estado, dos momentos de suas particularidades: “El espíritu de un pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política de un pueblo no pueden considerarse aisladamente; están unidos de manera indisoluble”.<sup>42</sup>

Note-se que o Poder como Liberdade, conforme acima descrito, é um dever e um Destino do cidadão e do Estado ocidental. No entanto, esta conformação específica do Poder Objetivo não está necessariamente presente (com sua plena significação), nem sempre, nem necessariamente em qualquer estrutura de Poder objetivo, como ainda teremos chances de demonstrar. As manifestações de que já demos indicação, do poder coercitivo e do poder disciplinar, são exemplos de características de estruturas de Poder com menor nível de mediação – seja porque tal nível ainda não foi atingido (num Estado que ainda não seja um Estado de Direito), seja porque ele não é sequer necessário ou desejável (em estruturas de Poder que não tenham a liberdade simultaneamente como fim e como meio, como também veremos).

Mas voltemos à ideia de mediação para compreender sua centralidade no movimento dialético e para que possamos, por exemplo, diferenciar o Poder da simples e pura violência. Esta última carece,

---

<sup>40</sup> “A ‘luta de vida ou de morte’ na qual vemos empenhadas as consciências-de-si, tem por fim elevar à verdade a certeza de que elas *são para si mesmas* ou afirmar sua transcendência sobre a imediatez da vida mostrando-as, com o risco da vida, como *liberdade* em face da própria vida”. (LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 21).

<sup>41</sup> “También la verdad es interpretada como un acontecimiento del poder: ella es una óptica que el poderoso incorpora como la suya propia a los demás para continuarse a sí mismo con ella. Es un medio de dominio.” (HAN. *Sobre el poder, cit.*, p. 167). Na tradução para o português: “A verdade também é interpretada como um fenômeno do poder. Ela é uma ótica que o poderoso faz os outros incorporarem como o seu próprio, de modo a se continuar. É um meio de dominação.” (HAN. *O que é o poder?, cit.*, p. 192).

<sup>42</sup> HEGEL, George Friedrich Wilhelm. *Theologische Jugendschriften*. Ed. Nohl, 1907, p. 27 *apud* PAPAIOANNOU. *Hegel, cit.*, p. 31.

em sua forma mais pura, de qualquer nível de mediação – o ato essencialmente violento é uma ação que não é nem estratégica nem dirigida a fins, senão uma pura demonstração de força sem sentido prático. Como a mera existência e a absoluta particularização, a eliminação concreta (violenta) do outro é igualmente anti-dialética pois impede também a necessária mediação entre as particularidades. Nesse sentido:

A desigualdade não pode ser suprimida pela morte de algum dos contendores que eliminaria qualquer possibilidade de fazer avançar a relação do reconhecimento. Teríamos, um diante do outro, o cadáver do vencido e o vencedor com sua inútil vitória. Seria uma negação também abstrata da igualdade abstrata inicial, e não uma negação da consciência ‘que de tal modo suprime que mantém e conserva o que é suprimido e, assim, sobrevive ao seu próprio ser-suprimido’. A instauração de uma igualdade concreta — de um reconhecimento efetivo — deverá seguir um caminho infinitamente mais longo.<sup>43</sup>

O caminho infinitamente mais longo é o da mediação, da cultura e da história. Isto é, somente por meio da mediação crescente pode se estabelecer uma cultura a partir das consciências-de-si que, então, poderá se manifestar na história como tal.<sup>44</sup>

La elevación de Dios por encima de la naturaleza y del hombre, concebidos como creaturas dependientes; la pasividad del hombre con respecto a Dios; la cosificación racionalista de la naturaleza y el sometimiento del hombre por el hombre, aparecen como aspectos complementarios de un mismo proceso de alienación que hace del hombre un extraño para el mundo y para su propia naturaleza. Ahora bien: esta alienación no constituye la condición natural del hombre; es más bien un fenómeno puramente *histórico*, estrechamente vinculado con el grado de libertad política. De este nivel de libertad depende la ‘satisfacción’ o la ‘desdicha’ del hombre y, por tanto, su arraigo en el mundo o su evasión al más allá. [...] Detrás de la ‘desdicha’ que de esto resulta, se encuentra la experiencia inquieta de la historia en la que se problematiza el destino mismo de la colectividad, porque únicamente la colectividad es el verdadero hombre concreto. El individuo es una ‘abstracción’ hipostasiada por el entendimiento.<sup>45</sup>

“Hegel dá às formas de mediação que unem dialeticamente a consciência servil ao Senhor e ao mundo a denominação geral de ‘ação de formar-se’ (*das Formieren*) ou cultura.”<sup>46</sup> E assim, com a formação do Espírito Objetivo (a Cultura), ou, em nossa perspectiva, com a formação de um Poder Objetivo, poderia se satisfazer a dialética, não fosse sua necessidade de pensar para além da cisão

<sup>43</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 21.

<sup>44</sup> Veja-se que Hegel não reserva ao indivíduo, nenhum valor histórico (os grandes homens não são figuras históricas por sua individualidade, mas justamente por representarem o *Zeitgeist* específico que se manifesta por eles): “O que acontece a um povo, e se passa no seu interior, tem, na sua relação ao Estado, sua significação essencial; as simples particularidades dos indivíduos são o mais distante que há desse objeto que pertence à história.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995, §549, comentário, p. 322).

<sup>45</sup> PAPAIOANNOU. *Hegel, cit.*, p. 30-31.

<sup>46</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 22

original entre uma Metafísica do Objeto e uma Metafísica do Sujeito. Assim, esta nova Metafísica que a filosofia especulativa propõe necessita que se pense, ainda, o momento do Absoluto.

O já anunciado, por necessidade dialética, momento do Absoluto, tanto na dialética da cultura, quanto na dialética do poder, entretanto, se embrenha na compreensão hegeliana do Absoluto intuído na Arte, representado na Religião e finalmente pensado em seu conceito na Filosofia. Pensar no Poder Absoluto, entretanto, ultrapassará os objetivos precípuos do presente trabalho. Contudo, podemos entrever a interessante discussão que poderá suscitar o tema, que prenuncia a suprassunção de todas as particularidades no momento de mais plena mediação e liberdade, como se extrai da passagem de Lima Vaz:

Entre o mundo antigo e o mundo moderno tem lugar o aparecimento de um novo princípio que, segundo Hegel, fará girar nos seus gonzos a história do mundo: o anúncio, pela pregação cristã, da Encarnação de Deus na história. Aqui, uma inversão radical confere um sentido também radicalmente novo à relação Senhor-Escravo. O Cristo, diz São Paulo, ‘sendo de condição divina, não reteve como uma conquista ser igual a Deus mas se reduziu a nada, tomando a forma de escravo, feito à semelhança dos homens e sendo encontrado como um homem qualquer...’ (*Fil.* 2,6-7). Essa passagem do extremo do Senhorio para o extremo da Servidão sob o signo da liberdade divina instaura um novo espaço de reconhecimento para além do consenso racional na sociedade política. Um novo caminho de liberdade se abre na história. Com efeito, Paulo proclama: ‘não há Judeu nem Grego, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher: todos sois um no Cristo Jesus’ (*Gal.*, 3,28).<sup>47</sup>

Assim compreendidas as bases de uma dialética do poder que possibilite rapidamente a antevisão do fundamento sobre o qual o presente trabalho se erige, resta ainda percebermos, com a tradição da Escola Jusfilosófica Mineira, os motivos que nos levam a pensar o Poder sob tais bases. Para tanto, é necessário que retomemos a reiterada denúncia que tal Escola realiza a respeito do abandono, pelo Ocidente, do projeto do Estado de Direito em função do que Joaquim Carlos Salgado denominou Estado Poiético, em que:

O elemento central e essencial do Estado de Direito é postergado, pois o jurídico, o político e o social são submetidos ao econômico. O Estado poiético não tem em mira a ‘produção social’. Entra em conflito com a finalidade ética do Estado de Direito, abandonando sua tarefa de realizar os direitos sociais (saúde, educação, trabalho), violando os direitos adquiridos, implantando a insegurança jurídica pela manipulação sofisticada dos conceitos jurídicos através mesmo de juristas com ideologia política serviente, exercendo o poder em nome de uma facção econômico-financeira.<sup>48</sup>

Já Mata Machado, também pertencente à nossa tradição, denunciava que “a noção de Estado teria sofrido degradação no mundo contemporâneo, em virtude da derrocada da razão substantiva face

<sup>47</sup> LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 24-25.

<sup>48</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Estado ético e Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, pp. 37-68, abr./jun. 1998, p. 56.

à razão instrumental. A noção de Estado teria sido esvaziada de qualquer fundamento axiológico, transformando-se em conceito operacional”.<sup>49</sup> Lançava ainda, em seu clássico *Direito e Coerção*,<sup>50</sup> um esforço para confrontar o Positivismo Jurídico quando este pressupunha que o poder coercitivo seria uma nota essencial à própria definição de Direito. Para o jusfilósofo, este era apenas um dos instrumentos para sua aplicação<sup>51</sup> – já percebia, desde então, a insuficiência do poder coercitivo e abria o caminho para um necessário pensamento sobre o Poder que caminhasse para um compromisso com a liberdade,<sup>52</sup> como bem elucida o Prof. Dr. Philippe Almeida:

Nem toda lei exarada pelo Estado realiza o Direito – é esse o ponto que Mata Machado busca provar, ressaltando a necessidade de se resistir a ordenamentos jurídicos que não se coadunem com a idéia de justiça. É esse o papel que o cristão deve desempenhar na cidade, compelido a militar contra todo autoritarismo.<sup>53</sup>

A crítica ao Positivismo Jurídico, aliás, é uma das marcas da Escola Jusfilosófica Mineira, que desde logo abriria espaço para o pensamento de Miguel Reale,<sup>54</sup> mas que viria a desenvolver uma vertente própria do Culturalismo Jurídico, especialmente a partir do pensamento de Joaquim Carlos Salgado,<sup>55</sup> que tem no valor da Justiça, como construção que uma cultura faz de seus princípios e positiva como Direitos Fundamentais (o já mencionado *maximum* ético salgadiano) o ponto de cumeada de toda a Cultura Ocidental que construiu o Estado de Direito. Como bem clarifica José Luiz Borges Horta:

La justicia, reducida a simple sierva del universo jurídico en la larga noche del positivismo y — en particular — de los iuspositivismos del siglo XIX, vuelve a ser coronada como el centro simbólico de la experiencia del Derecho, asumiendo su papel axial en los procesos de producción, aplicación, crítica y enseñanza del Derecho.<sup>56</sup>

O Culturalismo Jurídico, aliás, bem reconhecido como a maior contribuição brasileira ao pensamento jurídico ocidental, é um elemento essencial para que se desenvolva e compreenda o

<sup>49</sup> ALMEIDA. A “filosofia cristã”..., *cit.*, p. 264.

<sup>50</sup> MATA MACHADO, Edgar de Godói da. *Direito e Coerção*. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.

<sup>51</sup> Cf. MATA MACHADO. *Direito e Coerção*, *cit.*, p. 241-244.

<sup>52</sup> “Mata Machado pode ser visto como um emblema da combatividade da Escola Jusfilosófica Mineira, que, desde Tomás Antônio Gonzaga, atua pela afirmação da liberdade plena, em um mundo no qual a opressão reiteradamente se atualiza em formas novas, mantendo-se como ameaça constante” (ALMEIDA. A “filosofia cristã”..., *cit.*, p. 275).

<sup>53</sup> ALMEIDA. A “filosofia cristã”..., *cit.*, p. 265.

<sup>54</sup> REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do Direito*: situação atual. 5ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

<sup>55</sup> Para maiores aprofundamentos no tema do culturalismo jurídico, sugere-se os trabalhos produzido no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG por PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. O idealismo alemão no culturalismo jurídico de Miguel Reale. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2009 (*Tese*, Doutorado em Direito); e DUARTE COSTA, Layon. Estado, poder e liberdade; uma reflexão a partir dos culturalismos de Nelson Nogueira Saldanha e Joaquim Carlos Salgado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018 (*Dissertação*, Mestrado em Direito).

<sup>56</sup> HORTA. La era de la justicia..., *cit.*, p. 78.

elemento axiológico do Poder, na forma como aqui buscamos desenvolver o tema. Isto é, somente pelo reconhecimento da centralidade da Cultura (em constante desenvolvimento histórico-dialético) nas estruturas de Poder é que se pode compreender que não haja Poder Objetivo (ou que seja impossível sua estruturação) sem uma base cultural mínima que lhe ofereça a possibilidade de mediação necessária das vontades de poder.

Outro elemento central para este trabalho é a contribuição do próprio José Luiz Borges Horta, quem, aliás, também se inscreve na tradição da Casa de Afonso Pena; seu trabalho, no esteio da Escola Jusfilosófica Mineira, é incansável no esforço por reclamar a re-politização do fenômeno jurídico (o que atravessa, necessariamente, a re-politização do pensamento sobre o Direito).

Sin embargo, la interpenetración entre Derecho y Ética, por supuesto, no solamente vuelve a colocar la Filosofía del Derecho en su puesto de dignidad máxima en el universo de los saberes jurídicos. Además, permite inseminar la Ciencia del Derecho — otrora mera técnica edificada en marcos disciplinares — por un amplio abanico [leque] de saberes de naturaleza humanística, de modo general, concibiendo el Derecho como producto de la cultura y, de modo especial, de la política. La Axiología parte del reconocimiento de ‘que la cultura, con sus redes axiológicas, es el hábitat histórico propio del derecho’, integrándose en el movimiento del *Culturalismo Jurídico*, de hecho verdaderamente contemporáneo del Estado democrático de Derecho.<sup>57</sup>

Estado de Direito do qual, aliás, e como de resto toda a tradição de que é legatário, José Luiz Borges Horta é um incansável defensor.

Sabemos muito bem quão cara e difícil é a defesa da soberania e do Estado, em tempos como os nossos. É muitíssimo mais fácil (*e up to date*) proclamar o fim do Estado-nação, a derrocada da soberania e o império da sociedade civil e de seu reino das necessidades fúteis que retomar o debate em torno do papel do Estado e da política: ‘Não se fala mais em Estado, mas em sociedade, sistema político, governo, governança’, lamenta Gilberto Bercovici.<sup>58</sup>

Pensar em Estado de Direito é, em síntese, para a Escola Jusfilosófica Mineira, pensar no compromisso político assumido por uma cultura, na forma de princípios e valores centrais para si (e de uma ideia de justiça como vetor) e suprassumido no Estado, na forma dos direitos fundamentais reconhecidos na constituição material e positivados na constituição formal, tendo por finalidade e meio de sua realização o compromisso com a Liberdade. É no campo aberto por esse pensamento, portanto, que o presente trabalho visa acrescentar a centralidade de que se pense, para o Estado de Direito, em seu compromisso com o Poder como Liberdade, como se pretende demonstrar.

Para tanto, o itinerário do presente trabalho parte de uma discussão metodológica, que nas Ciências do Espírito não poderia se furtar a ser, em verdade, um esboço de um pensamento sobre como

<sup>57</sup> HORTA. *La era de la justicia...*, *cit.*, p. 84.

<sup>58</sup> HORTA, José Luiz Borges. Estado e globalização: réquiem para o século XX. *Revista jurídica in verbis*. Natal, n. 24, pp. 191-202, jul./dez. 2008, p. 194. O trecho citado é de BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p. 18.

se compreende e interpreta a História, justificando o percurso que esta tese visita incessantemente, e, em especial, em sua segunda parte, como veremos.

A primeira parte da tese busca, em síntese, estabelecer um diálogo contemporâneo com o filósofo sul-coreano radicado na Alemanha, Byung-Chul Han, e seu pensamento sobre o Poder para, à luz da tradição da Escola Jusfilosófica Mineira, revisitarmos o conceito clássico de Salgado segundo o qual o Poder é uma “vontade determinante”<sup>59</sup>, ou seja, o Poder como uma vontade que determina outra vontade, aí excluída a pura coação, tida como violência. Ao final desta primeira parte, espera-se que o leitor possa conosco perceber que o Poder é uma vontade objetiva que determina o campo de escolhas possíveis às vontades subjetivas a ele submetidas.

A segunda parte da tese busca retrazar o esforço histórico e filosófico de compreensão do fenômeno do Poder desde a linha histórica que emerge no pensamento de Maquiavel e inaugura, em certo sentido, a Filosofia Política justamente ao afastar a compreensão do Poder de seu viés teológico estrito para compreendê-lo como um embate político entre vontades, passando pela guinada iluminista – que em uma linha histórica paralela tende a psicologizar o Poder na subjetividade –, até o Idealismo Alemão, em seu ponto de cumeada, Hegel, que percebe novamente o Poder Objetivo no momento do Espírito Objetivo – fruto histórico e cultural do embate entre as vontades particulares, que se coloca no mundo como Cultura e se impõe em sua dialética histórica como Estado. Por fim, nosso esforço nos leva ao pensamento de Nietzsche, não como uma nova guinada filosófica no pensamento sobre o Poder, mas pela sua contribuição inequívoca à compreensão do momento subjetivo do Poder como, justamente, “vontade de poder”.

A terceira e última parte da presente tese parte de um diálogo com o pensamento de Ortega y Gasset sobre o fenômeno que este percebe como o da “massificação” do Poder para discutir o aprofundamento contemporâneo deste processo como um momento propriamente de *desvoluntarização* do Poder (que impõe a situação de um poder à deriva), processo esse especificamente ocorrido com o que se pode chamar de Poder Político – definido pela auto-consciência e auto-determinação de suas finalidades (*telos*) e por um esforço efetivo e incessante de mediação – que especialmente ao longo do Século XX sofreria um processo de massificação, seguido por um abandono pelas elites, e finalmente seu sequestro pelo chamado “pensamento único”.

---

<sup>59</sup> O conceito e sua elaboração pormenorizada pode ser conferido em SALGADO. Estado ético e Estado poiético, *cit.*

## 2 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

*“Homens cuja amiga eleita é a verdade; que se apegam a ela na vida e na morte; que a acolhem quando está expulsa de todo o mundo; que a defendem publicamente quando é caluniada e difamada; que suportam com alegria por ela o ódio astutamente dissimulado dos grandes, o sorriso insípido do louco e o dar de ombros compassivo do embotado.” (FICHTE)<sup>60</sup>*

A delimitação de uma metodologia própria às “Ciências do Espírito”<sup>61</sup> não é um problema recente no campo filosófico, e é alvo do pensamento de quase todos os grandes expoentes do pensamento ocidental que em algum momento se voltam ao problema do que seja aquilo que eles próprios realizam. Especialmente desde a Ilustração, ao problema do que seja o ato de filosofar em si, e de sua transmissão pela educação e pela cultura, soma-se uma preocupação crescente com a questão da objetividade. Para as questões que aqui busca-se trabalhar, cabe ressaltar de pronto alguns pontos típicos ao pensamento especulativo: a) a crítica ao Positivismo; b) a aproximação entre Filosofia e História; c) a História como obra-de-arte.

Em relação ao primeiro ponto, em que não se deseja adentrar mais que na superfície de uma cálida discussão, interessa compreender, principalmente, a noção especulativa da necessidade da “Verdade”. A verdade, que em Kant havia recebido um caráter de numênica impossibilidade, reconquista na filosofia hegeliana sua tarefa – compreendida como Destino do filosofar especulativo – isto é, a verdade deixa de ser uma possibilidade para ser uma necessidade do movimento essencial de todo finito, que pela Razão toma consciência de sua infinitude pela participação no Absoluto:

“O finito, de que se parte aqui, é consciência-de-si ética real: a *negação* pela qual eleva seu espírito à verdade, é a depuração realizada *efetivamente* no mundo ético, de seu saber [retirando-o] da opinião subjetiva, e a libertação de sua vontade do egoísmo do desejo”.<sup>62</sup>

Assim, a verdade na filosofia especulativa deixa de ser uma impossibilidade, ou mesmo uma mera possibilidade, para ser bem compreendida como uma necessidade, o movimento interno do

<sup>60</sup> FICHTE, Johann Gottfried. *O destino do Erudito*. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014, p. 78.

<sup>61</sup> O termo é a tradução para o português de *Geisteswissenschaften*, que filósofos como Dilthey utilizaram para se referir a aqueles ramos do pensamento voltados ao homem e seu comportamento, especialmente aqueles envolvidos com a produção de sociabilidade e cultura (*lato sensu*). Cf. DILTHEY, Wilhelm. Prefácio à Introdução às Ciências do Espírito. In: DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação: textos selecionados*. Trad. Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 33-38.

<sup>62</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia...* v. 3, *cit.*, §552 (comentário), p. 326.

próprio Espírito que a tem por Destino.<sup>63</sup> Ademais, o giro operado pelo pensamento hegeliano impõe, nas discussões historiográficas, um problema diretamente relacionado à historiografia positivista, que no esforço contra o subjetivismo historiográfico, buscou reduzir a história a um conjunto de fatos sem uma lógica intrínseca.<sup>64</sup> É antecipando este problema e a crítica positivista ao subjetivismo é que Hegel irá desenvolver, em um breve comentário da Enciclopédia das Ciências Filosóficas – que seria aprofundado nos cursos sobre história da filosofia e filosofia da história – a sua crítica ao positivismo, sem deixar de reconhecer o mérito da crítica deste ao subjetivismo:

Que na história se faça a pressuposição de um *fim* essencial em si e para si, e de determinações que dele se desenvolvem segundo o conceito — é o que se chama uma consideração apriorística da história; e a filosofia é acusada de escrever história *a priori*. Sobre isso, e sobre a escritura da história em geral, há que fazer-se uma observação mais pormenorizada. Que no fundamento da história, e sem dúvida, essencialmente, no fundamento da história mundial, haja um fim último em si e para si, [...] que em geral haja *razão* na história, isso deve ser estabelecido para si mesmo, filosoficamente; e assim como necessário em si e para si. Censura, só pode merecê-la pressupor representações ou pensamentos arbitrários, e querer encontrar e representar em conformidade com eles os acontecimentos e os fatos. Mas, hoje em dia, fizeram-se culpadas de tal maneira apriorística de proceder sobretudo pessoas que pretendem ser puros historiadores e ao mesmo tempo se declaram, nas horas vagas, expressamente contra o filosofar, quer em geral, quer em história. Para eles, a filosofia é uma vizinha incômoda, enquanto é oposta ao arbitrário e aos palpites. [...]. Fazer ficções, como a de um estado original e do seu povo original, que se teria encontrado na posse do verdadeiro conhecimento de Deus e de todas as ciências; [como a] de povos-de-sacerdotes [...] — foi isso que entrou no lugar das invenções pragmatistas das bases e conexões psicológicas, e, ao que parece, se considera em um vasto círculo como a exigência de uma historiografia que haure nas fontes, *erudita* e *rica de espírito*, incubar tais ocas representações, e a partir de um douto entulho de circunstâncias exteriores longínquas, em que pese a história mais atestada, combiná-las ousadamente. Se pusermos de lado esse tratamento subjetivo da história, a exigência propriamente oposta, de que a história não seja considerada segundo um *fim objetivo*, tem, ao total, o mesmo sentido que a exigência, que parece ainda mais legítima, de que o historiador proceda com *imparcialidade*. [...] Uma história sem tal fim, e sem tal juízo, seria apenas um flandar idiota da representação; nem mesmo um conto para crianças, pois até as crianças exigem nas narrativas um interesse, isto é, um fim pelo menos dado a pressentir, e a relação que os acontecimentos e ações têm com ele.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> É o chamado de Fichte: “Buscar e tornar conhecida a verdade, que ou bem para a época em geral, ou bem somente para a maioria dos indivíduos nesta época é meramente teórica, é o dever de uma categoria particular: a dos eruditos. A verdade deve tornar-se prática, apenas não o pode logo e de uma vez, pois não se pode saltar nenhum passo no caminho do aperfeiçoamento da espécie humana. Esta categoria trabalha para as épocas futuras e deposita como que tesouros que serão utilizados somente nelas” (FICHTE, Johann Gottfried. *Sistema da doutrina dos costumes*, SW4, p. 291 *apud* FICHTE. *O destino do Erudito*, *cit.*, p. 74-75, nota).

<sup>64</sup> A crítica à posição positivista nas ciências parte igualmente de Dilthey: “Não existe nenhum processo científico que possa deixar de lado essa recriação viva como se fosse um elemento de menor importância. É esse o terreno fértil de onde mesmo as operações mais abstratas precisam extrair sua força. Nesse caso, a compreensão nunca se resume a uma apreensão racional.” (DILTHEY, Wilhelm. *A arte como primeira representação do mundo humano histórico em sua individualização*. In: DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação: textos selecionados*. Trad. Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 301).

<sup>65</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia...* v. 3, *cit.*, §549 (comentário), p. 320-322.

Se, nas diversas “ciências aplicadas”, o tecnicismo positivista obteve avanços consideráveis no sentido de um progresso das técnicas,<sup>66</sup> para as Ciências do Espírito a sua utilidade é, em geral, bastante mais limitada.<sup>67</sup> Na lógica do progresso científico pautado pelo Positivismo, ainda que a verdade seja uma preocupação (embora nunca propriamente imediata), a finalidade em si do pensamento se volta a uma lógica da utilidade. Essa lógica, que se poderia dizer “utilitarista”, contudo, não poderia jamais ser a preocupação da Filosofia em específico ou das Ciências do Espírito em geral. Isso porque a mera descrição positiva de processos, acontecimentos, documentos ou mesmo relações sociais (a exemplo do que buscou fazer a sociologia de Durkheim<sup>68</sup>) é insuficiente para os propósitos específicos desses ramos do pensamento humano, isto é, as relações, os comportamentos, e a cultura humana não são redutíveis a dados, menos ainda a dados sensíveis.

Não que se ignore as contribuições que descrições positivas de artefatos e documentos para a compreensão de momentos históricos,<sup>69</sup> mas porque tal esforço redundaria inútil, como já Hegel enfatizava, se a partir disso não se realizar um esforço histórico-filosófico para que se torne compreensível o conjunto dos fatos isolados (agora compreendidos como narrativas lógicas), e um esforço propriamente filosófico de percepção do significado de tais compreensões no sentido da identificação das linhas gerais que as narrativas de determinado tempo e sobre determinado tempo indicam para a história do pensamento filosófico em si. Assim também diferencia Fichte as três facetas essenciais das Ciências do Espírito entre filosófico, filosófico-histórico e histórico:

Ora, o simples *conhecimento* das disposições e carecimentos do homem, sem a ciência de os *desenvolver e satisfazer*, não seria apenas um conhecimento extremamente triste e deprimente; ele seria ao mesmo tempo um conhecimento vazio e inteiramente inútil. [...] A este conhecimento dos carecimentos tem pois de ser unido, ao mesmo tempo, o conhecimento dos *meios pelos quais eles podem ser satisfeitos*; e este conhecimento cabe com razão à mesma categoria, pois nenhum pode tornar-se perfeito e, menos ainda, ativo e vivo sem o outro. O conhecimento do primeiro tipo funda-se em princípios puros da razão, e é *filosófico*; o do segundo, em parte na experiência, e é nesta medida *filosófico-histórico* (não simplesmente histórico; pois tenho de referir os fins, que se deixam conhecer apenas filosoficamente, aos objetos dados na experiência para poder ajuizar os últimos como meios para o alcance dos primeiros). [...] Mas indicar o nível em que ele efetivamente se encontra num determinado momento é algo que não se pode fazer de modo

<sup>66</sup> “O desenvolvimento da razão instrumental – o progresso da tecnociência, sobretudo após a Revolução Industrial – implicou em melhorias nas condições materiais de substancial parcela do planeta” (ALMEIDA. A “filosofia cristã”... *cit.*, p. 259).

<sup>67</sup> “O desejo de Ranke de apagar o próprio eu para ver como as coisas aconteceram é de uma impossibilidade ainda maior para o escritor do que para o historiador” (DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 304).

<sup>68</sup> Cf. DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>69</sup> “O estudo de uma filosofia sólida não torna de forma alguma supérflua a aquisição de conhecimentos empíricos, contanto que sejam sólidos, e sim que ela antes mostra da maneira mais convincente a indispensabilidade dos mesmos. [...] Disto resulta a verdadeira destinação da categoria dos eruditos: *a suprema inspeção do progresso efetivo do gênero humano em geral e a contínua promoção desse progresso.*” (FICHTE. *O destino do Erudito. cit.*, p. 69).

algum a partir de simples fundamentos racionais. Para isso, tem-se de interrogar a experiência. Tem-se de investigar os acontecimentos do mundo passado – mas com um olhar apurado pela filosofia; tem-se de voltar os olhos ao redor e observar os seus contemporâneos. Esta última parte do conhecimento necessário à sociedade é, portanto, simplesmente *histórica*.<sup>70</sup>

De uma forma menos sistematizada, até por não ser o propósito de seu escrito que ora usamos como base, Lima Vaz vê na filosofia hegeliana uma tipologia semelhante àquela proposta por Fichte (embora chame a dimensão intermediária, ou histórico-filosófica, de cultural) na Fenomenologia de Hegel. Assim, a dimensão filosófica cuidaria da compreensão da finalidade da Razão (o que em Fichte seria a compreensão das disposições e carecimentos humanos) em termos de uma universalidade; a dimensão cultural é aquela que situa as necessidades humanas em seu tempo e em suas circunstâncias em um sentido de particularidade; a dimensão histórica, por fim, é aquela que se esforça em perceber o percurso daquela Razão universal nos momentos particulares, de tal forma a fornecer as bases de uma universalidade concreta: é a Razão situada a partir de suas próprias finalidades (percebidas filosoficamente) logicamente concatenada em seus momentos (percebidos culturalmente) que se faz “História Mundial” ou verdadeiramente “História da Razão”.

A Fenomenologia apresenta, pois, três significações fundamentais. Uma significação propriamente filosófica definida pela pergunta que situa Hegel em face de Kant: o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que são assumidas e julgadas por essa forma suprema que chamamos ciência ou filosofia? Uma significação cultural definida pela interrogação que habita e impele o ‘espírito do tempo’ na hora da reflexão hegeliana: o que significa, para o homem ocidental moderno, experimentar o seu destino como tarefa de decifração do enigma de uma história que se empenha na luta pelo Sentido através da aparente sem-razão dos conflitos, ou que vê florescer ‘a rosa da Razão na cruz do presente?’. Finalmente, uma significação histórica, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano: o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência?<sup>71</sup>

Assim, em Hegel, Filosofia e História se aproximam, uma vez que a Filosofia é História, e a História só pode ser um exercício frutífero quando vislumbrada a partir do olhar filosófico, isto é, a partir dos fios condutores que a Filosofia percebe como disposições essenciais do Espírito. Com o que, também, nos aproximamos do segundo ponto de nosso percurso dito metodológico, qual seja, que Hegel suprassume na sua História toda a historiografia, mas também toda a Filosofia. No jogo dialético que daí resulta, a História está submetida à Razão pela Filosofia<sup>72</sup> tanto quanto a Razão está submetida

<sup>70</sup> FICHTE. *O destino do Erudito. cit.*, p. 66-67.

<sup>71</sup> LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 12-13.

<sup>72</sup> “[...] O ato de filosofar não é um ato gratuito mas é a exigência da transcrição no conceito, do tempo histórico daquele mundo de cultura que colocou a Razão no centro do seu universo simbólico.” (LIMA VAZ. *Senhor e Escravo... cit.*, p. 19).

à História pela necessidade. O resultado dessa tensão dialética entre História e Razão, aliás, resulta em que, para a Filosofia Especulativa, o próprio Absoluto se revela histórico.

Até aqui chegou o Espírito do Mundo. A última filosofia é o resultado de todas as anteriores; nada está perdido, todos os princípios são conservados. Essa Idéia concreta é o resultado dos esforços do Espírito durante quase 2500 anos (Tales nasceu em 640 A.C.) — do seu trabalho mais sério, o de tornar-se objetivo para si mesmo e se reconhecer: *Tantae molis erat, seipsam cognoscere mentem* [tanto esforço, não pode conhecer a mente].<sup>73</sup>

Logo, resta indubitável que, pelo menos desde o idealismo alemão, a percepção subjetivista da história já se encontrava em cheque, mas é ali que resta reconhecida, de forma inequívoca, a *historicidade* mesma da Cultura e, em última análise, da própria Filosofia. Nenhuma ideia pode ser seriamente tributada a um sujeito sem que se compreenda simultaneamente que ela pertence também ao Espírito de um determinado tempo (*Zeitgeist*) e ao Espírito de uma determinada cultura (*Volksgeist*). “La realidad humana es supraindividual y total, y en esta totalidad, obra de todos y de cada uno, no se pueden aislar los diversos planos de existencias ni considerarlos como independientes”.<sup>74</sup>

Nesse sentido, Fichte desenvolveria a percepção de que o filosofar se trata, propriamente, de se apropriar da história da filosofia e desenvolver um olhar próprio.<sup>75</sup> Assim, a genialidade não resultaria do esforço pessoal pela ideia original, mas pela capacidade de desenvolver um olhar próprio sobre aquilo que está posto para todos que queiram ver; é a perspectiva, e não o conteúdo em si, que torna o pensamento verdadeiramente “genial”:

“Conseguir el arte (*Kunst*) no es más que apropiarse del método filosófico para obtener una ‘visión propia’, una mirada científica, demarcándose de la visión común y de sus errores. Actuando así se consigue también un ejemplo de cómo tratar un asunto filosóficamente”.<sup>76</sup>

Filosofar, portanto, para Fichte, é conquistar o estado-da-arte e desenvolver uma perspectiva nova a partir dele mesmo.<sup>77</sup> O que, em muitos sentidos, como pretendemos demonstrar, aproxima a

<sup>73</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Werke, 20, p. 255 *apud* LIMA VAZ. Senhor e Escravo... *cit.*, p. 08-09.

<sup>74</sup> PAPAIOANNOU. *Hegel, cit.*, p. 31.

<sup>75</sup> Um esforço que não é desprezível, segundo o próprio Fichte: “Mas esse conhecimento integral do homem como um todo baseia-se numa disposição que tem de ser desenvolvida; pois sem dúvida existe no homem um impulso para *saber*, e, particularmente, para saber o que lhe é necessário. Mas o desenvolvimento desta disposição exige todo o tempo e todas as forças de um homem. Se existe algum carecimento comum que exige instantaneamente que uma categoria particular se dedique à sua satisfação, então é este.” (FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 66).

<sup>76</sup> BAZZAN, Marco Rampazzo. Sobre la huella de Kant en la doctrina del derecho berlinesa de Fichte. *Estudos Kantianos*. Marília, v. 4, n. 1, pp. 83-104, jan./jun. 2016, p. 91.

<sup>77</sup> “Eis aqui um pensamento fortalecedor e que eleva a alma, um pensamento que qualquer um dos senhores que seja digno de sua destinação pode ter: também a mim, em meu âmbito, está confiada a cultura da minha época e das épocas

Filosofia e, portanto, a História, da arte. Em suma, o artista, incluído aqui o filósofo, é um andarilho entre dois universos: O universo imediato da matéria e da abstração e o universo absoluto da história e das ideias (ou, talvez mais precisamente, o universo absoluto da história das ideias). A contribuição particular é sempre o seu olhar para o universo das ideias – esse mundo frequentemente tratado de forma relapsa pelos sujeitos que se entregam à mera existência – que se esforça em traduzir para a imediatez por meio de sua técnica, incluída aqui, inegavelmente, a escrita. Assim, aliás, a conclamação que explicita Schelling para a necessidade de que os sujeitos capazes de perceber o caminho do Espírito na elevação do material ao espiritual – inclusive, e principalmente, os filósofos – se esforcem em traduzir essa realidade para as formas de linguagem mais acessíveis aos sujeitos comuns,<sup>78</sup> que não logram atingir esta consciência ou não dispõem da intuição para tal, como deixa explícito em carta de 1796 a Hegel:

La poesía alcanza así una más profunda dignidad. Torna a ser, al fin, lo que fue en un principio: el pedagogo de la humanidad. Se acaba la filosofía. Se acaba la historia. Únicamente la poesía sobrevivirá a las otras ciencias y a las otras artes [...]. Precisamos de una nueva mitología; pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas, al servicio de la *razón*. Mientras nos resistamos a transformar las ideas en obras de arte, es decir, en mitos, las ideas no tendrán interés alguno para el *pueblo* y, por el contrario, mientras nos resistamos a racionalizar la mitología, la filosofía se avergonzará de sí misma. Los iluminados y los no iluminados deberán por fin darse la mano. La mitología debe tornarse filosofía y el pueblo racional; y la filosofía debe convertirse en mitológica para hacer posible la presencia de los filósofos en el mundo sensible. Nunca más despreciará el pueblo a sus sabios y a sus sacerdotes. Por primera vez podremos esperar una expansión *igual de todas* las fuerzas, de cada individuo y de todos los individuos. Ninguna fuerza será rechazada. Entonces reinará la libertad universal y la igualdad de los espíritus. Un espíritu superior, un enviado del cielo, instaurará esta nueva religión entre nosotros. Ésta será la obra definitiva de la humanidad.<sup>79</sup>

Desta forma, o ato de filosofar vai sendo construído a partir do Idealismo Alemão como uma dupla tradução – a tradução do universo das ideias pela perspectiva original do sujeito e a tradução desta perspectiva numa linguagem capaz de atingir um público o mais amplo possível (preferencialmente perdendo o mínimo conteúdo reflexivo). Uma tarefa tão árdua quanto gratificante:

---

seguintes; também pelos meus trabalhos desenvolver-se-á o curso das gerações futuras, a história universal das nações que ainda devem surgir” (FICHTE. *O destino do Erudito*, cit., p. 77).

<sup>78</sup> A distinção entre o sujeito comum e o erudito é bem representada no pensamento de Fichte, que indica as múltiplas possibilidades que a sociedade abre ao homem, inclusive a de permanecer tão próximo quanto possível de uma imediatez “natural” e irreflexiva: “Encontram-se no homem vários impulsos e disposições, e a destinação de cada indivíduo é cultivar todas as suas disposições tanto quanto possa. Entre outros, encontra-se nele o impulso para a sociedade; esta lhe oferece uma formação (*Bildung*) nova, particular – a formação para a sociedade – e uma incomum facilidade para a formação em geral. Quanto a isso, não há nada prescrito ao homem – se quer cultivar todas as suas disposições em conjunto, imediatamente na natureza, ou mediatamente, através da sociedade.” (FICHTE. *O destino do Erudito*, cit., p. 64).

<sup>79</sup> SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Por J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, p. 220-221 *apud* PAPAIOANNOU. *Hegel*, cit., p. 12.

“O erudito tem razões para ser o mais modesto de todos, porque lhe está fixada uma meta da qual permanecerá sempre muito afastado – porque tem a alcançar um ideal muito sublime, do qual habitualmente se aproxima apenas a uma grande distância”.<sup>80</sup>

É o papel precípua do filósofo – do verdadeiro erudito –, portanto, buscar realizar essa dupla tradução, num trabalho que, ademais, é incansável, como conclama Fichte:

“Que o erudito esqueça o que fez tão logo esteja feito, e que pense sempre apenas no que ainda tem por fazer. Ainda não foi muito longe aquele para quem o seu campo não se alarga a cada passo dado no mesmo”.<sup>81</sup>

Para tanto, contudo, não lhe basta recorrer ao desenvolvimento de uma ou outra das facetas das ciências do espírito apenas, pois elas não são categorias científicas passíveis de apreensão particularizada, mas momentos do pensar filosófico que se integram para permitir a originalidade do pensamento. Pois mais que um andarilho entre dois universos, o filósofo é um “batedor” da Razão, se adianta sem se perder de seu tempo, para, percebendo o que se anuncia, guiar a humanidade.

A destinação do homem em geral é aperfeiçoar-se ao infinito. Para este fim último dirigem-se também todos os vínculos sociais entre os homens. A destinação do *erudito* é velar por este avanço da cultura na sociedade humana, promove-lo e dar-lhe sua direção. Para poder realizar isto ele tem de saber antes de mais nada em que consiste a perfeição do gênero humano [...] e para este propósito adquire conhecimentos filosóficos. [...] Além disso, o erudito tem de conhecer os meios pelos quais aquelas disposições são desenvolvidas e aqueles carecimentos satisfeitos, e para isto ele precisa de conhecimentos filosófico-históricos. Por fim, ele tem de saber com exatidão em qual nível da cultura está justamente a sua época; e para isto ele precisa de um conhecimento meramente histórico.<sup>82</sup>

Para a tarefa que se lhe imputa, Fichte destaca duas características principais que são essenciais ao filósofo em sua tarefa de dupla tradução, cada uma vinculando-se mais especificamente a um dos tipos de tradução. Assim, a receptividade (*Empfänglichkeit*) confere ao filósofo a abertura original ao universo das ideias, permitindo-se a invocar para si todo o Espírito de seu tempo e de sua cultura para que nele façam morada. Mas a receptividade, por si só, apenas tornaria o sujeito um sábio asceta, e o filósofo é sempre um sujeito que trabalha para a sociedade; portanto, além daquela abertura original, o filósofo também necessita de uma capacidade de comunicação (*Mitteilungsfertigkeit*), uma capacidade de

<sup>80</sup> FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 64.

<sup>81</sup> FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 71.

<sup>82</sup> FICHTE, Johann Gottfried. *1ste Vorlesung: Im Winter-Halbjahr*. GA II/3, p. 357 *apud* FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 68-69, nota.

evocação e exteriorização que lhe permite retraduzir a sua perspectiva única do universo das ideias de forma compreensível e acessível à sociedade que o alberga.<sup>83</sup>

Adverte, ainda, para o risco de se intentar tornar a todos os sujeitos em filósofos – embora reconheça que todo homem possui a propensão ao verdadeiro –, este é um esforço especificamente empreendido pelos eruditos, e que não deve ser imposto igualmente a todos os homens:

“Há em todos os homens um sentimento do verdadeiro que, no entanto, não basta por si só, e sim tem de ser desenvolvido, examinado e depurado; e justamente esta é a tarefa do erudito”.<sup>84</sup>

Assim, concordando com Schelling (que como já nos referimos, indica a impossibilidade de que o povo se interesse pela erudição, cabendo aos filósofos traduzirem o universo das ideias a eles, principalmente pela poesia e pelo mito) qualquer tentativa de impor a todos os homens que se tornem filósofos redundaria em um esforço infrutífero e frustrante.<sup>85</sup>

Esta é a nossa destinação em comum [...] este é o nosso destino em comum. Um destino feliz de estar determinado pela sua vocação (*Beruf*) particular a fazer aquilo que teria de fazer já por causa de sua vocação geral enquanto homem – de dever dirigir seu tempo e suas forças para nada mais senão para o que, aliás, ter-se-ia de poupar tempo e energia com prudente parcimônia – de ter como trabalho, como ocupação, como única tarefa diária da sua vida o que para outros seria um doce descanso do trabalho!<sup>86</sup>

Afinal, o trabalho do erudito, embora seja essencialmente um “fazer aquilo que teria de fazer já por causa de sua vocação geral enquanto homem” é um esforço que consome tempo e trabalho, além de depender de uma conexão específica da consciência com o mundo das ideias.<sup>87</sup> Senão por qualquer

---

<sup>83</sup> Nas palavras de Fichte: “O erudito está destinado à sociedade com total preeminência: na medida em que é um erudito, e mais do que qualquer outra categoria, ele existe propriamente apenas pela sociedade e para a sociedade. Portanto, ele tem muito particularmente o dever de cultivar em si, principalmente e no mais alto grau possível, os talentos sociais: a *receptividade* (*Empfänglichkeit*) e a *capacidade de comunicação* (*Mitteilungsfertigkeit*). [...] Ele deve conservar essa receptividade através de um aprendizado contínuo e procurar guardar-se diante do total fechamento a opiniões e modos de exposição alheios [...]. O erudito carece sempre da capacidade de comunicação, pois não possui o seu conhecimento para si mesmo, e sim para a sociedade. [...] Ele deve aplicar seu conhecimento adquirido para a sociedade efetivamente em proveito da sociedade; deve levar os homens ao sentimento dos seus verdadeiros carecimentos e familiarizá-los com os meios para satisfazê-los. Mas isso não quer dizer que deva empenhar-se com eles nas profundas investigações que ele mesmo teve de empreender para encontrar algo certo e seguro. Ele assim visaria a tornar todos os homens em eruditos tão grandes quanto porventura ele mesmo possa ser, o que é impossível e contrário ao proposto.” (FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 71-72).

<sup>84</sup> FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 73.

<sup>85</sup> “Entre os teólogos, e da maneira mais evidente, havia e em parte ainda há uma tendência a tornar todos os homens tão bons teólogos quanto eles mesmos, e a considerar sua ciência como necessária para a bem-aventurança. [...] Mesmo na falta de outras boas qualidades; e a virtude e a beatitude foram postas no refletir e no especular solitários. Para o erudito isto é certamente uma virtude, mas mesmo assim apenas na medida em que ele tem o fim de comunicar-se.” (FICHTE, Johann Gottfried. *Sistema da doutrina dos costumes*, SW4, p. 274 *apud* FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 73, nota).

<sup>86</sup> FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 76-77.

<sup>87</sup> “O mundo representado por um artista – as pessoas, situações e destinos – é recortado por uma espécie de moldura do contexto de nossa própria existência. As inter-relações em que nossa existência está inserida não alcançam essa esfera poética. As ondas que carregam nosso próprio barco não molham os pés dessas pessoas. Em contrapartida, também não

outro motivo, talvez porque o ser erudito implica não apenas num modo específico de pensar o mundo, mas também em uma forma de vivência específica, pois o erudito é também um sujeito exemplar:

“Não ensinamos apenas através de palavras; ensinamos também, de modo muito mais penetrante, através do nosso exemplo; e aquele que vive na sociedade lhe deve um bom exemplo, pois a força do exemplo surge apenas da nossa vida na sociedade”.<sup>88</sup>

O pensamento de Fichte nos permite entrever uma distinção entre a simples erudição e a efetiva genialidade. Isto é, o universo das ideias pode ser percebido pelo olhar médio de seu tempo, pela perspectiva usual, e assim a erudição do filósofo só poderá se expressar por aquela segunda tradução, ou mais precisamente, pela tradução do universo das ideias para uma linguagem capaz de atingir ao seu público, o que pode ser sempre fomentado pela capacidade técnica mais apurada. Ao filósofo do presente, somente a capacidade técnica da tradução que realiza do mundo das ideias pode conferir a ele o nível de um verdadeiro erudito, vez que sua perspectiva não é, em si, original. Não que seja um esforço pouco digno de nota! Aliás, é esse o esforço que garante o sucesso presente. Mesmo a ideia mais aparentemente óbvia pode ser expressa de forma sublime pelo artista ou pelo filósofo com a mais apurada técnica. Ademais, é precisamente a perspectiva típica a que confere maior compreensibilidade às narrativas do tempo;<sup>89</sup> as narrativas geniais, quase por regra, não são plenamente compreensíveis em seu espaço temporal de criação, pois pressupõem justamente uma conexão com o futuro que dificulta a comunicabilidade das ideias expressas.

A arte procura exprimir o que é a vida. Toda a individuação do mundo humano histórico é compreendida primeiramente na literatura, muito antes de buscar seu conhecimento nas ciências. O recurso usado para representar as uniformidades, a repetição de diferenças, as gradações e afinidades é a visão típica. [...] A percepção típica da arte representativa abrange, da mesma maneira, os elementos típicos das pessoas, condições e destinos, uma vez que precisa resolver o mesmo problema. Assim, a literatura fica em condições de condensar e analisar experiências, de modo que seja capaz de satisfazer um homem experiente. Ela transmite a compreensão ao leitor ou ouvinte. Nossa capacidade limitada de recriação teria muita

---

chega até nós o menor efeito da rede de ações e influências que constituem o mundo delas” (DILTHEY, Wilhelm. *A arte como primeira representação... cit.*, p. 302).

<sup>88</sup> FICHTE. *O destino do Erudito, cit.*, p. 76.

<sup>89</sup> A esta concatenação lógica com fins de dirigir um sentido teleológico que aqui denominamos por “narrativa”, José Luiz Borges Horta talvez denominasse, em sentido mais imediatamente político, por “ideologia” (Cf. HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 22). Apenas utilizamos o termo “narrativa” para enfatizar o caráter ainda subjetivo que possui a expressão artístico-filosófica em sentido metodológico, porquanto permaneça ainda restrita em seus desdobramentos mais explicitamente políticos. De fato, o objetivo de toda narrativa é constituir ou integrar uma perspectiva ideológica que venha a efetivar-se no mundo como fator político. No entanto, trata-se aqui ainda do momento anterior, da particularidade reservada do artista ou filósofo – que nunca é, em termos do real, um momento existente em-si, vez que produzir uma obra já é, desde logo, um esforço político pleno e inserido sempre em um contexto de disputas reais (a produção do eremita é o mais distante possível do que aqui se deseja discutir em termos do fazer filosófico).

dificuldade em penetrar os recantos e enigmas do particular, caso as linhas do contexto vivo não tivessem sido realçadas ou reforçadas pela representação típica.<sup>90</sup>

Mas aquele universo também pode ser percebido pelo olhar que é em si expressão de genialidade. É dizer, pelo olhar capaz de perceber o mundo das ideias por outros ângulos, por outras perspectivas, de maneira inusitada. Este olhar que é, em si, diferenciado do olhar comum, é sempre uma expressão da genialidade do artista, mesmo quando o segundo nível de tradução possa carecer do maior brilhantismo; é um diamante bruto que a boa técnica só faz lapidar e tornar ainda mais brilhante e sensível. **A genialidade se coloca à disposição do futuro**, para que os eruditos do porvir façam justiça a ela. A diferença entre a mera erudição e a verdadeira genialidade, caberá somente ao Tribunal da História, ao olhar suficientemente distanciado da coruja de Minerva, julgar.

O erudito, tal como desenvolvemos o seu conceito até agora, é, conforme a sua destinação, o *mestre (Lehrer)* da humanidade. Mas ele não só deve em geral familiarizar os homens com seus carecimentos e os meios para satisfazê-los: deve em particular dirigi-los em cada época e em cada lugar aos carecimentos surgidos justamente agora, sob circunstâncias determinadas, e aos meios determinados para alcançar os fins propostos agora. Ele não vê apenas o presente; vê também o futuro. Não considera apenas o ponto de vista atual; considera também para onde o gênero humano tem de caminhar de agora em diante, se deve permanecer no caminho de sua meta última e não se desviar dele ou retroceder. Ele não pode querer arrastá-lo de uma só vez até o ponto que resplandece nos seus olhos. O gênero humano não pode saltar sobre o seu caminho. O erudito deve apenas cuidar para que ele não estaque e não retroceda.<sup>91</sup>

A partir dessa distinção entre a erudição e a genialidade nos aproximamos do último ponto do presente esforço por se pensar e explicitar as intuições metodológicas que guiam o presente trabalho. Se a busca da verdade é o destino do erudito, e se a distinção entre a mera erudição e a genialidade é um julgamento que somente a História pode realizar, então podemos perceber no esforço pela verdade empreendido pela Filosofia uma espécie de *disputa de narrativas* que jamais será resolvida no presente.<sup>92</sup> É próprio somente da técnica a certeza presente, o cálculo inequívoco da imediatidade. O trabalho filosófico dialoga sempre com o futuro, na esperança de que seus esforços redundem em uma perspectiva inovadora que possa ter algo a dizer ao futuro. Dessa forma o trabalho do filósofo se aproxima da arte – esta vista como a criação de uma narrativa particular, pela ótica do artista, que

<sup>90</sup> DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 303.

<sup>91</sup> FICHTE. *O destino do Erudito*, *cit.*, p. 74.

<sup>92</sup> “Todavia, a arte representativa fornece mais do que apenas recreações da vida humana. O ver e o representar por meio de tipos constituem o artifício de que ela se serve para fornecer, no real, a regra do acontecer. A arte representativa inclui, portanto, uma orientação para o ato de ver”.<sup>92</sup> (DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 302).

olhando para o universal tenta torna-lo em uma narrativa coerente para o tempo, que diga algo aos seus e sobre os seus, mesmo quando descreve eventos do passado.<sup>93</sup>

É nesse sentido que as Ciências do Espírito se aproximam da produção artística, e chegamos afinal ao nosso último ponto. O fazer filosófico, que é histórico, cultural e propriamente filosófico, na busca pela verdade historicamente reconhecida, se caracteriza pela elaboração de uma narrativa lógica e alicerçada no Espírito do tempo e da cultura em que se pensa. Assim, o trabalho do erudito é a criação de narrativas que partem de uma racionalidade que elenca *prioridades de perspectiva* para vislumbrar a série de acontecimentos históricos e retraçá-los em face de uma *finalidade filosófica* com vistas ao *diálogo com o futuro*. Assim, podemos compreender a Filosofia como sendo sempre um fazer história (a História é, portanto, o ponto de partida e de chegada de todo filosofar que se pretenda um esforço sério), e o filosofar como sendo, então, o pensar da história como obra-de-arte, na perspectiva de uma narrativa subjetiva porém não subjetivista, isto é, que retira sua força do mundo das ideias para imediatamente passar a integrar e influenciar aquele mundo (da universalidade abstrata do mundo das ideias pretéritas, à particularidade da subjetividade tradutora inserida no tempo e na cultura, de volta à universalidade concreta do Destino retraçado).<sup>94</sup>

É óbvio que a arte é fruto da experiência de vida, em que encontra o seu material. Ela pinta o céu e o inferno, deuses e fantasmas somente naquelas cores que estão contidas na vida. A arte apenas intensifica os elementos encontrados nessa realidade. Mas a nossa própria experiência de vida também não pode ser dissociada de nossa compreensão atual da condição humana se não estivéssemos acostumados a enxergar, por meio do olhar do poeta, Hamlets e Margaridas, Ricardos e Cordélias, Marqueses de Posa e Filipes nas pessoas que nos rodeiam. E assim como, claramente, a arte tem sua base na experiência de vida, da mesma forma a ciência. Por fim, tanto a experiência de vida quanto a ciência dependem, até certo ponto, da capacidade artística e dos recursos da arte. É só por meio deles que o historiador, o sociólogo e o pensador político conseguem visualizar pessoas e situações. Por isso, os pontos altos da história são quase sempre condicionados por apogeu da poesia. Em muitos casos, os grandes historiadores deram os seus primeiros passos na área da literatura, e muitas vezes foram os grandes escritores que deram um impulso forte à arte histórica.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> Byung-Chul Han demonstra assim a distinção entre a transparência aritmética da técnica da verdade e a narrativa do pensar: “Os passos aritméticos apontam para um modo de proceder inteiramente diferente do pensar. Eles são protegidos contra surpresas, rupturas ou acontecimentos. [...] Com a verdade se põe, no mesmo movimento, a falsidade. Uma decisão produz o verdadeiro e o falso ao mesmo tempo. Também a dicotomia de bom e mal se baseia nessa estrutura narrativa. Ela é uma narrativa [*Erzählung*]. Diferente da verdade, a transparência não é narrativa. Ela torna, de fato, translúcido, mas ela não é *esclarecedora*. A *luz*, em contrapartida, é um *médium* narrativo. Ela é *direcionada e direciona*. Assim ela aponta *caminhos*.” (HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 91)

<sup>94</sup> Nos valem de uma apropriação do termo de Burckhardt que percebe nas cidades-Estado italianas de a partir do século XIV um imenso laboratório de experimentação das possibilidades de organização política de uma sociedade. Isto é, um esforço, por assim dizer artístico, de desenhar diferentes estruturas de Estado, chegando à ideia do Estado como obra de arte que dá nome a sua obra referencial (Cf. BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012).

<sup>95</sup> DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 298.

Nesta dialética específica que o pensar artístico e o pensar filosófico realizam a partir do mundo das ideias e de volta a ele em uma instância mais consciente, pois concreta, em que o trabalho da particularidade renova e potencializa o próprio Absoluto (que, como já discutimos, é também histórico), o pensamento determina a realidade<sup>96</sup> pela definição de finalidades que as diversas narrativas disputam e que somente no crepúsculo pode a coruja de Minerva conferir compreensibilidade.

Assim se forma em cada um de nós uma apreensão da realidade da vida, que é fruto da ação conjunta da experiência de vida, da arte representativa e do pensamento científico que nos influenciam de todas as formas. O mundo humano, do qual nos apoderamos por meio da experiência de vida, é potencializado, em nossa consciência, pela arte, pela história e pelas ciências abstratas. [...] Por essa razão, a própria vida é sempre determinada pela história, sem que disso nos déssemos conta. [...] Essa é a realidade. O conteúdo do mundo humano histórico em sua individuação, nascida com base naquilo que é uniforme e regular, nos é dado de maneira indissociável na própria vida, na representação artística e na compreensão científica.<sup>97</sup>

Assim é que a Arte e a Filosofia ampliam o mundo humano e expandem o mundo das ideias, direcionando os esforços da humanidade e apontando novos caminhos para o pensar e o agir humano, tornando o homem mais consciente e, portanto, mais livre.<sup>98</sup> O fazer filosófico, portanto, é justamente a ordenação lógica dos acontecimentos históricos na construção de uma narrativa que dialogue com o tempo e que queira definir um futuro. Por essa razão, o esforço propriamente filosófico é sempre ressaltar as relações originais e destacar o essencial, a exemplo do fazer artístico:

“A vida embaralha os caminhos das personagens; mas, por mais naturalista que o artista seja, sua grandeza sempre saberá destacar as relações essenciais entre elas”.<sup>99</sup>

Não se trata nunca de uma mera transcrição do real, mas de uma tradução verdadeira e em sentido estrito, isto é, a produção de uma nova realidade a partir daquela para a qual se olha. Aquilo que supostamente se descreve, como propusera o Positivismo científico para a historiografia, em verdade é uma recriação inteiramente nova, uma verdadeira suprassunção de todo o real em um novo momento, mais real, porque mais assente a um novo tempo e a uma cultura particular. “A representação

---

<sup>96</sup> A ideia é cara também a Hegel que em Carta ao amigo Niethammer, em 1808, reflete: “O trabalho teórico – estou cada vez mais convencido – alcança maior sucesso no mundo do que o trabalho prático. **Uma vez revolucionado o reino da representação, a realidade não pode continuar a resistir.**” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Carta a Niethammer de 28 de Outubro de 1808, *Correspondence de Hegel, Werke*, (Hoffmeister), XXVII, Hamburgo, Meiner, 1952, p. 253 *apud* D’HONDT, Jacques. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1999).

<sup>97</sup> DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 298-299.

<sup>98</sup> “A arte representativa amplia o âmbito estreito da vivência em que cada um de nós se vê encerrado. Com isso, eleva o nexos da vida – contido na obscura e intensa apercepção que a vida tem – para esfera clara e leve da recriação, mostrando a vida como esta se espelha em potencialidades mais fortes e abrangentes do que as nossas, e ela a distancia do contexto de nosso próprio agir, de modo que alcançamos um estado de liberdade ante ela.” (DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 299).

<sup>99</sup> DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 304.

da individuação é sempre subjetiva, condicionada por elementos pessoais, nacionais e históricos”.<sup>100</sup> É esta, aliás, a lição clássica sobre a impossibilidade do igual ser efetivamente idêntico que legou Heráclito a toda a tradição do pensamento ocidental.<sup>101</sup>

A literatura também não pode copiar simplesmente o que está acontecendo. Se um dramaturgo quiser copiar um diálogo autêntico, com todas as casualidades, incorreções, expressões ridículas e redundâncias que eventualmente o acompanham, acabará entediando os leitores. Que distância separará esse dramaturgo do efeito produzido por um texto genial de elevada intensidade, que aumenta e simplifica simultaneamente o casual, o impulsivo, o espanto no meio da conversa que encontramos em nós mesmos! Mas mesmo essa tentativa de copiar estará sempre condicionada pela subjetividade daquele que ouve, lembra, recria, já que todos esses processos são influenciados pelo nexos dos conceitos e imagens adquiridos. [...] A distribuição de vitalidade entre figuras e processos faz com que cada personagem que aparece em um drama ou narrativa receba uma função determinada dentro do todo, certa delimitação em relação aos outros e um pouco do sangue de seu criador. Assim a personagem terá sempre um elemento típico e fará parte da família do autor e de seu tempo.<sup>102</sup>

Assim como uma obra literária possui duas dimensões inseparáveis – aquela da obra por si mesma e aquela da obra inserida no seu tempo e no pensamento de seu autor –, também a obra político-filosófica possui tais dimensões. Se, por um lado, o filósofo busca sempre pensar o Absoluto, o universal, o seu ponto de tangenciamento do Logos, por outro lado recai-se sempre no oráculo ao qual nos atrela Middelaar: “Uma ideia política que pode ser entendida mesmo sem a sua realidade política, não é uma boa ideia política”.<sup>103</sup> É também o pensador holandês quem nos exorta a (re)pensar a política em termos de história, quando propõe a “política como elo *entre passado e futuro*, como momento de livre atuação na corrente do tempo”.<sup>104</sup> Mas, como reiteradamente repetimos, a própria história não *é*, senão está sempre *sendo*, e nunca sendo da mesma forma. Logo, se podemos concordar com Middelaar, quando ele enfatiza que “temos política porque a história foi tão imprevisível como o futuro o é”,<sup>105</sup> podemos complementar seu pensamento a partir das discussões que aqui desenvolvemos para dizer que **temos sempre que pensar a história porque ela é, em si, semente, árvore e fruto da política.**

<sup>100</sup> DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 305.

<sup>101</sup> “Não se poder entrar duas vezes no mesmo rio, nem se pode agarrar qualquer substância mortal de forma estável, pois ela se espalha e se reagrupa; ela se forma e dissolve, e se aproxima e se distancia.” (Tradução nossa do fragmento LI: “One cannot step twice into the same river, nor can one grasp any mortal substance in a stable condition, but it scatters and again gathers; it forms and dissolves, and approaches and departs”: HERACLITUS. Fragment LI. In: KAHN, Charles H. *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 53).

<sup>102</sup> DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação... *cit.*, p. 305.

<sup>103</sup> MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio: o assassinato da política na filosofia francesa*. Trad. Ramon Alex Gerrits. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 15.

<sup>104</sup> MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio... cit.*, p. 8.

<sup>105</sup> MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio... cit.*, p. 8.

Assim, quando pensamos numa ideia de uma metodologia para o presente trabalho, pensamos justamente no compromisso de retrazar a história do pensamento ocidental sob uma perspectiva própria, ou seja, a nossa, que apresentamos e expomos à crítica de nosso tempo; sob um prisma relativamente pouco explorado, isto é, sob a ótica do Poder; num espaço valorativo de uma cultura específica, a brasileira, embora filosoficamente com vistas ao universal; e dentro de uma tradição, a da Escola Jusfilosófica Mineira. Pintar o quadro da História da Filosofia nos marcos contemporâneos, mas na esteira da tradição e com compromisso com o Estado de Direito é, afinal, o esforço reiterado desta tradição em que humildemente se procura ingressar. Um esforço que ao final, espera-se, logre acrescentar à obra que abaixo descreve José Luiz Borges Horta, a nossa contribuição particular, qual seja, a comprovação de que nosso tempo é um tempo que, além de criminalizar a política e des-historicizar o direito, confiscou ao Poder estatal toda capacidade de exercer uma vontade determinante, contribuindo para o esvaziamento racionalista de um Estado que tem por Destino (e essa é a narrativa que prevalecerá na História) se ver liberto das amarras do poietico para perseguir sua finalidade precípua de garantia da liberdade, traço essencial de toda a filosofia ocidental.

Una justicia *a-política, a-histórica*, resultado exclusivo de los imperativos de una Razón supuestamente universal y por lo tanto universalizadora, no pasaría de retórica vacía. Incluso fácilmente caería bajo la tiranía de *la bouche de la loi*: la faz meramente judicial de la Ley. Por ello, sólo una comprensión cultural del Derecho y afianzada en las Humanidades (tal vez tributaria de las osadas tesis de ANTONIO GRAMSCI) podrá recuperar la dimensión ética del Derecho, sin exiliarlo de la política y la historicidad. Ese es el gran desafío de los juristas: fecundar la Era de la Justicia.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> HORTA. La era de la justicia... *cit.*, p. 85..

**PARTE I**

### 3 PODER

Em um dos textos mais importantes para a Escola Jusfilosófica Mineira – O Estado Ético e o Estado Poiético, Joaquim Carlos Salgado afirma que “a história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o poder”.<sup>107</sup> Como um hegelianista de primeira linha, Salgado expressa a ideia de um embate de forma dialética; isto é, poder e liberdade não são partes apenas opostas, mas momentos complementares e necessários do pensamento Ocidental. Pensar o poder sem contrapô-lo à liberdade seria como lançar o mundo em um surto maníaco de pura euforia, um delírio onírico de pura manifestação de uma universalidade sem um sentido, incapaz de se impor qualquer limite ou de determinar qualquer destino.

Por outro lado, pensar a liberdade sem o Poder é lançar os sujeitos em suas particularidades mesquinhas, em suas existências vazias de sentido, incapazes de criar qualquer pensamento coletivo, qualquer convergência de interesses, qualquer noção do político.<sup>108</sup> Somente pelo estabelecimento de relações, que são sempre relações de poder, pode uma consciência se mover até outra consciência e voltar a si, repleta de emoção (*pathos*) no sentido do que buscamos demonstrar em nossa Introdução, ao evocar a parábola do senhor e do escravo.<sup>109</sup> Se, desde o nascimento do pensamento filosófico ocidental na Grécia clássica, o homem sabe-se político, e se a política só se dá com base em relações de poder, então pensar a liberdade sem o Poder é condenar o homem a uma vida a-política que é, em última instância, uma vida sem qualquer sociabilidade real.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> SALGADO. O Estado Ético e o Estado poiético, *cit.*, p. 44.

<sup>108</sup> A consciência infeliz estóica, a sociedade da positividade, o existencialismo parecem-nos ser todos momentos em que a história do pensamento ocidental se esforçou para pensar a liberdade desinteressada no poder. O dismantelamento de toda esfera política é, no sentido proposto pela crítica de Chantal Mouffe a este pensamento hiper-positivo, uma tentativa de negar o político, como manifestação necessária do humano. Por isto ela se propõe a “demonstrar que reconhecer a inerradicabilidade da dimensão conflituosa da vida social, longe de solapar o projeto democrático, é a condição necessária para compreender o desafio diante do qual a política democrática se encontra.” (MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015, p. 4; sobre a consciência infeliz, v. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, p. 151-170; sobre a sociedade da positividade, v. HAN, Byung Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 9-26; para uma crítica do existencialismo, v. MIDDELAAR. *Politicídio...*, *cit.*, p.71 e ss).

<sup>109</sup> “O poder não leva a menos desejo, mas a mais. Relações de vigilância viram contatos de indução que eletrizam a superfície da pele. O poder forma um corpo sexual que incansavelmente *fala e significa*. A semântica do desejo sexual está ligada frequentemente à semântica do poder. O corpo nunca é nu. Na verdade, ele está misturado com significados que, segundo Foucault, são efeitos do poder.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 67).

<sup>110</sup> Mesmo Foucault, que contribuiu imensamente para o destrato ao Poder no século XX, percebeu a centralidade da relação entre Poder e Liberdade; veja-se: “Segundo esse conceito [de Foucault], a relação de poder não pressupõe

A tensão entre poder e liberdade indica, portanto, que o próprio homem (ao menos o homem ocidental) só consegue se compreender como, simultaneamente, um todo em si, e como uma parte de um todo que lhe extravasa, a partir dessas duas facetas do humano. Subtrair (ou, mais propriamente, buscar suprimir – vez que não se pode subtrair a essência de algo), do homem, uma ou outra expressão de sua alma, é condená-lo a uma existência incompleta.<sup>111</sup> Ao se debruçar sobre este veio fecundo de pensamento, José Luiz Borges Horta assim buscou compreendê-lo em sua tese doutoral, trazendo as figuras de Apolo e Dionísio:

Nietzsche, com genial inspiração, chamou a atenção do Ocidente para a existência de duas vertentes da alma humana, que pretendeu representar nas figuras mitológicas dos deuses Apolo e Dionísio: ‘Apolo representa o lado luminoso da existência, o impulso para gerar formas puras, a majestade dos traços, a precisão das linhas e limites, a nobreza das figuras. Ele é o deus do *princípio da individuação*, da sobriedade, da temperança, da justa medida, o deus do sonho das belas visões. Dionísio, por sua vez, simboliza o fundo tenebroso e informe, a desmedida, a destruição de toda figura determinada e a transgressão de todos os limites, o êxtase da embriaguez’. [...] O poder é de Dionísio; a liberdade, de Apolo.<sup>112</sup>

Se, de fato, como propõe Horta e concordamos integralmente, o Poder é de Dionísio e a Liberdade é de Apolo: da forma como percebemos a tensão entre o apolíneo e o dionisíaco merece destacar somente que a pulsão dionisíaca é por nós compreendida, em sentido dialético, como necessidade de um movimento que deixa o universal em direção à particularidade; por sua vez, a pulsão apolínea é aquela necessidade de um movimento que deixa a particularidade em busca do universal. Ou ainda, dito de outra forma, para usar a distinção realizada em nossa metodologia, o dionisíaco pode ser compreendido como a busca incessante pela genialidade, enquanto o apolíneo é a busca incessante pela erudição.

De mais importante, entretanto, é a compreensão de que toda construção humana, toda consciência, toda cultura, todo o político, toda estrutura de poder, até mesmo todo Estado só pode ser

---

simplesmente a liberdade porque o poder ocorreria apenas pela opressão da liberdade existente previamente do outro. Ao contrário, a liberdade representa um elemento importante, estrutural, da própria relação de poder. O poder é exercido, assim, apenas sobre ‘sujeitos livres’. E esses devem permanecer livres para que a relação de poder continue existindo.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 179). Segundo o próprio Foucault: “É preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade.” (FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política* [coleção ditos e escritos, v. 5]. Trad. Elisa Monteiro Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 276-277).

<sup>111</sup> Byung-Chul Han busca vincular, por exemplo, a melancolia e a apatia da contemporaneidade a essa hiper-positividade que nega o que ele chama de pulsão erótica, onde preferimos nos referir à expressão dionisíaca (HAN. *Agonia do Eros*, cit., p. 7 e ss.).

<sup>112</sup> HORTA. *História do Estado de Direito*, cit., p. 22. O trecho citado pelo autor é de GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000, p. 34.

erigido e se manter fiel a suas finalidades na suprassunção dialética dessas duas pulsões. É por meio desta tensão que é possível haver o reconhecimento que funda a Cultura, como propusemos com Lima Vaz em nossa Introdução, e que é o imperativo da fraternidade, uma das finalidades do Estado de Direito desde seu advento, na Revolução Francesa:<sup>113</sup>

La fraternidad, por su parte, exige la universalización del Estado de Derecho. Ciertamente, no se trata de crear un Estado *universal* de Derecho, pero sí un Estado *universalista* de Derecho. Tanto en Brasil como en España, los juristas prefieren usar la expresión Estado *democrático* de Derecho, tal vez olvidando que todo Estado de Derecho es, por naturaleza, democrático. Sin embargo, a falta de expresión más adecuada, proponemos concebir la democracia de modo fraternalmente universalizante: *La democracia para la humanidad*; he ahí el mote posible para el Estado democrático de Derecho. Recordemos que Maurizio Fioravante considera que las constituciones democráticas contemporáneas deben ser democráticas tanto en el plan de sus fundamentos cuanto de sus resultados; así establece un norte axiológico para el Estado contemporáneo: democratizarse.<sup>114</sup>

Mas como pode haver democracia sem Política? E como poderia se imaginar a Política, como já explicitamos, sem Poder? Poder que, para o presente trabalho, afasta-se de uma definição formalista, que desvoluntaria o conceito, deixando-lhe a mera formalidade de uma divisão de funções. Preferimos nos aproximar do conceito salgadiano segundo o qual: “Poder é uma ‘vontade determinante’. [...] É uma orientação e determinação de outra vontade, mas aceita por esta. Se não há aceitação da vontade determinada, ainda que na forma de submissão (*coactus volui sed volui*), será violência”.<sup>115</sup>

A confusão entre Poder e violência, aliás, é talvez uma das maiores constantes no discurso cotidiano a respeito e, quase sempre, contra o Poder.<sup>116</sup> Mas podemos desde já distinguir, como bem o faz a definição proposta por Salgado, entre um e outro.<sup>117</sup> O Poder é uma vontade que determina outra

<sup>113</sup> “Solidaridad, en términos jurídicos, indica corresponsabilidad (algo muy conexo con la nueva era); ya fraternidad parece traducir mejor la idea del reconocimiento del Otro como semejante, aunque diferente, que es un punto nuclear del Estado democrático de Derecho tal como hoy lo concebimos.” (HORTA. *La era de la justicia...*, *cit.*, p. 77).

<sup>114</sup> HORTA. *La era de la justicia...*, *cit.*, p. 77.

<sup>115</sup> SALGADO. O Estado Ético e o Estado poiético, *cit.*, p. 37. Também sobre o tema, veja-se a posição de Han: “O poder, contudo, é uma relação. Sem *alter* e *ego* não há poder. O assassinato do outro termina com a relação de poder. Entre seres humanos que se matam uns aos outros, o poder não tem lugar. Há apenas uma diferença de força física. O poder autêntico ocorre, na verdade, quando um deles, seja por medo da morte possível ou antecipando a superioridade física do oponente, se submete a este. Não a batalha que leva à morte daquele, mas a sua ausência [da morte] é o que constitui o poder em sentido autêntico.” (acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 46).

<sup>116</sup> A violência para Han, não se relaciona propriamente com a “vida espiritual”, se estabelece numa causalidade linear em tudo distinta do poder: “A categoria da causalidade é ainda menos adequada para descrever a vida *espiritual*. A complexidade da vida espiritual determina a complexidade do fenômeno do poder, que não pode ser traduzido como uma relação linear entre causas e efeitos. Ela diferencia o poder da violência física em que se poderia conseguir a simples causalidade da força, da intensidade ou do efeito. E certamente é nessa simplificação que consiste a vantagem da violência física.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 14-15).

<sup>117</sup> Também a perspectiva weberiana sobre o Poder se aproxima daquela que utilizamos a partir de Salgado: “Poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o

vontade com algum nível de consentimento por parte desta outra vontade; a violência, por outro lado, é a mera invasão da esfera de outrem sem um sentido de mediação; ao contrário, a violência não raro tende à aniquilação do outro. Mas se há relativa confusão entre os termos, desde logo se pode compreender que haja alguma interface entre eles, e isto se dá porque, em regra, a violência carrega consigo uma intencionalidade estratégica típica do Poder; com relativa frequência, em uma mesma ação convergem a violência e o poder (normalmente, nas manifestações de poder fortemente coercitivas, que são aquelas que menos se preocupam com a mediação entre os sujeitos envolvidos).

El poder genera una continuidad. Esto se puede decir tanto de una relación entre dos como de la *polis*. Se el yo estuviera totalmente individualizado en sí mismo, solo podría someter la voluntad del otro empleando la violencia. En esta individualización en sí mismo el yo no tiene ningún poder sobre el otro. Precisamente al carecer de poder el yo violenta al otro. La violencia es, por lo tanto, un síntoma de *impotencia*. Por el contrario, el yo tendría mucho poder sobre el otro se el otro se sometiera voluntariamente al yo. En este caso, el yo se continúa a sí mismo en el otro sin aplicar la violencia. Por medio del poder, el yo se recupera a sí mismo en el otro. El poder configura esta *continuidad*, *espacializando* al yo o a su voluntad. [...] También en una constelación que no está centrada en un actor individual el poder crea una continuidad. Constituye la gravitación de una totalidad que enlaza unas partes con otras intermediando entre ellas.<sup>118</sup>

Dessa forma, fica claro que a violência *per se* é um ato de aniquilação do outro, ou ainda, de absoluto descaso com o outro; se esse tipo de violência parece aumentar na contemporaneidade, talvez seja parcialmente fruto justamente desse esvaziamento do Poder, típico de um paradigma da inividualidade, onde o descaso com o outro é crescente, dando margem a episódios desse tipo de violência pura, sem sentido propriamente político ou estratégico<sup>119</sup> (que já lhe retiraria da categoria de

---

fundamento desta probabilidade.” (WEBER, Max. *Economia e Sociedade* (v. 1). Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UnB, 1999, p. 33).

<sup>118</sup> HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 124-125. A tradução para o português nos parece menos clara, como segue: “O poder cria uma continuidade. Isso vale tanto para a relação a dois quanto para a *polis*. O *ego* é capaz, caso estivesse isolado totalmente em si mesmo, de quebrar a vontade do *alter* apenas pela violência. O *ego*, em seu isolamento, não tem nenhum poder sobre o *alter*. Justamente pela ausência de poder o *ego* violenta o *alter*. A violência, portanto, é um sinal de *impotência*. O *ego* possui, em contrapartida, muito poder sobre o *alter*, quando o *alter* se submete livremente ao *ego*. Nesse caso, o *ego* se continua no *alter* sem se utilizar da violência. Por meio do poder, o *ego* é em si mesmo no *alter*. O poder forma essa *continuidade*, *espacializa* o *ego* e sua vontade. [...] Em uma constelação que não esteja centrada em um agente individual, o poder também gera uma continuidade. Ele forma a gravitação de uma totalidade que une e media as partes umas com as outras.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 144)

<sup>119</sup> A violência nunca é propriamente política (exceto naquilo em que já toma notas de manifestações de poder coercitivo e disciplinar), nem pode ser o fundamento de perpetuação de nenhuma estrutura de Poder Objetivo (menos ainda de um Estado): “Em uma revolução, a violência pode estar em jogo. Mas decorre em vazio, contanto que seja *apenas* violência, ou seja, que não esteja ligada ao *poder*. Sem poder, sem o consentimento dos *outros*, a revolução está fadada ao fracasso. Mas tendo poder, este gera um novo *espaço*. Embora nesse caso a violência possa ser *volumosa* [*raumgreifend*], ela nunca *criará* espaços [*raumschaffend*]. Embora ela possa ter um papel constitutivo no *surgimento* de um espaço político, o político não se *baseia* na violência, mas na vontade *comum* que cria uma *continuidade* de ação. Hegel escreve: ‘[...] Embora o estado [*sic.*] possa *surgir* pela *violência*, ele não se baseia nela [...]. No estado [*sic.*], o espírito do povo são o costume, a lei e os dominantes.’” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 145). O trecho de Hegel citado é de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

mera violência para se tornar desde logo uma espécie de poder coercitivo).<sup>120</sup> Assim também o alerta de Han:

Normalmente se entende por poder a seguinte relação causal: o poder do *ego* é a causa que gera no *alter*, contra sua vontade, um determinado comportamento. Ele é que faz o *ego* capaz de impor suas *decisões* sem precisar levar em consideração o *alter*. Com isso, a liberdade do *alter* é limitada pelo poder do *ego*. O *alter* sofre a vontade do *ego* como algo alheio a ele. Essa representação comum do poder não é justa à sua complexidade.<sup>121</sup>

A visão meramente negativa sobre o poder não permite avançar no conhecimento da ideia.<sup>122</sup> Por isso impõe-se a necessidade de uma verdadeira dialética do poder que permita suprassumir a negatividade do poder num momento mais consciente-de-si, em que a ideia de poder possa ser percebida em sua singularidade e potência, mas também e principalmente em sua inescapabilidade.

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.<sup>123</sup>

A tensão velada e constitutiva entre Apolo e Dionísio, se ignorada, só tende a se obscurecer crescentemente, adicionando véus à consciência humana a respeito dessa sublime disputa.

“Pode-se dizer que onde ninguém está falando sobre poder, ali é onde ele inquestionavelmente existe, ao mesmo tempo seguro e grandioso em sua inquestionabilidade”.<sup>124</sup>

É tarefa da filosofia – e como não seria precisamente da filosofia do Direito? – desvelar as nuances dessa tensão, permitindo que o homem possa contemplá-la e caminhar em sua compreensão. A *hiper-positividade ultramaterialista apolínea* – legado da Ilustração –, a despeito dos esforços imediatos da Filosofia Romântica, parece ter se imposto crescentemente, e especialmente a partir do dilúvio ético do

---

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* [Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Volume 3], em *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 10, p. 221).

<sup>120</sup> Em sua topologia da violência, Han parece perceber a modificação das formas de violência na contemporaneidade, da negatividade da violência coercitiva e da violência disciplinar, para a violência hiper-positiva do consenso e da ideia única: “A violência de hoje nos toca muito mais a partir do *conformismo do consenso* do que do *antagonismo do dissenso*. Assim, contra Habermas, podemos falar de *violência do consenso*.” (HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 131). Dessa forma, coloca-se desde logo a questão de se num mundo inundado por esta violência da positividade, que emana do império da ideia única, há ainda espaço para o verdadeiro Poder, ou apenas para um simulacro desvoluntariado, um poder sem intencionalidade, incapaz de determinar-se conscientemente. A violência do consenso desvoluntaria o poder.

<sup>121</sup> HAN, Byung-Chul. *O que é Poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 09.

<sup>122</sup> “Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’. ‘mascara’, ‘esconde’. *Na verdade o poder produz; ele produz realidade*.” (destaque nosso a FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 161).

<sup>123</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 08.

<sup>124</sup> Nossa tradução de BECK, Ulrich. *Power in the Global Age: a new global political economy*. Trans. Kathleen Cross. Cambridge: Polity Press, 2005, p. 57: “One could almost say that, wherever nobody is talking about power, that is where it unquestionably exists, at once secure and great in its unquestionability”.

século XX,<sup>125</sup> como uma espécie de cristalização inerte do pensamento positivo, buscando – a nosso ver de forma inclusive deliberada<sup>126</sup> – impedir a consciência da negatividade e, principalmente, sua dialética em busca de uma consciência mais plena do mundo das ideias.

Supõe-se com frequência, e assim o faz o próprio Ulrich Beck (“onde quer que o poder se torne tópico de discussão, é ali que começa seu declínio.”)<sup>127</sup> que a consciência do poder lhe retiraria forças.<sup>128</sup> Esse foi, aliás, um dos argumentos que a sociologia francesa dos anos 1960 e 1970 (especialmente, aqui, nos referimos a Foucault e Bourdieu)<sup>129</sup> utilizou para se debruçar sobre o estudo do tema, com a ilusão, ora da possibilidade de neutralização do Poder, ora de seu completo desvelamento (apenas para perceberem mais tarde, ambos, o disparate de uma tal empreitada).

Como já sustentamos, trata-se de uma incapacidade de perceber a tensão Apolo-Dionísio como constitutiva do próprio humano, como verdadeiramente dialética (em sentido propriamente hegeliano); a consciência do Poder não lhe retira poder, mas tão somente confere ao Homem a possibilidade de avançar na compreensão da história dessa tensão, que é a própria História manifesta – para que o Apolo consciente possa novamente tentar domar o irrefreável Dionísio e a dialética do poder possa, enfim, seguir seu percurso, que é a História Mundial.

---

<sup>125</sup> A expressão que confere significado filosófico aos episódios trágicos do princípio do século XX é de STOLLEIS, Michael. *Après le Déluge: La reconstruction de l'État de Droit et de la démocratie en Allemagne de l'Ouest après la Seconde Guerre Mondiale. Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 81 (3), jul./set. 2003, p. 353-366.

<sup>126</sup> Afinal não ignoremos que “Quanto mais poderoso for o poder, mais *silenciosamente* ele atuará” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 09). Mas deve-se inverter a equação proposta por Han, para perceber que o esforço em ocultar o poder é um esforço por concentração de poder; assim, impedir a consciência do poder (e não se trata aqui da proposta de transparência do liberalismo hipermaterialista contemporâneo, mas da consciência da ideia) é ampliar o controle exercido pela *doxa*, o reino da consciência insuficiente.

<sup>127</sup> Nossa tradução de BECK. *Power in the Global Age*, cit., p. 57: “Wherever power is the subject of discussion, that is the start of its decline”.

<sup>128</sup> De certa forma, também se poderia imputar uma tal interpretação a Byung-Chul Han quando, por exemplo, diz que “O poder gosta de se ocultar no segredo” (Cf. HAN, Byung-Chul. *No enxame*, cit., p. 76). Como pretendemos demonstrar, não é o caso. A confusão, nesse sentido, se dá por ausência de precisão; a consciência do Poder permite compreendê-lo em seu conceito, o que difere da compreensão, quase sempre só possível *a posteriori*, das manifestações particulares do Poder objetivo, as quais, estas sim, têm uma relação com o segredo que, oportunamente, poderemos discutir.

<sup>129</sup> Já em entrevista de 1985, a posição de Bourdieu demonstrava uma conscientização (embora com reminiscências da crença no desvelamento do poder como forma de combatê-lo) a respeito da insuficiência da abordagem (agora já compreendida apenas como possibilidade de uma ilusão de liberdade em face do Poder): “Sendo assim, como não ver que, ao enunciar os determinantes sociais das práticas, especialmente das práticas intelectuais, o sociólogo oferece a possibilidade de uma certa liberdade em relação a esses determinantes? É através da ilusão de liberdade em relação às determinações sociais (ilusão que, como eu já disse mil vezes, é a determinação específica dos intelectuais) que se clama a liberdade de se exercerem as determinações sociais.” (Cf. BOURDIEU, Pierre. “Fieldwork in philosophy”. In: BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 28).

### 3.1 DIALÉTICA DO PODER

Se o Poder é uma “vontade determinante”, como bem definiu Salgado, podemos melhor compreender que a característica central do Poder é a capacidade de delimitar a liberdade de outro, isto é, a ação de um Poder será sempre a capacidade de definir os limites da capacidade de decidir e de agir (portanto, da liberdade) de outro – tanto em sentido estritamente intersubjetivo como, e talvez principalmente, no sentido de campos mais amplos, como o Poder que exerce uma determinada cultura sobre todos os sujeitos que pertencem ou interagem com ela.<sup>130</sup> “O poder [...] não funciona aqui como um golpe mecânico que simplesmente altera a direção original de um corpo. Ele se assemelha muito mais com um domínio [campo] no qual [os corpos] se movimenta[m] como peças *livres*.”<sup>131</sup>

O Poder é, portanto, no sentido que aqui propomos, a capacidade de delimitar os limites das possibilidades válidas (ou mesmo pensáveis) – inclusive definindo previamente aquelas que se considera legítimas e ilegítimas –; isto é, o poder de delimitar o campo das escolhas possíveis. Nesse sentido, veja-se o feliz exemplo que Bourdieu utiliza, a partir de uma estrutura de Poder Objetivo<sup>132</sup> (o Direito e,

---

<sup>130</sup> Em sentido um pouco menos favorável, mas igualmente preciso, Han define o poder como “a liberdade para destruir a liberdade”. Tendo em vista que a liberdade é atributo essencial do sujeito consciente de-si, então temos que essa destruição de que fala não poderia ser uma aniquilação, mas antes uma reconstrução, ou um redirecionamento: “Pues el actuar de uno termina en la resistencia del otro, en su autonomía y su libertad – a las que no se puede burlar – a la hora de hacer algo distinto a lo que se espera de él. El poder actúa contra ello. El poder amplía la libertad de uno en contra del otro venciendo su ‘no’ y negando su libertad. El poder es la libertad para destruir la libertad.” (HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 13). Nesse ponto a tradução para o português possui algumas diferenças sensíveis, que dificultam a inteligibilidade do texto: “Pois a ação de um acaba na oposição do outro, de sua autonomia e liberdade irrecorríveis de fazer algo diferente do que se esperava dele. Ao contrário, o poder tem lugar. Ele amplia a liberdade de um perante o outro, na medida em que quebra seu não, que nega sua liberdade. O poder é a liberdade de aniquilação da liberdade.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 12).

<sup>131</sup> Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 11-12.

<sup>132</sup> Se, por um lado, a estrutura de poder é ipsocêntrica (como propõe HAN. *O que é poder?*, cit., p. 176: “O poder é *ipsocêntrico*. A vontade de *si* sempre já está contida no conceito de poder.”), e tende à sua própria reprodução, ela, por outro lado, não poderia jamais deixar de ser, em si, dialética. A noção que Bourdieu estabelece para o seu conceito de campo talvez seja aqui mais útil; veja-se: Bourdieu desenvolve um estruturalismo construtivista (ou construtivismo estruturalista) suprassumindo o pensamento estruturalista e o pensamento construtivista da antropologia em uma noção plenamente dialética de campo. As estruturas dentro de um campo, nesse sentido, devem ser vistas simultaneamente como estruturas estruturantes (pois, por sua tendência à reprodução, as estruturas se impõem sobre os sujeitos), mas também como estruturas estruturadas (pois, por sua necessidade dialética, as estruturas tendem a se modificar em função das mudanças dos sujeitos que compõem o campo – ou, em sentido propriamente bourdieuiano, com a lenta e gradual modificação do *habitus*). Assim, qualquer estrutura de Poder Objetivo (e um campo social é inegavelmente uma tal estrutura), a nosso ver, deve ser sempre compreendida dessa forma. Simultaneamente como uma estrutura estruturante e estruturada. Perceber essa dialeticidade inerente ao real (da qual Hegel já havia nos alertado desde logo) permite perceber que em qualquer dada estrutura de Poder convivem as tendências centrífugas, de uniformização, típicas do Poder Objetivo, e as revoltosas

especificamente, um Código de Trânsito), para demonstrar a sua forma de atuação própria, isto é, a delimitação que realiza do campo das escolhas possíveis e como, num Direito baseado em uma Cultura consciente, esta delimitação – que é um exercício indubitável de poder – é a fonte de garantia de uma liberdade efetiva (concreta):

De fato, se o código de trânsito [...] se impõe sem grande discussão, é porque, salvo exceções, ele decide entre possibilidades relativamente arbitrárias (mesmo que, uma vez instituídas na objetividade e nos *habitus*, como dirigir à direita ou à esquerda, elas deixem de sê-lo) e porque não há grandes interesses em jogo, de um lado e de outro [...].<sup>133</sup>

De especial interesse no exemplo, é a constatação de que a manifestação de um Poder Objetivo (no caso, o Direito) delimita o campo das escolhas dos sujeitos a ele submetidos, de tal forma que estes tendam a escolher realizar determinada ação (dirigir sempre à esquerda, por exemplo), seja por um efeito coercitivo (a possibilidade de aplicação de uma multa), seja por um efeito disciplinar (o costume de se dirigir à esquerda), seja por um efeito de liberdade (a consciência de que dirigir à esquerda redundará em benefícios subjetivos e coletivos). Como quer que se queira analisar a decisão subjetiva de cada sujeito, o efeito geral da estrutura de Poder Objetivo é essa delimitação do horizonte de possibilidades (de pensamentos, ações e, em algum sentido e sempre com menor eficácia, até mesmo de emoções).<sup>134</sup> Portanto, faz-se urgente, em um estudo que se dedique a debater o Poder, que se perceba logo a insuficiência da ideia (em sentido vulgar) do Poder apenas como uma coerção:

O modelo da coerção não faz juz à complexidade do poder. O poder como coerção consiste em impor suas próprias decisões *contra* a vontade do outro. Ele demonstra uma capacidade muito pequena de mediação. *Ego* e *alter* agem antagonicamente um em relação ao outro. O *ego*

---

tendências centrífugas das “vontades de poder” que daquele espaço participam. (Sobre o tema, veja-se, especialmente: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 7 e ss.).

<sup>133</sup> BOURDIEU, Pierre. A codificação. In: BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 104.

<sup>134</sup> Também Luhmann, em algumas passagens, parece buscar compreender dessa forma o Poder. Entretanto, seu pensamento sobre o tema é vacilante e, se por vezes reconhece também a potência criadora do Poder, por outras é um crítico pouco construtivo dele: “É uma crença equivocada que o poder atue apenas pela repressão ou pela destruição. Mesmo como meio de comunicação, o poder zela para que a comunicação *flua* de maneira veloz em uma determinada direção. Os que estão submetidos ao poder são usados (embora não necessariamente coagidos) para adotarem a decisão do poderoso, ou seja, aquilo que ele escolher fazer. O poder é a ‘possibilidade’ de ‘aumentar a probabilidade de realização de associações improváveis de decisão.’” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 19). Os trechos de Luhmann citados são de LUHMANN, Niklas. *Macht*. Stuttgart, 1975, p. 12, onde se nota a posição vacilante do autor, que embora perceba a interessante relação do poder com a definição de um campo de possibilidades, o compreende como necessariamente limitante da vontade do sujeito, e não como sua condição mesma de possibilidade: “E é precisamente nisso que se encontra a função do poder: ele garante possíveis cadeias de efeitos independentemente da vontade do participante que se sujeita ao poder – quer ele queira ou não. A causalidade do poder se encontra na neutralização da vontade, não necessariamente em quebrar a vontade do inferior” (tradução nossa de LUHMANN, Niklas. *Trust and Power: two works by Niklas Luhmann*. Trans. By Howard Davis, John Raffan and Kathryn Rooney. New York: John Wiley & Sons, 1979, p. 114: “And it is in precisely this that the function of power lies: it secures possible chains of effect independent of the will of the participant who is subjected to power – whether he so wishes or not. The causality of power lies in neutralizing the will, not necessarily in breaking the will of the inferior.”).

não encontra nenhum acolhimento na *alma* do *alter*. Em contrapartida, contém mais mediação aquele poder que atua não *contra* o projeto de ação do outro, mas *a partir dele*. Um poder maior é, assim, o que forma o futuro do outro, e não o que o bloqueia. Em vez de proceder contra uma determinada ação do *alter*, ele influencia, adapta ou persuade as condições prévias da ação do *alter* de tal modo que sua decisão corresponde à vontade do *ego* de *livre-vontade*, sem qualquer objeção. Sem exercer o poder [coercitivo], o poderoso toma seu lugar na *alma* do outro.<sup>135</sup>

Assim, o Poder deve deixar de ser visto apenas como coerção para ser percebido sempre como um esforço de intermediação; isto é, o Poder é um continuar-se no outro que permite a existência da intersubjetividade.

La ganancia de poder es una sensación de libertad. Impotencia significa quedar expuesto al otro, perderse *a sí mismo* en el otro. Poder significa, por el contrario, recobrase *a sí mismo* en el otro, es decir, ser libre. Así pues, la intensidad del placer no depende de la apertura del juego ni de la diversidad de las modalidades de juego, más bien se puede explicar en función de la continuidad del sí mismo, una continuidad que crece con el poder.<sup>136</sup>

Isto porque toda relação é uma relação de poder, em que um sujeito ou uma estrutura de Poder Objetivo se projeta sobre outro delimitando o campo de suas escolhas mas, igualmente, conferindo-lhe liberdade naquele campo. O nível de intermediação, por sua vez, determina o maior ou menor espaço de escolhas, de tal forma que a intermediação mais plena (por exemplo, no Direito que identifica-se perfeitamente com a Cultura de uma nação),<sup>137</sup> a liberdade seja a mais ampla possível.

Con ello [o poder] el yo *se continua* en el otro. El poder proporciona al otro *espacios* que son los *suyos*, y en los que, pese a la presencia del otro, es capaz de recobrase *a sí mismo*. Capacita al soberano a regresar a *sí mismo* en el otro. Esta continuidad se puede alcanzar tanto con la coerción como con el uso de la libertad. En el caso de la obediencia que se cumple en libertad, la continuidad del yo es muy estable: está *intermediado* con el otro. Por el contrario, una

<sup>135</sup> Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 12-13.

<sup>136</sup> HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 82-83. A tradução para o português se torna aqui um tanto distinta: “A sensação de desejo, que puxa para si o ganho de poder, é uma sensação de liberdade. Impotência significa estar entregue ao outro, *se* perder no outro. Poder, em contrapartida, significa estar no outro em *si mesmo*, ou seja, ser livre. A intensidade do desejo não depende, portanto, da abertura do jogo ou da diversidade de modos de jogo. Pode-se, ao contrário, remetê-la à continuidade do *self* que cresce com o poder.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 97).

<sup>137</sup> É esse, aliás, precisamente o Destino do Direito, na “Filosofia do Direito” de Hegel, isto é, no Estado de Direito, a sua Constituição deve ser a expressão mais fiel da Cultura de um povo específico. Ou, dito em outras palavras, há uma necessidade dialética de que a Constituição Formal (positiva) de um Estado busque corresponder maximamente à Constituição Material (sedimentada pela Cultura) para que se possa vislumbrar, efetivamente, um Estado de Direito, isto é, aquele Estado cujo Poder é exercido sempre como liberdade (a máxima mediação entre ele e as particularidades que o compõem). Nesse sentido, vale a reprodução do célebre §260: “O Estado é a efetividade da *liberdade concreta*; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim. O princípio dos Estados modernos tem esse vigor e essa profundidade prodigiosos de deixar o princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, §260, p. 235-236).

continuidad del sí mismo mantenida mediante la coerción es frágil a causa de la deficiente intermediación.<sup>138</sup>

Se o Poder, como se esforça por evidenciar Han, é um mecanismo de intermediação, de um eu que se projeta no outro e se continua nele, então podemos aventar as bases de uma dialética do Poder com clareza. Isto é, como já buscamos demonstrar em nossas considerações anteriores, a consciência-de-si se forma a partir da aceitação da pulsão de vida<sup>139</sup> que é também uma pulsão de particularização, filosoficamente representada na ideia da “vontade de poder” como o movimento da consciência que, encontrando uma outra, toma consciência de sua identidade e de sua diferença e deseja se colocar no mundo como um si-próprio (é, portanto, uma força que movimenta o sujeito da universalidade abstrata para a particularidade). Mas a vontade de poder implica num desejo não apenas de se particularizar, senão também de se impor no mundo e no outro como a verdade de si mesmo.<sup>140</sup>

Ir-além-de si é a característica principal do poder. Mas o sujeito do poder não *se* abandona ou *se* perde ao fazer isso. Ir-além-de-si é, e isso é o *modo de caminhar do poder*, ao mesmo tempo ir-junto-de-si. Essa unidade de além-de-si e junto-de-si aumenta o *espaço do self*: ‘todo ser vivo mostra-se [...] como unidade de permanecer em si e impulso para além de si. [...] Quanto maior for a força que o impele para além de si sem perder a si mesmo, maior a pujança.’<sup>141</sup>

Dessa forma o movimento de particularização já é em si mesmo o gerador da necessidade de um movimento de re-universalização, isto é, de projeção da consciência-de-si no outro, para impor-se como “a” verdade.<sup>142</sup>

O poder permite com que seu *self torne-se espacial e cresça espacialmente*. Com isso, ele faz com que ocorra a *extensão* do corpo criador do mundo. A *extensão* pode, é claro, levar por um caminho violento. Mas, *enquanto tal*, não é violência. De maneira análoga, do poder *pode* ocorrer um efeito repressivo. Mas [o poder] não se *baseia* nele.<sup>143</sup>

<sup>138</sup> Acréscimos nossos a HAN. *Sobre el poder, cit.*, p. 18. Também aqui a tradução para o português apresenta entraves à melhor compreensão do trecho: “Ele [o poder] gera uma *continuidade do self*. O *ego* realiza no *alter* suas decisões. É desse modo que o *ego* continua no *alter*. O poder proporciona ao *ego* espaços que são seus, nos quais, apesar da presença do outro, ele pode estar em *si mesmo*. Ele capacita ao poderoso voltar a *si*, no outro. Esta continuidade pode ser alcançada seja pela coerção, seja pelo uso da liberdade. No caso da obediência em liberdade, o caráter contínuo do *ego* é bem estável. Ele está *entremeado* no *alter*. A continuidade coercitiva do *self*, em contrapartida, é frágil por falta de mediação.” (acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 17).

<sup>139</sup> “O que o homem quer, o que cada mínima parte de um organismo vivo quer é um *plus de poder*.” (citação sem referência clara de Heidegger repetindo/parafraseando Nietzsche em HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 95).

<sup>140</sup> “Comunicar-se [é], originalmente, estender seu poder sobre os outros” (acréscimos nossos a NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, em *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. 10, Múnic/Berlín/Nueva York, 1988, p. 298 *apud* HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 53).

<sup>141</sup> HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 96. Os trechos de Tillich citados são de TILLICH, Paul. *Das Problem der Macht. Versuch einer philosophischen Grundlegung*, em *Gesammelte Werke*, vol. 2: Christentum und soziale Gestaltung, Stuttgart, 1962, p. 195.

<sup>142</sup> “Sentido não é, necessariamente, sentido *de relação* e perspectiva? Todo sentido é vontade de poder (todos os sentidos de relação resolvem-se nele).” (NIETZSCHE. *A Vontade de Poder, cit.*, fragmento 590, p. 310).

<sup>143</sup> Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 59-60.

Nesse movimento as consciências-de-si se digladiam, e da suprassunção delas, como bem demonstra a Fenomenologia do Espírito, nasce a Cultura (que já é, em si, uma estrutura de Poder Objetivo, mas ainda frágil, pois dispõe apenas dos mecanismos mais rudimentares de reprodução de si mesma).<sup>144</sup> Assim, em termos de uma dialética do Poder, podemos perceber na figura da “vontade de poder” a manifestação subjetiva da universalidade abstrata do Poder, aquele momento de pertencimento que ainda não tomou consciência plena de si, é o momento subjetivo do Poder.<sup>145</sup>

“Todas as atividades do espírito nada são a não ser maneiras diversas da recondução do que é exterior, à interioridade que é o espírito mesmo; e só mediante essa recondução, mediante essa idealização ou assimilação do exterior, vem a ser, e é, o espírito”.<sup>146</sup>

Mas este momento, como já demonstramos, traz em si a necessidade do movimento em direção a um encontro de “vontades de poder” com finalidades similares, num processo que leva à estruturação de um Poder Objetivo. Portanto, podemos concluir que toda estrutura de Poder Objetivo é a suprassunção dos momentos subjetivos das vontades de poder que a integram, e tem, portanto, como axiologia, uma base cultural, isto é, os princípios e valores comuns que aquelas consciências-de-si lhe imprimiram (e que historicamente vão permanecendo e recebendo novos influxos, de novas vontades de poder). Mas além de uma axiologia, o Poder Objetivo tem também uma teleologia, isto é, um conjunto de finalidades que dispuseram as vontades de poder subjetivas a abandonar o desejo de particularização em direção a um momento de suprassunção, no qual algumas finalidades estratégicas – impensáveis à particularidade do sujeito – são traçadas como finalidades coletivas e transferidas à estrutura de Poder. “[Para Arendt] agir junto é, assim, uma ação estratégica, ou seja, que visa o êxito [...]. Isso torna a organização e a estratégia necessárias.”<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> “Poder gera sentido. ‘Assim deve ser!’ é a sentença dos ‘filósofos autênticos’ que são ‘dominadores e legisladores’.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 55). Os trechos de Nietzsche citados são de NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, p. 145, onde se lê a relação que o filósofo faz entre a filosofia verdadeira e a Vontade de Poder mais enérgica: “Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o ‘para onde?’ e ‘para quê?’ do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?...” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, §211, p. 118).

<sup>145</sup> O momento subjetivo não se confunde com o sujeito em si (que é somente a consciência de uma vontade de poder), sempre incapaz de, por si só, gerar Poder: “O indivíduo pode até ser forte, mas nunca conseguirá sozinho criar o poder.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p.146).

<sup>146</sup> HEGEL. *Enciclopédia...* v. 3, cit., §381, adendo, p. 18-19.

<sup>147</sup> Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p.154.

Assim, Arendt percebe com relativa clareza que o poder não seja apenas uma questão de axiologia, como o pretendeu reduzir Habermas em sua teoria comunicativa,<sup>148</sup> quando lhe subtrai toda teleologia. Para Arendt “O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos ‘organização’) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder”.<sup>149</sup> Dessa forma, a filósofa avança na compreensão da dialética do Poder,<sup>150</sup> e se reaproxima do pensamento de Hegel, onde inegavelmente o Poder deve possuir, sempre, além de uma axiologia, uma teleologia. Tal fica claro na sua discussão sobre a História<sup>151</sup> – que, em Hegel, é inegavelmente uma manifestação do Poder Objetivo. **A História é sempre também uma disputa política (e portanto estratégica) que visa definir sentidos de racionalidade e Destino:** “O único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história; é a simples idéia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional”.<sup>152</sup> No entanto, quando Arendt toma a violência como a demonstração máxima do Poder, este se esvazia completamente de intencionalidade e estratégia, não reconduzindo à política ou ao Poder mesmo. Assim, por um caminho insuspeito, o Poder máximo na definição de Arendt destrói o próprio Poder.

A teoria do poder de Arendt parte de uma ação em conjunto como tal. Mas ela não fica nesse âmbito sinérgico-comunicativo. Ao contrário, ela se altera a um âmbito estratégico-polemológico, sem fazer com que essa passagem seja teoricamente plausível. Surge, assim, na definição do caso extremo do poder um *contra* que não conduz de volta à ação conjunta enquanto tal. Os exemplos que Arendt dá de poder portam todos um caráter estratégico-

---

<sup>148</sup> “O modelo comunicativo de Habermas ignora a dimensão estratégico-polemológica do poder. A teoria do poder orientada apenas pelo combate [como propôs Honneth], contudo, perde a dimensão comunicativa ou coletiva do poder baseada no agir junto, na formação de uma vontade comum, de um *self* coletivo.” (Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 160-161)

<sup>149</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 213. O parágrafo completo é instigante: “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estado, converteram-se em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos ‘organização’) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões”.

<sup>150</sup> “Mesmo a mais despótica dominação que conhecemos: o domínio do senhor sobre os escravos, que sempre o excediam em número, não repousava em tais meios superiores de coação, mas numa organização superior de poder – ou seja, na solidariedade organizada dos senhores.” (ARENDT, Hannah. *Da violência*, *cit.*, p. 128)

<sup>151</sup> Para esta discussão, veja-se HEGEL. *Enciclopédia...* v. 3, *cit.*, §549 (comentário), p. 320-322, já transcrito em nossas considerações preliminares.

<sup>152</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2ª Ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 16-17.

polemológico. Eles remetem a outro elemento constitutivo do político. O político, portanto, não pode ser reduzido em uma ação conjunta.<sup>153</sup>

Veja-se que Arendt enfatiza com frequência o caráter estratégico da teleologia de toda estrutura de Poder Objetivo:

“Mas ela [Arendt] destaca nessa passagem novamente a interação positiva entre poder e *organização*. Esse poder da organização não pode ser facilmente reduzido ao poder da ‘opinião’. Ele tem uma qualidade estratégica.”<sup>154</sup>

Mais ainda, essa tensão entre poder e organização (estrutura) nos remete novamente à tensão entre o apolíneo e o dionisíaco que se apresenta também na dialética do Poder.

Se, como concebe Arendt, o Poder possui uma repercussão recíproca e positiva com a organização (a ordem, tipicamente apolínea),<sup>155</sup> a expressão subjetiva da “vontade de poder” é sempre uma manifestação plena de *pathos*, de emoção e expressão (o caos, tipicamente dionisíaco). Assim, como aqui defendemos, se podemos concordar com Arendt de que o Poder se relaciona positivamente com a organização, também devemos reconhecer que somente a “vontade de poder”, sempre tão humana e tão passional, pode instituir esta organização. A organização que permite o Poder Objetivo só é possível a partir da mediação das vontades de poder que são sempre repletas de pluralidade (ao contrário do que desejou Schmitt) e jamais se assentam num acordo consensual estático (como desejou Habermas)<sup>156</sup> – estas observações, aliás, contribuem para que se perceba uma temporalidade, ou mais especificamente, uma historicidade em todo Poder Objetivo, isto é, tendo por pressuposto a pluralidade das vontades de poder e a inexistência de um acordo consensual delas, resta que toda ordenação que engendra Poder é sempre temporalmente vinculada à situação que a estabeleceu; em outras palavras, se o Poder não for

---

<sup>153</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 152-153.

<sup>154</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 157-158.

<sup>155</sup> Também o culturalismo de Nelson Saldanha percebe o Direito (essa estrutura particular de Poder Objetivo) como uma ordem, e a essa aproximação se dedica em alguns momentos. Sobre o tema, Cf. SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

<sup>156</sup> “La política siempre es *política de poder* en la medida en que no cabe disociar la comunicación política del actuar estratégico. Un ser que se orienta meramente al acuerdo y al mutuo entendimiento es una abstracción no solo en un sentido político, sino también en un sentido antropológico, es más, incluso en un sentido ontológico. No es el consenso, sino el *acuerdo basado en transigencias recíprocas* lo que, en cuanto *equilibrio de poder*, constituye el actuar político. *Compromittere* significa encomendar la decisión sobre un asunto a la sentencia de un árbitro. Es decir, la política es una praxis *del poder y de la decisión*.” (HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 145). Também aqui a tradução para o português parece não favorecer a melhor compreensão do texto: “Política é, desse modo, sempre *política do poder*, já que a comunicação política não pode ser separada da ação estratégica. O ser orientado meramente ao entendimento não é uma abstração apenas em relação ao político, mas também ao antropológico e até mesmo ao ontológico. Não é o consenso, mas o *compromisso* como *compensação de poder* que torna a ação política importante. *Comprometer-se* significa: conceder a decisão de uma coisa à declaração de um juiz. Político é, portanto, uma práxis do *poder* e da *decisão*.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 168).

repensado e reconstituído constantemente de forma dialética, sua legitimação tenderá a se reduzir no tempo.<sup>157</sup> É dizer, também, que somente pela mediação das vontades é possível constituir Poder, inclusive até mesmo um poder totalitário (que, como já buscamos demonstrar, tampouco pode prescindir ou exceder a alguma vinculação ao universo de expectativas da Cultura), mas especialmente um Poder como liberdade, que seja legítimo em um verdadeiro Estado de Direito. Nesse caso, somente a política pode ser a via de mediação das vontades de poder que leve à constituição de um Poder verdadeiramente garantidor da liberdade das diversas particularidades de um Estado, como bem explicita Hegel, que inclusive alerta para o risco iminente de que as vontades de poder não mediadas cheguem ao poder:

A questão que foi sobretudo discutida, é em que sentido se há de compreender a participação das *peessoas privadas* nos assuntos de Estado. Pois como *peessoas privadas* devem ser tomados os membros das assembleias estamentais, que contem como indivíduos para si, ou como representantes de *muitos*, ou do *povo*. Costuma-se chamar *povo* o agregado das pessoas privadas, mas, enquanto tal agregado, ele é o *vulgo*, não o *povo* [vulgus, populus]; e sob esse respeito é o único fim do Estado que um povo *não* chegue à existência, nem ao poder, nem à ação *enquanto* um *tal agregado*. Tal situação de um povo é uma situação de injustiça, de aeticidade, de irracionalidade; nessa situação o povo seria somente como uma potência informe, brutal, cega, como o mar agitado [...]; o qual porém não se destrói a si mesmo, como o faria o povo enquanto elemento espiritual. Muitas vezes se pôde ouvir representar tal situação como a da verdadeira liberdade. Para que tenha um sentido entrar na questão da participação das pessoas privadas nos assuntos universais, deve-se pressupor não o irracional, mas um povo já organizado, isto é, no qual já está presente um poder governamental. [...] um poder ou uma atividade no Estado nunca deve aparecer ou exercer-se em figura informe, inorgânica, isto é, [derivada] do princípio da pluralidade e da multidão.<sup>158</sup>

Embora a perspectiva de Han não seja em absoluto discordante da que aqui apresentamos, cabe defender a nossa forma de perceber a Dialética do Poder. Ou seja, perceber o Poder como o movimento dialético do momento do Poder Subjetivo (que é apenas em-si, isto é, é ainda apenas “vontade de poder”) a um Poder Objetivo (um poder para-si, estruturado em função de uma axiologia e de uma teleologia que já não pode mais, de forma alguma, ser retraçada às “vontades de poder” que o formaram com uma coincidência absoluta) – e deste para o momento do Poder Absoluto, que não é ainda objeto dessa análise (mas que dialeticamente já se impõe) – permite também perceber que todo Poder Objetivo já condensa em si, como necessidade, tanto uma continuidade constitutiva/axiológica (a mediação comunicativa que pensa Habermas) quanto uma finalidade que é, novamente em-si, uma nova vontade, agora coletiva, que deseja se impor no mundo (como luta, e portanto necessariamente estratégica, e

<sup>157</sup> Sobre o tema, v. HORTA, José Luiz Borges. História, Constituições e reconstitucionalização do Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. v. 94, pp. 121-155, 2006.

<sup>158</sup> HEGEL. *Enciclopédia ...* v. 3, *cit.*, §544 (comentário), p. 315-316.

especialmente política, mas nunca redutível a ela no momento da contingência; e isto porque, como estratégia, a violência,<sup>159</sup> ou algum grau dela, nunca pode ser conscientemente ignorada).

A decisão comum ou a ‘concordância de muitos impulsos da vontade e de muitas intenções’ gera uma *continuidade de ação* suportado por um *self coletivo*. Também a relação de poder fundada no combate apresenta ambos momentos estruturais. O vencedor *se* continua no derrotado. [...] *Em relação ao momento estrutural do poder*, o modelo do consenso e do combate não estão mais opostos um ao outro. Nenhum dos dois modelos de poder, contudo, aparece de forma pura. O combate pressupõe, por exemplo, caso ocorra entre grupos, um agir junto decidido de participantes de cada um dos grupos. Não há, em contrapartida, agir conjunto que esteja totalmente livre de ação polemológica ou estratégica. Já a pluralidade de vontade modela estrategicamente a comunicação.<sup>160</sup>

Dizemos isso para que se possa melhor compreender que não é que os “modelos de poder” de que fala Han não apareçam de forma pura, mas que, de fato, não existem como tal, sequer como ideia, pois não poderiam jamais formar um Poder Objetivo caso carecessem de uma axiologia ou de uma teleologia. Por isso em nossa discussão seguinte, de uma tipologia do poder, propomos apenas entender essa tipologia como espécies de manifestações do Poder, e apenas para fins de compreensão didática, vez que de toda estrutura de Poder efetivamente constituída (real), emanam todas as manifestações de Poder com vistas à realização estratégica de suas próprias finalidades. É, aliás, também a conclusão a que chega em alguns momentos o filósofo: “Só ao se adotar uma ação comunicativa que seja ao mesmo tempo estratégica é possível obter uma ‘versão realista’ do poder.”<sup>161</sup>

O processo, mais ou menos consciente, resulta em uma estrutura de Poder Objetivo,<sup>162</sup> esta sim capaz de ação estratégica e de intermediação efetiva (a intermediação entre sujeitos carece sempre de uma percepção de universalidade que a estrutura de Poder Objetivo possui por excelência; o sujeito

---

<sup>159</sup> A violência pura, em sentido estritamente individual, é uma ação absolutamente desvinculada de qualquer ideia de Poder (muito embora possa ser instrumentalizada por outras instâncias de poder para fins políticos). Em certo sentido, é absolutamente irracional, e não pode ser bem compreendida como uma vontade que busca realizar qualquer efeito real específico. Quando, entretanto, ela toma mínimos contornos coletivos, passa então a possuir resquícios de uma politicidade, isto é, uma vez que utilizada como estratégia de uma vontade coletiva para se colocar, se perpetuar ou se impor no mundo, a violência (que já não é mais pura violência, mas violência como estratégia), adquire os contornos de uma luta política levada a seu modo mais extremo. Isso porque a violência como estratégia assume, desde logo, para si, uma narrativa, isto é, uma finalidade: “As ideologias ou narrativas legitimadoras que estabelecem uma relação assimétrica nos canais da comunicação estariam fixadas ainda no âmbito do poder. A violência [pura] nunca é uma *narrativa*. Com a menor das narrativas que seja uma tentativa de mediação, já começa o poder.” (acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 167).

<sup>160</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 162-163. Os trechos de Arendt citados são de ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Múnic, 1981, p. 195.

<sup>161</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 166.

<sup>162</sup> “*subjetividade e continuidade*, ou *self e continuidade* são dois momentos estruturais que permanecem constantes em todos os modelos de poder. O poder é a possibilidade do *ego* de *se continuar* no *alter*. Ele gera uma *continuidade* do *self*, na qual o *ego* está em si mesmo de modo inabalável. Também a estrutura política do poder, como o Estado, é uma *continuidade* que gera uma ordem abrangente. Indica, igualmente, uma estrutura da subjetividade. O coletivo surge como um *self*. Preserva e afirma a *si mesmo*.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 161-162).

aquiescerá sempre com mais facilidade a uma estrutura de Poder Objetivo do que a uma outra vontade de poder, igualmente subjetiva, que tente lhe definir limites decisórios, ainda que idênticos).<sup>163</sup>

La falta de voluntad de poder conduciría a un vacío de sentido. Es decir, el sentido no es un don que uno no tenga más que recibirlo. Tampoco es un *acontecimiento* que *suceda* al margen del poder. [...] El poder es lo único que permite que las cosas participen de un *sentido*. Desde este punto de vista, el poder es cualquier cosa menos una coerción muda y *absurda*. El poder es *elocuente*. Articula el mundo nombrando las cosas y determinando su ‘hacia dónde’ y su ‘para qué’.<sup>164</sup>

Assim, emerge da dialética do Poder, da mediação das vontades de poder, uma estrutura de Poder Objetivo que, em si, carece ainda de permanente intermediação de si mesma com as particularidades que a compõem.<sup>165</sup> Este é o processo de que resultarão, como veremos na sessão seguinte, os diferentes tipos de manifestação do Poder. Por hora, basta que sublinhemos que, no Estado de Direito, há um compromisso adicional desta estrutura de Poder Objetivo específica com os meios de intermediação (compromisso que, vale ressaltar, não é jamais um requisito do Poder em si – é uma

---

<sup>163</sup> Este último ponto, aliás, diferencia a percepção dialética do racionalismo matemático esboçado, por exemplo, em ideias como a de uma “escolha racional” tão cara a certos ramos das ciências sociais e políticas. Não só afasta a racionalidade de qualquer escolha, visto que ela está sempre delimitada por uma estrutura de Poder, como também distingue claramente a capacidade de delimitação diferencial entre instâncias (ou, mais propriamente, momentos) distintos de Poder. Sobre o tema da racionalidade das escolhas Salgado desenvolve a ideia da violência da palavra: “A violência da palavra [...] é a forma de impedir o pensar livre, sem o qual não há o agir livre. O modo pelo qual ela se exerce é o sistema de comunicação, embora se faça presente também nas comunicações pessoais assistemáticas ou decorrentes de sistema sócio-jurídico. Essa forma de violência que conduz o modo de pensar, ou a consciência dos indivíduos, tira ao homem o exercício livre do pensar, pois que este é posto como fórmula acabada, com pretensão de validade inquestionável, por força da autoridade presumida do sistema. Temos exemplos no rádio e na televisão, tanto no processo de conhecimento do espectador para comprar determinados produtos, como para ‘escolher’ um presidente da república.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *Semiótica estrutural e transcendentalidade do discurso sobre a Justiça*. *Revista da Faculdade de Direito*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, v. 1, n. 37, p. 79-102, 2000, p. 87-88).

<sup>164</sup> HAN. *Sobre el poder*, *cit.*, p. 49. A tradução para o português perde aqui o sentido pleno da ideia de “Vontade de Poder” que nos é cara: “A vontade carente de poder leva a um vazio de significado. O sentido, portanto, não é um dom que se poderia apenas aceitar, também não é um *acontecimiento* que *ocorreria* fora da esfera do poder. [...] É o poder que possibilita às coisas partilharem de *sentido*. Dessa perspectiva, o poder é também uma coisa bem diferente da coerção *sem sentido*, muda. Ele é *elocuente*. Articula o mundo na medida em que nomeia as coisas, determinando seu para onde e para quê.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 56).

<sup>165</sup> Vejamos a observação de Hegel contra o contratualismo (que apesar de perceber a existência da racionalidade da Vontade do Estado, não percebe a construção dialética dessa Vontade, isto é, compreende-a apenas como um contrato entre as diversas vontades singulares): “Visto que ele [Rousseau] apreendeu a vontade somente na forma determinada da vontade singular (como posteriormente também Fichte) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade em si e para si, porém apenas enquanto o coletivo, que provém dessa vontade singular enquanto consciente: assim a união dos singulares no Estado torna-se um contrato, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso caprichoso, e disso se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas. Por causa disso, tendo chegado ao poder, [...] elas fizeram dessa tentativa o acontecimento mais terrível e mais ofensivo. – Contra o princípio da vontade singular é preciso lembrar o conceito fundamental de que a vontade objetiva é o racional em si no seu *conceito*, quer ele seja conhecido pelos singulares e querido por seu bel-prazer ou não.” (HEGEL. *Filosofia do Direito*, *cit.*, §258, comentário, p. 231).

exigência desta construção histórica do Ocidente de que aqui fazemos defesa), de tal forma que favoreçam sempre a manifestação do Poder como liberdade,<sup>166</sup> como também indica Han:

Além disso, as construções do poder supraindividuais têm uma estrutura diferente de mediação. [...] Se falta mediação, o todo oprime o indivíduo. Aqui, o poder precisa recorrer a proibições e comandos. Apenas com a coerção o todo *se continua* no indivíduo. Em oposição, quando há mediação intensiva a formação de continuidade ocorre sem coerção, pois o indivíduo experimenta o todo como sua *própria* determinação. Em sua relação com o todo, nada é imposto ao indivíduo. Assim, no estado de direito [*sic.*], a ordenação jurídica de cidadãos singulares não é sentida como coerção externa. Ao contrário, ela representa sua *própria* determinação. Ela o torna *sinceramente* um cidadão *livre*. No estado [*sic.*] totalitário, em contrapartida, o indivíduo sofre o todo como uma determinação que lhe é *externa*. Essa falta de mediação gera muita coerção. A continuidade coercitiva é frágil.<sup>167</sup>

Mas a exigência do Poder como Liberdade não se confunde com a mínima liberdade abstrata necessária a constituir as relações de poder. Há, portanto, que se diferenciar com clareza entre a liberdade necessária à existência de uma relação de poder, daquela finalidade ética específica que deve ser desenvolvida para que se possa realizar o Poder como liberdade. Uma diferenciação que a perspectiva de Foucault, por exemplo, não esclarece:

La libertad, que él [Foucault] vincula con el acontecimiento del poder, va mucho más allá de aquel mínimo que exige la lógica del poder. Foucault asocia el acontecimiento del poder con una ‘praxis de la libertad’ que presupone ‘liberarse’ de una ‘moral coercitiva’. Esa *transición tácita* que hace Foucault *de la libertad como presupuesto estructural de la relación de poder a una ética de la libertad* evidencia una imprecisión argumentativa.<sup>168</sup>

A liberdade necessária à estruturação mesma de uma relação de poder, é tão-somente a consciência subjetiva de sua “vontade de poder”, isto é, a consciência subjetiva do pertencimento no momento da universalidade abstrata do Poder Subjetivo; em outras palavras, este mínimo de liberdade é apenas a percepção que tem o sujeito daquela igualdade, ainda abstrata, que faz reconhecer todos os sujeitos como idênticos em um mínimo nível – o escravo que olha para o senhor, e vê na liberdade do senhor algo de idêntico a si, vê no senhor sua própria liberdade, que é compartilhada nesse nível ainda abstrato. Quando esta identidade abstrata com o outro de uma relação é percebida, imediatamente se

<sup>166</sup> “Para Hegel, o poder é completamente diferente da opressão. Foi o primeiro a cunhar o conceito de ‘poder livre’. O particular da teoria do poder de Hegel é justamente o que faz convergir o poder e a liberdade.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 63).

<sup>167</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 39-40. O uso reiterado de minúsculas na designação do Estado, e sobretudo do Estado de Direito, é causa reiterada de indignação na tradução editada em português do texto de Han. Assim, se mantivemos o uso das minúsculas, não poderíamos deixar de salientar graficamente nossa indignação com a impropriedade.

<sup>168</sup> HAN. *Sobre el poder*, *cit.*, p. 160. Os trechos de Foucault citados são de FOUCAULT, Michel. *Freiheit und Selbstsorge* [Liberdade e auto-cuidado], Frankfurt del Meno, 1985, p 11. Também aqui preferimos usar a tradução para o castelhano em lugar da para o português onde se lê: “A liberdade que lhe une com a ocorrência do poder vai muito além da mínima que o poder pressupõe. Ele une a ocorrência de poder com a ‘práxis da liberdade’ que pressupõe uma ‘libertação’ de uma ‘moral coercitiva’. É pouco precisa a *passagem silenciosa de Foucault da liberdade como pressuposto estrutural da relação de poder para uma ética da liberdade.*” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 184).

impõe a consciência da radical diferença e nasce aí a “vontade de poder”; isto é, a vontade de ser mais do outro (mais livre), permanecendo mais de si (singular).

Mas a “vontade de poder”, constitutiva, portanto, de toda relação de poder que não seja o mais puro domínio (um conceito meramente formal), é somente um momento abstrato da consciência da liberdade. Nesse sentido, a “vontade de poder” é constitutiva tanto do Poder como Liberdade quanto das manifestações de poder coercitivo ou disciplinar. Por outro lado, o Poder como Liberdade, que, portanto, tem a liberdade como um fim (*telos*) em si mesma – além de quaisquer outros fins que também tenha –, e somente ele, deverá pressupor permanentemente a construção de uma ética da liberdade para libertar-se da moral coercitiva, como propõe Foucault.

O ponto de cumeada de toda dialética verdadeira, o momento do Absoluto, pressupõe sempre a mais perfeita supressão de cada particularidade numa universalidade concreta e absolutamente consciente de sua liberdade, bem como garantidora da contínua liberdade de suas particularidades.<sup>169</sup> Assim, o Absoluto se encontra no Deus, de Hegel, que não é simplesmente o Deus da religião (senão como seu momento), mas especialmente o Deus da Filosofia (o *Logos*):

“Dios es poder. La Concepción hegeliana de la religión está dominada por completo por la figura del poder. Como si fuera la cosa más obvia, Hegel eleva el poder a ‘definición fundamental’ de la ‘religión en general’”.<sup>170</sup>

Assim, cabe defendermos desde logo que somente o Estado de Direito, como ideia no Poder Absoluto, isto é, compromissado com a maior intermediação possível entre suas particularidade e ele

---

<sup>169</sup> Nesse sentido, resta aquiescer ao fato de que mesmo o Absoluto na Filosofia Especulativa estará, ele próprio, sempre historicamente “determinado” (uma auto-imposição), ainda que se suponha ser ele desde já consciente de seu porvir (como Destino Absoluto). Não se trata, portanto, o Absoluto, de um “fim da história” em sentido finalístico, mas sempre como devir. “Desse modo, [Hegel] acaba descrevendo também a criação do mundo segundo a lógica do poder. Embora Deus seja a ‘subjetividade’ [Sujeito], esta não se esgota na identidade abstrata, sem conteúdo, do ‘eu sou eu’. Ele não permanece em um ‘silêncio e hermetismo eternos’. Ao contrário, Ele *se* expressa ao produzir o outro, isto é, o mundo. Essa criação do mundo, contudo, não é uma simples passagem ao outro, mas volta a si. Deus se vê no mundo como *seu* outro.” (Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 119-120; os trechos de Hegel citados são de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* [Lições sobre a filosofia da Religião II], en Werke zwanzig Bänden, vol. 17, p. 55). E continua: “Deus é, diz Hegel, ‘livre, pois Ele é o poder de ser Ele Mesmo’. Deus habita ou constrói uma *continuidade absoluta de si mesmo*. Não há ruptura, nem dilaceramentos, nos quais Ele *se* perde. Não conhece um outro radical no qual Ele não seria *Ele Mesmo*.” (Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 121; os trechos de Hegel citados são de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Berliner Schriften 1822-1831* [Escritos de Berlim 1822-1831], en Werke in zwanzig Bänden, vol. 11, p. 373).

<sup>170</sup> HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 104. Os trechos de Hegel citados são de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* [Lições sobre a filosofia da Religião I], en Werke in zwanzig Bänden, vol. 16, p. 341. O trecho na tradução para o português é menos claro: “Deus é poder. A concepção de Hegel da religião é integralmente dominada pela figura do poder. Com a autocompreensibilidade, ele ergue o poder à ‘determinação fundamental’ da ‘religião em geral.’” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 121)

próprio, poderá ser percebido como este momento da manifestação do Poder Absoluto na efetividade (sempre como um compromisso permanente da ideia do Estado de Direito com o Poder como Liberdade).<sup>171</sup> Fora do Estado, restam apenas as manifestações de poder menos compromissadas com a intermediação, quando não a pura violência.

Para Hegel, el ‘poder absoluto’ es cualquier cosa salvo la violencia terrorista: ‘el poder absoluto no gobierna. Cuando se gobierna, el otro desaparece, mientras que aquí se mantiene, pero obedeciendo y sirviendo como medio’. Lo que extingue por completo al otro no es el poder absoluto, sino la violencia absoluta y pura.<sup>172</sup>

A interdição que exerceu o século XX<sup>173</sup> sobre a possibilidade de se pensar o Poder de forma a tomar consciência de seu processo dialético, tem resultado em uma falta de intermediação (a ausência mesma de toda comunicação efetiva) típica do paradigma individualista. Assim, e de maneira quase irônica, a falta de uma consciência sobre a Dialética do Poder (que resulta em uma redução ideológica da intermediação – por uma desconfiança a respeito do Poder) redundando na estruturação e na manifestação do Poder Objetivo sem uma preocupação efetiva com esta mediação; por consequência, tem-se estruturas de Poder Objetivo incapazes de realizar o Poder como liberdade, tendo, portanto, de recorrer ao poder disciplinar, quando não ao próprio poder coercitivo (que exigem muito menor grau de mediação).<sup>174</sup> Com isso, temos a situação em que a falta de consciência sobre o Poder, fruto de uma desconfiança em relação a ele, gera estruturas de Poder com defasagem de mediação que por não exercerem o Poder como Liberdade, por sua vez, implicam em ainda maior desconfiança em relação ao Poder.<sup>175</sup> Interessantemente, o Poder sobre o qual não temos consciência é sempre o Poder como

---

<sup>171</sup> Tomamos de empréstimo a tradução que José Luiz Borges Horta oferece da clássica passagem de Hegel no adendo ao §258 da Filosofia do Direito: “O Estado é o caminhar de Deus no Mundo!” (HORTA. *História do Estado de Direito*, cit., p. 07, tradução de “Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist”. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke 7. Frankfurt: Suhrkamp, 1989, §258, Zusatz, p. 403). O trecho foi suprimido da mais recente tradução ao português da Filosofia do Direito que aqui utilizamos (que não inclui os adendos aos parágrafos), por isso a opção pelo uso do canônico Werke in zwanzig Bänden.

<sup>172</sup> HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2017, p. 40-41, nota.

<sup>173</sup> “Carl Schmitt nota que os poderosos, que mostram, segundo Burckhardt, a face má do poder [*sic.*], seriam todos poderosos modernos, já que foi apenas desde o século XIX que a tese do poder mau se difundira. Sua suspeita é que tal condenação do poder possa ser explicada pela humanização do poder.” (acréscimo nosso a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 60, nota; o texto faz referência a SCHMITT, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber* – Gespräch über den Neuen Raum [Conversações sobre o poder e o acesso ao poder – Conversa sobre o novo espaço], Berlim, 1994, pp. 25s.).

<sup>174</sup> “El poder tiene formas muy diferentes de manifestación. La más indirecta e inmediata se exterioriza como negación de la libertad. [...] El poder no se limita, no obstante, a quebrar la resistencia y a forzar a la obediencia: no tiene que adquirir necesariamente la forma de una coacción. El poder que depende de la violencia no representa el poder supremo. El solo hecho de que una voluntad surja y se oponga al poderoso da testimonio de la debilidad de su poder. [...] Cuanto mayor el poder, más *silenciosamente* actúa.” (HAN. *Psicopolítica*, cit., p. 27).

<sup>175</sup> “La impresión de que el poder es destructivo o inhibitor surge de que solo en esa constelación de la coerción, donde la intermediación es escasa, la atención se dirige expresamente a un poder que resulta agobiante [opresivo].” (HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 21). A frase na tradução para o português é de compreensão mais difícil, mas expõe a mesma ideia: “A

Liberdade, isto é, o Poder que garante um amplo campo decisório aos sujeitos e que corresponde às expectativas sócio-culturais, não é percebido como Poder, mas como mero consenso ou, pior, como liberdade individual. Sobre isso, alerta Han: “No consentimento, é como se desaparecesse [o poder]. O juízo negativo sobre o poder surge, portanto, de uma *percepção seletiva*”.<sup>176</sup>

Assim, se como propõe Han, violência e liberdade podem ser tomados como os dois extremos de uma escala de poder,<sup>177</sup> nota-se que não há uma contraposição entre Poder e Liberdade, mas tão somente o movimento dialético entre a faceta dionisíaca e a faceta apolínea do próprio Poder que aqui propomos compreender como momentos desta relação. Nesse sentido, é razoável considerarmos a possibilidade de que o esforço histórico da Modernidade seja fruto de uma *incompreensão fundante*. Isto é, que em seu temor ao poder coercitivo (que atingiu as raias da violência pura e sem sentido), tenha tentado combater o próprio Poder. E, não podendo jamais lograr êxito no extermínio de uma parte essencial de si mesma, tenha apenas paralisado o Poder e, com isso, na busca por impedir o poder como violência, tenha impedido também o Poder como Liberdade.

Não que tais constatações queiram afirmar uma necessidade de retorno a um ponto histórico anterior; além de esforço inútil, seria desconsiderar a dialética da própria História – como podemos perceber, com Lenin.<sup>178</sup> Ao contrário, perceberemos que o Estado de Direito, e mesmo a democracia pode se construir para além da hoje quase onipresente (ao menos nos discursos oficiais)<sup>179</sup> e estagnada

---

impressão de que o poder é destrutivo ou inibidor surge por se atentar apenas no interior da constelação pobre de mediação da coerção para o poder que oprime.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 21)

<sup>176</sup> Acréscimos nossos a HAN, Byung-Chul. *O que é Poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 21.

<sup>177</sup> “Perante uma coisa passiva, nenhum poder é possível de maneira autêntica. Assim sendo, violência e liberdade são os dois extremos da escala de poder. Maior mediação gera mais liberdade, ou seja, mais *sensação* de liberdade. É assim que a *forma de aparência* do poder é condicionada por sua estrutura interna de mediação.” (HAN, Byung-Chul. *O que é Poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 18).

<sup>178</sup> Lênin expressa com clareza a necessidade do não retrocesso, mas do avanço, com o que concordamos integralmente. Assim, ao combatermos o paradigma do individualismo, por exemplo, não se quer propor um retorno à “bela totalidade grega”, mas a ultrapassagem (suprassunção, em sentido dialético) do indivíduo na figura do cidadão ou, talvez mais propriamente expressão da suprassunção do indivíduo e do próprio cidadão na coletividade livre no Estado, a ideia de concidadão. Veja-se o desenvolvimento da ideia: “À burguesia cabe criar trustes, mandar crianças e mulheres para as fábricas, arruinando-as, exaurindo-as e condenando-as à fome mais extrema. Não ‘reivindicaremos’ um desenvolvimento desse tipo, não o ‘apoiamos’, mas lutamos contra ele. Porém de que modo lutamos? Sabemos que os trustes e o trabalho das mulheres nas fábricas representam um progresso. Não queremos regredir ao artesanato, ao capitalismo sem monopólio, ao trabalho doméstico das mulheres. O que queremos é avançar por meio dos trustes etc. e ultrapassá-los em direção ao socialismo!” (LENIN *apud* LUKÁCS, György. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 39).

<sup>179</sup> Fiamo-nos aqui na compreensão de Jacques Rancière: “O novo ódio à democracia [...] seus porta-vozes habitam todos os países que se declaram não apenas Estados democráticos, mas democracias *tout court*. Nenhum reivindica uma democracia mais real. Ao contrário, todos dizem que ela já é real demais. Nenhum se queixa das instituições que dizem

“democracia liberal”. Para isso, é preciso tomar consciência de que uma das finalidades precípua do Estado de Direito é justamente o esforço pela maximização do Poder como Liberdade, isto é, pela aproximação das Vontades particulares que um povo reputa essenciais na composição da Vontade estatal e pela formação desta Vontade estatal por meio de uma mediação política pautada não apenas no formalismo racionalista, mas no exercício sério da cidadania.<sup>180</sup> Não para que alcancemos uma espécie de ordem absoluta de uma distopia orwelliana,<sup>181</sup> típica dos delírios ultra-apolíneos, mas pelo equilíbrio entre as faces dionisíaca e apolínea do Poder suprasumidas no momento do Estado.

O primeiro ponto central para se pensar uma dialética do Poder, entretanto, é a percepção de que o poder nunca é unidirecional nem Absoluto (senão como momento). Sua dinâmica (dialética) implica sempre em uma definição de um campo de decisão que, entretanto, permanece aberto à liberdade do sujeito sobre o qual ele é exercido – o que se poderia entender como um Poder Absoluto, isto é, a absoluta negação da liberdade pelo estrito direcionamento das vontades sobre as quais um Poder atua, só é, de fato, violência pura; o momento dialético da parábola do senhor e do escravo em que o escravo é visto apenas como um objeto é um momento apenas em sentido dialético, ou seja, em sua efetividade nunca é, senão que já foi, pois a essência do dialético é o movimento. A se eternizar não como momento, mas como situação – ou seja, uma vez que a consciência-de-si seja negada permanentemente –, a figura do escravo sofre apenas violência pura, nunca poder – que, como já discutimos, nunca pode ser exercido onde não haja liberdade.

Ora, mas se todo campo, como já buscamos determinar, está em uma relação de estruturação de mão dupla com o *habitus* dos sujeitos que dele participam<sup>182</sup>, então deve-se reconhecer um nível

---

encarnar o poder [...]” (Cf. RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 9-10).

<sup>180</sup> “Quando tiverdes conseguido formar assim a cadeia das idéias na cabeça de vossos cidadãos, podereis então vos gabar de conduzí-los e de ser seus senhores. Um déspota imbecil pode coagir escravos com correntes de ferro; mas um verdadeiro político os amarra bem mais fortemente com a corrente de suas próprias idéias; é no plano fixo da razão que ele ata a primeira ponta; laço tanto mais forte quanto ignoramos sua tessitura e pensamos que é obra nossa; o desespero e o tempo roem os laços de ferro e de aço, mas são impotentes contra a união habitual das idéias, apenas conseguem estreitá-la ainda mais; e sobre as fibras moles do cérebro funda-se a base inabalável dos mais sólidos impérios.” (SERVAN, J.M. *Discours sur l’administration de la justice criminelle*. 1767, p. 35 *apud* FOUCAULT. *Vigiar e punir... cit.*, p. 122).

<sup>181</sup> Em sua mais conhecida obra, “1984”, Orwell descreve uma distopia (ou uma “utopia” totalitária) de um Estado absolutamente totalitário no sentido que viria a ser empregado por Foucault, isto é, baseado quase exclusivamente no poder disciplinar e coercitivo. Cf. ORWELL, George. *1984*. Trad. Heloisa Jahn e Alexandre Hubner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>182</sup> Ademais, nenhuma estrutura de Poder é absolutamente fechada ao ingresso de novos sujeitos e, ainda que o fosse, os sujeitos originais que a estruturaram são igualmente dialéticos, e portanto, mudando-se estes, pode sempre mudar também a estrutura de Poder (mas nunca em relação direta, pois o movimento é dialético e, o que é redundante mas vale repisar, histórico).

mínimo de mutabilidade inerente a toda estrutura de Poder. Assim, se toda base axiológica sobre a qual uma estrutura de Poder Objetivo se assenta é dialética (e não poderia ser diferente), então nenhum Poder é absolutamente estático – é, sempre, ele mesmo, dialético.<sup>183</sup>

Portanto, se, por um lado, a percepção de Han é correta,<sup>184</sup> em relação ao fato de que o Poder não poderia gerar, conscientemente, um movimento contrário à sua intencionalidade, isto é, este querer-se a si mesmo autoreferido à sua teleologia, também é preciso reconhecer que o Poder é, em si, um movimento, e portanto esta autoreferência não é, em si, estática. Essa percepção do movimento interno ao Poder, isto é, de sua dialética, é a constatação, afinal, de uma abertura intrínseca ao Poder. Embora o Poder seja, em si, um movimento que emerge de vontades de poder que se estruturam a partir de uma axiologia e objetivando determinada teleologia, não há um fechamento originário ou intrínseco à disputa (inclusive, e talvez principalmente, política) pela readequação da organização de qualquer Poder. O que dá maior precisão ao pensamento de Nietzsche, quando este diz que o Poder trabalha “conquistando primero y dominando (organizando) después, el sentimiento de poder regula lo superado para conservarse *a sí mismo*, conservando para ello *lo superado mismo*”.<sup>185</sup> Assim, Nietzsche esclarece que o movimento do Poder que alcança ao outro, conquista ao outro para si, transformando (impondo, por coerção, disciplina ou liberdade) ao outro, mas modificando também ao próprio Poder, na suprassunção que este realiza de si mesmo para alcançar ao outro.

Ademais, o Poder tende a se dispersar. E isto porque uma estrutura de Poder Objetivo é sempre a convergência dos momentos das “vontades de poder” particulares que o formam, o que implica no reconhecimento de que o Poder nunca é “individual”<sup>186</sup> e, portanto, mesmo quando exercido por meio

<sup>183</sup> Sobre esse tema, há uma profunda aproximação entre nosso ponto de vista e a Teoria Tridimensional do Direito de Miguel Reale, baseada na “dialética de implicação-polaridade” entre o aspecto fático (fato), o aspecto axiológico (valor) e o aspecto normativo (norma) na construção desta instância particular de Poder Objetivo sobre a qual o culturalismo de Reale se debruça, o Direito. Cf. REALE. *Teoria tridimensional do Direito*, cit.

<sup>184</sup> “Por sí mismo, el poder no podría generar ningún movimiento contrario a esta intencionalidad del quererse *a sí mismo* ni ningún volverse hacia el otro que al mismo tiempo no fuera un regreso *a sí mismo*.” (HAN, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder, 2016, p. 166). A tradução para o português parece ter suprimido uma negativa essencial à compreensão do trecho: “Do poder [não] poderia ser gerada nenhuma contrapartida a essa intencionalidade do *se-querer*, nenhum uso dos outros que não fosse ao mesmo tempo retorno a *si*, portanto, nenhum cuidado dos outros que virasse um cuidado de *si*.” (Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 191).

<sup>185</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, p. 550 *apud* HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 166. A versão proposta pela tradução para o português é: “A sensação de poder, primeiro conquistadora, depois dominante (organizadora) – regula o superado para sua própria conservação, *conservando, assim, o próprio superado*.” (NIETZSCHE *apud* HAN. *O que é poder?*, cit., p. 191). Para Horta, e nisso há insistência recorrente em seu magistério, Nietzsche é um filósofo hegeliano.

<sup>186</sup> O melhor exemplo de poder pessoal, os reis absolutos, não poderiam jamais possuir poder individual. Como observa Han: “O rei não tem apenas um corpo natural que falece, mas também um corpo político e teológico que é, pode-se dizer, coextensivo de seu reino. Ao perder o poder, ele é devolvido a esse corpo pequeno, mortal.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p.

de uma subjetividade, se dispersa dialeticamente, de forma que, embora aquele centro de emanação do poder seja centralizador (centrípeto), ele também seja, simultaneamente, centrífugo.

Además, hay que tener en cuenta la múltiple dialéctica del poder. El modelo de poder jerárquico, según el cual el poder se irradia simplemente desde arriba hacia abajo, no es dialéctico. Cuanto más poder tenga un soberano, tanto más requerirá, por ejemplo, del consejo y de la colaboración de los subordinados. Podrá mandar mucho, pero, a causa de la creciente complejidad, el poder fáctico se transmitirá a sus consejeros, que le dirán qué es lo que debe mandar. Las múltiples dependencias del soberano pasan a ser fuentes de poder para los subordinados, que conducen a una *dispersión* estructural del poder.<sup>187</sup>

Ademais, mesmo a estrutura de Poder mais centralizadora convive sempre com outras estruturas de Poder que, com maior ou menos grau de liberdade, se manifestam dentro daquela (e, portanto, se manifestam como parte daquela). “Um mundo diferenciado produz fundamentos de poder indiretos, menos evidentes, mas, ainda assim, atuantes.”<sup>188</sup> É importante, nesse ponto, ressaltar o funcionamento do que Bourdieu denomina “homologia estrutural”,<sup>189</sup> isto é, que as estruturas de Poder que compõem uma estrutura de Poder mais ampla, tendam a reproduzir os princípios de visão e divisão daquela e que, igualmente, a estrutura de Poder mais ampla tenda a reproduzir princípios de visão e divisão dos Poderes Objetivos que são mais positivamente hierarquizados dentro daquela estrutura.<sup>190</sup> É nesse

---

18). Aqui se vê com clareza a distinção entre o corpo poderoso, o do rei como ente político, e o corpo individual, meramente mortal. A influência inegavelmente é do clássico texto de Kantorowicz, que demarca, aliás, a distinção entre o processo político inglês e francês em relação ao seu soberano: “Tampouco pode a ficção dos Dois Corpos do Rei ser pensada isoladamente dos acontecimentos posteriores, quando o Parlamento conseguiu processar, por alta traição, ‘Charles Stuart, reconhecido como Rei da Inglaterra e a esse respeito dotado de um poder limitado’, e, por fim, executar exclusivamente o corpo natural do rei *sem* afetar seriamente ou provocar danos irreparáveis ao corpo político do Rei – em contraste com os acontecimentos de 1793, na França. Havia grandes e importantes vantagens da doutrina inglesa dos Dois Corpos do Rei. Pois, como explicou o juiz Brown em certa ocasião: ‘Rei é um Nome de Continuidade, que deve sempre perdurar como Cabeça e Governante do Povo (como presume a Lei) enquanto existir Povo [...]; e nesse Nome o Rei nunca morre.’” (KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 31-32; as citações ao juiz Brown foram colhidas a PLOWDEN, Edmund. *Commentaries or Reports*. Londres, 1816).

<sup>187</sup> HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 17. A tradução para o português traz algumas escolhas ou problemas de edição que dificultam a compreensão da passagem: “Deve-se considerar, além disso, a dialéctica múltipla do poder. O modelo hierárquico do poder, segundo o qual o poder irradia de cima e de baixo [*sic*], é adialéctico. Quanto mais poder tem um poderoso, mais dá instruções em relação ao assessoramento e à participação do subalterno. Ele pode mandar bastante. Mas, por causa da complexidade crescente, na prática o poder é transmitido aos seus consultores que acabam por lhe dizerem o que ele deve mandar. As múltiplas dependências do poderoso tornam-se fontes de poder para os subalternos. Elas levam a uma *dispersão* do poder estrutural.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 16).

<sup>188</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 22.

<sup>189</sup> “Como não ver que todas as ambiguidades que todos os campos conhecem (em diferentes graus de intensidade), mesmo os mais ‘puros’, [se dá] pelo fato de fazerem coexistir princípios internos e específicos e princípios externos e puramente sociais de dominação ou de hierarquização [...]?” (acréscimos nossos a BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. Trad. Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 48).

<sup>190</sup> O efeito específico da homologia estrutural pode ser facilmente percebido nos tempos atuais, quando uma estrutura de Poder Objetivo específica – em nosso caso, o Mercado – é hierarquizada tão positivamente que há uma constante

sentido que se propõe que as estruturas de Poder não podem ser compreendidas de forma não-dialética, pois sua melhor compreensão exige que reconheçamos, desde logo (mas não apenas), sua íntima relação com os fatores históricos e culturais que as produzem.

Esta relação, que deveria ser uma asserção auto-evidente para aqueles acostumados à filosofia especulativa, sofre com o processo que Bourdieu denomina por “amnésia da gênese”,<sup>191</sup> isto é, a tendência de que os sujeitos inseridos histórico-culturalmente tendam a tomar a realidade das coisas como lhes foram apresentadas de forma a-histórica. O paradigma da individualidade reforça este processo por meio do desenraizamento e desencantamento<sup>192</sup> a que tende a levar os sujeitos e, conseqüentemente, a percepção destes sobre todo o mundo. Assim, uma dialética do Poder não pode nunca ignorar que qualquer manifestação de Poder assim como delimita o horizonte de possibilidades, também é delimitado pelo horizonte de possibilidade tanto da cultura sobre a qual se assenta, quanto pelas finalidades a que busca, ou seja, é também ele determinado histórico-culturalmente.

El ejercicio del poder como ‘proceso de selección’ es ‘dependiente de las estructuras del sistema’. El sistema genera una *determinada* constelación de posibilidades de acción propia del poder. De este modo, el poder es una ‘selección dependiente de las estructuras’. Las constelaciones de alternativas en las que se desarrolla el proceso de selección están condicionados por el sistema. Los actores de la comunicación propia del poder están circunscritos a una situación generada por el sistema, la cual *prefigura* la respectiva relación interpersonal de poder. Esta preconfiguración se puede producir también de manera *preconsciente*.<sup>193</sup>

O Poder como definição de um sentido para as ações é um mecanismo que transborda a mera subjetividade. Isto é, compreender o Poder como a capacidade de estabelecimento de um campo de finalidades capaz de atrair a realização de escolhas confluentes para si é perceber que este Poder normalmente não atua de forma individualizada, mas pelo efeito concreto que tem no conjunto de uma

---

pressão, por diversas vias, para que haja uma maior homologia entre o Estado e o Mercado em termos de princípios, meios e finalidades.

<sup>191</sup> A este respeito, v. BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no College de france (1989-1992)*. Trad. Rosa Freire D’aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2014, p. 164-170.

<sup>192</sup> Ambos os termos são retomados da sociologia weberiana (v. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2016), que percebe como efeito do processo de racionalização do mundo uma progressiva perda da percepção do sujeito em relação à sua própria historicidade (desenraizamento) e da centralidade de sua cultura na determinação de suas decisões (desencantamento). O processo, subjetivo, não é menos válido para a percepção que o paradigma da individualidade impõe sobre as estruturas objetivas, igualmente lhes furtando a historicidade e a inserção cultural.

<sup>193</sup> HAN. *Sobre el poder, cit.*, p. 34-35. A tradução para o português destoa suavemente da interpretação em castelhano: “O exercício de poder como ‘proceso de selección’ é ‘dependiente da estrutura do sistema’. O sistema gera uma constelação *determinada* de possibilidades de ação, no interior da qual encontra-se uma comunicação de poder. O poder é, assim, uma ‘seleção dependiente da estrutura’. As constelações alternativas nas quais o processo de seleção acontece são determinadas pelo sistema. Os agentes da comunicação de poder são fixados na situação gerada pelo sistema que *prefigura* cada uma das relações de poder interpessoais. Esta prefiguração pode ocorrer até mesmo de maneira *pré-consciente*.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 37).

população.<sup>194</sup> Diz Han: “El poder funda un lugar que es previo a las relaciones *individuales* de poder”.<sup>195</sup> O campo predefinido é anterior aos sujeitos e os molda, mas não de forma a retirar-lhes a liberdade de escolha; é um mecanismo de atração de uma resultante. Em sentido propriamente filosófico, o Poder, enfim, é a capacidade de definição de um *telos* para o qual as ações subjetivas e particulares tenderão a convergir por força dos mecanismos socioculturais de reprodução e dos mecanismos propriamente do Poder. É essa, inegavelmente, a justificativa para que somente ao Estado de Direito, enquanto momento de efetiva supressão das particularidades e da totalidade cultural de uma nação, possa ser conferido verdadeiramente o Poder.

Una configuración supraindividual del poder, como es el Estado, aunque no se basa en la voluntad de un individuo singular, posee la constitución de un sí mismo que *se* afirma. La figura de un jefe de Estado refleja la estructura de su subjetividad. Todo espacio de poder es la *continuidad de un sí mismo* que persevera *consigo mismo* frente al otro. La continuidad y la subjetividad son elementos estructurales comunes a todas las formas de manifestación del poder.<sup>196</sup>

Se, como já definimos, o Poder define um campo de possibilidades, não o faz de forma absolutamente desvinculada. Não há poder puro, o que implica que todo poder deve ser situado cultural e historicamente. Para que um poder possa ser exercido de forma eficaz e, especialmente, se pretende ser exercido como um Poder como Liberdade, ele precisa se vincular ao horizonte de expectativas – é dizer, ao mundo das ideias concretamente existentes em uma cultura. Assim, torna-se não apenas eficaz (o que poderia ser mesmo em outro contexto, por meio do poder como coerção) mas especialmente percebido como legítimo, exigência lógica do Estado de Direito.

---

<sup>194</sup> Assim, a estratégia usual de demonstração de um “desvio exemplar”, deve ser sempre analisado com algum nível de desconfiança pela Filosofia Especulativa. Enquanto podemos concordar, com Hegel, que existam indivíduos que incorporam o próprio Espírito de seu tempo (no sentido de figuras históricas) o mais comum é que casos exemplares se tratem apenas dos extremos do espaço delimitado pelo Poder, que pouco contribuem para a compreensão de sua atuação mais sistemática e corriqueira – somente a História pode julgar a verdadeira genialidade. Sobre a visão hegeliana a respeito de grandes figuras, a célebre passagem de sua carta a Niethammer: “Vi o imperador – esta alma do mundo – saindo da cidade para realizar reconhecimento. É, de fato, uma sensação maravilhosa a de ver um tal indivíduo que, concentrado em um único ponto, sobre um cavalo, alcança o mundo e o conquista”. Nossa tradução de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Letter to Niethammer [74], Jena, Monday, October 13, 1806. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The letters*. Trans. Blark Butler and Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 114: “I saw the Emperor - this world-soul - riding out of the city on reconnaissance. It is indeed a wonderful sensation to see such an individual, who, concentrated here at a single point, astride a horse, reaches out over the world and masters it.”

<sup>195</sup> HAN. *Sobre el poder, cit.*, p. 36. A diferença para a tradução para o português é sensível: “O poder gera um *lugar* em que as relações *singulares* de poder estão pré-armazenadas” (HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 38-39).

<sup>196</sup> HAN. *Sobre el poder, cit.*, p. 36. A compreensão da Dialética do Poder é mais clara na tradução castelhana, mas oferecemos a tradução para o português para comparação: “Embora a estrutura do poder supraindividual não esteja baseada na vontade de um indivíduo singular, possui a constitucionalidade de um *self* que se afirma. A figura de um soberano reflete sua estrutura de subjetividade. Cada espaço-poder é uma *continuidade do self*, que *se* mantém perante o outro. Continuidade e subjetividade são elementos estruturais que compartilham todas as formas de aparição do poder.” (HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 39)

O poder é inscrito, portanto, em um horizonte de significado ou mesmo precisa formar um horizonte de significado, para poder orientar de modo efetivo o processo de compreensão e de ação. Ele obtém estabilidade apenas quando aparece sob a iluminação do sentido ou do *razoável*. Nisso, ele se diferencia da violência que atua nua por que [*sic.*] o sentido está velado para ela. Um poder nu, em oposição, não existe.<sup>197</sup>

Assim, pela sua formação dialética, o Poder Objetivo possuirá sempre uma Vontade supraindividual que se inscreve num horizonte de sentidos (Axiologia do Poder) e que possui uma finalidade a ser estrategicamente perseguida (Teleologia do Poder). Esta vontade única é, em si, uma nova “vontade de poder” de um momento que não é mais um eu, mas um “eu que é um nós e um nós que é um eu” hegeliano, isto é, trata-se de uma Vontade coletivamente estruturada mas que não se subsume às vontades de poder subjetivas que lhe deram a estrutura. Ao suprassumí-las, a nova Vontade – que é a manifestação de uma nova estrutura de Poder Objetivo – não é mais redutível àquelas, mas tampouco é alheia a elas, pois as vontades subjetivas permanecem como partes (ou momentos) do Poder Objetivo, em constante relação. Assim, “Todos os ‘fins’, ‘metas’, ‘sentidos’ são só modos de expressão e metamorfoses da única vontade, que é inerente a todo acontecer: a vontade de poder”.<sup>198</sup>

Eis então a questão central que se confronta ao formalismo e ao normativismo (de matriz liberal, principalmente). Os construtos institucionais da teoria do poder liberal tendem a ignorar, em ampla medida, o Poder, e especificamente a função da vontade de poder e, com isso, recaem numa estranha forma de poder que não quer sê-lo ou que apenas deixa ser (isto é, permite que uma vontade de poder não reconhecida, legitimada ou identificada lhe determine). A Constituição, o Direito, e mesmo o Estado, embora possam ser compreendidos como manifestações de um Poder (funcionalmente dividido ou não), em tais teorias, não possui, em si, vontade de poder – característica humana por excelência.<sup>199</sup> Isto implica em que somente na mediação das vontades de poder (que no Estado de

<sup>197</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 52-53.

<sup>198</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*, cit., fragmento 675, p. 340.

<sup>199</sup> Também Gadamer é consciente dessa Dialética do Poder, nesse sentido, ao discutir a ideia de uma formação (*Bildung*) do sujeito pelo trabalho, o momento da submissão a um sentido de universalidade (que só pode ser aqui interpretado como um Poder) é momento dialético necessário: “Ao formar o objeto, portanto, enquanto ela é ativa de modo destituído do próprio e em busca de um sentido universal eleva-se a consciência que trabalha, acima do imediatismo de sua existência rumo à universalidade – ou, como Hegel se expressa: ao formar a coisa, firma-se a si mesmo. O que ele quer dizer é o seguinte: enquanto o homem está adquirindo um ‘Poder’ (*Können*), uma habilidade, ganha ele, através disso, uma consciência de senso próprio. O que pareceu ser-lhe negado no destituir-se do próprio, no servir, na medida em que ele se submeteu totalmente a um sentido que lhe era estranho, volta em seu proveito, na medida em que ele é uma consciência laboriosa. Como tal encontra ele em si mesmo um sentido próprio, sendo perfeitamente correto dizer do trabalho: ele forma. O senso próprio (*Selbstgetuht*) da consciência laboriosa contém todos os momentos daquilo que perfaz uma formação prática: distanciamento da imediatez da cobiça, das necessidades pessoais e do interesse privado e a exigência de um sentido universal.” (GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método* (v. 1). Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 52).

Direito só poderá se dar legitimamente por meio da Política) é que se pode ter efetivamente o estabelecimento de sentido (objetivos, finalidades, *telos*, ou como preferimos) para tais construtos. A menos que amparada em uma vontade de poder que se impõe, ou em várias vontades de poder que se mediam, as instituições apenas são (meras existências), soçobram enquanto um vazio de sentido próprio (posto que mesmo a historicidade e culturalidade que lhes é intrínseca, não prescindem nunca das vontades de poder que as determinam).

Assim, supor uma vontade constitucional, uma vontade jurídica, ou mesmo uma vontade estatal extraída racionalmente do mero em-si da Constituição, do Direito, ou do Estado, alheios à mediação política das vontades de poder (em um Estado de Direito) ou da decisão de uma vontade de poder soberana (em um Estado totalitário) é tão-somente um exercício de ficção; como uma criança que edita a própria memória para ignorar um evento traumático, a Filosofia do século XX, legatária da filosofia anti-absolutista do Iluminismo, decidiu ignorar o Poder ou, mais especificamente, editá-lo para que se tornasse a dócil imagem de uma divisão formal de poderes cuja única especificidade seria a especialização funcional.<sup>200</sup> Um esforço mais ou menos consciente por pensar um poder livre de vontade de poder, isto é, um poder meramente formal, levado à beira de um precipício de “racionalização” e burocratização para não ter de lidar com sua própria força (esse traço tão dionisíaco).<sup>201</sup> A vontade de não-poder deste Ocidente horrorizado com o seu próprio dilúvio ético buscou determinar a neutralização (ou seria cristalização) do Poder. A vontade foi submetida à técnica, com amplo respaldo na crença infinda nos processos de racionalização, e a tradição ocidental de uma Filosofia do Poder foi amputada de um de seus mais fecundos veios.

Isto é, não há relação que não seja uma relação de poder (como demonstraram Nietzsche, Foucault e Bourdieu) e não há Cultura sem relação. Portanto, **não pode haver Cultura sem Poder.**

---

<sup>200</sup> Até ao menos o pensamento político de Hobbes, a possibilidade de se pensar o Poder constituía necessidade de toda Filosofia Política e do Estado, assim, no *Leviatã*: “Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda. E daqui se segue que os reis, cujo poder é maior, se esforçam por garanti-lo no interior através das leis, e no exterior através de guerras”. (HOBBS, Thomas. *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 85)

<sup>201</sup> “A teoria do poder de Nietzsche [...] é também uma poetologia do poder. **O poder é, na verdade, ‘poético’.**” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 58-59).

“En lugar de limitarse a erigir o destruir bloqueos, el poder crea un sistema de relaciones, una red de comunicaciones que está transida de signos y de significados”.<sup>202</sup>

O Poder é o poder criador, estabilizador e reproduzidor da própria cultura, em sentido dialógico e dialético; ou seja, o Poder funda a Cultura, determina sua transmissão, bem como seus mecanismos (histórico) de rearranjo e renovação. Assim, abrir mão do Poder é abrir mão da própria Cultura, que sendo determinação necessária do poder, se torna alvo de usurpação.<sup>203</sup> Logo, qualquer vontade que usurpe essa “vontade de não-poder” que a Filosofia ocidental vem propondo ao Estado (que assim se reduz ao Poiético) será capaz de determinar a Vontade daquele Estado (embora nem mesmo assim possa desconsiderar por completo o substrato histórico de uma cultura particular). Em última instância, esta Vontade que usurpa a vontade do Estado poderá, por meio dos mecanismos de reprodução e homologia estrutural que já apresentamos, modificar a própria Cultura daquele Estado (na medida das possibilidades e na velocidade considerada tolerável pela história daquela cultura, pois nenhuma Vontade, nem a mais voraz e exclusivamente teleológica pode desconsiderar tais forças), eliminando a pluralidade que marca a Dialética da própria existência.

---

<sup>202</sup> HAN. *Sobre el poder, cit.*, p. 59. A tradução para o português apresenta pequena divergência: “Em vez de erguer apenas bloqueios ou de destruir, o poder cria um sistema de relações, uma teia de comunicação, que é imposta com signos e significados.” (HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 69).

<sup>203</sup> A preocupação com a usurpação da Cultura particular de um povo por um imperialismo cultural baseado em uma “guerra cultural” já foi alvo de investigações nesta Faculdade de Direito da UFMG. Cf. CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética Cultural: Estado, soberania e defesa cultural*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2016. (Tese, Doutorado em Direito).

### 3.2 TIPOLOGIA DO PODER

A primeira consideração a ser realizada em um esforço por uma *tipologia do Poder* é o rechaço veemente à mera oposição entre Poder e Liberdade. “O poder não é o oposto da liberdade. É justamente a liberdade que diferencia o poder da violência ou da coerção.”<sup>204</sup> Assim, opor Poder e Liberdade, como se antípodas, apenas obscurece a consciência efetiva do que seja o Poder (e também, a propósito, do que seja a Liberdade), e faz com que apenas nos apercebamos de suas manifestações mais coercitivas e, por vezes, entrevejamos aquelas de caráter disciplinar. Ainda mais grave, o que esta oposição simplista efetivamente oculta é, justamente, o Poder como Liberdade.

A opinião de que o poder exclui a liberdade se mantém de modo insistente [...]. Mas esse não é o caso. O poder do *ego* alcança seu máximo justamente quando o *alter* obedece a sua vontade a partir de sua própria vontade. [...] Quem quiser alcançar um poder absoluto deverá fazer *uso* não da violência, mas da liberdade do outro. O que será alcançado no momento em que coincidirem por completo liberdade e sujeição.<sup>205</sup>

Assim, por exemplo, o pensamento acerca do Direito (poucos jusfilósofos tentariam negar que o Direito seja uma estrutura de Poder) quando cindida a consciência do Poder daquela de Liberdade acarreta a estranha e incoerente percepção de que o Direito age pela coerção, ou mais especificamente, pela sanção. Ao contrário, a atuação mais comum e cotidiana do Direito é justamente pelo Poder que exerce definindo horizontes decisórios e efetivamente estimulando decisões que são absolutamente assentes a ele, com o que consegue garantir, na maior parte do tempo, a liberdade de todos os sujeitos que a ele se encontram submetidos sem nenhum exercício de manifestações coercitivas do Poder.<sup>206</sup> Nesse sentido, até mesmo a posição de Luhmann:

<sup>204</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 23.

<sup>205</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 16-17.

<sup>206</sup> “Aunque el Estado de derecho dispone de la posibilidad de aplicar la violencia, activada en el caso de que se vulnere el orden jurídico, eso no significa que el Estado de derecho *se base* en la violencia o en otra sanción negativa. Mirar de soslayo a la posible promulgación de la sanción negativa o a la posible aplicación de violencia no es ninguna *condición* para que se establezca positivamente el poder. En primera instancia, no se elude el delito por miedo al castigo, sino por *reconocimiento del orden jurídico*, es decir, porque el derecho coincide con mi voluntad, con mi manera más propia de actuar, con mi libertad.” (HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 30-31). A tradução para o português é menos clara e insiste num uso que consideramos absolutamente indevido de minúsculas para se referir ao Estado de Direito: “É verdade que o estado de direito [*sic.*] dispõe da possibilidade de utilizar a violência, o que é ativado pela violação da ordem jurídica. Mas isso não significa, contudo, que o estado de direito [*sic.*] *baseia-se* na violência ou em outra sanção negativa. O estrabismo da imposição possível da sanção negativa ou de uma utilização possível da violência não é *condição* alguma para que ocorra de maneira positiva o poder. As pessoas evitam cometer um crime não por medo da pena, mas sobretudo por *reconhecimento da ordem jurídica*, ou seja, porque o direito é minha vontade, é minha própria ação, minha liberdade.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 32-33).

La sanción negativa no es más que una posibilidad reservada, una alternativa que – en ese caso normal sobre el que se basa el poder – *ambas* partes prefieren evitar antes que activar. [...] La posibilidad de promulgar sanciones negativas brinda el poder precisamente porque no se hace uso de ella y mientras no se haga uso de ella. **El ejercicio de violencia física no es una aplicación de poder, sino una expresión de su fracaso.**<sup>207</sup>

A teoria luhmanniana do Poder, aqui exemplificada, tem diversos problemas, mas importantes contribuições. O principal problema, sem dúvida, é o seu excessivo normativismo, isto é, a noção de que na relação de poder ambos temem necessariamente uma sanção e têm consciência de todo o processo é, na melhor hipótese, bastante questionável. No entanto, sua contribuição é louvável quando percebe que o Poder não é apenas o exercício da violência física (para ele esta sequer é uma aplicação de poder, com o que discordamos),<sup>208</sup> mas que esse exercício é, justamente, a expressão final do fracasso de todas as demais formas de poder (assim também o direito como processo – que já é, em si, uma sanção – expõe justamente o fracasso do poder político em coadunar a sua vontade com a de um ou alguns cidadãos, não adentrando a alma destes e tendo de se valer de seu último recurso para tentar demonstrar sua força). Assim, contrapõe-se Han aos excessos do pensamento luhmanniano:

Para a formação de uma relação de poder, portanto, não é preciso que exista tal alternativa cuja realização *ambos* os lados gostariam de evitar. Basta que apenas um dos lados queira evitá-la. Essa assimetria não necessariamente reduz o poder do poderoso. [ao contrário, supomos que seja mesmo constitutiva de toda relação de poder.] Ela provavelmente lhe dá ainda mais poder.<sup>209</sup>

Para concluir mais à frente, contra Luhmann e todo o positivismo jurídico que quis perceber no Direito somente as manifestações coercitivas e disciplinares:

“Sin duda que tras la ley está la espada. Pero la ley no *se basa* en la espada. Y poco poder tiene quien únicamente sea capaz de imponer su voluntad en virtud de una sanción negativa. [...] La

---

<sup>207</sup> LUHMANN, Niklas. Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen, 1987, p. 119 *apud* HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 25. A tradução para o português é menos clara: “A sanção negativa é apenas uma alternativa pronta – uma alternativa que, caso tudo ocorra dentro da normalidade que o poder estabelece, *ambos* os lados prefeririam evitar a efetivá-la. O poder resulta, assim, do fato de que o poderoso seria capaz de comprar a execução da sanção negativa mais do que os que estão submetidos ao poder. Justamente porque ela não é utilizada e desde que não seja, há possibilidade da imposição de sanções negativas pelo poder. É por isso que o poder está no final, se for provocado. Exercer violência física não é uma prática comum do poder, pois expressa sua falência (...)” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 26).

<sup>208</sup> O tema já foi discutido, mas vale repisar que, quando a violência (física ou simbólica) possui uma finalidade e é exercida com propósitos propriamente políticos, como na sanção jurídica, ela é sempre também uma manifestação de Poder. No mínimo, ela possui caráter exemplar, ao contrário da violência pura, que exercida sem propósito claro e sem mediação, não acarreta qualquer modificação no *habitus* dos sujeitos a ela submetidos (em relação ao uso político da violência pura, feito de forma mediata, caberia considerações bastante mais complexas, estranhas ao intuito de nosso trabalho).

<sup>209</sup> Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 27.

vinculación del poder con la sanción negativa priva a Luhmann de la sensibilidad para la posibilidad de un *poder libre*”.<sup>210</sup>

Neste ponto talvez caiba discutirmos brevemente a perspectiva de outro pensador do Direito que muito refletiu sobre o Poder; Carl Schmitt também se inscreve na tradição que contribuiu imensamente para desvoluntariar o Poder ao longo do século XX, mas seu pensamento é bastante singular, vez que sua perspectiva buscou questionar os fundamentos de um normativismo liberal. O seu extenso trabalho sobre a exceção quase sempre deixa de perceber o Poder cotidiano, para pensar apenas sobre os momentos mais coercitivos do Poder de um Soberano, no entanto, seu questionamento em relação à suposição de um Direito capaz de a tudo regular é sagaz, e inegavelmente percebe que o Poder e a política antecedem (no mínimo como momentos) ao Direito:

“É ‘soberano’, escreve Carl Schmitt na *Teologia Política*, ‘quem decide sobre o estado [*sic.*] de exceção’. Em caso de exceção, a norma jurídica é suspendida com vista à sua autoconservação. O estado [*sic.*] de exceção faz aparecer especificamente uma ordem *antes* do direito, um *espaço* pré-jurídico do poder que *ordena*.”<sup>211</sup>

Schmitt deixa claro que o Direito não ordena o Poder, mas, ao contrário, é ordenado por ele. Assim, demonstra que o positivismo-normativista jurídico que deseja ver no Direito a fonte de todo o poder, como a teoria kelseniana levou a crer,<sup>212</sup> é absolutamente insuficiente para compreender a dinâmica do Poder. E nem poderia ser diferente, pois veja-se que o Direito, como manifestação do Poder Objetivo (objetivamente manifesto na imediatez da contingência) não poderia, de fato, jamais existir sem um momento prévio. Schmitt explicita a decisão – como momento em que uma vontade, que é soberana (vontade de poder), se impõe no estado de exceção – como sendo este momento prévio ao Poder Objetivo do Direito. A vontade de poder schmittiana, entretanto, não é dialética, não é mediatizada, nem leva em conta as determinações prévias da vontade de poder soberana. Schmitt não se ocupa, nem do Estado de Direito, nem do Poder como liberdade. Assim, resta que o decisionismo schmittiano é a manifestação de uma vontade de poder irrefletida e que não possui compromissos com

---

<sup>210</sup> HAN. *Sobre el poder*, *cit.*, p. 31. A tradução para o português é menos clara: “Por traz da lei, é claro, há a espada. Mas [a lei] não se *baseia* nela. E tem pouco poder quem consegue fazer cumprir sua decisão apenas por sanção negativa. [...] A formação do poder segundo a sanção negativa toma de Luhmann também a sensibilidade para a possibilidade de um *poder livre*.” (Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 33).

<sup>211</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 131. O texto de Schmitt citado é de SCHMITT, Carl. *Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. [Teologia Política – Quatro capítulos sobre a lição de soberania]. 4. Ed. Berlim, 1985, p. 11.

<sup>212</sup> v. KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. 8ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, especialmente o lúcido prefácio à primeira edição em que as amplas limitações do positivismo normativista são percebidas pelo próprio autor.

qualquer nível de intermediação – não que, como já buscamos demonstrar, esse Poder não seja efetivo, e Schmitt não deixa de ter razão ao expor que a decisão do soberano, se consegue um nível de intermediação mínimo, ainda que pelo poder como coerção ou pelo poder disciplinar, será capaz de exercer Poder Objetivo.

A insuficiência do pensamento de Schmitt, portanto, não está apenas na sua análise do Poder, mas especialmente em sua insuficiente discussão sobre os limites e a finalidade (*telos*) desse poder. Em relação aos limites do Poder, trata-se de discutir a vinculação entre Poder e (inter)mediação, portanto, entre Poder e Cultura, como já observamos. Mesmo o Poder Soberano mais absoluto não pode prescindir da intermediação, sob pena de se valer da violência pura, que só é efetiva imediatamente, enquanto persiste.<sup>213</sup> Portanto, mesmo o Poder mais soberano está de alguma forma adstrito à Cultura, aos valores culturais do povo sobre o qual ele venha a ser exercido. Todo poder só é eficaz com um nível mínimo de intermediação, e é somente a Cultura, como já expusemos, quem define os limites da legitimidade (e mesmo da decisão mais absurda ainda aceitável, traçando um limite a partir do qual nem mesmo o soberano absoluto pode exercer seu Poder).

Ademais, o pensamento político schmittiano não se ocupa em discutir a finalidade (*telos*) do Poder.<sup>214</sup> Se a finalidade do Estado, como quis a longa tradição da Filosofia ocidental supracitada no pensamento sobre a História da Filosofia hegeliana e preservada na Escola Jusfilosófica Mineira, é a consciência da Liberdade, então inegavelmente deve-se reconhecer o Estado de Direito (sua consciência

---

<sup>213</sup> Sob a ineficácia da violência por si só (para além do já discutido), a clássica passagem de Rousseau é cortante: “Não podendo o legislador empregar nem a força nem o raciocínio, precisa recorrer a uma autoridade de outra ordem, capaz de conduzir sem violência e persuadir sem convencer. Eis o que obrigou os pais das nações a recorrerem à intervenção celeste e a honrar os deuses por sua própria sabedoria, a fim de que os povos submetidos às leis do Estado como às da natureza, e reconhecendo o mesmo poder na formação do homem e na da cidade, obedeçam com liberdade e aceitem docilmente o jugo da felicidade pública.” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 52). Também Bourdieu & Passeron alertaram, embora com outro vocabulário, para a relação entre a situação das relações de força e as manifestações de poder mais coercitivas ou mais livres: “As transformações das relações de autoridade são correlativas de uma transformação das relações de força capaz de levar consigo uma elevação do limiar de tolerância relativo à manifestação explícita e brutal do arbitrário [cultural].” (acréscimos nossos a BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992, p. 31; em idêntico sentido, ver a proposição 3.1.3.1 à página 47 da mesma obra).

<sup>214</sup> “Se o decisionismo é um pensamento ‘positivo’ e mesmo, a nosso ver, a sua forma acabada, é então em um sentido totalmente diferente do positivismo jurídico [normativista]: [...] Enquanto uma filosofia como a de Hegel se esforça para acolher o entendimento positivo, para conduzi-lo para além de si mesmo e revelar a sua subordinação às exigências de uma ordem especulativa, o decisionismo recusa o princípio de uma racionalidade que poderia constituir o horizonte de sentido da teoria jurídica. Assim, ao lhe conferir a dimensão de uma espécie de niilismo epistemológico refletido, ele radicaliza o projeto que o positivismo jurídico formulava ainda ingenuamente: o de uma razão jurídica *wertfrei*, libertada dos ‘valores’, que não fosse mais uma razão, já que teria deixado de ser normativa.” (KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri: Manole, 2006, p. XXXII).

e concretização)<sup>215</sup> como um fim sempre presente para o Poder como Liberdade. Assim, se para Schmitt o Poder se exerce pela decisão, é somente porque seu pensamento não se ocupou do Estado de Direito, no qual se deve sempre buscar o exercício do Poder em sua manifestação de Poder como Liberdade, o que implica que nenhuma “vontade de poder” irrefletida pode jamais ousar se impor contra as demais vontades, contra a Cultura, e, especialmente, contra o Estado – portanto, nenhuma decisão pode jamais prescindir da mediação política.

Schmitt, faça-se justiça, reconhece que para além do poder absoluto do teológico político, o soberano real não pode nunca prescindir de algum nível de política, percebendo a dialetização do poder soberano que exercem, por exemplo, os conselheiros.

El individuo humano, en cuyas manos están por un momento las grandes decisiones políticas, solo puede formar su voluntad bajo unos supuestos y medios dados. También el príncipe más absoluto depende de los dictámenes e informes y de sus consejeros. [...] Así todo poder directo está inmediatamente subordinado a influjos indirectos.<sup>216</sup>

No entanto, sua falta de compromisso com o Estado de Direito não lhe permite conceber como o Poder pode ser pensado e configurado de forma a controlar o próprio Poder (seu contexto de crise do Estado Liberal talvez impedisse que se recorresse ao pensamento, por exemplo, de Montesquieu para buscar respostas). Assim, o Poder em Schmitt parece restar isolado:

El atrio del poder aísla por completo al soberano del mundo, de modo que: ‘el soberano solo alcanza a aquellos que lo dominan indirectamente, mientras que no alcanza a todos los demás hombres sobre los cuales ejerce poder, y ellos tampoco lo alcanzan a él’. De nuevo, Schmitt se orienta aquí en función de casos excepcionales. Con la excepción, muy bien se puede pensar lo general con enérgica pasión. Pero esta pasión también puede desfigurar o tapar lo general. La tesis del ‘aislamiento del soberano a causa del inevitable aparato del poder’ precisamente no considera su efecto constitutivo, a saber, *la dispersión estructural y constitutiva, la espacialización del poder*.<sup>217</sup>

<sup>215</sup> “Podemos divergir quanto a uns ou outros direitos fundamentais, mas todas as pessoas devem ter direito a direitos fundamentais. Outros povos não têm a mesma ideia. Então, para onde vamos? *Quo vadis, humanitas?* Esse é o problema, e um grande problema em aberto, à procura de vias para compreender o humano como um todo e o jurídico como expressão máxima da cultura. Aos juristas do novo milênio, o desafio de tornar pleno o Estado de Direito e sua razão de existir – a liberdade humana –, ainda que [...] na angústia de novas descobertas desafiando o mistério e as incertas veredas da existência e da história...” (HORTA. *História do Estado de Direito*, cit., p. 250; os trechos citados são de REALE, Miguel. Valores. In: REALE, Miguel. *Vida Oculta*. São Paulo: Massao Ohno/Stefanowski, 1990, p. 42).

<sup>216</sup> SCHMITT, Carl. Coloquios sobre el poder y sobre el acceso al poderoso. *Revista de Estudios Políticos*. Madrid, v. 78, pp. 03-20, 1954, p. 09.

<sup>217</sup> HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 117. A tradução para o português é menos clara: “A antessala do poder separa o poderoso do mundo completamente, de tal modo que ‘ele só alcança aqueles que ele domina indiretamente, ao mesmo tempo em que não alcança todos os outros homens submetidos ao poder, que também não mais o alcançam’. Schmitt se orienta aqui novamente segundo a exceção. O universal pode pensar a exceção com paixão enérgica. Essa paixão, contudo, pode distorcer ou encobrir. A tese do ‘isolamento do poderoso pelo aparato inevitável do poder’ não considera justamente sua efetividade constitutiva, ou seja, a *distribuição estrutural e constitutiva, a espacialização do poder*.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 135-136). Em ambos os casos, a citação de Schmitt é de SCHMITT, Carl. *Das Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Gespräche über den Neuen Raum, Berlim, 1994.

Mas o Poder isolado não é nem Poder, nem soberano: “O soberano não se diferencia da subjetividade que *se quer*”.<sup>218</sup> Assim, a soberania inegavelmente pode ser interpretada como o esforço do Estado de mover-se em direção à sua consciência de-si e para-si.<sup>219</sup> E o momento da exceção que interessa a Schmitt, seria portanto o momento do regressar a si: “O estado de exceção é a tentativa decisiva de retorno-a-si”.<sup>220</sup> Pela própria proposição de Han pode-se compreender claramente que a decisão soberana não é livre, pois tem de ser uma decisão que regressa o Estado para si, o que só pode acontecer se ele se estendeu para além de si no outro, isto é, se reconheceu-se num outro de si e precisa regressar dialeticamente mais consciente de si mesmo. Han já esboça aí a crítica a Schmitt, no que tange aos limites de seu decisionismo dentro do pensamento ocidental que se volta ao Estado de Direito, e aprofundada pela perspectiva que Han resgata a Hegel da normalidade como regra.

‘Eu quero’, ou melhor, ‘eu me quero’, essa decisão para si incorpora a subjetividade do soberano, ‘daquele que começa de si por excelência’, e que representa a existência do estado [sic]. **A vontade do soberano não fala, portanto, apenas na exceção, mas também na normalidade.** O ‘não’ na exceção é, talvez, *mais veemente* do que esse ‘sim’ que é falado ininterruptamente.<sup>221</sup>

Outra estrutura de Poder Objetivo que merece uma atenção especial é o que comumente se denomina por “mercado”, ou na terminologia que Han utiliza, “mercado mundial global”, que a propósito o autor não entende como uma formação de Poder, e talvez tal análise auxilie a compreender o que até aqui buscamos propor. Veja-se a posição de Han sobre o tema, em um debate que trava com Ulrich Beck:

O mercado global não é *enquanto tal* uma estrutura de poder, nem é difuso. Ele está disperso em uma miríade de estruturas de poder político ou econômico, o que torna impossível a formação de uma estrutura global de poder. **Um poder totalmente difuso não é um poder.** Uma dispersão total faz desaparecer mesmo a intencionalidade ipsocêntrica necessária para o estabelecimento de qualquer poder. Contudo, Beck hipostasia a economia global em um ‘poder difuso, *difuso* porque’, diz Beck, ‘diz respeito a um poder anônimo, sem centro, sem

<sup>218</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 132; em mesmo sentido, logo adiante, o autor explicita que “A antessala [Vorraum] é, na realidade, uma sala adjacente [Nebenraum]. A formação das *salas adjacentes* do poder é testemunha de que nenhum espaço [Raum] do poder humano pode se fechar completamente, totalmente em *si mesmo*, é testemunha de que o poder humano, dada a sua finitude, está exposto constantemente ao perigo de uma autoalienação.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 139-140).

<sup>219</sup> Para a compreensão de que o Poder do soberano não é um poder subjetivo, mas sempre objetivo, deve-se perceber que há sempre uma estrutura de Poder Objetivo legitimando e conferindo autoridade a qualquer sujeito no qual se percebe uma figura de autoridade, seja ele o mandatário de um Estado ou um professor em uma sala de aula. Nenhum deles têm poder por sua subjetividade, mas pela arregimentação que realizam de estruturas de Poder Objetivo (Estado, escola, e em última análise, até a gramática e a poética podem assim ser arregimentadas para legitimar um sujeito para que este seja percebido como um agente detentor de Poder efetivo). Sobre o tema remetemos novamente o leitor para a interessante distinção que intuitivamente fez Kantorowicz entre o poder objetivo (corpo espiritual) e o que é mera vontade de poder subjetiva (corpo físico) do rei em KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei... cit.*

<sup>220</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 132.

<sup>221</sup> Grifos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 134. Os trechos citados são de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en Werke in zwanzig Bände, vol. 7, p. 446.

imputabilidade e estrutura de responsabilidade'. Uma empresa transnacional, em contrapartida, constitui uma estrutura de poder. Sua organização descentralizada não significa uma difusão estrutural. Trata-se, na verdade, de uma dispersão estratégica. Uma organização descentralizada pode até mesmo gerar mais poder que uma centralizada.<sup>222</sup>

Em que pese a brilhante crítica que tece Han ao pensamento de Ulrich Beck, quando este não é capaz de perceber que a descentralização ou difusão por si só não é capaz de desconfigurar uma manifestação de Poder Objetivo que mantenha suas características centrais (isto é, uma axiologia e uma teleologia razoavelmente convergente); e nossa concordância com Han sobre a hipótese de que “uma dispersão total faz desaparecer toda intencionalidade ipsocêntrica” (isto é, a teleologia) de que um Poder necessita para se manter, e tal resultaria numa ausência de Poder efetivo; este não nos parece ser o caso para o que ele denomina, com Beck, “mercado mundial global”. Isto porque, novamente, Han parece por vezes não se atentar para os efeitos próprios de uma cultura, mas veja-se: o assim chamado “mercado” efetivamente possui uma base principiológica comum (ainda que moralmente questionável – o que seria uma discussão bastante distante daquela centrada na compreensão do Poder) e finalidades efetivas, inclusive e inegavelmente o objetivo de aprofundar o modelo vigente de globalização dos mercados e dos capitais (isto é, sua própria reprodução). Assim sendo, mesmo sem as vias usuais de mediação entre as “vontades de poder” particulares, há uma convergência estrutural dessas vontades e uma capacidade de impô-la estrategicamente – isto é, há uma estrutura de Poder Objetivo que o “mercado” exerce.

Reconhecer esse Poder Objetivo, aliás, é um dos pré-requisitos para que se possa discutir a participação (e os limites de uma eventual participação) dessa Vontade na formação de uma Vontade de Estado. Supor que não exista uma estrutura de Poder Objetivo, nesse caso, é ignorar a existência de uma cultura (que se poderia chamar talvez de globalista, ou economicista, ou econômico-liberalista – isto é, a base axiológica de um Poder) capaz de convergir esforços estratégicos em torno de objetivos imediata ou mediatamente comuns (isto é, a base teleológica de um Poder). Não é diferente de outras formações mais ou menos espontâneas de estruturas de Poder Objetivo na realidade; o desenvolvimento de uma consciência em-si e para-si do Poder, já pressupõe, dialeticamente, a existência de um momento de universalidade abstrata, de existência em si de um Poder que ainda não é pleno de consciência (é, aliás, o caso comum da cultura como estrutura de Poder Objetivo que discutiremos na próxima sessão). Os mecanismos típicos da mediação das vontades nos diversos momentos do poder

---

<sup>222</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 174-175, nota. Os trechos citados são de BECK, Ulrich. *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*. Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt del Meno, 2002, p. 103.

(a coerção, a disciplina, a política) não são bases apriorísticas do poder, muito menos exigências lógicas para seu exercício, mas tão-somente o desenvolvimento de uma consciência própria e mais plena de um Poder sobre si mesmo.

De fato, quando a convergência de vontades, baseada numa cultura que legitima e organiza tais vontades sem a necessidade de maior mediação, tem tal grau como parece ter a deste “mercado”, os mecanismos de mediação podem ser menos necessários. No entanto, uma tal estrutura de Poder que não é capaz de deixar o seu momento em-si, isto é, um Poder que não se reflexiona no caminho da própria consciência, é um Poder sem qualquer capacidade de pensar o momento da Eiticidade. Recobramos as palavras de Hegel, quando adverte sobre os riscos da tomada das estruturas de Poder (e especialmente do Estado) por uma massa sem uma consciência mediatizada: “Tal situação de um povo é uma situação de injustiça, de aeticidade, de irracionalidade”.<sup>223</sup>

Desta forma, a situação de plena capacidade do Poder, e de sua mais perfeita adequação cultural – o Poder como Liberdade –, é justamente a coincidência de vontades entre o Estado e os cidadãos (ou, em sentido mais amplo, seus momentos de particularidade), em que não há sequer a necessidade de qualquer sanção para que a ação destes coincida com a vontade daquele. Obviamente, tal situação ideal não é sequer imaginável sem a busca – somente realizada de forma efetiva por meio da política – de um Direito mais afim às expectativas cultural e historicamente estabelecidas pelos cidadãos ou sem uma educação pública capaz de aproximar essas vontades.<sup>224</sup>

Neste ponto, devemos nos afastar da visão produtivista de um liberalismo que Weber percebeu derivar de um protestantismo ascético,<sup>225</sup> para a qual o “Estado” deve aproximar sua vontade da dos indivíduos isoladamente, isto é, ao “Estado”, na cultura calvinista ascética, cabe apenas o dever de estimular, promover e garantir o exercício das vocações individuais (de matriz, aliás, religiosas), não podendo jamais interferir nesse desígnio verdadeiramente divino. Nesse sentido a cultura anglo-saxã se afasta irremediavelmente da cultura ocidental (europeia continental), onde o Estado de Direito foi gestado justamente como a suprassunção das particularidades, pela Política, no momento mais ético

---

<sup>223</sup> HEGEL. *Enciclopédia...* v. 3, *cit.*, §544 (comentário), p. 315.

<sup>224</sup> Para uma compreensão acerca do sistema educacional e como a educação aproxima os sujeitos por meio da reprodução cultural, veja-se BOURDIEU; PASSERON. *A reprodução...* *cit.* Em que pese a visão pessimista que os autores possuem em relação à reprodução cultural, suas conclusões sobre a inafastabilidade do Poder para que se realize uma transmissão cultural são valiosas, permitindo inclusive que se conclua que a educação pública (se bem estruturada como tal) é a forma por excelência de comunicação entre o Estado e os seus cidadãos, a partir da qual as bases culturais mínimas historicamente construídas por aquele povo serão transmitidas aos novos sujeitos-cidadãos. Em sentido mais assente a essa visão, v. HORTA, José Luiz Borges. *Direito constitucional da educação*. Belo Horizonte: Decálogo, 2007.

<sup>225</sup> WEBER. *A ética protestante...* *cit.*

que é o Estado. Assim, na perspectiva ocidental, o Estado possui justamente a obrigação de intervir na vida dos sujeitos, garantindo e potencializando suas liberdades e buscando ativamente as finalidades e caminhos próprios definidos por aquele povo para si.<sup>226</sup>

A Liberdade da Cultura Ocidental, portanto, se distingue da ideia de liberdade na cultura anglo-saxã. Se, nesta, a liberdade é pensada em termos estritamente individuais, na cultura ocidental a ideia de Liberdade já suprassumiu há muito essa perspectiva, na figura do cidadão (*citoyen*) possuidor de direitos fundamentais (que não vive no Estado, mas *comunga* do Estado de Direito). Assim, a Liberdade não tem necessariamente uma relação direta com o número de decisões possíveis que o sujeito vislumbra ante uma situação, mas da capacidade da mediação entre a Vontade do Estado e as vontades dos particulares confluírem para finalidades comuns.

*A sensação de liberdade* do lado do subordinado não depende do número de alternativas das quais dispõe. É muito mais decisiva a estrutura ou a intensidade do ‘sim’ com que o *alter* manifesta ao *ego*. A ênfase do ‘sim’ que gera uma sensação de liberdade é independente da quantidade de possibilidades de ação.<sup>227</sup>

Cabe-nos ainda, nesse ponto, ressaltar que um Poder não cresce devido à utilização de uma ou outra manifestação específica de Poder, seja ela coercitiva, disciplinar ou de Poder como Liberdade. Portanto, o compromisso que o Estado de Direito deve ter com o Poder como Liberdade não é uma questão de incremento de Poder (que se vincula ao caráter estratégico de um Poder), embora talvez possamos pensar no aumento de sua eficiência.<sup>228</sup> Mas, acima de tudo, trata-se de um compromisso de meios, isto é, ao Estado de Direito não basta uma axiologia (a Cultura de seu povo) e uma teleologia (Justiça e Liberdade como fins) mas há também um compromisso de meios (o respeito à Liberdade de suas particularidades plasmada nos Direitos Fundamentais que elegeu) – isto é, uma Eticidade;<sup>229</sup>

<sup>226</sup> Sobre este tema, ver o inspirado texto de José Luiz Borges Horta (HORTA, José Luiz Borges. Urgência e emergência do constitucionalismo estratégico. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*. v. 23, pp. 783-806, 2012) que, em face dessa diferença fundamental, conclama o Ocidente a pensar o constitucionalismo em termos estratégicos, isto é, o autor percebe a necessidade de que a Constituição de um Estado de Direito defina em si as finalidades eleitas prioritárias por seu povo, manifesto por seus representantes. Se o “Estado” anglo-saxão (de matriz protestante ascética) não pode, como nos explica Weber e como deixa clara a “Constituição” destes “Estados”, interferir na vocação de seus indivíduos; o Estado de Direito tem obrigação de perseguir as finalidades para as quais foi estruturado, desde que pelos meios previamente definidos como legítimos. Sobre o tema, também as contribuições em HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as veredas da cultura e da civilização. *Revista brasileira de Filosofia*. São Paulo, a. 58, n. 233, pp. 235-264, jul./dez., 2009.

<sup>227</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 29.

<sup>228</sup> É esta, por exemplo, a suposição que faz Han: “[O superior] teria mais poder caso os subordinados apoiassem sua decisão. Seu poder não cresce, todavia, por seus subordinados terem mais influência sobre ele. A intensificação da capacidade de influência mútua pode elevar a *eficiência* da empresa, mas não aumenta o *poder* dos agentes.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 30-31).

<sup>229</sup> Ter um compromisso de meios com o Poder como Liberdade, significa que o Estado de Direito, apesar de ser, como toda estrutura de Poder, ipsocêntrico, conforme propõe Han, não se satisfaz apenas com a busca por suas finalidade, mas também (e especialmente após o advento do Estado social de Direito) é cioso das marginalidades que produz e que deve

portanto, a busca por formas de exercício preferencial do Poder como Liberdade não é uma busca por mais Poder, mas um compromisso com a mais ampla mediação entre a Vontade do Estado e as vontades das particularidades pela via dos Direitos Fundamentais.

Enquanto Han, por vezes, deseja perceber uma necessidade de se introduzir uma *amabilidade ao Poder*,<sup>230</sup> da qual emanaria um movimento distinto do Poder em si, pois o Poder, em sua visão, “carece da abertura para a alteridade”,<sup>231</sup> gostaríamos aqui de buscar perceber que esse Poder de que ora nos fala Han, é o Poder sob um olhar negativo, legatário das leituras profundamente traumatizadas que fizeram os filósofos do pós-guerra (especialmente, influenciam Han nesse ponto os pensamentos de Heidegger e Derrida), e para o qual Han aliás havia nos alertado, por exemplo, na sua crítica ao pensamento de Habermas. De fato, parece-nos que o Poder como coerção e, principalmente, o poder disciplinar são manifestações de um poder com fortes tendências ipsocêntricas e que, se não pode ser, como já explicitamos, de fato uniformizador (até por ser constitutivamente plural), possui tendências uniformizantes. Por outro lado, a ideia de um Poder como Liberdade que discutimos ao longo desse

---

continuamente buscar remediar. Assim propomos responder ao questionamento de Han que ao Poder como Liberdade no momento do Estado de Direito mais democrático, nenhuma marginalidade é aceitável como tal, senão como momento, que uma vez percebida como tal deve ser novamente suprassumida plenamente no Estado: “La pregunta acerca de una *eticización del poder* se plantea en vista de la estructura de congregación que tiene el poder. [...] Si su arrastre hacia lo uno lo pone como algo absoluto, entonces lo que queda a su lado o lo múltiple solo se percibe aquello *que hay que suprimir*. Cuando eso sucede, los espacios que se sustraen a lo uno o que se le oponen se los *desubica* convirtiéndolos en espacios marginales o se los desvaloriza. La pregunta es si al poder *en cuanto tal* le es inherente la fuerza e incluso la amabilidad de volver a *ubicar* los lugares marginales.” (HAN, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Barcelona: Herder, 2016, p. 152). A tradução para o português, à qual nos opomos de forma veemente, dá a compreender a busca pelo Absoluto como algo negativo em si, o que não nos parece ser o caso e que a tradução para o castelhano coloca em cheque, veja-se: “A questão pela *eticização do poder* se põe quanto à estrutura de reunião do poder. [...] Se se põe a caminho de um absoluto, o que está ao redor ou a multiplicidade é percebida *apenas* como o *que será superado*. Os espaços que escapam do um ou que lhe resistem tornam-se, nesse processo, *deslocalizados* ou desvalorizados. A questão é se no poder *como tal* reside a força, a *bondade*, de *situar* novamente a deslocalização.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 175-176).

<sup>230</sup> A intuição sobre a amabilidade [*Freundlichkeit*] e o Poder, por vezes traduzida ao português como amistosidade (Cf. HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 102-103) foi desenvolvida por Han em tese específica sobre o pensamento de Hegel, ainda não traduzida para o português, e que configura o esforço do autor para pensar o Poder para além do paradigma moderno da tolerância liberal, bem como das percepções das manifestações coercitivas e disciplinares do poder: “La amabilidad es una *mediación*. No obstante, en contraposición a la mediación conceptual, su *medio* está *vacío*. Está libre de la interioridad orgánica. Por causa de este medio vacío es capaz de una especial apertura. El medio no es un *cierre* sino una nueva abertura. La continuidad orgánica, por el contrario, solo abre para cerrar. En ello consiste su interioridad excluyente. Si lo orgánico fuera la inclinación inmediata y natural del ‘alma’, la amabilidad conllevaría algo *antinatural*. La amabilidad es una ‘participación’ completa, es decir, una forma intensiva del *espíritu*. Únicamente un entrenamiento auditivo para la amabilidad capacita al *espíritu* para percibir lo diverso, lo adyacente, e incluso ‘lo que no tiene sentido, lo que en ningún lado está en su sitio, lo inútil’ como sonidos. Sería necesario un entrenamiento espiritual para la amabilidad, sin el cual todo se transformaría en marchas y comandos.” (HAN, Byung-Chul. *Hegel y el poder: un ensayo sobre la amabilidad*. Trad. Miguel Albertí. Barcelona: Herder, 2019, p. 153-154).

<sup>231</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 177-178.

texto participa de uma lógica distinta, isto é, para que seja percebido como tal, um Poder como Liberdade deve ser capaz de ampliar a sua tendência mediadora, e não sua tendência centralizadora. Aqui sim, portanto, a eticidade do poder ingressa como elemento chave, pois, como bem explica Hegel, a ética é justamente esse momento propriamente político de busca pela mediação pela consciência da Liberdade. Portanto, ao trazer a Liberdade para dentro do Poder, inclusive como uma teleologia própria (especialmente no Estado de Direito), a ética ingressa na própria noção desse *Poder como Liberdade*.

Justamente por esse compromisso, um Estado de Direito não pode nunca se pautar em um utilitarismo puramente de fins, pois o Poder como Liberdade, embora crie marginalidades, se preocupa e se ocupa delas; há um esforço deliberado em contingenciar os efeitos deletérios que são criados às margens desse Poder. Outras estruturas de Poder Objetivo, como o mercado, que já discutimos acima, por outro lado, têm apenas uma teleologia, sem quaisquer compromissos de meios (o que é completamente distinto de não ser estratégico, algo que todo Poder é). Essa característica torna este Poder, o do mercado, muito mais ipsocêntrico e, portanto, muito mais autoritário (pois não há qualquer preocupação com as marginalidades ou exterioridades que ele produz); por outro lado, o torna inegavelmente mais eficaz na persecução de sua finalidade.<sup>232</sup>

O Poder como Liberdade, no Estado de Direito, suprassume o Poder em um novo momento, muito mais amável. Um momento em que o Poder se encontra axiologicamente determinado por uma Cultura consciente de seu compromisso histórico com a Liberdade, e teleologicamente orientado à garantia dessa Liberdade a todos os seus, pelos meios que garantam a proteção e o cuidado com a Liberdade de todas as particularidades que o formaram.<sup>233</sup>

---

<sup>232</sup> Deve-se ter em mente que esta eficácia do Poder ultra-ipsocêntrico deste “mercado” (que funciona na lógica plena da “ponta de lança” que sugere HAN. *O que é poder?*, cit., p. 176) torna-se baliza de uma ideia de eficiência para o próprio Estado quando o paradigma mundial do assim chamado “pensamento único” se impõe. É urgente, portanto, notar que a assim percebida “eficácia” dos mecanismos mercadológicos de persecução de fins só é alcançada por um descaso absolutamente cego a todas as marginalidades (tratadas, aliás, como meras externalidades) que essa mesma eficácia produz incessantemente. Assim, há de se rechaçar prontamente que um Estado de Direito se ocupe sobremaneira com os ditames de uma “eficiência corporativo-mercadológica” que, se porventura poderia tornar o Estado mais lucrativo – uma tese, aliás, questionável –, um fim em tudo distante dos fins precípuos do Estado, desfiguraria inteiramente a construção ético-filosófica do próprio Estado de Direito. Isto é, um Estado de Direito pautado nesta eficiência de matiz mercadológico, e não na busca pela garantia e efetividade dos Direitos Fundamentais de todos os seus cidadãos, Estado de Direito jamais será! (Sobre esse tema as valiosas contribuições em HORTA, José Luiz Borges. *Ratio juris, ratio potestatis: breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado. Revista da Faculdade de Direito. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais*, v. 49, pp. 145-160, 2006).

<sup>233</sup> “Também ali onde o poder se exterioriza em seu caráter ‘supérfluo’ como ‘hospitalidade’ incondicional, ele se limita pelo *outro do poder*. Ele tornou-se uma espécie de superpoder que contém uma autossuperação *do poder* singular. Dela provém aquela doação ilimitada que não pode mais ser assenhorada do retorno a *si*, do querer-*se*, aquela doação ilimitada que ao mesmo tempo acontece *inconsciente e desinteressadamente*, uma bondade ilimitada, que existe já *antes* do cuidado dos outros, *antes* de qualquer para-os-outros empático.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 203-204).

Realizadas tais considerações iniciais podemos buscar melhor desenvolver, então, ainda que apenas para fins didáticos, uma Tipologia do Poder que nos permita esclarecer algumas questões que são importantes ao presente trabalho. Para tanto partimos, por um lado, da ideia que Han apresenta do Poder sempre como um esforço de intermediação (em termos mais propriamente dialéticos, compreendemos esta intermediação como o movimento de supressão das “vontades de Poder”, do momento do Poder Subjetivo, em uma estrutura de Poder Objetivo que se dá tanto na formação deste Poder Objetivo, como em sua permanente manutenção). Deste ponto de vista, podemos perceber com clareza que todo Poder Objetivo depende, em alguma medida, das particularidades que o compõem e que determinaram e determinam permanentemente a sua Vontade (em termos tanto de finalidade quanto de meios, sendo sempre tributário da Cultura que lhe origina – sua axiologia).

Por outro lado, nos valem da tipologia desenvolvida na sociologia de Foucault que percebe ao menos três tipos manifestações do Poder Objetivo: o poder coercitivo; o poder disciplinar; e o poder livre (que, aqui, chamamos por Poder como Liberdade).<sup>234</sup> E que adverte, desde logo, para a tendência a que se perceba no Poder somente as manifestações mais coercitivas e escusas, quando em sua História da Sexualidade se questiona

“por que se aceita tão facilmente essa concepção jurídica do poder? E, através dela, a elisão de tudo o que poderia constituir uma eficácia produtiva, sua riqueza estratégica, sua positividade? [...] Por que essa tendência a só reconhecê-lo sob a forma negativa e desencarnada da interdição?”<sup>235</sup>

A diferença central entre estas manifestações de Poder, é justamente o grau de intermediação estabelecido entre a estrutura de Poder Objetivo e suas particularidades.

A menudo se ha señalado que las configuraciones de poder evidencian estructuras de intermediación diversas. Un poder con una intermediación pobre o que incluso carece de ella desarrolla una estructura de coerción que conduce a la opresión del otro. Así, el poder se aproxima de la violencia. Pero también puede hacer que por parte del soberano surja una sensación de libertad. Después de todo, el soberano impone *su* decisión, *su* elección, incluso contra la voluntad del otro. El súbdito hace lo que el soberano *quiere*. El poder genera una

<sup>234</sup> Vale chamar a atenção para a distinção entre a perspectiva de Foucault (que compreende o poder) e a de alguns de seus leitores (que parecem querer efetivamente extirpá-lo): “Agamben [...] toma conhecimento do poder tematizado por Foucault apenas de forma negativa. Do poder ele retira novamente a positividade apontada constantemente por Foucault em sua análise do poder. Com isso, faz coincidir o tal do ‘biopoder’ – cuja intencionalidade, segundo Foucault, não é a ameaça da morte, mas o gerenciamento ou organização da vida – com aquela violência que faz surgir uma ‘vida absolutamente matável’, uma tal mediação legal da vida *nua*, ou seja, *homo sacer*. Foucault interpreta o ‘biopoder’, em contrapartida, como aquele acontecimento que conduz a *vida* através de normas e de normalizações, ou seja, *também* estruturante e *revestido* de sentido. Ele está investido não apenas de exclusão e banimento, mas também de administração e organização.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 62, nota). A referência central da crítica de Han é a AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

<sup>235</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 83.

continuación de sí mismo, aunque en este caso sea una continuación *externa*, porque el súbdito actúa obedeciendo la voluntad del soberano, pero sin aprobarla *interiormente*. La continuación de sí mismo le da al soberano una sensación de libertad por cuanto su voluntad no se somete al chocar contra la voluntad del otro. Aunque solo sea externamente, el súbdito renuncia a su alteridad a favor del soberano. Deja que en él suceda la elección, la decisión del soberano, y deja que ocurra contra su voluntad propia que habría tomado, por sí misma, otra elección. Lo que el soberano contempla en el otro es su voluntad propia. Esta percepción de sí mismo en otro es constitutiva de la sensación de poder. Pero esta forma de poder que opera con una intermediación pobre causa en el súbdito una sensación de falta de libertad. Justamente esta distribución asimétrica de la libertad es lo que hace que este poder sea inestable.<sup>236</sup>

Esta lógica indica que quanto maior o grau de intermediação existente em determinada estrutura de Poder (o que se dá principalmente pelos mecanismos de “construção da Vontade” selecionados por ela), maior será sua tendência a manifestar-se como Poder como Liberdade em detrimento das manifestações mais coercitivas.

O poder como coerção e o poder da liberdade não são diferentes fundamentalmente. Eles se diferenciam apenas quanto ao grau de mediação. São aparências diferentes de *um* poder. Todas as formas de poder estão orientadas pela criação de continuidade e exigem um *self*. **Falta de mediação gera coerção. Muita mediação faz o poder e liberdade coincidirem.** Esse é o caso, entre todos, em que o poder está mais estável.<sup>237</sup>

É o próprio Han quem, a partir das categorias de Foucault, explica a diferença entre a tecnologia do poder da espada e a tecnologia do poder da legislação civil. Busca demonstrar, assim, uma transição de um poder repentino e com baixa preocupação com mediações para um poder que aposta na intermediação e na formação (*Bildung*) por meio da definição de uma Cultura.

O poder da pena [da legislação civil], ou seja, do espírito, não se expressa de modo eruptivo. Ele deve sua eficiência silenciosa às representações morais ou ao respeito diante da lei. O espírito não estabelece pela violência crua, mas pela *mediação*. O poder não opera aqui de modo imprevisível, desregulado ou eruptivo como o poder da espada, mas continuamente, ao formar uma *continuidade* de ideias e representações que impregna uma sociedade. O poder do espírito é o poder da lei que põe em circulação um ‘sistema de significantes’, sempre o atualizando através de um castigo, uma ‘pena tagarela que diz tudo, que a tudo esclarece, justifica e convence’. São utilizados para ‘rituais de recordação’ placas de escritura, cartazes, símbolos e textos que o poder faz circular na festividade de uma ‘feira anual da constituição civil’. A punição não mais

<sup>236</sup> HAN. *Sobre el poder, cit.*, p. 83-84. A tradução para o português é, como sempre, menos clara: “Geralmente é ressaltado que a estrutura de poder exhibe uma estrutura de mediação diferente. Um poder pobre ou sem mediação desenvolve uma estrutura de coerção que leva à opressão do outro. Com isso, se aproxima da violência. Do lado do poderoso, contudo, pode ocorrer uma sensação de liberdade. Aquele que detém o poder impõe *sua* decisão, *sua* escolha contra a vontade do outro. O subordinado faz aquilo que o poderoso *quiser*. O poder gera uma continuidade do *self*, nesse caso sobretudo um *externo*, pois o subordinado age sem anuência *interna* segundo a vontade do poderoso. Ao poderoso é dada uma continuidade ao *self*, neste contexto, uma sensação de liberdade, à sua vontade de não se quebrar na vontade do outro. O subordinado ao poder tem renunciada sua alteridade, mesmo que externamente, em prol do poderoso. Ele poderia ainda escolher que acontecesse a decisão do poderoso em si, mesmo que contra a própria vontade, pela qual teria feito outra escolha. O poderoso vê no outro sua própria vontade. Essa percepção do *self* no outro é constitutiva para a sensação do poder. O subordinado ao poder, contudo, transfere essa forma de poder pobre de mediação em uma sensação de falta de liberdade. E é justamente essa partilha assimétrica da liberdade que torna esse poder instável.” (HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 97-98)

<sup>237</sup> HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 40-41.

encena, aqui, o poder do soberano. Ao contrário, é uma ‘lição’ que serve à atualização do sistema de significantes.<sup>238</sup>

Assim, as manifestações coercitivas do Poder devem ser percebidas justamente como uma intermediação insuficiente de uma estrutura de Poder com as particularidades que o compõem. “Este modelo do poder [de baixo nível de intermediação] entende o *alter* como um material passivo que sofre a vontade do *ego* ou para quem algo é impingido pelo *ego*.”<sup>239</sup> Totalmente distinto é a manifestação do Poder como Liberdade, onde

O *alter* pode integrar [...] a decisão ou a escolha do *ego* de maneira ativa ao seu próprio projeto e executar o ato do *ego* como seu *próprio* ato, em vez de meramente *sofrê-las* passivamente. [...] Desse modo, também o *alter* obtém a sensação de liberdade. Essa relação de poder é essencialmente mais estável do que a do poder pobre de mediação no qual o subordinado ao poder se comporta como um material passivo. Apesar da estrutura diferente de mediação, o poder do *ego*, em *ambas* constelações de poder, consiste em que ele *se* continue no *alter*, estando nele em si mesmo.<sup>240</sup>

Embora possamos concordar com a descrição do Poder como Liberdade que faz Han, no sentido de que a maior intermediação subtrai do poder a pura coerção, e com o resultado que extrai disso, isto é, que assim se amplifica a liberdade do eu e do outro, a forma segundo a qual ele compreende que tal movimento ocorra é como segue:

“Se o *alter* for visto [...] como um indivíduo capaz de tomar decisões e de agir de maneira *ativa*, então a relação entre *ego* e *alter* se organiza de maneira essencialmente mais complexa”.<sup>241</sup>

O paradigma da individualidade parece pautar a visão do Poder como Liberdade proposta pelo filósofo teuto-sul-coreano e, com isto, não podemos concordar.<sup>242</sup> Veja-se que a maior intermediação não é uma questão de reconhecimento da individualidade do outro, que não é requisito para o Poder como Liberdade; ainda que o outro me fosse completamente estranho, nossas vontades poderiam convergir e o Poder poderia ser exercido como Liberdade. A resposta mais adequada à forma como se dá o Poder como Liberdade já foi bem detalhada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, o compartilhamento de sentidos que a Cultura proporciona é que define a convergência das vontades do

<sup>238</sup> Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 72-73. O diálogo que aqui se estabelece e as referências que faz Han são relativos à FOUCAULT, Michel. *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. [Vigiar e punir: o nascimento da prisão]. Frankfurt a. M., 1976.

<sup>239</sup> Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, cit., p. 99-100.

<sup>240</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 100.

<sup>241</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 100.

<sup>242</sup> Talvez não seja tanto a noção de individualidade, senão o excessivo enfoque de Han no Poder como uma relação entre dois sujeitos, e não como uma rede de relações que se estabelecem entre todos os sujeitos que compartilham de um determinado campo (inclusive o grande campo do poder, para usar a terminologia de Bourdieu, que é o próprio Estado) o que impede que chegue ele próprio a um certo Culturalismo em sua teoria do Poder. Faltar-lhe-ia a noção da intersubjetividade.

eu e do outro de forma que o exercício de um Poder não seja uma coerção, mas a expectativa legítima da minha ação sobre ele. É, portanto, na aproximação entre a Vontade soberana que exerce o Poder no Estado de Direito e a Cultura a partir de cuja matriz aquela nação se impôs no mundo como Estado que se deve encontrar os meios, os fins e a legitimação do exercício de um verdadeiro Poder como Liberdade específico para a particularidade de cada povo.

A tecnologia do poder disciplinar, por outro lado, de que também fala Foucault como uma outra manifestação do poder, parece ser meramente a instrumentalização do Poder como definição de uma Cultura, que implica na determinação de um campo de possibilidade, em um poder como determinação de ações produtivas. O poder como disciplina, na verdade, se aproxima em determinados aspectos do poder coercitivo, mas não no plano físico, como na tecnologia da espada, mas no plano simbólico. Em verdade o poder disciplinar não esteve jamais apartado de qualquer manifestação de poder coercitivo, isto é, o poder como gerador do *habitus*<sup>243</sup> é uma característica de todo Poder, em alguma medida, mesmo no Poder como Liberdade, não há que se questionar que há também o estabelecimento de determinados padrões de comportamento ou de espectros de comportamentos aceitáveis – em última análise, que outra tarefa poderia ter, no Estado de Direito, o próprio Direito? A educação escolar, outra instância por excelência de manifestação do poder disciplinar, e responsável por transmitir as bases culturais de forma sistemática (as demais formas de educação, não escolar, não dispõem em geral da mesma sistematicidade) é provavelmente o mecanismo mais eficaz de produção do *habitus* sem o qual a vida em sociedade seria praticamente impensável.

Por tudo isso, a enfática denúncia de Foucault em relação ao poder disciplinar deve ser melhor compreendida como uma crítica ao produtivismo e ao vício em previsibilidade que caracterizam a sociedade moderna ocidental (especialmente desde o advento do neoliberalismo) – a exacerbação do poder como disciplina, nesse sentido, é um resultado direto da *cultura de produtividade* que o século XX

---

<sup>243</sup> “Sendo produto da incorporação da necessidade objetiva, o *habitus*, necessidade tornada virtude, produz estratégias que, embora não sejam produto de uma aspiração consciente de fins explicitamente colocados a partir de um conhecimento adequado das condições objetivas, nem de uma determinação mecânica de causas, mostram-se objetivamente ajustadas à situação. A ação comandada pelo ‘sentido do jogo’ tem toda a aparência da ação racional que representaria um observador imparcial, dotado de toda informação útil e capaz de controlá-la racionalmente. E, no entanto, ela não tem a razão como princípio. [...] As condições para o cálculo racional praticamente nunca são dadas na prática [...]. E, no entanto, os agentes fazem, com muito mais frequência do que se agissem ao acaso, ‘a única coisa a fazer’. Isso porque, abandonando-se às instituições de um ‘senso prático’ que é produto da exposição continuada a condições semelhantes àquelas em que estão colocados, eles antecipam a necessidade imanente ao fluxo do mundo.” (Cf. BOURDIEU, Pierre. “Fieldwork in Philosophy”... *cit.*, p. 23)

contrapôs à cultura da formação e pluralidade (trata-se, novamente, de um esforço pela redução da complexidade e garantia de previsibilidade do mundo).

Entre o momento de universalidade abstrata do poder, de uma liberdade indeterminada e, portanto, incapaz de pensar sobre si mesma (como propugnam certos fundamentalismos individualistas), e o momento da universalidade concreta do Poder como Liberdade determinada e consciente (por meio da formação pela pluralidade na *Bildung*) – que suprassume as particularidades do Poder –, há todos os momentos do poder que nega a si mesmo, ora pela força, ora pela disciplina do *habitus*. É talvez essa a mais acertada forma de compreender a Dialética do Poder no plano da família e da sociedade civil.<sup>244</sup> Não poderia ser diferente, nem muito menos igual, no plano do Estado.

No produtivismo contemporâneo, o poder disciplinar ganha relevo na tentativa de apartar o sujeito da consciência de si mesmo, única forma de controlar a “vontade de poder” (somente o sujeito impedido de desenvolver sua consciência de si<sup>245</sup> poderia esquecer-se ou ignorar sua vontade de poder). Assim, em uma formação (*Bildung*) que não possui para si um compromisso com a Liberdade, o *habitus* como disposição se degenera em inafastável destino (no sentido do biopoder de Foucault). E em um tal cenário de impedimento da consciência, “Coerção e opressão são vivenciadas como liberdade”.<sup>246</sup> Mas nem todo poder disciplinar possui esse afastamento substancial do ideal ocidental de Liberdade, desde que bem compreendido o papel central da Cultura no estabelecimento dos limites do que seja essa Liberdade. Isto é, uma vez que a Cultura de um povo seja tomada como ponto de partida de toda Liberdade, qualquer definição de sentido que tente apenas delimitar as possibilidades decisórias nos amplos horizontes desta Cultura não deve ser vista como demérito, e é apenas nesse sentido que é possível falar de uma educação que não seja uma coerção e, embora faça uso das manifestações de poder disciplinar, se configura como verdadeiro caminho para a Liberdade do cidadão.

---

<sup>244</sup> Fazemos referência à sociedade civil sempre somente como momento de particularidade do Estado, como bem percebido desde a *Filosofia do Direito* de Hegel. Sobre o tema, e os riscos na confiança cega na sociedade civil contra o Estado, veja-se: “São faces da mesma moeda — a minimização do Estado, cingido, como se vê, ao plano da juridicidade (já que a sociedade civil e a esfera pública assumem as prestações positivas — com polpudos recursos estatais, claro). Triste do sistema em que o mercado e a sociedade possuam autonomia frente ao Estado; é ele o vaticínio dos neoliberais [...] A sincera crença na sociedade civil como capaz de resistir ao mercado e aos horrores da globalização é o ópio das esquerdas neoliberais.” (HORTA. Estado e globalização... *cit.*, p. 198).

<sup>245</sup> Interessante notar a advertência de Bourdieu de que o conhecimento e a percepção de sentidos (típica do conhecimento das regras do jogo social que caracterizam o capital simbólico) não se desenvolvem imediatamente em efetiva consciência, é dizer que a *Bildung* que ultrapassa o poder disciplinar não poderia jamais se contentar com a mera transmissão de conhecimento: “Pero resulta que ni el sentido ni el conocimiento implican una conciencia”. (BOURDIEU, Pierre. *Satz und Gegensatz*. Über die Verantwortung des Intellektuellen, Berlín, 1989, p. 43 *apud* HAN. *Sobre el poder*, *cit.*, p. 70)

<sup>246</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 80.

Mesmo Han, ao discutir o poder disciplinar como *habitus* recai na armadilha de ver neste mais um sistema de coerção (no sentido do domínio de um grupo), e nunca um sistema de criação política.<sup>247</sup>

“O poder que se estabelece ou se consolida pelo hábito trabalha em um âmbito simbólico. [...] Fazendo uso de signos e estruturas de sentido. É preciso estabelecer uma determinada visão de mundo ou um determinado sistema de valor que legitime o domínio de um grupo”.<sup>248</sup>

Veja-se que todo Poder está sempre buscando estabelecer uma determinada “cosmovisão ou um determinado sistema de valores” que legitime uma dada situação de coisas. E nem poderia ser de outra forma, pois se o humano possui sempre vontade de poder, resulta que busque sempre impor sua ideologia como verdade, por todos os meios possíveis.<sup>249</sup> A discussão central que deveria estar sendo travada, portanto, é sobre como o Estado de Direito (em geral) e um determinado Estado de Direito (em particular) deve eleger as formas de dialeticamente resolver as tensões entre as vontades que lutam por, primeiramente, serem reconhecidas e, em sentido mais propriamente político, disputam a hegemonia<sup>250</sup> (sempre temporária na democracia) da cosmovisão do Estado. Afinal, “é a sedimentação do poder que opera simbolicamente”.<sup>251</sup>

Uma última observação, sobre tema que já mencionamos, a respeito de uma Tipologia do Poder é válida. Isto é, a ideia de uma suposta ausência de Poder (tomando a pulsão dionisíaca como essencial ao humano, não se trata nunca de uma ausência, senão de um esforço contínuo por silenciar ou ignorar esta pulsão) que se efetivou no Ocidente como um pensamento existencialista, ou da mera existência. Em nossa interpretação, como já antecipamos, trata-se de um mergulho na universalidade que se contenta com a participação no todo em seu momento abstrato. É, aliás, como o próprio Heidegger

---

<sup>247</sup> “El poder nunca es *puro* ni está *desnudo*. Más bien es *elocuente*. Se afianza generando perspectivas o modelos de interpretación que sirven para legitimar y mantener un orden [que, na visão de Han é] de dominio.” (acréscimos nossos a HAN. *Sobre el poder, cit.*, p. 71). A tradução para o português parece ter simplificado a frase, perdendo em potência, mas não o sentido: “O poder nunca está *nu*. Ele se estabelece ao produzir perspectivas e modelos de interpretação que atendem à legitimação e à manutenção de uma ordem dominante.” (HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 83).

<sup>248</sup> HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 82.

<sup>249</sup> A própria sociologia de Bourdieu deixa claro que, quando falamos de todos os meios possíveis, nunca estamos falando efetivamente de quaisquer meios, pois os processos de criação e estabelecimento do *habitus* implicam também na delimitação dos campos do possível. Todos os meios possíveis são sempre uma circunstância própria de um campo determinado, a partir das alternativas reconhecidas como legítimas – inclusive aquelas que não sejam formalmente reconhecidas como estritamente legais ou propriamente legítimas, mas imagináveis e aceitáveis (do ponto de vista de lógica do campo) como manifestações extremas ou de *ultima ratio*.

<sup>250</sup> Aproveitamo-nos aqui da ideia de Chantal Mouffe da política como a disputa pela hegemonia temporária de uma cosmovisão na definição dos fins imediatos e dos meios para tal de um Poder Estatal (Cf. MOUFFE. *Sobre o político, cit.*, p. 16-18).

<sup>251</sup> HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 82.

descreve sua ideia de uma “cotidianidade”: “O impessoal, que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade”.<sup>252</sup>

Assim, a partir do existencialismo, apenas a percepção negativa (demeritória) do Poder é possível. De fato, as conseqüências do dilúvio ético da primeira metade do século XX parecem ter exercido marcas profundas nesta Filosofia, gerando um verdadeiro trauma que se impôs como uma aversão ao Poder. No existencialismo, substitui-se a Vontade “una” que possui toda estrutura de Poder Objetivo pela universalidade abstrata da subjetividade cuja “vontade de poder” se suprime:

“Vale, portanto, contra a ‘ditadura’ do a gente, escolher a *si mesmo*, adotar a *si mesmo*. Aspira-se por uma *soberania do self*. Soberania significa aqui se libertar do ditado [da ditadura] do a gente, da continuidade de sentido da ‘interpretação pública’.”<sup>253</sup>

A resposta de Heidegger para a aversão à Cultura e à Vontade Objetiva que se forma a partir de toda estrutura de Poder Objetivo (negativamente reconhecida como um “uno impessoal”), e que implicou numa aversão existencialista ao político enquanto mecanismo dialético de suprassunção das vontades na construção do momento do Estado, é o entronamento do construto liberal denominado “indivíduo” (a “soberania do si mesmo” que supostamente libertaria o sujeito de sua própria cultura – de sua “existência”).

Mas veja-se que o próprio Han reconhece que “o poder alcança grande estabilidade quando surge como ‘a gente’, quando se inscreve na ‘cotidianidade’.”<sup>254</sup> Assim abre espaço para a nossa percepção, para além de sua filosofia, de que reconhecer a dialética do poder como aquela que se dá do Poder enquanto Liberdade abstrata para o Poder como Liberdade determinado (concreto) – como aqui propomos –, é reconhecer também que o processo de consciência do Poder é igualmente um processo de consciência da própria Cultura (isto é, de determinação desse ‘uno impessoal’) que lhe confere legitimidade – o que implica necessariamente na tomada de consciência das vontades determinantes do poder.

Assim, onde a tradição filosófica ocidental percebeu a suprassunção da Cultura no Estado, pela politicidade, o existencialismo (com horror à vontade de poder) só pôde perceber dominação e vida

<sup>252</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo [Parte I]*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 179.

<sup>253</sup> Acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 90. O debate que trava Han neste ponto é contra HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 17. Ed. Tübingen, 1993, sua oposição é exposta em seguida: “Essa resolução não leva, contudo, o ser-aí para além do que *faticamente* já se encontra.” (HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 90).

<sup>254</sup> HAN. *O que é poder?, cit.*, p. 91.

nua.<sup>255</sup> A nosso ver, a aversão ao poder e ao Estado, que caracterizam o século XX no Ocidente, se funda no horror da experiência do totalitarismo<sup>256</sup> e desagua na apatia racionalista (em sentido liberal) do Estado poiético. Entre um e outro, o processo de tomada da Vontade do Estado – a busca pelo esvaziamento de toda voluntariedade do poder – por uma ou outra particularidade (no caso mais comum na contemporaneidade, pela Vontade do Mercado), esvaziou o sentido do próprio Estado<sup>257</sup> – o momento ético mais consciente em-si e para-si – que, no entanto, luta ainda pela sua reafirmação como Estado Ético, isto é, Estado de Direito, em seu profundo compromisso com a Cultura de seu povo e a garantia de sua Liberdade.

Para Nietzsche, el poder es todo menos un juego: ‘La consecuencia natural de un poder *excesivo* es la conquista, [...] la *incorporación de su imagen propia a una materia ajena*’. [...] El yo conquista al otro acuniándolo conforme a su imagen propia o imponiéndosela por la fuerza. [...] El ejercicio de poder como ‘imposición de formas propias’ fuerza a una continuación del yo en el otro. Con ello, el yo observa en el otro su imagen propia, es decir, se observa *a sí mismo*. Como el otro refleja al yo, el yo regresa *a sí mismo* en el otro. En virtud de su poder, el yo es libre a pesar de la presencia del otro [ou mais precisamente, justamente pela presença do outro que nesse processo não é outro, mas um igual de mim], es decir, se recobra a sí mismo.<sup>258</sup>

Mas se, como a dialética do Poder brevemente esquematizada nesta passagem permite-nos compreender, a Cultura só se forma e se mantém graças justamente a esta Dialética do Poder, e se o Estado de Direito é a suprassunção da Cultura de um povo e o respeito às suas particularidades, então nos parece claro que uma falta de consciência sobre o Poder redundará sempre e necessariamente numa falta de consciência-de-si do próprio Estado de Direito. Não há possibilidade de dialética que não seja, também, uma relação de forças, ou seja, um exercício de Poder. A ausência de dialética, que é também

<sup>255</sup> A investida contra a voluntariedade do Poder, e o esforço em suprimir a vontade de Poder aliás, parecem ser conscientes, desde os estudos que Heidegger propôs sobre a filosofia nietzschiana: “El poder mismo sólo es en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder. En cuanto se interrumpe esta voluntad el poder ya no es poder.” (HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Juan Luis Vernal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000, p. 66)

<sup>256</sup> Sobre o tema, v. BALESTRA, Vinícius Batelli de Souza. Hannah Arendt, leitora de Montesquieu: ensaio sobre o totalitarismo e as revoluções. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2016 (*Dissertação*, Mestrado em Direito).

<sup>257</sup> Veja-se, por exemplo, que na leitura heideggeriana, o sentido da Cultura e, portanto, do Estado como sua manifestação mais consciente, se reduz a um nada, como nos explicita Han: “No lugar do soberano, que seria um *alguém* particular, aparece um ‘ninguém’: ‘O *a gente*, com o qual se responde a pergunta pelo *quem* do ser-aí cotidiano, é o *ninguém* ao qual todo ser-aí em ser-entre-uns-e-outros já a cada vez se entregaram” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 89). Os trechos de Heidegger citados são de HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. [Ser e tempo]. 17. Ed. Tübingen, 1993, p. 128.

<sup>258</sup> Acréscimos nossos a HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 84. A tradução para o português nos parece menos clara, veja-se: “O poder é para Nietzsche algo bem diferente do que jogo: ‘Conquistas: é a consequência natural de um poder excedente; [...] a incorporação de sua própria imagem em matéria alheia’. [...] O *ego* conquista o *alter* ao imprimir ou coagir sua própria imagem no *alter*. [...] O exercício de poder como ‘imposição de suas próprias formas’ força uma continuidade do *ego* no *alter*. Desse modo, o *ego* vê no *alter* sua própria imagem, ou seja a *si mesmo*. Uma vez que o *alter* reflete o *ego*, este regressa no *alter* a *si mesmo*. A força de seu poder é para o *ego* estar livre apesar da presença do *alter*, ou seja, estar consigo mesmo.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 98-99. Os trechos citados são de NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, KSA 10, p. 278)

uma ausência de Poder, conduz justamente à categoria que o existencialismo heideggeriano cunhou, isto é, à *mera existência*, como um *estar* que não chega nunca a ser um *ser*, eternamente irrefletido.

Quando Han percebe a relação de seu pensamento com o pensamento hegeliano, no entanto, aporta-o apenas no momento do Espírito subjetivo, que, assim, limita a possibilidade de que se pense o Poder como Liberdade em sua íntima relação com o Espírito objetivo, a Cultura.

O poder do ser vivo se manifesta em não *se* perder no outro, em, ao contrário, ‘abrangendo sobre seu outro’, ocupá-lo *consigo* e, desse modo, *se* continuar em seu outro. A passagem ao outro configura-se como uma passagem a si. O organismo é, diz Hegel, uma ‘união de si mesmo consigo mesmo em seu processo externo’, ou seja, em sua relação com o outro. Um ser vivo que não tem o poder de *se* unir no outro *consigo*, decairá nesse outro, ou seja, na *tensão negativa* que gera nele o outro que penetra no ser vivo.”<sup>259</sup>

O excessivo subjetivismo (sem o movimento aos momentos de suprassunção das “vontades de poder” ao plano do Poder Objetivo) parece se dever a uma forte presença do paradigma individualista no pensamento de Han, que em vários momentos deixa de perceber as relações entre o Poder e a Cultura que a jusfilosofia mineira reputa essencial em sua vertente do culturalismo. Assim, resta-nos pensar, ainda sobre este tema, uma História do Poder capaz de evidenciar esta relação.

---

<sup>259</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 101-102.

### 3.3 ANTROPOLOGIA DO PODER

É bastante interessante notarmos que dentre os diversos autores que ao longo do tempo vêm discutindo o Poder, especificamente aqueles que aqui buscamos trazer à nossa discussão por suas interessantes reflexões e contribuições sobre o tema tendam a ignorar a perspectiva da Cultura. Como já buscamos salientar, esse tema, e o Culturalismo Jurídico em específico, são contribuições bastante brasileiras para o pensamento filosófico ocidental e podem oferecer interessantes influxos para a nossa discussão sobre o Poder.

Em particular, o que se propõe aqui, a partir da dialética do Poder que desenvolvemos anteriormente, é que a Cultura é a estrutura de Poder Objetivo por excelência. E isso não apenas pela limpidez com que evidencia a necessidade da intersubjetividade (e da mediação) constitutivas de toda estrutura de Poder, mas também pela óbvia historicidade e dialeticidade que imediatamente traz em si. Mais ainda, a Cultura, justamente por não ser percebida como uma estrutura de Poder Objetivo, pode ser mais propriamente defendida como uma privilegiada instância de manifestação do Poder como Liberdade (desde logo, deixe-se claro que não há estrutura de Poder “pura” no sentido da tipologia discutida na sessão anterior – mesmo a Cultura revela-se indubitavelmente também por manifestações de poder coercitivo e disciplinar, mas isso não invalida a perspectiva de que seja uma instância privilegiada de observação da manifestação do Poder como Liberdade, ainda que pouco consciente-de-si). Esta proposição também se assenta no vínculo entre Cultura e Estado, no qual o Poder como Liberdade, que se inscreve neste último como uma finalidade e como meio, depende, portanto, da aproximação daquela para ser efetivo.<sup>260</sup>

Mas para caracterizarmos a cultura como uma estrutura de Poder Objetivo, além da óbvia axiologia formada nas “vontades de poder” de um grupo que estão historicamente suprasumidas nela

---

<sup>260</sup> A percepção do vínculo entre Cultura e Estado não é de forma alguma inédita, tendo sido apresentada por diversos autores, inclusive e talvez principalmente o próprio Hegel. Sobre o tema, e em mesmo sentido, veja-se a título de exemplaridade, a passagem de Dilthey: “Como a organização do Estado inclui diversas comunidades, descendo até a família, o grande âmbito da vida nacional abarca nexos menores, comunidades que possuem seu movimento próprio. E todos esses nexos produtivos se cruzam nos indivíduos particulares. Mais ainda, o Estado apropria-se da atividade dos sistemas culturais. A Prússia de Frederico, o Grande, é o modelo do incremento extremo da intensidade e expansão da atividade do Estado. Ao lado das forças autônomas que continuam trabalhando nos sistemas culturais, agem neles simultaneamente as atividades exercidas pelo Estado. Nos processos que fazem parte do Estado como um todo, estão sempre unidas a autonomia e a submissão ao todo.” (DILTHEY, Wilhelm. *A Formação do mundo histórico nas ciências do Espírito*. In: DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação: textos selecionados*. Trad. Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 221).

(veja-se que, na Cultura, em maiúscula, estão historicamente suprassumidas as “vontades de poder” de todo um Povo, que assim toma sua autoconsciência como Nação), devemos também perceber sua teleologia, que fica mais clara quando percebemos a sua dialética própria – por ser uma típica estrutura de Poder Objetivo voltada às manifestações do Poder como Liberdade, a cultura tem sempre por objetivo sua própria reprodução, isto é, a manutenção histórica da Liberdade de um grupo de que ela própria é a guardiã primária.<sup>261</sup>

Assim, fica claro porque nossa introdução teve de iniciar-se por uma análise detida, mas principalmente brasileira (a partir do pensamento de Lima Vaz), da dialética do senhor e do escravo,<sup>262</sup> pois esta culmina justamente no Espírito Objetivo, que como Espírito deve ser sempre percebido na “vida própria” – isto é, na dialética intrínseca – que lhe caracteriza.<sup>263</sup> Perceber uma cultura como uma estrutura de Poder Objetivo pouco discutida, e especialmente notarmos que seja uma estrutura que se manifesta especialmente pela via do Poder como Liberdade, nos permite – a nosso ver – avançar em algumas das principais discussões da Filosofia Política contemporânea, o que no entanto implica em uma forte necessidade de se revisitar a história do pensamento ocidental sobre o tema.

---

<sup>261</sup> Provavelmente a contribuição mais clara à percepção desta finalidade específica de toda cultura, ainda que com objetivos bastante diversos, tenha sido desenvolvida por Bourdieu & Passeron. Para a possibilidade de ampliação dos mecanismos ali apresentados a outras áreas, que não o sistema de ensino, o próprio prefácio dos autores: “As análises do livro II podem ser consideradas como uma aplicação a um caso historicamente determinado de princípios que, por sua generalidade, autorizariam outras aplicações.” (BOURDIEU; PASSERON. *A reprodução... cit.*, p. 9).

<sup>262</sup> Luuk von Middelaar parte também da dialética do senhor e do escravo, conforme interpretada nas palestras de Alexandre Kojève em Paris, entre 1933 e 1939, para demonstrar como os frutos desta interpretação culminaram no “politicídio” coletivo perpetrado pela intelectualidade francesa ao longo do século XX (*v.* MIDDELAAR. *Politicídio... cit.*, p. 29). Empreitada bastante diferente acreditamos levar a cabo aqui, tanto pelo reconhecimento da centralidade da Cultura, que expusemos, quanto pela luta a favor da politicidade e da historicidade que marca o pensamento da Escola Jusfilosófica Mineira. A esse respeito, o comentário de José Luiz Borges Horta em artigo que discute justamente o problema apresentado por Middelaar: “Ora, onde Hegel pretendeu despolitizar o Espírito (ou ao menos, o Espírito Objetivo)? [...] Talvez seja o tempo de valorizarmos, ou revalorizarmos, ou prestigiarmos, em nossa própria compreensão de Hegel, o fascinante trabalho do negativo, o valor absoluto da contradição, o núcleo *energético* que movimenta, ou vivifica, o Espírito: o enfrentamento, a contradição, a dialética. Heráclito, não Parmênides.” (HORTA. José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In: CORREIA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo. *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2017, p. 112-113).

<sup>263</sup> Vejamos mais detidamente, novamente pela letra de José Luiz Borges Horta, como o pensamento da Escola Jusfilosófica Mineira em tudo se opõe à interpretação kojeveana de Hegel: “Aliás, exatamente o que parece faltar a KOJÈVE é uma correta interpretação da dialética que, por ser o núcleo evidente da filosofia hegeliana, não pode ser considerada finita. [...] O movimento dialético implica em superar as cisões (ou contradições) prévias em uma reconciliação, mas esta reconciliação é sempre ponto de partida para novas cisões. A dialética é então a verdadeira *natureza* da cultura, não sendo possível, em uma leitura genuinamente hegeliana, supor que possa ser detida. A dialética é, talvez, a verdade do ser.” (HORTA. José Luiz Borges. A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius. *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 290).

O poder do *espírito* consiste, para Hegel, em gerar um *nós*, uma comunidade, uma continuidade que implique e inclua a todos. *Espírito é poder* na medida em que aquele gera um *conjunto* enfático que tem por base uma determinação a *si*. À violência falta justamente esse poder de mediação, ou seja, o *espírito*. Apenas o poder pode criar o político.<sup>264</sup>

Cultura e História formam a base de qualquer pensamento que se pretenda verdadeiramente especulativo, e é, aliás, o abandono de um, de outro, ou de ambos que, em diferentes momentos levou o pensamento sobre o Poder ao longo do século XX a se ocupar primordialmente ora com as possibilidades de uma existência livre dele (no que Middelaar chama de pensamento pré-político), ora com as possibilidades de “ultrapassá-lo” em nome do estabelecimento de um mundo pós-político livre das relações de força que inevitavelmente fazem emergir o Poder. Embora o pensamento de Middelaar seja sobre a Política, raciocínio bastante semelhante se aplica ao Poder, como buscamos até aqui demonstrar. Veja-se:

Novamente o vínculo entre a história e a política nos é mostrado. [...] O vínculo intrínseco entre historicidade e política democrática. [...] Um pensamento que explicitamente promove o 'fim da história', ou que implicitamente a carrega em si, prepara o caminho para uma sociedade totalitária. [...] A liberdade política exige o reconhecimento da irrevogabilidade dos conflitos sociais e políticos. [...] Com isso, Lefort encontra uma saída para o impasse que caracterizou a filosofia política francesa do período 1945-1989. [...] O primeiro grupo, o dos existencialistas e nietzschianos, vive em um mundo pré-político. Eles rejeitam a natureza específica do poder político e convocam a resistência contra ele, sem saber que o tão desprezado poder político, ao intervir no conflito social, concomitantemente criou a sociedade e a liberdade. [...] O segundo grupo, o dos marxistas e kantianos, se dedica a um mundo pós-político. Eles consideram a política uma etapa de transição que pode terminar. O fundamento ideológico comum entre marxistas e kantianos é que os conflitos são resultantes de crenças e comportamentos irracionais e que esses resquícios de irracionalidade pré-histórica podem ser eliminados por meio de uma melhor compreensão das coisas.<sup>265</sup>

Nesse sentido, embora Middelaar invista contra o “hegelianismo” francês dos herdeiros intelectuais de Kojève, sua perspectiva não se afasta de Hegel, como explicita José Luiz Borges Horta:

“Mesmo não se apresentando como hegelianista, mas sempre apenas como antikojeveano, em Middelaar há inúmeros pontos de conexão entre suas ideias e uma Filosofia do Estado constituída à hegeliana”.<sup>266</sup>

Pois é justamente Hegel quem, em sua filosofia, esforçou-se em revelar ao mundo a centralidade da História – embora, e talvez aqui a dificuldade de alguns hegelianismos, seja o pensamento do presente que revele a racionalidade da História, e igualmente aponte, novamente pela História, as tarefas (Destino) da Razão.

<sup>264</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 145-146.

<sup>265</sup> MIDDELAAR. *Politicídio... cit.*, p. 252-253.

<sup>266</sup> HORTA. Hegel contra Kojève?... cit., p. 111.

Parece paradoxal aos jovens iniciados nos *mistérios do crepúsculo* que o filósofo que estabeleceu a primazia da história como um método de construção do saber filosófico – é só a partir de HEGEL que aprendemos filosofia historicamente, ou história da filosofia – seja o mesmo que nos convoca à delicada tarefa de filosofarmos no presente. É que o presente, em HEGEL, recupera toda a tradição que lhe é fundante, reconciliando trajetória e destino, tradição e futuro, passado e momento; no presente está o passado todo, e sem o passado não será possível conhecermos o presente.<sup>267</sup>

Assim, Hegel nos parece ser o ponto de apoio para todo pensamento que deseje combater os purismos culturais e os finismos da Filosofia Política.<sup>268</sup> O Destino hegeliano é em tudo oposto ao “dever ser” de um fim em si mesmo descompromissado com seus meios; ao contrário, Hegel pode ser interpretado como um filósofo do normal,<sup>269</sup> não por se opor à busca por ideais e utopias, mas por reafirmar o compromisso do pensamento filosófico com o real e o presente. É nesse sentido que, como já buscamos trazer na sessão sobre a dialética do Poder, pensar o Poder como Liberdade como compromisso de fim (*telos*) mas também de meio do Estado de Direito (diferenciando este claramente de qualquer estrutura de poder que persegue estrategicamente suas finalidades sem preocupações de meios), e a fundação do Poder Objetivo do Estado de Direito na cidadania – isto é, trazer a centralidade da vontade e da ação humana na construção política (dialética) desse Poder – é um objetivo que só pode ser perseguido, a nosso ver, a partir da filosofia hegeliana. Assim a continuação da crítica de Villacañas ao fazer filosófico sem compromisso histórico:

---

<sup>267</sup> HORTA. *A subversão... cit.*, p. 287.

<sup>268</sup> O Hegel em questão não poderia ser o do hegelianismo kojeviano denunciado por Middelaar, nem o hegelianismo da “escuela histórica alemana de economía” que Villacañas identifica como o alvo da crítica de Weber que buscou retomar a noção de Espírito em seu sentido mais propriamente histórico-dialético: “La poderosa obra de Weber, abierta y sensible al carácter evolutivo de la humanidad al margen de las representaciones de decadencia y final, que él consideraba propias de la escuela histórica alemana de economía, dominada por el hegelianismo de sus maestros G. Schmöller, R. Knies y demás, ya corrompido y sin la grandeza originaria de su fundador.” (VILLACAÑAS, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: una genealogía de la división de poderes*. Madrid: Editorial Trotta, 2016, p. 12). Assim, nos firmamos (como identificado desde nossa introdução) na interpretação de Hegel levada a cabo na esteira dos trabalhos de Joaquim Carlos Salgado e da Escola Jusfilosófica Mineira, para a qual História, Cultura e Estado de Direito são os pontos centrais para uma compreensão especulativa que não recaia nos simplismos finistas ou puristas de certos hegelianismos (v. SALGADO. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*). No mesmo sentido o apelo de Horta: “é necessário, no entanto, construirmos uma interpretação *hegeliana* de Hegel; [...] reconstruir seu pensamento dentro de seu sistema, sem descurar das características que o fazem único: uma sólida combinação de historicidade, racionalidade e dialeticidade.” (HORTA. *A subversão... cit.*, p. 290).

<sup>269</sup> “Hegel, esse filósofo genial do caso normal, que pensa o universal justamente com paixão enérgica, esclarece a essência da soberania pela normalidade. Ele afirma que para uma monarquia só é preciso um homem ‘que diga *sim*’. [...] Esse ‘*sim*’ corresponde exatamente ao ‘*não*’ com o qual o soberano na exceção suspende a norma do direito. [...] Exprime-se assim, em ambos os casos, a ‘*subjetividade segura de si mesma*’ do soberano, ou seja, do estado [*sic.*], em outras palavras, a ‘*autodeterminação [absoluta] da vontade na qual está a última decisão*.’” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 133). Os trechos de Hegel citados são de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Linhas fundamentais da Filosofia do Direito]. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in Zwanzig Bänden* [v. 7]. Frankfurt a. M., 1970 [Org. de Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel], p. 444-451.

En mi opinión, tales aproximaciones [como a da “escuela histórica alemana de economía”] no vinculan bien la filosofía con la dimensión histórica de lo real. Muestran una comprensión del destino histórico al margen de toda intervención de lo humano, que, como sabemos, va más allá de toda ética de la intención y de la responsabilidad. Por mucho que el proceso histórico no esté sometido al control intencional de los seres humanos, no quiere decir que no esté afectado por las estructuras de la subjetividad. La historia puede no ser un proceso teleológico, pero no por ello dejará de estar abierta. Sin embargo, los dos grandes relatos de Heidegger y de Schmitt se colocan en un horizonte poshistórico.<sup>270</sup>

Pensar o Poder, assim, em nossa perspectiva é não somente pensar o Poder a partir da história, mas tendo por base a Cultura como a estrutura de Poder exemplar, especialmente do Poder como Liberdade, ainda que em seu momento abstrato – o que lança o homem ao centro de todo pensamento sobre o Poder, seja como sujeito (que é alvo dele), seja como vontade de poder (que o funda e o remodela). É, aliás, nesse ponto, que as reflexões de Han que até aqui nos guiaram deixam de satisfazer plenamente as intenções do presente trabalho – embora sigamos com ele para tecer nossa reflexão. Veja-se que Han tem alguma consciência das relações entre cultura e Poder (e reconhece tal relação no pensamento de Hegel), porém não possui os aportes de uma Filosofia do Direito, do Estado e do Poder de matriz especificamente culturalista – seu paradigma ainda é marcadamente individualista:

A ação de ‘fazer interno’ do mundo como ‘recordação interiorizante do espírito’ não precisa ocorrer de maneira violenta. Uma inclusão violenta, na qual o exterior seria coagido por um poder exterior a se interiorizar, representa apenas uma forma externa, sem mediação, da ação de ‘fazer interno’. Hegel tem em vista um *vir-a-ser-interno do exterior*. O mundo, assim, não afunda em uma internalidade que lhe é estranha, mas *se interioriza a si mesmo* em um espaço interno. Hegel diria que o poder do espírito é totalmente diferente da violência, pois não anula ou violenta o outro, ao contrário, faz aparecer no outro o que ele já *é em si*, pois o pensamento não *é declarativo*, mas *esclarecedor*. É verdade que não se pressupõe violência da luz esclarecedora. Mas a luz do espírito é, contudo, uma luz particular, uma luz que *se toca internamente*, que vê a *si mesma no iluminado*. Ela tem *olhos*.<sup>271</sup>

Assim, Han somente parece ser capaz de perceber o Poder como um fenômeno subjetivo (em sentido quase estruturalista, o Poder da Cultura é apenas internalizado, sem que se perceba que a Cultura mesma está sendo permanentemente – e dialeticamente – estruturada e reestruturada).<sup>272</sup> Uma confusão, a nosso ver, que ora buscamos elucidar à luz dos aportes brasileiros ao culturalismo, especialmente ao pensamento de Miguel Reale, Nelson Saldanha e Joaquim Carlos Salgado.<sup>273</sup> Veja-se

<sup>270</sup> VILLACANA. *Teología política imperial... cit.*, p. 12.

<sup>271</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 107-108.

<sup>272</sup> Para uma visão verdadeiramente dialética da cultura, esta deve ser capaz de estruturar os sujeitos mas também ser estruturada por estes, nesse sentido: “Conforme vimos quando indivíduos estão ligados a um sistema funcional, suas atividades não são exclusivamente determinadas pelo último. Pelo contrário, como a pessoa como um todo se deixa refletir em seus feitos, ela pode, então, atribuir algumas de suas peculiaridades ao sistema do qual participa.” (DIITHEY. *A Formação do mundo histórico... cit.*, p. 221).

<sup>273</sup> Não que os três grandes jusculturalistas brasileiros sejam objeto específico deste estudo, mas cremos que os aportes do Culturalismo Jurídico, inegavelmente um desenvolvimento próprio da Filosofia do Estado (e do Direito) brasileira, nos

que apesar do acima exposto, claramente exemplo da consciência do papel da Cultura sob o sujeito, o paradigma individualista parece nublar o olhar europeu contemporâneo para os efeitos mais específicos da Cultura. Somente assim se poderia supor que ali onde haja o mais pleno ensimesmamento, no vazio absoluto de qualquer relação, poderia haver o poder, como o próprio Han propõe: “O poder é um fenômeno da interioridade e da subjetividade. Quem só precisasse se *recordar*, quem só permanecesse em seu *interior* ou em *si mesmo*, quem não tivesse exterioridade em geral, seria dotado de um poder absoluto”.<sup>274</sup>

A confusão, nesse sentido, resulta, a nosso ver, de um equívoco entre o que seja a “vontade de poder” (Poder Subjetivo), um fenômeno exclusivamente subjetivo (mas apenas momento do Poder, em sentido dialético); do Poder em si, um fenômeno relacional<sup>275</sup> que não poderia jamais encontrar-se na interioridade.<sup>276</sup> Poder, nesse sentido, é sempre um de si para outro e de volta para si – sendo o outro aqui tomado em sentido amplo, isto é, não necessariamente o outro é um sujeito particular, aliás, quase sempre este outro é um campo de relações nas quais mesmo um outro que seja subjetivo só pode

---

permitted vislumbrar toda a teoria do poder sob um olhar culturalista. É dizer, o pensamento culturalista brasileiro marca o olhar do jusfilósofo brasileiro mesmo quando não seja o objeto específico de uma pesquisa. É a contribuição (a “mirada” para usar o termo de Fichte) que a cultura brasileira fornece a seus pensadores e de que somos legatários graças especialmente aos esforços destes três grandes jusfilósofos (sobre o tema, *v.* PINTO COELHO. *O idealismo alemão... cit.*; e DUARTE COSTA. *Estado, poder e liberdade... cit.*).

<sup>274</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 108. Neste ponto o aporte do existencialismo parece decididamente causar uma cisão no pensamento de Han, recaindo nos problemas típicos do individualismo e na corrente de niilismo dos neonitzschianos que Middelaar critica: “O verdadeiro senhor, segundo Deleuze, na realidade não está de modo algum interessado em reconhecimento. Ele é autônomo e autoafirmativo. Não pretende ‘negar’ o outro, mas ‘confirmar’ sua idiosincrasia (sua *différence*). Não é reativo, mas ativo e criativo. Pretende criar os próprios valores.” (MIDDELAAR, Luuk von. *Politicídio: o assassinato da política na filosofia francesa*. Trad. Ramon Alex Gerrits. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 117). O indivíduo é justamente esse ser “autônomo e autoafirmativo”, que pretende “criar os próprios valores”, isto é, fazer a sua própria e enclausurada “cultura”, alheia à intersubjetividade. Isto não pode, jamais, ser Poder. O Absoluto hegeliano, para comparação, para ser Poder Absoluto, precisa justamente do movimento dialético (que é já um desdobrar-se) entre substância e sujeito: “Segundo minha concepção [...], tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela *imediatez* que é o ser, ou a *imediatez para o saber*.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, §17, p. 32).

<sup>275</sup> Para uma elaboração de uma metafísica em sentido relacional, *v.* MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

<sup>276</sup> Embora não desenvolva esse ponto, o pensamento de Han aponta para uma vacilação entre perceber o Poder na subjetividade e reconhece-lo na cultura, especialmente como sua axiologia (ou seu *medium*): “Embora o poder possa, de certo modo, se concentrar em uma ponta ou em uma pessoa, ele não pode ser *fundamentado* nessa ponta. Ele precisa, para ser poder, de um *espaço* que o suporte, o afirme e o legitime. O poder é, *mesmo* quando concentrado em um ponto, um acontecimento do *espaço*, de um conjunto ou de uma totalidade.” (HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 143).

ser percebido, e portanto relacionar-se (exercer poder) na medida em que é compreendido como parte de um feixe de relações (culturais).

Assim, podemos concordar com Han que “A subjetividade é constitutiva do poder”,<sup>277</sup> mas não por ser ela mesma o local do poder (que, aliás, dá mostras suficientes de que pode se manifestar para além da subjetividade), mas por ser a única instância efetivamente detentora de “vontade de poder”. Se, com Han, podemos concordar que somente a subjetividade é constitutiva do Poder (afinal, somente a “vontade de poder” pode constituir Poder), devemos nos afastar dele na percepção de que este Poder não extravasa a subjetividade e não caminha (como nos ensina a Fenomenologia do Espírito)<sup>278</sup> para seu momento de Poder Objetivo – que não é nunca retraçável ao momento de Poder Subjetivo –, pois passa a exercer Poder de forma independente daquelas subjetividades específicas – embora boa parte das manifestações de Poder ainda dependam em alguma medida das ações de sujeitos, estes não devem mais ser percebidos como “vontades” absolutamente independentes, pois já estão inseridos na lógica própria daquele campo de Poder.

Talvez o ponto onde fique mais claro a dificuldade de Han em compreender o Poder em termos culturalistas seja sua crítica à visão hegeliana da Religião como Poder. O paradigma da individualidade em que inevitavelmente recai, torna complexo perceber o poder em termos de universalidade, quase sempre compreendendo-o enquanto relação entre dois sujeitos (em nossos termos, enquanto uma relação entre duas “vontades de poder” que se encontram). Assim, por meio da filosofia de Georges Bataille,<sup>279</sup> diferencia ele poder e religião da seguinte forma:

A continuidade do poder é uma continuidade do *self*. Ao contrário do poder, a religião está ligada à experiência de uma continuidade *i-limitada* do *ser*. Ela é uma ‘volta ao momento’ no qual o ser humano ‘era um com o universo, sem se diferenciar seja das estrelas seja do sol’. O estremecimento sentido em relação ao divino emana, segundo Bataille, da violência da deslimitação que suspende a diferença.<sup>280</sup>

<sup>277</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 108.

<sup>278</sup> “O espírito é ‘poder apenas na medida em que olha o negativo nos olhos, permanecendo nele’. [...] [A vontade de] poder do espírito produz a continuidade do *self* pelas tensões negativas que o *outro* provoca nele.” (acréscimos nossos a HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 113). As referências de Han são a HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*

<sup>279</sup> “A cristandade tornou o sagrado *substantial*, mas a natureza do sagrado, em que hoje reconhecemos a ardente existência da religião, é talvez a coisa mais incompreensível que foi produzida entre os homens: o sagrado é apenas um momento privilegiado de unidade comunal, um momento de comunicação convulsiva daquilo que é ordinariamente sufocado”. (Grifos originais e nossa tradução de: “Christianity has made the sacred *substantial*, but the nature of the sacred, in which today we recognize the burning existence of religion, is perhaps the most ungraspable thing that has been produced between men: the sacred is only a privileged moment of communal unity, a moment of the convulsive communication of what is ordinarily stifled”. BATAILLE, Georges. The sacred. In: BATAILLE, Georges. *Visions of Excess: selected writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, p. 242).

<sup>280</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 126. Os trechos de Bataille citados são de BATAILLE, Georges. *Theorie der Religion* [Teoria da religião]. Munique, 1997 [Org. e epílogo de Gerd Bergfleth], p. 45.

A visão negativa da religião (institucional) em Bataille, conforme a traz Han, dá ao Poder que ele reconhece na Religião o tom de um poder disciplinar, que suprime as diferenças e se opõe ao Poder como Liberdade. Han, por outro lado, partindo dessa visão, busca desvincular Poder e Religião por não ser essa uma continuidade do “si mesmo” em um outro, mas uma continuidade de si mesmo na infinitude. Ora, mas essa continuidade de si mesmo na infinitude, ou, mais precisamente, no universal, é precisamente o que caracteriza o Poder como Liberdade quando se pensa em termos da relação sujeito-campo, isto é, a relação entre o sujeito e as relações gerais de força que formam a Cultura em que ele está inserido. Conferindo, ademais, ao Poder como Liberdade uma vinculação ao conceito de Justiça, que a filosofia de Han não parece perceber:

Assim, a justiça, com sua ‘objetividade elevada, clara e também profunda do olhar justo’, não é mero efeito do poder. Seus ‘olhos prudentes’, que se dirigem também ao pequeno e ao fugaz, não são os olhos do poder. O poder não conhece tal ‘emoção *sutil*’ de uma bondade do olhar justo. Mesmo uma qualidade *extrínseca* que não pudesse ser calculada pelo poder empoderaria o poder aumentando, alargando, agradando seu olhar.<sup>281</sup>

Novamente, o olhar sob a censura de nosso tempo impede que Han estabeleça uma dialética do poder que seja verdadeiramente especulativa, que seja, de fato, generosa. Ao supor que uma noção de justiça intrínseca ao Poder fosse impossível, o filósofo deixa de perceber que toda estrutura de poder é também, em sentido geral, uma estrutura de justiça; ou seja, toda estrutura de Poder Objetivo engendra mecanismos de visão e divisão, ou, em sentido comum, hierarquizações e critérios de qualificação e julgamento. Ora, é somente e justamente pela presença de uma estrutura de justiça (*lato sensu*) que determinado Poder cria marginalidades e externalidades; quando tratamos dos poderes coercitivos e disciplinares, sua perspectiva fortemente teleológica, isto é, seu olhar (ípsocêntrico) estritamente direcionado aos próprios fins julga preliminarmente a tudo e a todos que se imponham em seu caminho de forma negativa, atirando-os do centro do Poder e relegando-os à marginalidade ou à externalidade. É possivelmente a velocidade e a avidez com que as estruturas de poder coercitivo e disciplinar se apressam a julgar a tudo que dificulta a percepção de que efetivamente o fazem.

Mas veja-se que, como já propusemos, o Poder como Liberdade não se contenta em perseguir suas finalidades sem preocupações de meio. Assim, a Justiça, nesse cenário, é uma Justiça efetiva. É este Poder como Liberdade o único que se preocupa em desenvolver o ‘olho solícito’ capaz de voltar-se às marginalidades e externalidades e buscar garantir também a elas os benefícios da comunhão no

---

<sup>281</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 126. Os trechos de Nietzsche citados são respectivamente de NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, p. 310; NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, KSA 2, p. 361; e NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, p. 211.

Poder. E é, portanto, típico somente deste Poder a Justiça de ‘terna mirada’, que se preocupa não apenas com a sua finalidade, mas com a garantia dessa finalidade a todos os seus. Logo, se uma estrutura de justiça é intrínseca a todo poder, a Justiça só é intrínseca ao Poder como Liberdade. E apesar de julgar que a Justiça seja externa ao poder, Han reconhece que há uma manifestação de Poder que congrega um sentido de Justiça (o que chamamos Poder como Liberdade): “O ‘poder que olha vastamente ao redor’, ou seja, o poder com ‘olhos prudentes’, pode *localizar* sem produzir sem-lugar.”<sup>282</sup> Como já buscamos demonstrar, se todo poder é ipsocêntrico, todo poder gera marginalidades. No entanto, somente o Poder como Liberdade se volta a essas marginalidades e busca recuperá-las. A criação de marginalidade é intrínseca ao Poder, mas o tratamento específico que este lhe confere, não.

O Poder como Liberdade, em termos de uma relação para além daquela estritamente havida entre dois sujeitos, só pode ser encontrado nessa sensação de continuidade – isto é, na percepção de uma convergência de vontades – entre o sujeito e o universal, onde este universal deve ser sempre, inegavelmente, a cultura específica do campo em que a tomada de decisão está inserida. Em termos de Estado, e especificamente do Estado de Direito, que deve sempre se pautar na busca pelo exercício de Poder como Liberdade, estará sempre em um processo (dialético) de busca de um alto grau de convergência entre a sua Vontade de Estado, as Vontades das diversas particularidades que o compõem, e especialmente as “vontades de poder” de seus cidadãos – cuja suprassunção, a dessas vontades de poder, a tradição do pensamento ocidental convencionou denominar Vontade Popular (aqui tomada em sentido filosófico e político; jamais em sentido meramente estatístico).<sup>283</sup>

Assim, temos que a Axiologia do Poder seja sempre uma Cultura *latu sensu* (em sentido relacional, isto é, uma comunidade mínima de valores e princípios que possam engendrar a persecução de objetivos), mas que somente pode se manifestar como “vontade de poder” subjetiva, no momento do Poder Subjetivo. A relação das “vontades de poder”, com vistas a criar algo, já se move necessariamente para a criação destes valores e princípios que são agora, e desde logo, uma estrutura de Poder Objetivo, ainda que abstrato e pouco consciente de si – o caminho da consciência de si do Espírito Objetivo, uma vez que este emerge, desde a sua descrição na Fenomenologia do Espírito – é já o percurso histórico de uma cultura com seus momentos próprios e, em relação ao Poder, crescentemente

---

<sup>282</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 196.

<sup>283</sup> A distinção e a incompatibilidade entre a vontade meramente estatística (recolhida por pesquisas de opinião) e a Vontade Popular efetivamente pensada ao longo da História pela filosofia política ocidental já foi bem trabalhada por SOUZA, Henrique José da Silva. Teoria da (in)decisão política: uma investigação da democracia sitiada pela sondocracia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2015 (*Dissertação*, Mestrado em Direito).

consciente das diversas manifestações deste (coercitivas, disciplinares ou como Liberdade) de que dispõe na persecução estratégica de suas finalidades específicas.

Somente a partir dessa compreensão, de que o Poder Subjetivo é, em verdade, “vontade de poder” se pode compreender bem o esforço que realiza Han em sua sessão sobre a Metafísica do Poder, sem que se perca de vista nem as contribuições de Hegel, nem as de Nietzsche, nem o nosso culturalismo:

[Vontade de] Poder es la capacidad de lo viviente para no perderse *a sí mismo* pese a implicarse de muchas maneras en lo distinto, y para continuarse *a sí mismo* a través de tensiones negativas. [...] [Vontade de] poder es ‘la posibilidad de la autoafirmación a pesar de la negación interna y externa’. Por el contrario, quien no es capaz de permanecer en la negatividad ni de incluirla en sí, solo posee una exigua potencia de ser.<sup>284</sup>

Veja-se, entretanto, que Han não pode ignorar que o Poder como Liberdade seja o Poder como conceito, e isto só pode sê-lo à medida que se aproxima da Cultura – isto é, do universal – e interioriza toda ela, isto é, o Poder só poderá ser Poder como Liberdade na e pela Cultura (apenas que não pode assim enuncia-lo):

O poder do conceito tem intensidade de mediação, pois seu outro, a realidade, não é oprimida por ele. Ao contrário, ele vive *dentro* dela. Não *contra* a realidade, mas *na* realidade *se* manifesta o conceito. O poder do conceito é sem violência. Hegel diria: *violência é sem conceito*. Quanto mais conceito o poder incorporar em si, menos coerção e violência usará.<sup>285</sup>

E segue para concluir com Hegel, que este Poder do conceito (e como não pensar que, hegelianamente, o Poder como conceito só poderá ser exercido em um Estado de Direito pleno de politicidade e consciente de sua História) é o “Poder livre”,<sup>286</sup> que aqui chamamos Poder como Liberdade:

O poder do conceito, do universal, é, nesse sentido, um ‘poder *livre*’ ao não simplesmente ‘sujeitar’ o outro, ou seja, a realidade, mas ao libertá-lo ou liberá-lo em sua essência. Não a violência, mas a liberdade determina a relação entre o conceito e seu outro: ‘o universal é, desse

<sup>284</sup> Acréscimos nossos a HAN. *Sobre el poder*, cit., p. 96. A tradução para o português nos parece menos clara: “[Vontade de] poder é a habilidade do ser vivo de não *se* perder no outro na efetivação múltipla, de *se* continuar para além das tensões [*sic.*] negativas. [...] [Vontade de poder] é ‘a possibilidade da autoafirmação apesar da negação interna e externa’. Quem, em contrapartida, não permanecer na negatividade, incluindo-a em si, possui apenas uma **potência de ser** diminuta.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 111-112).

<sup>285</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 117.

<sup>286</sup> O termo, de que também se apropria Han, é do próprio Hegel, que, entretanto, foi traduzido para o português como “potência livre”: “O universal é, por conseguinte, a potência *livre*; é ele mesmo e pervade seu outro; não porém, como *algo violento*, mas antes como sendo, dentro daquele, em repouso e *junto a si mesmo*. Assim como foi denominado a potência livre, ele também poderia ser denominado o *amor livre* e a *beatitude irrestrita*.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A ciência da lógica*. 3. A Doutrina do Conceito. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 68). O original traz a expressão “*freie Macht*”: “Das Allgemeine ist daher die *freie Macht*; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *Gewalt-sames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bei sich selbst ist*. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die *freie Liebe* und *schränkenlose Seligkeit*.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II*. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden* (vol. 6). Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 277).

modo, o poder *livre*. [...] O outro se submete, obedecendo *em liberdade* a essa sobreposição. Aquele que sobrepõe está, dessa forma, no seu outro ‘calmo e em si mesmo’ pois não encontra resistência.<sup>287</sup>

Se Han não reconhece prontamente a dialética do poder como aqui propomos – muito embora, como até aqui buscamos demonstrar, também não a negue –, traz para seu universo de discussão o pensamento de Hannah Arendt que parece compreender facilmente a relação entre Cultura (momento abstrato do Poder) e Estado (momento concreto do Poder), ainda que sem enunciar com clareza a relação. Mas veja-se que, se tomarmos o Estado, enquanto universalidade concreta do Poder, como esse Poder que surge “onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo”,<sup>288</sup> então o que a filósofa nos explicita é que sua legitimidade “não se baseia nas finalidades e nos objetivos que um grupo pleiteia em cada caso, mas surge da origem do Poder, que coincide com a fundamentação do grupo”, é dizer, a legitimidade do Poder (ao menos do Poder como liberdade, como propomos), no Estado de Direito, só pode ser encontrada na Cultura da nação a partir da qual aquele Estado se impôs no mundo, ao menos se tomarmos como verdadeira a asserção de Hegel sobre a origem do Estado, isto é, que:

No ser-aí de um *povo*, o fim substancial é ser um Estado e, como tal, conservar-se; um povo sem formação-de-Estado (uma *nação* como tal) não tem propriamente história, assim como os povos existiram antes de sua formação-de-Estado, e outros que existem ainda agora como nações selvagens. O que acontece a um povo, e se passa no seu interior, tem, na sua relação ao Estado, sua significação essencial; as simples particularidades dos indivíduos são o mais distante que há desse objeto que pertence à história.<sup>289</sup>

Assim podemos perceber que o “Poder absoluto”, que é o Poder como Liberdade mais pleno, não necessitaria fazer qualquer uso da violência, pois a sujeição que ele impõe não é uma sujeição que se contrapõe ao sujeito, mas ao contrário, que constitui esse sujeito em sua verdadeira liberdade.<sup>290</sup> “O poder atua primariamente de maneira não repressiva. Hegel toma conhecimento dele sobretudo na dimensão da mediação e da produção”.<sup>291</sup>

<sup>287</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 117-118.

<sup>288</sup> ARENDT. *Da violência...* cit., p. 129. A mesma ideia está presente em outras obras da filósofa: “É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam.” (ARENDT. *A condição humana*, cit., p. 212).

<sup>289</sup> HEGEL. *Enciclopédia...* v. 3, cit. §549 (comentário), p. 322.

<sup>290</sup> “O ser humano, assim, deve sua identidade, sua ‘alma’, à interiorização de um conteúdo que, para falar com Hegel, se *sobrepõe* a ele. Ele se submete à sobreposição na medida em que a interioriza, em que a torna conteúdo de sua identidade. O ‘sim’ ao outro, que sobrepõe, é, nessa medida, uma submissão *primária* no momento em que a identidade daquele que se submete é *inicialmente constituída*. O poder não é aqui opressor ou violento. Ele gera, *inicialmente*, identidade, a ‘alma’. A sobreposição *pode* portar traços violentos, pode virar assalto ou atropelo, se for pobre ou sem mediação. Hegel diria, contudo, que a sobreposição [*Übergrieff*] violenta é uma sobreposição *sem conceito* [*ohne Begriff*], que ocorre *sem mediação*.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 119).

<sup>291</sup> HAN. *O que é poder?*, cit., p. 119.

A ideia inegavelmente é controversa, especialmente se pensarmos nos usos políticos que podem e já puderam ser feitos quando o exercício do Poder é assenhoreado por alguém, ou algum grupo, que supõe ser detentor de uma verdade única (e nesse sentido anti-dialética) sobre o que seja o conteúdo da imposição legítima. Isto é a deturpação mais primária (não obstante seja bastante comum) da ideia de um Poder como Liberdade, pois este Poder é sempre o produto de relações de força que nunca se resolverão de forma absoluta, pois são em si mesmas dialéticas. Como a Cultura, a estrutura privilegiada do Poder como Liberdade que já indicamos, qualquer manifestação desta forma de Poder será sempre politicamente disputada e historicamente determinada, isto é, irrepetível e avessa a tentativas de eternização.<sup>292</sup>

É talvez nesse sentido que possamos pensar numa relação entre a história do Estado de Direito e uma história do próprio Poder (enquanto Poder estatal) dialeticamente como uma tomada de consciência das manifestações deste nos diferentes momentos daquele.<sup>293</sup> Da talvez excessiva utilização das manifestações de poder coercitivo no Estado Liberal (de onde a maioria dos sistemas penais ocidentais são ainda um resquício insidioso da desproporcionalidade com que ainda tratamos os diferentes Direitos Fundamentais) que em seu processo de impiedosa “racionalização” burocrática lançou nações inteiras na tentação das lideranças carismáticas;<sup>294</sup> à ênfase inquietante nas manifestações do poder disciplinar no momento do Estado Social (com particular impiedade nos regimes totalitários que coexistiram nesse período e que por suas ideologias puristas supunham a exigência de graus elevados de uniformidade).<sup>295</sup>

O feitiço do poder carismático reside, precisamente, na redução da complexidade, que a burocratização liberal-capitalista insiste em impor ao Estado, afastando a relação entre o cidadão e o

---

<sup>292</sup> É esta uma das razões para que, do ponto de vista do Poder, e especificamente do Poder como Liberdade, uma paz que se queira perpétua, como quis Kant, seria impensável. Uma tal situação só poderia ser efetivamente viável sob formas de Poder coercitivo e disciplinar estritos (Para a proposta kantiana: KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projecto filosófico*. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018).

<sup>293</sup> Conforme já indicamos, a História do Estado de Direito e os diversos momentos deste podem ser bem compreendidos em HORTA. *História do Estado de Direito*, cit.

<sup>294</sup> “A burocratização e o tornar anônimo da organização constituem, segundo Weber, um poder que atua sem qualquer ‘carisma’. A dominação genuinamente carismática não precisava, para Weber, de serviços públicos, de funcionários ou regulamentos. Nela não há cargos e competências. Weber a contrapõe à ‘dominação burocrática’, por demais atada a regras discursivamente analisáveis. O carisma reduz, justamente por ser estranho a regras, radicalmente a complexidade. Nisso consiste, na verdade, sua sedução. Para toda dominação carismática valeria a sentença: ‘Está escrito – mas eu lhes digo’.” (HAN. *O que é poder?*, cit., p. 31-32, nota). O trecho de Weber citado é de WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Madrid: FCE, 2002, p. 712.

<sup>295</sup> O pensamento de Schmitt é exemplar dessa exigência de uma uniformidade cultural, Cf. SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. Trad. Francisco Ayala. Salamanca: Alianza Editorial, 2006, p. 230 e ss.

Estado – reduzindo a intermediação efetiva que garante o Poder como Liberdade.<sup>296</sup> O poder carismático é a tentativa de reaproximação da intermediação cidadão-Estado pela via da drástica redução de complexidade que ocorre em desfavor dos mecanismos de aproximação política pautados na representação – mecanismo este historicamente definido pelo Ocidente como a forma adequada de dialetizar esta relação. Isto é, a burocratização formalista e o ataque à representação (sem qualquer proposta de substituição por outro mecanismo de aproximação da relação de intermediação entre cidadãos e Estado) tendem a entregar o poder para as figuras carismáticas de fácil aproximação e intermediação.

Foi esse um dos resultados do racionalismo burocrático do Estado Liberal, e parece ser para um caminho semelhante que o minimalismo anti-político do Estado Poiético<sup>297</sup> apregoadado pela ideologia do pensamento único (neoliberalismo) tem direcionado os Estados contemporâneos.<sup>298</sup> Mas se o Destino (em sentido hegeliano) do Estado é o momento do Estado Democrático que se descortina em nosso horizonte, e se o compromisso desse é com a maximização da manifestação do Poder como Liberdade, então urge retomarmos o pensamento sobre o Poder. Nesse sentido, Dilthey apresenta a dificuldade de lidar com o tema, na dualidade intrínseca do Poder no Estado (isto é, entre suas manifestações mais coercitivas e truculentas e em suas manifestações criadoras e plenas de politicidade):

Sobre o fundamento da diferenciação natural dos seres humanos e dos acontecimentos históricos desenvolve-se, finalmente, os Estados do mundo cultural; cada um dos quais reúne em si nexos produtivos dos sistemas culturais, e sobretudo as nações organizadas em forma de Estado. [...] Cada um desses Estados é uma organização composta de diversas comunidades. A capacidade de manter essas comunidades juntas dentro dele resulta no poder soberano do Estado, acima do qual não existe instância superior. E quem poderia negar que o sentido da história baseado na vida se manifesta tanto na vontade de poder e na necessidade de exercer domínio interna e exteriormente, quanto nos sistemas culturais? E os elementos de brutalidade, truculência e destruição que acompanham a vontade de poder, com toda a pressão e coerção presentes na relação de domínio e obediência, não estão eles ligados à consciência de

---

<sup>296</sup> Nenhuma obra captou com maior maestria a irracionalidade da “racionalização” burocrática quanto KAFKA, Franz. *O processo*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006.

<sup>297</sup> “O Estado Poiético é a ruptura no Estado Ético contemporâneo que alcançou a forma do Estado de Direito”. (SALGADO. *Estado Ético... cit.*, p. 53).

<sup>298</sup> “He ahí el gran riesgo de la Era de la Justicia: despolitizar el *nomos* y el *Ethos*. Es evidente que el proceso de desideologización del Estado está en pleno acuerdo con los dictámenes del neoliberalismo: es preciso evitar toda reacción a la globalización. El Estado, única fuerza capaz de resistir al mercado, es así considerado el villano de los pueblos, y enflaquecido con todos los argumentos posibles; el objetivo es que su tamaño y sobre todo su coste disminuyan necesariamente. Además, vaciar el Estado exige vaciar la Política. Por tanto, se instaura, por un lado, un universo de *videocracia* y guerra por los medios de comunicación, donde el ciudadano cada vez más se transforma en espectador. La clase media, de fundamental importancia en la conformación de las fuerzas políticas, se convierte en clase “de los media”, participando de las alienaciones de esa nuestra *sociedad de la incultura* (criticada por Gonçal Mayos). Por otro lado, se cree en la Política como técnica, reduciendo a instrumentales, debates que deberían ser ideológicos” (HORTA. *La era de la justicia... cit.*, p. 83).

comunidade, de união e de participação festiva de um todo político, vivências estas que estão entre os valores humanos mais altos?<sup>299</sup>

Em suma, o que se percebe é que não há comunidade (pois não há cultura), e portanto não há nenhuma intersubjetividade possível (inclusive o seu ponto de cumeada, o Estado), sem o Poder. Nesse sentido, embora a Ilustração já tenha, em seu nascedouro mesmo, eleito o poder dos reis absolutistas como alvo de seu combate (em oposição direta a Maquiavel e Hobbes), o “dilúvio ético” da primeira metade do século XX gerou no pensamento filosófico ocidental um verdadeiro horror ao poder.<sup>300</sup> Há uma escolha relativamente deliberada, especialmente forte desde o século XX, em reduzir e neutralizar o Poder como um efeito negativo, quando não trata-lo como uma exceção.<sup>301</sup>

Um dos principais mecanismos do pensamento liberal que visa engendrar essa neutralização é a perspectiva da transparência irrestrita, que implica na – ao menos suposta – aversão ao segredo e à mentira (especialmente nas outras nações-Estado) como formas de domínio absoluto sobre o poder.<sup>302</sup>

<sup>299</sup> DIITHEY, Wilhelm. *A Formação do mundo histórico... cit.*, p. 220.

<sup>300</sup> Em nossa perspectiva, trata-se de um longo processo perceptível com clareza em ao menos dois momentos. Há uma espécie de trauma profundo e fundante da modernidade, que Middelaar identifica com a decapitação de Luís XVI, “o soberano que constituía a *personificação* do poder político” (MIDDELAAR. *Politicídio... cit.*, p. 21), mas que acreditamos poder ser melhor percebido com a ruptura inicial com a tradição que representou a Reforma Protestante e que influenciaria todo o pensamento político iluminista e seu enfrentamento do Poder dos monarcas absolutos que de certa forma abre o caminho para uma luta mais genérica contra o Poder. O segundo momento, a grande guerra civil europeia que traria o mundo e exporia os horrores a que os totalitarismos podiam nos levar (os pontos mais baixos, então, seguramente seriam respectivamente os campos de concentração nazistas, o cerco de Stalingrado onde seriam consumidas milhões de vidas russas e as bombas atômicas lançadas pelos americanos sobre o Japão) – “O século XX que emerge do segundo pós-guerra é o século do medo, do risco e da desesperança” (HORTA. *Estado e globalização... cit.*, p. 192) –, este segundo momento levaria o pensamento ocidental a um verdadeiro surto (possível graças ao trauma inicial): “A presença da catástrofe traumatizou nossos dias. Se o século XX teve seu início marcado pelas hostilidades da guerra de 1914, o Terceiro Milênio anunciou-se prematuramente em Hiroshima e Nagasaki. Sensação difusa, do risco larvado, insegurança que espreita em todos os instantes” (DINIZ, Arthur José Almeida. *A crise de nossos dias. Revista da Faculdade de Direito. Belo Horizonte*, n. 21, 1979, p. 307-343). Significativamente, Hobsbawn denomina a primeira metade de seu “curto século XX” por “Era das catástrofes” (*Cf.* HOBSBAWN, Eric John Ernest. *The age of extremes: a history of the World, 1914-1991*. Nova York: Vintage books, 1994).

<sup>301</sup> Representante desse apego à exceção, o pensamento de Giorgio Agamben é retrçado por Han para que se veja que onde o século XX quis notar apenas a excepcionalidade da vida nua do *homo sacer*, há a possibilidade de buscar (como Destino, em sentido hegeliano) a formação pelo Estado do *homo liber*, que propomos seja o cidadão do Estado de Direito em seu momento mais democrático: “Em sua historiografia do Ocidente, Agamben também insiste com paixão enérgica no caso de exceção, tornando-o regra. Assim, os campos de concentração viram ‘*nomos* do moderno’. Assim como o espaço do poder não pode ser explicado a partir da antessala [de Schmitt], o espaço político da modernidade não pode ser derivado do campo de concentração. Se se observar os *casos normais* da história da humanidade, é preciso então alimentar a esperança de que o *humano porvir* não se chamará *homo sacer*, mas *homo liber*.” (HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 143, nota). Os trechos de Agamben citados são de AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [Homo sacer: o poder soberano e a vida nua], Frankfurt del Meno, 2002, p. 175.

<sup>302</sup> Sobre o tema, veja-se o tratamento pouco amistoso que dá ao segredo e à mentira em sua discussão sobre a Razão de Estado o pensamento de ROMANO, Roberto. *Razão de Estado e outros estados da Razão*. São Paulo: Perspectiva, 2014, em especial pp. 169-201. Para uma crítica dos excessos de transparência tanto na intersubjetividade cotidiana quanto no Estado, veja-se o já citado HAN. *Sociedade da transparência, cit.*

O fetiche da transparência, entretanto, tem por consequência mais ou menos inconsciente a configuração de um ambiente filosófico muitas vezes incapaz de lidar com o simbólico, com aquilo que não se dá ao conhecimento em-si em sua imediatez. Assim a crítica também de Han à postura tipicamente liberal que dá contorno à teoria luhmanniana do poder, absolutamente incapaz de perceber e trabalhar no reino do simbólico e da cultura. Veja-se:

A possibilidade de uma prefiguração pré-reflexiva fica velada para Luhmann justamente porque a comunicação de poder ocorre, segundo sua teoria do poder, sem exceção na transparência de uma decisão de ação *consciente*. Em sua teoria do poder, não há lugar para a forma de poder que se inscreve para além da seleção consciente na continuidade que abrange do *ego* ao *alter*.<sup>303</sup>

Tentar eliminar o Poder do mundo e da vida não elimina a violência, ao contrário, transforma tudo em violência, levando todo tipo de relação entre sujeitos ou entre instituições e sujeitos a ser percebida apenas em seu caráter de violência. A mera existência que estabelece o paradigma da individualidade isola os sujeitos e impede qualquer construção social efetiva, pois todas elas são estruturas de Poder Objetivo, isto é, toda obra humana é sempre um esforço de mediação entre as “vontades de poder” que exercem as particularidades com vistas à definição de sentidos que permitem o convívio. Excluída a dimensão do Poder da vida humana, restam apenas as existências isoladas, as particularidades que se supõem auto-suficientes (os indivíduos). Cumpre, portanto, tentar contribuir para a tarefa a que nos conclama José Luiz Borges Horta:

Já é tempo de retomarmos o político, e de recebê-lo como razão fundante do jurídico. E retomar o político implica enfrentar, de modo vigoroso e combativo, o consenso nefasto do neoliberalismo globalizante e estatofóbico, construindo (ou reconstruindo) um discurso consistente acerca da importância do Estado para o destino humano. Recolocado o Estado em sua centralidade diante do fenômeno jurídico, podemos superar a triste hora final do século XX, proclamar o ocaso do discurso neoliberal e concorrer para a efetiva realização da tarefa a que, desde a Revolução, nos foi confiada: o Estado de Direito.<sup>304</sup>

Assim, a tese central que aqui se aventa é de que a crise do Estado de Direito, sua subversão pelo “Estado Poiético” (que a Escola Jusfilosófica Mineira tem se esforçado em denunciar)<sup>305</sup> tem por componente fundamental, senão como seu verdadeiro início, um esforço racionalista de desvoluntarização do Poder que se principia na Modernidade e se aprofunda após o dilúvio ético do

<sup>303</sup> HAN. *O que é poder?*, *cit.*, p. 37-38.

<sup>304</sup> HORTA. *Estado e globalização...cit.*, p. 200.

<sup>305</sup> Sobre o Estado Poiético e seu descompromisso com os Direitos Fundamentais, veja-se também: “O elemento central e essencial do Estado de Direito é postergado, pois o jurídico, o político e o social são submetidos ao econômico. O Estado poiético não tem em mira a ‘produção social’. Entra em conflito com a finalidade ética do Estado de Direito, abandonando sua tarefa de realizar os direitos sociais (saúde, educação, trabalho), violando os direitos adquiridos, implantando a insegurança jurídica pela manipulação sofisticada dos conceitos jurídicos através mesmo de juristas com ideologia política serviente, exercendo o poder em nome de uma facção econômico-financeira.” (SALGADO. *Estado ético... cit.*, p. 58).

século XX. O processo, que pretende-se demonstrar, parte da negação da Vontade como elemento constitutivo do Poder, que deve estar presente tanto em sua axiologia, enquanto momento dialético de supressão de vontades particulares, quanto em sua teleologia, a partir de um Poder que, consciente, faz de si uma Vontade determinante na persecução estratégica de objetivos (no Estado de Direito, reportando-se ainda ao respeito às particularidades, não podendo jamais ser uma Vontade teleologicamente guiada a despeito dos meios para exercer-se).

## **PARTE II**

## 4 PODER E VONTADE

### 4.1 MAQUIAVEL E O PODER: A HISTÓRIA É ÚTIL

Apolo e Dionísio; Eros e Thanatos; Liberdade e Poder. Estas e tantas outras díades orientam o pensamento histórico-filosófico na compreensão das coisas do Espírito, que não se subsumem à rigidez simplista da natureza. O pensamento sobre a História, em particular, dificilmente se prova inspirado e fecundo sem o reconhecimento de uma tensão essencial que o oriente. Nesse sentido, se a História da Arte é uma tensão entre o apolíneo e o dionisíaco como quis demonstrar Nietzsche, e a História do Homem é uma tensão entre as pulsões eróticas e as pulsões tanáticas na tradição que vai da intuição psicanalítica ao seu uso mais refinado em autores como Byung-Chul Han,<sup>306</sup> então podemos também concordar que “a história do pensamento ocidental é um embate entre a liberdade e o poder”,<sup>307</sup> como nos ensina Joaquim Carlos Salgado, no sentido dialético que a esta expressão conferimos na primeira parte desta tese.

Nesta lógica, se, como a primeira parte desta tese buscou demonstrar, o que se compreende como Poder é uma estrutura objetiva (embora dialética, e portanto permeável à Cultura e à História) que determina uma Vontade Objetiva (consciente ou não desta e de sua formação), faz-se necessário neste momento buscarmos compreender o percurso histórico-filosófico que permitiu a confluência até tal demonstração. Para isso, é preciso compreendermos a existência de duas linhas históricas paralelas que talvez possam ser percebidas na História do pensamento filosófico ocidental e que orientam a relação entre Poder e Vontade: uma que, como veremos em Maquiavel, percebe na Vontade Objetiva, e mais precisamente na Vontade politicamente determinada, a pulsão propriamente humana do Poder, que se arranca para fora do determinismo da natureza para atingir o esplendor dialético do Espírito – curiosamente, para Berlin,<sup>308</sup> esta tradição afasta a Política da Ética e a aproxima da Estética; uma outra linha histórico-filosófica, entretanto, percebe na Vontade Subjetiva (o que, a nosso gosto, preferiríamos denominar por “arbitrio”)<sup>309</sup> esta mesma pulsão do Poder, que se arrancaria para fora do determinismo

<sup>306</sup> Cf. HAN, Byung-Chul. *A agonia do Eros*, cit.

<sup>307</sup> SALGADO. O Estado ético... cit., p.44.

<sup>308</sup> BERLIN, Isaiah. A originalidade de Maquiavel. In: BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 305.

<sup>309</sup> “Hegel distingue claramente [...] a vontade (*der wille*) e o arbitrio (*die Willkür*): o arbitrio, como poder de escolha entre possíveis dados, é apenas um momento, um momento de extrema tensão, da vontade concebida como pura potência de autodeterminação racional: ‘O arbitrio, em vez de ser a vontade em sua verdade, é antes a vontade como contradição’.”

da natureza pela racionalidade dos homens que poderia se elevar subjetivamente à Razão, seja por iluminação pessoal, ou pelo caminho da moralidade.<sup>310</sup>

A política, segundo essa visão [de Burckhardt, Singleton e outros], deixa o reino da ética e se aproxima da estética. Singleton argumenta que a originalidade de Maquiavel consiste em sua visão da ação política como uma forma do que Aristóteles chamou de ‘fazer’ – cujo objetivo é um artefato não moral, um objeto de beleza ou uso externo para o homem (nesse caso um arranjo particular dos assuntos humanos) – e não ‘agir’ (no lugar em que Aristóteles e Tomás de Aquino o tinham colocado), cujo objetivo é interno e moral, e não a criação de um objeto, mas um tipo particular – o modo correto – de viver ou ser.<sup>311</sup>

Assim a Vontade Política como manifestação efetiva do Poder toma centralidade em Maquiavel e, para alguns, inaugura uma Filosofia Política propriamente dita que, na emergência de um pensamento político vigoroso como o do florentino, não se furtaria àqueles dualismos que, como dissemos, imediatamente nos remetem à História. Para além do esforço de Maquiavel em relação à desvinculação entre o poder do Estado e o poder da Igreja,<sup>312</sup> a força e a estabilidade do poder do Estado, para ele, se funda justamente no equilíbrio entre duas pulsões (ou humores) igualmente poderosas e essenciais, sem as quais qualquer Estado estaria fadado ao fracasso e à conquista por outros, uma vez que não haveria liderança percebida como legítima ou suficiente amor à pátria que conferisse suporte àquele Estado – o favor do povo e o favor dos grandes:

Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença.<sup>313</sup>

Nos deteremos na discussão desta passagem em breve, mas para efeitos destas considerações iniciais, vale desde logo nos afastarmos de uma tradição marxista que busca perceber no trecho em questão o profético anúncio maquiaveliano do conflito de classes que seria desenhado por Marx como

---

(KERVÉGAN, Jean-François. Figuras do direito na Fenomenologia do Espírito. A fenomenologia como doutrina do Espírito Objetivo? Trad. Theresa Calvet de Magalhães; Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira. *Pensar*. Fortaleza v. 21, n. 1, p. 213-241, jan./abr., 2016, p. 225).

<sup>310</sup> Os problemas da Vontade Livre, em sentido subjetivo e, portanto, desconsiderada a Vontade política, vem sendo alvo de interessantes e frutíferos estudos nas áreas da Psicologia, da Neurociência, da Filosofia e, no Direito, tendo se mostrado particularmente frutífera no campo do Direito Penal e da Bioética. Embora não sejam o foco de nosso trabalho, sugerimos sobre o tema as interessantes incursões do Prof. Dr. Renato César Cardoso, em especial: CARDOSO, Renato César; *et al.* (Orgs.). *Livre-arbítrio: uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Editora Artesã, 2017.

<sup>311</sup> BERLIN. A originalidade de Maquiavel, *cit.*, p. 305.

<sup>312</sup> Um dualismo que não pretendemos aqui explorar, mas cuja famosa passagem do Príncipe permite notar com clareza: “Dizendo-me o cardeal de Ruão que os italianos não entendiam de guerra, respondi-lhe que os franceses não entendiam de estado [*sic.*], porque, se entendessem, não teriam permitido que a Igreja alcançasse tanta grandeza.” (MACHIAVELLI, Nicollò. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, capítulo III, p. 18).

<sup>313</sup> MACHIAVELLI. *O Príncipe*, *cit.*, capítulo IX, p. 45.

o suposto motor da História. Nesse sentido, preferimos nos filiar àqueles, como Newton Bignotto,<sup>314</sup> que preferem perceber no conflito entre a vontade dos grandes e a vontade do povo uma configuração particular, no contexto Florentino da passagem do século XV ao XVI, de elementos irreduzíveis da vida política. Como aqui pretendemos discutir, a nosso juízo trata-se da percepção, em um momento histórico determinado, daquela belíssima tensão permanente que mencionamos entre Poder e Liberdade. Maquiavel não apenas a exorta, como a alça à classe de elemento necessário à própria estabilidade do Estado e do regime – é Maquiavel quem descobre toda a beleza presente na História desta tensão, que viria a apresentar em seus diversos textos, especialmente em seu olhar para o período da Roma republicana, nos seus *Comentários [Discursos] sobre a Primeira Década de Tito Lívio*<sup>315</sup> e que utilizaria para discutir sua realidade quando redigiu a *História de Florença*.<sup>316</sup>

É somente por meio da História, também – na forma da mítica que vê em Maquiavel a interpretação de Gramsci<sup>317</sup> e de que definitivamente revestiria a História posteriormente o Idealismo Alemão<sup>318</sup> – que o “amor à pátria” (ou, diríamos talvez mais acertadamente, a noção de cidadania) poderá suprassumir a tensão entre Poder e Liberdade nas figuras do Estado e do cidadão.

---

<sup>314</sup> “O ‘povo’ e os ‘grandes’ não são conceitos sociológicos, que designam univocamente grupos ou classes sociais. Esses dois conceitos se referem a dois elementos irreduzíveis da vida política, que não podem ser subsumidos por nenhum acordo, ou contrato, que restauraria a unidade do todo. Não há unidade a ser restaurada. Os dois pólos só existem em seu confronto, eles se determinam mutuamente, mesmo se os elementos que os constituem se mostrem inconciliáveis.” (BIGNOTTO, Newton. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, pp. 77-100, 2008, p. 89).

<sup>315</sup> MACHIAVELLI, Nicollò. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

<sup>316</sup> MACHIAVELLI, Nicollò. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

<sup>317</sup> “O caráter fundamental do *Príncipe* é o de não ser um tratado sistemático, mas um livro ‘vivo’, no qual a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do ‘mito’. Entre a utopia e o tratado escolástico, formas nas quais se configurava a ciência política até Maquiavel, este deu à sua concepção a forma da fantasia e da arte, pela qual o elemento doutrinário e racional personifica-se em um *condottiero*, que representa plástica e ‘antropomorficamente’ o símbolo da ‘vontade coletiva’. O processo de formação de uma determinada vontade coletiva, para um determinado fim político, é representado não através de investigações e classificações pedantes de princípios e critérios de um método de ação, mas como qualidades, traços, características, deveres, necessidades de uma pessoa concreta, o que põe em movimento a fantasia artística de quem se quer convencer e dá uma forma mais concreta às paixões políticas. [...] depois de ter representado o *condottiero* ideal, Maquiavel – num trecho de grande eficácia artística – invoca o *condottiero* real que o personifique historicamente: esta invocação apaixonada reflete-se em todo o livro, conferindo-lhe precisamente o caráter dramático.” (GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere (v. 03)*: Maquiavel, notas sobre o Estado e a política. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 13).

<sup>318</sup> “‘Maquiavelismo absoluto’ – assim o neotomista Jacques Maritain descreverá as doutrinas de Fichte e Hegel. A expressão de Maritain sinaliza como, na consciência de muitos, o chamado Idealismo Alemão encontrar-se-ia indelevelmente conectado à filosofia de Maquiavel.” (OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro; ALMEIDA, Philippe Oliveira. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, v. 07, n. 13, pp. 289-315, 2016, p. 293).

“Primeiramente, podemos dizer que a teoria do Estado maquiaveliana é *historicista*, ou seja, baseada na reconstrução e análise de fatos históricos, antigos e modernos, e não *racionalista*, baseada numa reconstrução lógica, como o seria as teorias contratualistas de forma geral, de Hobbes a Kant”.<sup>319</sup> Para Maquiavel, a História é sempre uma fonte de conhecimento e de virtudes,<sup>320</sup> mesmo quando não seja possível reconfigurar, na realidade, as qualidades que fizeram do exemplo histórico uma experiência bem-sucedida e digna de nota – como, aliás, se percebe com clareza em sua exortação à implementação de um regime republicano de inspiração romana em Florença após a morte de Lorenzo de Médici.<sup>321</sup> Assim, percebe e exorta o florentino:

Como os homens sempre trilham caminhos percorridos por outros, procedem em suas ações com imitações as não são capazes de manter totalmente os caminhos dos outros nem de alcançar a *virtù* daqueles que imitam, um homem prudente deve sempre começar por caminhos percorridos por homens grandes e imitar os que foram excelentes. Assim, mesmo que não alcance sua *virtù*, pelo menos mostrará algum indício dela.<sup>322</sup>

#### 4.1.1 O PODER É ÚTIL

Conforme buscamos demonstrar em nossas considerações iniciais, a tensão entre Poder e Liberdade é constitutiva do pensamento de Maquiavel em sua teoria dos humores. Nesse sentido, e caminhando de volta à célebre passagem do capítulo IX do *Príncipe* que transcrevemos acima, nos deparamos com três possíveis resultados do embate entre a Vontade dos Grandes e a Vontade do Povo para Maquiavel: o principado, a liberdade e a licença. Sobre este ponto, e a despeito da linguagem marxista, interpreta Claude Lefort:

Somos colocados na presença de um juízo de alcance universal, que resume o ensinamento prudentemente insinuado nos capítulos precedentes, ao mesmo tempo que o completa. Retendo da diversidade dos tipos de governo apenas três regimes, Maquiavel abandona espetacularmente as classificações tradicionais [...]. Insinua que aos olhos do observador só conta a maneira pela qual se resolve a luta de classes: ou ela engendra um poder que se eleva

<sup>319</sup> SALATINI, Rafael. Maquiavel e o Estado. In: SALATINI, Rafael; DEL ROIO, Marcos (orgs.). *Reflexões sobre Maquiavel*. Marília: Oficina Universitária, 2014, p. 74.

<sup>320</sup> “Em todos seus textos políticos, Maquiavel procede a uma forma de desenvolvimento teórico fundamentado na história, especialmente a história prudencial, buscando nos grandes exemplos antigos (em especial romanos) e modernos, modelos para a imitação. Maquiavel procura nas grandes ações de homens como Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu, grandes personagens da história antiga, ou César Bórgia, famoso *condottiere* de sua época, modelos a serem seguidos pelos príncipes modernos, assim como procura na história de grandes nações, especialmente a Roma antiga, o modelo a ser imitado pelos Estados modernos.” (SALATINI, Rafael. Maquiavel e o Estado. In: SALATINI, Rafael; DEL ROIO, Marcos (orgs.). *Reflexões sobre Maquiavel*. Marília: Oficina Universitária, 2014, p. 74-75).

<sup>321</sup> Cf. MACHIAVELLI, Nicollò [ADVERSE, Helton (Org.)]. *Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Trad. Helton Adverse e Gabriel Pancera. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

<sup>322</sup> MACHIAVELLI. *O Príncipe, cit.*, capítulo VI, p. 25.

acima da sociedade e a subordina inteiramente à sua autoridade – é o principado –, ou se ajusta de tal maneira que ninguém fica sujeito a ninguém (pelo menos de direito) – é a liberdade –, ou é impotente para se assimilar numa ordem – é a licença.<sup>323</sup>

A interpretação, em si, já incorpora um grau de julgamento de valores em relação às diversas leituras possíveis da obra de Maquiavel, em especial a tradição agora já bastante fundamentada, que busca ler em Maquiavel um defensor, ainda que envolto em cuidados para não se expor, da República sobre o Principado. Entretanto, ao lermos a passagem sobre a ótica de uma dialética entre Poder e Liberdade, pode-se perceber que a se enfatizar o viés do Poder, teremos, para seguir a chave proposta por Lefort, “um poder que se eleva acima da sociedade e a subordina inteiramente à sua autoridade”; por outro lado, a se enfatizar o viés da Liberdade, teremos um poder que se “ajusta de tal maneira que ninguém fica sujeito a ninguém”. A questão que parece se impor é se, de fato, Maquiavel seria o pensador (maquiavélico) do Poder ou se, em verdade, não seria o pensador (republicano) da Liberdade. De fato praticamente inconteste, a licença, isto é, a incapacidade de uma tensão efetiva entre a Vontade dos Grandes e a Vontade do Povo, que se traduz com muita clareza na situação em que a Vontade do Povo se torna idêntica à Vontade dos Grandes, isto é, a situação em que o Povo deseja ser e agir da mesma forma e sob o signo dos mesmos interesses dos Grandes, esta é vista como o pior cenário possível – uma anarquia em que todos querem impor suas vontades e interesses particulares sobre todos sem qualquer consideração relativa ao bem comum.<sup>324</sup>

A divisão irreduzível da cidade não é necessariamente signo do mal, mas nem por isso o autor florentino faz o elogio da guerra civil. Longe disso, ele também sonha com regimes estruturados, capazes de conter por meio de mecanismos institucionais os desvarios dos homens em luta por seus desejos. Nesse sentido, teme a ‘licença’ tanto quanto Platão temia a anarquia, ou a tirania. Mas, diferentemente do filósofo grego, o florentino prefere não se perder ‘na imaginação de repúblicas e principados que nunca existiram ou foram tidos por verdadeiros’. Ao reconhecer a fratura original do corpo social, Maquiavel retoma o temor grego de que a *stásis* ronda permanentemente as cidades, mas produz um giro, que o coloca fora do universo dos antigos, ao afirmar que todas as formas provêm da luta entre partes assimétricas da cidade e não apenas aquelas degeneradas.<sup>325</sup>

<sup>323</sup> LEFORT, Claude. *Le travail et l'oeuvre*. s/d. *apud* MACHIAVELLI. *O Príncipe*, *cit.*, p. 167, nota da edição.

<sup>324</sup> “Maquiavel introduz aqui uma modulação (que antes havíamos formulado em termos do bom e mau desejo) esclarecendo que a identidade do objeto dos desejos não implica identidade na maneira de desejar. O povo deseja bem as honrarias quando é levado a conquistá-las *por necessidade*. Portanto, essa identidade é artificial; uma vez desaparecido o agulhão da necessidade, uma vez o povo imerso no ócio, segue-se a ruína. Essa artificialidade é sinal da *plasticidade* do desejo do povo que, exatamente por ser em sua essência indeterminado, pode ser bem ou mal determinado. O desejo dos grandes, em princípio já determinado, é sempre idêntico a si. Por isso Maquiavel pode atribuir a responsabilidade pela grandeza ou decadência *ao desejo do povo*, como vemos também no livro III das *Istorie*. Se o povo passa a desejar *como* os grandes, isto é, quando se torna ambicioso, preocupado apenas em satisfazer seu próprio interesse, em detrimento do bem comum, então a república está com os dias contados. Desfecho catastrófico da oposição fundamental: o humor do povo se igualou ao dos grandes.” (ADVERSE, Helton. Maquiavel, a República e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 30 (2), pp. 33-52, 2007, p. 44-45).

<sup>325</sup> BIGNOTTO. *A antropologia... cit.*, p. 91.

Assim, ao colocar as relações de forças no centro de seu pensamento político, Maquiavel suprassume toda a doutrina greco-romana das formas políticas em uma perspectiva infinitamente mais dialética, porque essencialmente histórica. As formas políticas sempre advêm de uma relação de forças, mas isto não significa que toda relação de forças seja bem vista pelo florentino, ou benéfica ao Estado. Isto porque a disputa absoluta de todos contra todos por seus desejos pessoais, um furor dionisíaco buliçoso, sem as formas apolíneas que o circunscrevam e direcionem —<sup>326</sup> sem um *telos* que é dado pelo Estado (ou pelo amor à pátria) — redundam em uma situação anárquica em que nada aproveita ao coletivo como tal, e a simples busca hedonista pelos desejos pessoais tenderá a levar as disputas a se transmutarem em conflitos efetivos — seja no sentido da guerra civil, seja no sentido da vingança privada levada a cabo pelos meios institucionais do Estado.

Mas deixemos por hora a convergência da filosofia política ocidental em seu horror às situações interpretadas como anárquicas, que voltaremos a explorar no pensamento de Maquiavel na próxima sessão, para voltarmos rapidamente ao primeiro problema proposto. Isto é, se deveríamos buscar encontrar no pensamento maquiaveliano um franco defensor do Poder do Príncipe, ou um republicano entusiasta da Liberdade do Povo.

Para o primeiro ponto, é particularmente importante compreendermos que as circunstâncias em que floresceu o pensamento de Maquiavel eram a de uma percepção da necessidade de reconstituição da glória da Península Itálica frente a Estados que já se firmavam como tal (caso de França e Espanha). Em especial, a redação de “O Príncipe” é percebida, desde a saudação inicial ao jovem Lorenzo de Médici e especialmente em seu capítulo XXVI, intitulado “Exortação a tomar a Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros”, como um clamor à conquista e unificação. Assim que o tema central do livro se encontra na preocupação com a aquisição e manutenção de principados novos (a inovação) por um possível (e desejável) conquistador.

Pocock já observou que o terceiro capítulo do *Príncipe* é essencial para a compreensão do livro, pois aborda diretamente o que, segundo ele, é o objeto central do escrito: a inovação. O intérprete serve-se aqui da análise da conquista de novos territórios, para afirmar o papel da *fortuna* no pensamento de Maquiavel. A inovação aparece como a porta para a instabilidade das formas políticas por romper com um equilíbrio que, de outra maneira, permaneceria vigorando quase de maneira inercial. O ‘príncipe novo’, para reter a expressão cara a Pocock, ‘entrou no domínio da contingência; o tempo no qual ele vive é modelado pelos modos de ação humanos,

---

<sup>326</sup> Valemo-nos aqui da inspirada imagem que nos ofereceu José Luiz Borges Horta: “Identificamos na história ocidental uma tensão permanente entre a matéria em dionisíaca ebulição e a forma apolineamente forjada.” (HORTA. *História do Estado de Direito*, cit., p. 22).

como acontece quando os homens não são mais guiados pelas estruturas habituais de legitimação'.<sup>327</sup>

A inovação (aqui tida no sentido principalmente de conquista, mas podendo ser estendida à ideia de mudanças no corpo político sem uma “invasão”) quebra necessariamente a inércia das estruturas de legitimação que garantiam a estabilidade política e social, dando uma abertura particularmente larga para que aquele furor dionisíaco da Vontade do Povo se manifeste como um desejo de mudanças, inclusive como uma tendência ao acolhimento imediato do novo como algo possivelmente positivo.<sup>328</sup> Entretanto, no caso do Príncipe novo, Maquiavel adverte imediatamente a seguir que haverá sempre uma frustração desta expectativa (que, por ser quase ilimitada, encontrará sempre obstáculos necessários – sob pena de se recair na temida licença). “Isso ocorre de outra necessidade natural e ordinária, que faz com que sempre seja necessário ofender aqueles de quem se torna o novo príncipe”.<sup>329</sup> E segue a explicitar que haverá sempre a necessidade, pelo príncipe novo, de garantir aquelas formas apolíneas do ordenamento e da institucionalidade que frustrarão, ao menos em parte, a Vontade do Povo.

Vemos, assim, que existem duas ordens naturais a presidir o momento da conquista: de um lado se encontra uma natureza humana volátil e disposta a mudar; de outro lado o poder do príncipe novo, que para se afirmar, não poderá dar garantias de comedimento, ou mesmo de satisfação dos desejos dos novos sujeitos. O olhar dos que são conquistados é guiado, em primeiro lugar, pelo simples desejo de mudança, que não precisa identificar seu objeto para existir. Com o correr dos acontecimentos, o desejo de mudança se incorpora em algo tangível: o poder do príncipe. Ora, a vontade de mudança é por natureza indefinível, ela descreve uma relação dos homens com as ordens que o cercam, tanto natural quanto institucional, e apontam para uma resistência contra as determinações que lhe são exteriores. Ocorre, entretanto, que esse desejo não pode ser saciado por algo positivo, que lhe é exterior. A frustração com o novo governante é, portanto, derivada da natureza mesma da vontade de mudança, que se alimenta de sua oposição ao que se mantém.<sup>330</sup>

Se a inovação é, em geral, estimulada pela Vontade do Povo, e encontra por isso mesmo caminho fácil nos fios da *fortuna*, a manutenção desta inovação dependerá crescentemente da *virtù* do novo governante: “Pois [...] a natureza dos povos é variável; e, se é fácil persuadi-los de uma coisa, é difícil firmá-los nessa mesma persuasão”.<sup>331</sup> Assim, temos já elementos que situam o pensamento de

---

<sup>327</sup> BIGNOTTO. A antropologia... *cit.*, p. 82. A referência feita é a POCOCK, J.G.A. *The Machiavelian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 165.

<sup>328</sup> “O fato de os homens mudarem de bom grado de senhor, acreditando, com isso, que irão melhorar” (MACHIAVELLI, Nicollò. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, capítulo III, p. 09).

<sup>329</sup> MACHIAVELLI. *O Príncipe*, *cit.*, capítulo III, p. 09.

<sup>330</sup> BIGNOTTO. A antropologia... *cit.*, p. 83.

<sup>331</sup> MACHIAVELLI. *O Príncipe*, *cit.*, capítulo VI, p. 27.

Maquiavel para muito além da simplicidade de uma tentativa de posicionar seu pensamento como um defensor do Príncipe ou da República.

Temos, com efeito, que na inovação, há uma coincidência entre a Vontade do Povo e a Vontade do Príncipe Novo que, em verdade, é muito mais um efeito da discordância entre aquela Vontade e a Vontade dos Grandes previamente instituída, e que tão logo haja a inovação, se reestabelece a dissociação entre estas duas Vontades.

“A afirmação da naturalidade das posições não implica em sua harmonia ou concordância. A inovação desde seu primeiro momento abre um campo de transformações, que não pode ser domado pelos desejos de nenhuma das partes envolvidas”.<sup>332</sup>

Inclusive porque a Vontade do Povo é muito menos uma Vontade consciente do objeto do seu desejo, isto é, ela é muito menos uma vontade determinada, do que um desejo de mudança; diríamos que é muito mais uma pulsão dionisíaca que um cálculo apolíneo.<sup>333</sup> Passado o momento, apenas figurativo, pois dentro de um movimento maior, da inovação em si, nada há de valoração até aqui, n’O Príncipe, sobre as formas com que as instituições e ordenações (as formas apolíneas) devem ser organizadas pelo novo governante. De fato, Maquiavel apenas exorta que o conquistador proceda com *virtù*, já não mais em sua posição de conquistador, mas sobretudo na função agora estabelecida, e inerente à Vontade dos Grandes, de legislador.

#### 4.1.2 A LIBERDADE É ÚTIL

Eis então o momento no qual a Vontade do Príncipe (conquistador) se transmuta em Vontade dos Grandes (legislador), esta sempre e inegavelmente apartada da Vontade do Povo, posto que é uma manifestação das formas apolíneas contra o furor inovativo dionisíaco. O Poder precisa sempre estabelecer as formas e os limites que, em certo sentido, o restringirão, mas que garantirão a Liberdade para si e para as particularidades (e subjetividades) que se encontram sob seu “domínio”.<sup>334</sup> Maquiavel chama o conquistador a agir, no novo papel de legislador, com o máximo de *virtù*, e isto significa uma

---

<sup>332</sup> BIGNOTTO. A antropologia... *cit.*, p. 84.

<sup>333</sup> “A vontade em Maquiavel é apenas uma parte de um processo, que os homens estão longe de comandar e mesmo de compreender. O desejo de mudança é freqüentemente um impulso sem objetivo preciso, para o secretário florentino.” (BIGNOTTO. A antropologia... *cit.*, p. 98).

<sup>334</sup> Utilizamos a ideia de domínio em sentido comum e meramente espacial, para delimitar o campo – ainda que sempre pouco preciso – de atuação de um determinado Poder. O seu espaço direto de atuação imediata.

invulgar capacidade de compreender as circunstâncias daquele local e daquele povo para estabelecer as instituições e ordenações que não são necessariamente as que o Príncipe deseja, por puro voluntarismo, mas aquelas que se adequam às especificidades daquele povo particular.<sup>335</sup> Neste sentido, “Maquiavel está afirmando que não é possível fazer uma reforma nas *ordenações* de uma cidade que se pretenda durável sem tomar em consideração a natureza do corpo político”.<sup>336</sup>

E embora não busque estabelecer generalizações bem alicerçadas sobre a natureza humana, neste ponto Maquiavel alude a que, no papel de legislador, deva-se sempre ter em mente uma busca por se criar dificuldade legais e institucionais àqueles sentimentos humanos que nos tornam mais voluntariosos – a saber, na opinião do pensador florentino, o temor e a inveja.

Portanto, muito mais do que estabelecer um ou outro tipo ideal de organização política, Maquiavel exorta que a Vontade dos Grandes, manifesta em sua função de legislador, se exerça com o máximo de *virtù*. Isto, como já tivemos oportunidade de discutir, se reflete no respeito, sempre que possível, às particularidades daquele povo e daquele local,<sup>337</sup> em detrimento da mera Vontade subjetiva do Príncipe, mas também – e talvez especialmente – no respeito a uma certa “moralidade” (ou talvez mais propriamente uma “ética”) subjacente às formas de se fazer política e de se governar. Assim, embora a Política, para Maquiavel, se relacione inegavelmente à força e ao Poder, há um conjunto de usos e costumes próprios à cultura política que determinam (ainda que fluidamente) os contornos das

---

<sup>335</sup> Neste ponto, embora utilize exemplos históricos diversos para validar sua argumentação no capítulo VI, Maquiavel adverte também contra as fórmulas de soluções prontas e pré-estabelecidas, como interpreta Bignotto: “A história está cheia de exemplos, que Maquiavel retoma com prazer, de homens que agiram não apenas com *virtù*, mas também de forma grandiosa. O pensador da ética pode se fascinar com isso e acreditar que basta seguir os exemplos colecionados por Plutarco, para criar o modelo do grande ator político. Maquiavel desconfia dos que procedem dessa maneira. Assim como a imaginação de repúblicas perfeitas desencaminha o pensador político, também a crença na superioridade moral dos atores como o caminho privilegiado para a criação de formas livres e poderosas de governo pode desviar o legislador de seu caminho.” (BIGNOTTO. *A antropologia... cit.*, p. 94).

<sup>336</sup> PANCERA, Gabriel. Introdução ao Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Médici. In: MACHIAVELLI, Nicollò [ADVERSE, Helton (Org.). *Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Trad. Helton Adverse e Gabriel Pancera. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 54.

<sup>337</sup> Veja-se que, no caso prático ao qual Maquiavel é confrontado ao ter de escrever o “Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Médici” é na construção de uma narrativa histórica e culturalmente alicerçada que Maquiavel buscará as bases para fundamentar sua percepção de que um governo mais republicano se adequa melhor à Florença de então, como sugere Gabriel Pancera na Introdução que faz ao Discurso: “Visto desta maneira, os povos de toda a Toscana, os florentinos, em especial, portam em si a marca da igualdade. Mesmo que tal índole tenha sofrido diversos golpes ao longo do século XV, com as restrições à participação e o uso de poderes excepcionais por parte dos grupos dominantes, nem por isso tais golpes foram suficientes para extingui-la. Pois com a reforma de 1494, que implantou o *Conselho Maior*, renovou-se entre os florentinos o sentimento de igualdade que durante o primeiro período mediceu ficara mais ou menos latente.” (PANCERA. Introdução... *cit.*, p. 54).

ações mais aceitáveis e apreciáveis na persecução de objetivos políticos (bem distingue, por exemplo, o “bom” e o “mal” uso da crueldade):<sup>338</sup>

Todo príncipe deve desejar ser considerado piedoso, e não cruel: entretanto, deve cuidar para não usar mal essa piedade. César Bórgia era tido como cruel; no entanto, com sua crueldade restaurou a Romanha, reunificou-a e restituiu-lhe a paz e a fé, o que, bem considerado, evidenciará que ele foi muito mais piedoso do que o povo florentino, que, para escapar à fama de cruel, permitiu a destruição de Pistoia. Um príncipe deverá, portanto, não se preocupar com a infâmia de cruel para manter seus súditos unidos e fiéis. Pois, com pouquíssimos exemplos, será mais piedoso do que aqueles que, por excessiva piedade, deixam seguir as desordens, das quais resultam assassínios e rapinas; porque estes costumam ofender uma universalidade.<sup>339</sup>

Novamente, volta-se à percepção de que, para Maquiavel, não se poderá pensar na ação do Príncipe sem questionar de sua relação com o Povo. E, no entanto, o Povo é sempre tomado em sentido coletivo, nunca enquanto o conjunto de sujeitos particulares, estes raramente interessando ao pensador florentino, que ignora a importância dos sujeitos tomados individualmente. Neste sentido, mesmo a importância pessoal do Príncipe ou dos “Grandes” é mitigada em face da História e das finalidades históricas (portanto, nunca pessoais) de suas ações.

Ao pensar o Político enquanto essencialmente disputa, onde o consenso (isto é, o encontro absoluto das Vontades dos Grande e do Povo) é percebido como a raiz dos males que levam ao particularismo e à perda do interesse comum, Maquiavel traz para a sua Ciência Política – que muitos julgam que ele funda – a conflituosidade, e portanto, os elementos da força e do Poder.<sup>340</sup> Embora a política e a *virtù* estejam sempre presentes como qualidades apreciáveis e desejáveis do corpo político em geral e do governante em particular, o espectro da força e da conquista não se ausenta em nenhum momento, e a preocupação com a manutenção do Estado toma imediatamente centralidade uma vez

<sup>338</sup> “Creio que isso resulte da crueldade mal ou bem empregada. Bem empregadas podem ser chamadas aquelas (se é lícito falar bem do mal) que se fazem de uma só vez pela necessidade de assegurar-se e que depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos. Mal empregadas são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo em vez de se extinguirem. Aqueles que observam o primeiro modo podem encontrar algum remédio para seu estado, diante de Deus e dos homens, como aconteceu com Agátocles; quanto aos outros, é impossível que se mantenham.” (MACHIAVELLI. *O Príncipe, cit.*, capítulo VIII, p. 43).

<sup>339</sup> MACHIAVELLI. *O Príncipe, cit.*, capítulo XVII, p. 81.

<sup>340</sup> É notável que passados alguns séculos, também no pensamento italiano tenha florescido uma perspectiva semelhante pela ciência política de Robert Michels, que definindo sua “Lei de Ferro das Oligarquias” perceberá que em todo corpo político emerge necessariamente essa tensão, já notada por Maquiavel entre um núcleo diretor (a oligarquia) e o conjunto geral (vulgar) daquele corpo. Ainda mais surpreendente é que boa parte da interpretação deste fenômeno pela sociologia política do século XX o tome em sentido negativo, ignorando os ensinamentos maquiavelianos. A existência dessa tensão entre a Vontade do Povo e a Vontade dos Governantes, em qualquer estrutura política, é uma das marcas constitutivas da própria estrutura. É, aliás, o que permite sua dialeticidade e, portanto, seu movimento histórico. Um corpo político absolutamente unívoco e consensual não é capaz de política, pois seria absolutamente fundamentalista, dando razão à crítica de Byung-Chul Han sobre uma “violência do consenso”. Sobre a perspectiva de Michels, v. MICHELS, Robert. *Sociologia dos partidos políticos*. Trad. Arthur Chaudon. Brasília: Editora UnB, 1982; sobre a violência do consenso, v. HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência, cit.*, especialmente p. 78 e p. 131.

discutidos os elementos concernentes à inovação e ao estabelecimento de um principado. Nesse sentido, o “Poder é uma preocupação apenas na medida em que está estabelecido, em que ele constrói uma relação que deve ser mantida, frequentemente economizando no uso da violência para que dure”.<sup>341</sup>

Neste momento, determinadas considerações sobre a *virtù* recaem frequentemente em uma discussão que se aproxima daquelas sobre moralidade; não porque a política se relacione necessariamente com as qualidades morais do governante, mas porque a política efetivamente não se reduz apenas às condições materiais, à força ou ao poder bélico que, no entanto, também dão sustentação ao poderoso, mas principalmente pela emergência mais evidenciada do plano do simbólico:

“O príncipe deve levar em conta que a imagem do governante é tão importante, ou até mais, que sua capacidade de empregar a força para preservar seu poder”.<sup>342</sup>

Nem a força do governante por si só, nem sua imagem somente, são capazes de explicar o Poder que nele se investe. É apenas nesse plano, da manutenção de um principado já conquistado, portanto, de efetivação de um Poder agora estabelecido, que considerações de caráter iminentemente simbólico ganham certo relevo na legitimação do Príncipe – um relevo menos contundente do que aquele que foi possível dar aos elementos discutidos sobre a dominação, pois o plano do simbólico é sempre menos prontamente manipulável ao bel-prazer do governante.<sup>343</sup>

Assim, a relação entre Governante e Povo se torna ainda mais importante na manutenção do Poder, e neste ponto o pensamento político de Maquiavel parece se tornar ainda mais fecundo e inovador.<sup>344</sup> “A desunião entre o povo e o Senado foi a causa da grandeza e da liberdade da república

---

<sup>341</sup> Nossa tradução de: “Power is a concern only to the extent that it is established, that it constructs a relationship that must be supported, often economizing on the use of violence so that it can last.” (BIGNOTTO, Newton. Lefort and Machiavelli. In: PLOT, Martín (Ed.). *Claude Lefort: thinker of the political*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013, p. 39).

<sup>342</sup> Nossa tradução de: “The prince must take into consideration that the image of the ruler is as important as, or more important than, his capacity to employ force to preserve his power.” (BIGNOTTO, Newton. Lefort and Machiavelli. In: PLOT, Martín (Ed.). *Claude Lefort: thinker of the political*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013, p. 41).

<sup>343</sup> “Assim como é enganoso pensar na política da perspectiva da dominação, também é uma ilusão pensar que o simbólico é algo que pode ser apropriado e manipulado livremente aos caprichos dos atores políticos” (nossa tradução de BIGNOTTO, Newton. Lefort and Machiavelli. In: PLOT, Martín (Ed.). *Claude Lefort: thinker of the political*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013, p. 42: “Just as it is misleading to think politics from the perspective of domination, it is also an illusion to think that the symbolic is something that can be appropriated and manipulated freely at the whim of political actors.”).

<sup>344</sup> “Esta tese tem em si um caráter escandaloso, porque contradiz a longa tradição de elogio à paz e de crítica às disputas internas que, desde a antiguidade, foram uma constante entre doutrinas políticas muito diversas entre si. Elogiar a desordem romana se torna ainda mais importante no pensamento do florentino quando compreendemos que, longe de ser uma provocação, ela aponta mesmo para a origem da própria liberdade.” (tradução nossa de BIGNOTTO. Lefort and Machiavelli, *cit.*, p. 44: “This thesis has in itself a scandalous character, because it contradicts the long tradition of the praising of peace and the criticism of internal disputes, which, since antiquity, have been a common ground between

romana”;<sup>345</sup> assim Maquiavel inicia o desconcertante capítulo IV de seus Discursos, em que tratará a forma que, conforme já aludimos, repetirá no *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, isto é, que “não se pode esquecer que uma excelente disciplina é a consequência necessária de leis apropriadas, e que em toda parte onde estas reinam, a sorte, por sua vez, não tarda a brilhar”.<sup>346</sup> A ideia de leis apropriadas reforça a teoria política de Maquiavel ao exprimir novamente que o bom governo é sempre circunstancial, nascido das disputas entre as Vontades (dos Grandes e do Povo) específicas de um local.

Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutares. Não querem perceber que há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma, onde, durante os trezentos anos e mais que transcorreram entre os Tarquínios e os Gracos, as desordens havidas produziram poucos exilados, e mais raramente ainda fizeram correr sangue.<sup>347</sup>

A partir da disputa essencial entre o Desejo de Liberdade do Povo e a Vontade de Poder dos Grandes, estabelece-se em Roma um Poder objetivamente voltado à garantia da Liberdade e do bem comum. Emergem boas leis que visam o bem geral, e educam-se os cidadãos nesta cultura em que o bem geral se sobrepõe, sempre que necessário, ao bem particular.

A agitação popular em Roma obrigou os grandes a reconhecer a plebe como sujeito político; a criação dos tribunos foi a resposta institucional para atender à demanda do povo. Dizendo de outra maneira, as leis em Roma eram benéficas à liberdade pública porque em sua criação e instituição o elemento popular, por meio dos tribunos, não estava alheio.<sup>348</sup>

Daí, e da tentativa de Maquiavel de provar no já aludido trecho do *Discurso sobre as formas de governo de Florença*, tenta-se comprovar o forte pendor republicano do pensador florentino que, entretanto, segue quase imediatamente reafirmando sua posição constante: “Cada Estado deve ter costumes próprios, por meio dos quais os populares possam satisfazer sua ambição [Desejo]”. Ora, propor que todo Estado deve ter formas pelas quais aquela ebulição dionisíaca que frutifica no Povo – e irrompe por vezes em manifestações exteriormente julgadas como extremadas (embora conformes à cultura local) – devam florescer e dar frutos, está bastante distante de supor que as instituições que a república romana implantou ou que o governo florentino idealizado traria devam ser tomados como modelos universalizáveis.

---

otherwise very diverse political doctrines. Praise of Roman turmoil becomes even more important in the thought of the Florentine when we understand that, far from being a provocation, it only points to the origin of liberty itself.”).

<sup>345</sup> MACHIAVELLI. *Comentários... cit.*, livro I, capítulo IV, p. 31.

<sup>346</sup> MACHIAVELLI. *Comentários... cit.*, livro I, capítulo IV, p. 31.

<sup>347</sup> MACHIAVELLI. *Comentários... cit.*, livro I, capítulo IV, p. 31.

<sup>348</sup> ADVERSE. Maquiavel, a República... *cit.*, p. 40.

Muito mais interessante, entretanto, do que a tentativa acima discutida, é a percepção original em Maquiavel de que é na Vontade do Povo que deve se confiar a defesa da Liberdade. Isso porque, se é a pulsão dionisíaca por Poder e por Liberdade que está em constante ebulição no seio do Povo, será sempre a movimentação desse, por instituições próprias para tal, ou por mecanismos mais ou menos rompantes, que reivindicará a mudança e a novidade tendentes à garantia de maior Liberdade. Como já vimos, o Povo tem Desejo por inovação, e frequentemente este Desejo irrompe com um objetivo imediato – embora nunca tome plena consciência de si como uma Vontade determinada, a menos que haja instituições próprias para tal, e mesmo assim com alguma dificuldade.<sup>349</sup> Assim, Maquiavel previne que

“Aqueles que agiram com maior tino ao fundar um Estado incluíram entre suas instituições a salvaguarda da liberdade; e os cidadãos puderam viver em liberdade um tempo mais ou menos longo, segundo tal salvaguarda tenha sido mais ou menos bem formulada”.<sup>350</sup>

E segue dando exemplos de repúblicas que conferiram tais instituições à guarda dos Grandes ou do Povo, afirmando que a maior estabilidade pareceu ocorrer àquelas que lhes conferiram à aristocracia. Mas refletidamente adverte:

No entanto, para chegar aos motivos, e tomando os romanos como exemplo, direi que se deve confiar sempre um depósito a quem tem por ele menos afeição. De fato, se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede do domínio; no segundo, o desejo de não ser degradado – portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperanças de usurpar a autoridade. Assim, se os plebeus têm o encargo de zelar pela salvaguarda da liberdade, é razoável esperar que o cumpram com menos avareza, e que, não podendo apropriar-se do poder, não permitam que outros o façam.

Por fim, sugere que os governos que desejam crescer e se expandir deveriam confiar algumas instituições de salvaguarda da Liberdade ao Povo, muito embora a experiência romana demonstre que este Poder conferido ao Povo pode resultar em uma ambição pela ampliação de suas atribuições até o

---

<sup>349</sup> Helton Adverse, em interpretação que complementa a que aqui apresentamos e que se recusa a ver no Desejo do Povo somente um sentido negativo de recusa à dominação, mas sim uma Vontade política efetiva, dirá: “No texto de *O príncipe* encontramos elementos que nos permitem suspeitar de que o humor popular não pode ser desprovido de conteúdo político. O capítulo V, por exemplo, reforça a idéia de que os homens se apegam não somente a seus interesses pessoais, mas a um modo de vida político – um *ethos político* – do qual não abrem mão complacentemente. Esse *ethos* é o da liberdade. Quero marcar, então, o primeiro encontro entre o desejo do povo e a liberdade [...]. Esse *ethos político* da liberdade não pode ser compreendido apenas negativamente porque envolve um princípio de ação. [...]. O príncipe que deseja dominar uma cidade acostumada a viver livre (entenda-se: uma república) se vê diante de uma tarefa extremamente árdua em que seu poderio está mesmo colocado em xeque.” (ADVERSE. Maquiavel, a República... *cit.*, p. 37).

<sup>350</sup> MACHIAVELLI. *Comentários... cit.*, livro I, capítulo V, p. 32.

limite da praticamente completa desconfiguração das instituições republicanas, dando origem ao período do Império Romano.

Ainda assim, uma vez que na interpretação de Maquiavel os contraexemplos de Esparta e Veneza só subsistiram no tempo pelo ascetismo daquela ou pelo fundamento democrático do governo desta, e em ambos os casos apenas porque não projetaram seus domínios como império, fosse pelas leis espartanas contra a imigração, ou pela baixa atratividade original veneziana, o florentino mantém sua posição. De fato, emerge destas considerações a percepção de que o pendor daquele embate essencial do Estado para o viés do Poder (em Esparta) ou da Liberdade (em Veneza) de forma muito acentuada não configura necessariamente uma estabilidade capaz de resistir à mudança – seria, talvez, uma espécie de estabilidade estática –, embora sejam, de fato, como historicamente comprovado, capazes de persistir no tempo como tal. Assim, o princípio da inovação e da mudança, essencial à adaptabilidade e à estabilidade dinâmica de um governo vivo, e especialmente de um império em expansão, parecem favorecer a guarda da Liberdade pelo Povo.<sup>351</sup>

Talvez sejam precisamente estas as chaves que permitiram a Claude Lefort, estudando o pensamento de Maquiavel, se destacar das tendências mais pronunciadas do século XX, se afastando do purismo cultural de Schmitt – ao perceber que todo corpo político possui uma dinâmica interna irreduzível a uma homogeneidade estática –; enquanto também rejeitava o formalismo racionalista do pensamento liberal confiante, até hoje, na existência de uma forma perfeita de estruturação e controle do conflito – ao perceber, portanto, que **a disputa é algo constitutivo do político** e não algo a ser evitado ou moralmente repreendido.<sup>352</sup>

Também Gramsci se valeu dos ensinamentos de Maquiavel e procurou dar os contornos contemporâneos ao pensador florentino. Em especial, realizou a passagem do *Príncipe* (preferiríamos dizer, dos Grandes) ao Partido (definitivamente inseriríamos aqui um plural). Mas de interesse imenso é a oposição que coloca Gramsci, preso pelo regime do *Duce*, à concentração de poderes em mãos carismáticas e personalistas:

---

<sup>351</sup> MACHIAVELLI. *Comentários... cit.*, livro I, capítulo VI, pp. 37-40.

<sup>352</sup> “Ele [Lefort] se afastou tanto do caminho seguido por autores como Carl Schmitt e sua crença que o Estado moderno deve lutar por sua unidade interna, quanto dos pensadores liberais que acreditavam que poderiam resolver os conflitos recorrendo a uma forma instrumental de racionalidade capaz de delinear e regular os conflitos.” (tradução nossa de BIGNOTTO, Newton. *Lefort and Machiavelli... cit.*, p. 46: “He [Lefort] moved away from both the path followed by authors such as Carl Schmitt and his belief that the modern state must fight for its internal unity, and from liberal thinkers who believed that they could solve conflicts by resorting to an instrumental form of rationality capable of shaping and regulating conflicts.”).

O moderno príncipe, o mito-príncipe não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, só pode ser um organismo; um elemento complexo de sociedade no qual já tenha tido início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Este organismo já está dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais. No mundo moderno, só uma ação histórico-política imediata e iminente, caracterizada pela necessidade de um procedimento rápido e fulminante, pode se encarnar miticamente num indivíduo concreto: a rapidez só pode tornar-se necessária diante de um grande perigo iminente, grande perigo que cria precisamente, de modo fulminante, o fogo das paixões e do fanatismo, aniquilando o senso crítico e a corrosividade irônica que podem destruir o caráter ‘carismático’ do *condottiero* [...].<sup>353</sup>

Ainda mais interessante, talvez, seja a abertura que esta perspectiva deu à teoria desenvolvida por Chantal Mouffe, que busca diferenciar entre o caráter antagonístico de certas visões sobre o político – que entendem a divergência como um conflito efetivo com vencedores e perdedores –, e o caráter agonístico de visões como a sua ou a de Maquiavel, que lhe serve de inspiração – que entendem a divergência como uma disputa fundamental de posições que é constitutiva do próprio político e que nunca poderá ser solucionada por completo.<sup>354</sup> Nota-se a aproximação do pensamento de Maquiavel, quando este comenta a diferença entre Roma e Florença no tratamento que uma e outra cidade deram às suas disputas constitutivas:

Porque as inimizades que existiram no princípio em Roma entre o povo e os nobres se definiam *disputando* e, aquelas de Florença, *combatendo*; as de Roma terminavam com uma lei, as de Florença com o exílio e com a morte de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentavam a *virtù* militar, as de Florença a extinguíam; as de Roma conduziam aquela cidade de uma igualdade dos cidadãos a uma grandíssima desigualdade, as de Florença a reduziram de uma desigualdade a uma espantosa igualdade. Essa diversidade de efeitos foi causada pelos fins diversos que tiveram esses dois povos: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras com os nobres; o de Florença combatia para estar só no governo, sem que os nobres aí participassem.<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup> GRAMSCI. *Cadernos do cárcere (v. 03)... cit.*, p. 16.

<sup>354</sup> Embora as posições, em Maquiavel, estejam identificadas na Vontade dos Grandes e na Vontade do Povo, Chantal Mouffe amplia esta percepção para perceber o político como a disputa entre quaisquer posições divergentes (e politicamente organizadas e orientadas). Essa base democrática do pensamento da autora, entretanto, não resolve, a nosso ver, a questão que permanece candente do pensamento de Maquiavel até nossos dias, do antagonismo essencial entre um Povo e seus Líderes. (Cf. MOUFFE. *Sobre o Político, cit.*, p. 06).

<sup>355</sup> MACHIAVELLI, Nicollò. *Istorie fiorentine*. In: MACHIAVELLI, Nicollò. *Tutte le opere*. Florença: Sansoni, 1993, p. 690 *apud* ADVERSE. Maquiavel, a República... *cit.*, p. 42.

### 4.1.3 A PÁTRIA É ÚTIL

*“Sempre que pude honrar minha pátria, mesmo correndo risco e perigo, o fiz de bom grado. Com efeito, o homem não tem obrigação maior em sua vida do que com aquela, sua existência dependendo primeiramente dela e, depois, tudo aquilo que de bom a natureza e a fortuna o concederam.” (MAQUIAVEL)<sup>356</sup>*

Antes, contudo, de partirmos para nossas considerações finais deste capítulo, um terceiro momento do pensamento de Maquiavel deve merecer mais alguma breve reflexão. Se até aqui discutimos a inovação do Estado e a manutenção do governo (pontos estes que, como vimos, influenciariam o pensamento de diversos autores ao longo de nossa história recente), resta buscar compreender um pouco melhor a finalidade do Estado; isto é, devemos ainda perquirir sobre o vínculo superior que une os sujeitos e as distintas Vontades em uma comunidade e em uma igualdade essencial. Para o pensador florentino, este movimento era dado pela chave do “amor à pátria”.

Amor à pátria não era apenas a sua [de Maquiavel] maior paixão; era também o tipo de amor que ele gostaria de ver florescer nos corações de seus compatriotas. Um dos objetivos dos Discursos, como ele claramente afirma na Introdução ao livro II, era encorajar os jovens da cidade a imitarem as virtudes dos romanos, e na História de Florença ele assinala que o tema central do seu estudo é a corrupção e que seu objetivo é explicar que a falta de virtù trouxe a perda da liberdade e o declínio de Florença.<sup>357</sup>

Por meio deste “amor à pátria”, mais bem expresso atualmente como patriotismo, ou como preferiríamos denominá-lo, nacionalismo, Maquiavel estabelecia uma igualdade fundamental entre os sujeitos e as Vontades do corpo político que permitiam que as disputas ocorressem sem que a redução do outro ao negativo absoluto, ao absolutamente distinto, pudesse ocorrer.<sup>358</sup> Isto é, estabelecia as bases para que o confronto político de Vontades se desse sem que qualquer dos sujeitos ou das partes fosse aniquilado pelo outro, pois ambos co-existiam e se reconheciam a partir desta ideia que norteava o bem comum e a busca por soluções que visassem, primeiramente, ao coletivo em detrimento do particular.

A pátria envolve, ainda, aquela particularidade de um povo que compartilha elementos culturais que, embora não sejam necessariamente únicos ou hermeticamente puros, eram suficientemente fortes

<sup>356</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. Discurso sobre nossa língua. In: MACHIAVELLI. *Diálogo sobre nossa língua... cit.*, p. 27.

<sup>357</sup> Nossa tradução de: “Love of country was not only his [Machiavel] deepest love; it was also the kind of love that he would like to see flourishing in the hearts of his compatriots. One of the goals of the *Discourses*, as he clearly states in the *proem* to book II, was to encourage the youth of the city to imitate the virtue of the Romans, and in the *Istorie fiorentine* he remarks that the central theme of his study is corruption and his goal is to explain the lack of virtue brought about the loss of liberty and the decline of Florence.” (VIROLI, Maurizio. *For Love of Country: an essay on patriotism and nationalism*. 1995, p. 30-31).

<sup>358</sup> A mesma lógica do “amor à pátria” guiará o pensamento de Maquiavel ao exortar o bom corpo militar, repleto de *virtù*, bem ordenado e corajoso, que explicita no livro terceiro de sua “A arte da Guerra”. Cf. MACHIAVELLI, Niccolò. *A arte da guerra*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 85 e ss.

para distinguir um povo – inclusive por suas ordenações e instituições particulares e adaptadas àquela Cultura.<sup>359</sup> Vê-se, portanto, como todos os elementos de seu pensamento político vão se arregimentando em torno deste conceito central do “amor à pátria”, que é também compreensível como um amor à Liberdade.<sup>360</sup>

Esta chave interpretativa com que nos brinda Viroli, permite ainda que especulemos a respeito do tema discutido no item anterior, isto é, sobre quem deve ser o guardião da Liberdade numa República, de forma absolutamente distinta. Uma vez que Liberdade e Pátria se aproximam na perspectiva de Maquiavel, trata-se portanto de pensar também se o Povo ou os Grandes deverão ter a responsabilidade por guardar a Pátria. Posto desta forma, o problema se converte em algo mais complexo e voltamos ainda a nosso primeira questão, isto é, se haveria mesmo uma distinção fundamental entre aquele Maquiavel ferrenho defensor do Príncipe e aquele Maquiavel ardoroso devoto da República. Ora, se o que está em jogo é a defesa da Pátria, tem-se claro no pensamento de Maquiavel que sua guarda é responsabilidade de todos os cidadãos; e se as instituições devem ser correspondentes à cultura do povo, nada impediria conjecturar que, a despeito da ausência de exemplos históricos que embasassem a ideia à sua época, e de uma certa aversão do florentino a ideias sem lastro forte, se possa imaginar um desenho institucional em que cada uma dessas Vontades determinadas que contribuem na dialética essencial do Estado devam ter mecanismos próprios de assegurar a Vontade Nacional contra as outras particularidades – inclusive porque o respeito às instituições é parte essencial do “amor à pátria”.<sup>361</sup>

---

<sup>359</sup> A reprimenda de Maquiavel contra a assertiva de que Dante não teria escrito em florentino, mas em língua curial, eixo central do *Discurso sobre nossa língua*, demonstra não apenas a seriedade do tema no pensamento do florentino, como indica também sua posição essencialmente contrária à busca por uma pureza cultural ou, no caso mais precisamente, linguística na caracterização de um povo: “Quero que tu consideres como as línguas não podem ser puras, mas convém que sejam misturadas com outras línguas. Mas aquela língua que se chama de pátria é a que converte os vocábulos que tomou de empréstimo de outras em seu uso, e é tão potente que os vocábulos emprestados não a desfiguram (*disordinano*), mas ela os desfigura (*disordina*). Com efeito, ela faz seu o que toma de outras línguas.” (MACHIAVELLI, Nicollò. *Discurso sobre nossa língua... cit.*, p. 38).

<sup>360</sup> “A virtude cívica do povo romano era, portanto, o amor à Liberdade que conferia a eles a coragem e a força para se postar contra homens poderosos que tentassem impor a tirania sobre a república.” (nossa tradução de VIROLI. *For Love of Country... cit.*, p. 32: “The civic virtue of the Roman people was, then, a love of liberty that gave them the courage and the strength to stand against powerful men who attempted to impose tyranny over the republic.”).

<sup>361</sup> “Se os plebeus tivessem linchado Coreliano, eles teriam agido como indivíduos privados e não teriam feito justiça mas sim cometido um crime. Se os magistrados da República tivessem tolerado uma execução sumária de Coreliano os cidadãos teriam começado a se sentir inseguros e tentado se proteger formando seitas e facções que teriam significado um desastre para a República. Um povo virtuoso que quer preservar sua liberdade deve sempre respeitar as leis e as normas da vida civil, deve viver de forma ordeira, e o amor à pátria torna isto mais fácil.” (nossa tradução de VIROLI. *For Love of Country... cit.*, p. 34: “If the plebeians had lynched Coriolanus, they would have acted as private individuals and would not have done justice but committed a crime. If the magistrates of the Republic had tolerated a summary execution of Coriolanus the citizens would have begun to feel insecure and would have tried to protect themselves by forming sects and factions which

Por fim, deve-se compreender que o “amor à pátria” não é algo dado, nem algo que possa ser simplesmente transmitido educacionalmente de forma racionalista, pois é justamente o momento de supressão da tensão entre Poder e Liberdade na cidadania. O patriotismo em Maquiavel é o momento figurativo em que o Poder está totalmente voltado à garantia das liberdades do povo e a Liberdade está totalmente voltada ao estabelecimento e manutenção do Poder na forma própria à cultura de seu povo. Mas, não sendo dado ou meramente racional, já que carrega em si também toda a pulsão do Desejo, carece de expedientes capazes de reafirmá-lo e rememorar-lo. É o que Maquiavel denominará por “refundação”.<sup>362</sup>

As entidades melhor constituídas, cuja existência perdura mais longamente, são aquelas cujas instituições lhes permitem renovar-se com maior frequência, ou as que, por algum feliz acidente, passam por tal renovação. É evidente que, quando tais entidades não se podem renovar, perecem. O caminho a seguir para a renovação é, como já disse, o de reconduzi-las ao seu princípio.<sup>363</sup>

A refundação pode se dar de diferentes formas, seja pelo medo ou pelo amor. A centralidade da experiência sendo afirmada por sua capacidade de fazer o seu povo retornar aos princípios fundantes da pátria.<sup>364</sup> Nesse sentido, os exemplos dados por Maquiavel variam do costume veneziano de punir severamente seus criminosos a cada cinco anos, para lembrar a todos a importância da observância das ordenações da cidade; ao caráter exemplar de determinados homens que, por seus feitos, por seu heroísmo, e por sua dedicação à pátria resgatam a todos esse sentimento e essa convicção da participação em algo superior a seus interesses particulares.

Esses ilustres romanos têm em comum a disposição ilimitada a se sacrificar pela pátria, um devotamento à liberdade romana comprovado nas campanhas militares. São também exemplos de coragem Valério Corvino e o veneziano Vettore Pisanini, amados por seus comandados, são capazes de mantê-los em ordem e evitar dissensões. Essa eficácia do amor, contudo, não deixa de ser problemática para uma república, uma vez que o vínculo entre comandante e comandados rivaliza com o amor pelo bem comum, de modo que o amor pode estar a serviço da ambição privada. Por esse motivo, o amor que os heróis romanos listados em *Discursos*, III, 1, devem despertar entre os cidadãos difere do laço pessoal que une soldados de uma milícia e seu capitão. A devoção de que os heróis dão mostra é o *amor pela pátria*.<sup>365</sup>

---

would have spelt disaster for the republic. A virtuous people that wants to preserve its liberty must always respect the laws and norms of civil life, it must live in an orderly way, and love of country makes it easier.”)

<sup>362</sup> “De tempos em tempos (no máximo a cada dez anos, para ser mais exato), é imprescindível despertar no espírito dos cidadãos a *virtù* adormecida pela estabilidade política.” (ADVERSE. Maquiavel, a República... *cit.*, p. 46).

<sup>363</sup> MACHIAVELLI. *Comentários... cit.*, livro III, capítulo I, p. 301.

<sup>364</sup> “A partir de *Discursos*, III, 1, somos obrigados a deduzir que caso essa paixão desapareça da cena pública, o destino da república estará selado. Sem ela será difícil impedir a sobreposição dos interesses particulares sobre o interesse público porque (e isso me parece ser o mais importante) entre essa paixão e a *virtù* há uma grande proximidade, assim como entre ambas e a liberdade.” (ADVERSE. Maquiavel, a República... *cit.*, p. 47).

<sup>365</sup> ADVERSE. Maquiavel, a República... *cit.*, p. 46-47.

Em sua doutrina realista da política e do Estado, Maquiavel não nega que os sujeitos se guiem por interesses particularistas privados, e inclusive adverte aos legisladores, como já mencionamos, que ao buscar criar leis, considerem sempre estes impulsos essenciais e fortemente particularistas do humano, que são a inveja e o medo. Entretanto, a instância superior da pátria deve, justamente para que as tensões e disputas que sob ela se desenvolvem não terminem esgarçando a trama social, ser suficientemente sólida e bem erigida para que ela se imponha nos corações e mentes dos cidadãos quando estes se encontrarem em face de situações em que seu interesse e o bem comum estejam em conflito.

Não há dúvida que os homens, ao saírem em defesa da coisa pública, sempre consideram seu benefício pessoal, mas no republicanismo maquiaveliano não podem operar apenas com essa lógica porque a conservação do *vivere libero* exige que se tome a coisa pública como um objeto a ser desejado por ele mesmo, o que é o mesmo que dizer que o bem comum tem de ganhar alguma substância para os cidadãos.<sup>366</sup>

Para Maquiavel, a pátria recebe contornos de valor absoluto, de tal forma que o verdadeiro cidadão abriria mão mesmo de sua alma para fazer valer a Vontade mais elevada que há de ser reconhecida acima e além das Vontades particulares e disputantes dos Grandes ou do Povo. Esta é a Vontade do Estado, que os mais conscientes cidadãos elevam acima de qualquer outra e, com isso, conseguem sempre defender o bem comum, mesmo quando “ela se priva de uma parte de seus cidadãos, esteja antes obrigado a agradecê-la por aqueles que ela deixa, em vez de difamá-la por aqueles que expulsa”.<sup>367</sup>

Sobre alguns cidadãos de Florença que, no conflito contra o Papa Gregório XI, não temeram a excomunhão, Maquiavel escreve: ‘tanto aqueles cidadãos estimavam então mais a pátria do que a alma’. Desnecessário lembrar que o próprio Maquiavel utiliza essas palavras, referindo-se a si mesmo, em uma muito conhecida carta a Guicciardini.<sup>368</sup>

E tem, aliás, a injúria à pátria como a mais grave coisa que se possa realizar, comparando tal ato ao de espancar pai e mãe: “Lacerar a pátria é algo muito nefando porque nunca recebemos dela uma ofensa pela qual ela possa merecer ser injuriada por ti, estando obrigado a reconhecer que recebe todo bem daquela”.<sup>369</sup> Assim o sistema do pensamento político de Maquiavel se fecha justamente na ideia de um compromisso fundamental entre os cidadãos e o Estado, um compromisso verdadeiramente

<sup>366</sup> ADVERSE. Maquiavel, a República... *cit.*, p. 48.

<sup>367</sup> MACHIAVELLI, Nicollò. Discurso sobre nossa língua... *cit.*, p. 27.

<sup>368</sup> ADVERSE. Maquiavel, a República... *cit.*, p. 48 (a referência feita é a MACHIAVELLI, Nicollò. *Istorie fiorentine*. In: MACHIAVELLI, Nicollò. *Tutte le opere*. Florença: Sansoni, 1993, p. 696).

<sup>369</sup> MACHIAVELLI, Nicollò. Discurso sobre nossa língua... *cit.*, p. 27.

capaz de fazer sobrestar as particularidades e os interesses daqueles (seja do Povo ou dos Grandes) quando a Vontade deste precisar se impor em favor do bem comum, da Liberdade, ou de sua proteção.

Quando é necessário deliberar sobre uma decisão da qual depende a salvação do Estado, não se deve deixar de agir por considerações de justiça ou injustiça, humanidade ou crueldade, glória ou ignomínia. Deve-se seguir o caminho que leva à salvação do Estado e à manutenção da sua liberdade, rejeitando-se tudo mais.<sup>370</sup>

Assim, percebemos que irrompem no renascimento, em todo o seu inegável esplendor, os elementos centrais que caracterizariam a Modernidade. Os elementos centrais do Estado se impõem à Razão de forma absolutamente lógica. Finalmente o Ocidente consegue perceber que o que vinha construindo, isto é, o Estado, é um Poder ao qual corresponde uma Vontade, ou, esquematicamente: é uma narrativa lógica (dir-se-á, uma Razão de Estado), com finalidade própria (uma Utopia, ou várias, em disputa), que reflete sobre si mesma (consciente de si).

Não sem razão, é este também o esquema geral que nos apresenta Paulo Ferreira da Cunha quando busca compreender a Filosofia Política deste tempo, ao percebê-la como:

Essencialmente, uma de três coisas: a primeira é o estudo das teorias e dos meios de adquirir e preservar o poder (como n’*O Príncipe*, de Maquiavel); [...] a segunda forma de Filosofia Política é a crítica do status quo, até sob a forma de efabulação satírica (como n’*O Elogio da Loucura*, de Erasmo); [...] A terceira consistirá na contraposição (proposta?) de uma cidade ideal mítica, ou utopia (de que é exemplo grande a *Utopia*, de Tomás Moro).<sup>371</sup>

Eis aí o Estado Moderno, ainda Estado Absoluto, mas que não tardará a encontrar nas suas disputas internas a semente do Estado de Direito. Nesta leitura, é ao pensamento de Maquiavel que tributamos a capacidade de apreender toda a beleza do Poder – e de seu indissociável papel na instituição e preservação da Liberdade – que se descobre, ainda, histórico. A História, que é em si a beleza da dança entre as pulsões essenciais da Razão, entre os rompantes decididos e transfiguradores do dionisíaco que se aventura pelo desconhecido, e as construções meticulosas e sólidas do apolíneo que visa garantir a estabilidade e a segurança para que o próximo passo da dança possa ser ensaiado e executado.<sup>372</sup>

<sup>370</sup> MACHIAVELLI. *Comentários... cit.*, livro III, capítulo XLI, p. 419.

<sup>371</sup> CUNHA, Paulo Ferreira da. Maquiavel: monólogos e diálogos do Poder. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 68, pp. 631-655, jan./jun., 2016. Sobre a tematização do Poder sob diferentes formas neste período, dirá o Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida: “Ridicularizar o poder é um modo de exorcizar as naturalizações, o mito da inevitabilidade de estruturas hierárquicas historicamente construídas.” (ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Crítica da Razão Antiutópica*. São Paulo: Edições Loyola, 2018, p. 279).

<sup>372</sup> As figuras do aventureiro e do construtor/trabalhador, aliás outra destas díades que imediatamente nos remetem a uma perspectiva histórica do mundo e inclusive das culturas, colhemos no trabalho de HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 41 e ss.

Como buscamos demonstrar, o pensamento de Maquiavel supera fartamente os esforços reducionistas que querem vê-lo por vezes como um defensor do Príncipe Absoluto, por outras como um entusiasta de um republicanismo que por vezes beira ao anacronismo. Em sua perspectiva, quem emerge efetivamente vitorioso é o Estado, o “amor à pátria” que é garantidor de liberdades e força das instituições, que é a correspondência entre a cultura de um povo e seu Direito, e entre os cidadãos e o Estado; é, afinal, o estabelecimento da tensão necessária entre as Vontades particulares que resultará, para o bem comum, numa Vontade de Estado (Razão de Estado) determinada e determinante. O Poder é percebido em toda sua força, e, principalmente, em sua possibilidade essencial (e que, ainda assim, tanto nos esforçamos em perseguir) de ser Poder para a Liberdade (Poder como Liberdade).

## 4.2 KANT E O PODER: A MORAL É JUSTA

Se na linha histórica de que primeiro tratamos, ainda no capítulo anterior, e que se desdobra pelo menos desde Platão a Maquiavel,<sup>373</sup> o Poder se vinculava a uma Vontade Objetiva formada a partir do embate político entre diferentes partes (guardiões e povo em Platão, os grandes e o povo em Maquiavel), também buscamos mencionar desde logo que uma outra linha histórico-filosófica pode ser percebida e retraçada, esta pelo menos de Aristóteles<sup>374</sup> a Kant.<sup>375</sup> Podemos concordar com Berlin sobre as características do pensamento filosófico político de Maquiavel, quando este diz que, nele:

Nem há devoção para com a autoridade, nem prescrição – nem qualquer interesse no papel da existência individual, ou em qualquer outra questão metafísica ou teológica. A única liberdade

---

<sup>373</sup> Em Platão, a Vontade da *polis* é politicamente determinada como embate. Se em sua cidade ideal, na *República*, o equilíbrio perfeito – a plena harmonia e justiça – entre as diferentes Vontades (a dos guardiões e a do povo comum) redundaria na Vontade dos guardiões simplesmente agradar de forma plena ao povo comum, Platão tem e expressa sua consciência de que o mesmo não é verdade para a efetividade, e sua advertência contra a posse de bens pelos guardiões denota com clareza essa preocupação realista de que as Vontades pessoais dos guardiões não prevaleçam sobre a formação de uma genuína Vontade para a *polis*: “Porém, se possuírem terras próprias, habitações e dinheiro, serão administradores dos seus bens e lavradores, em lugar de guardiões, volver-se-ão em déspotas inimigos dos outros cidadãos, em vez de aliados, passarão toda a vida a odiar e a ser odiados, a preparar conspirações e a ser objecto delas, muito mais receosos dos inimigos internos do que dos externos, e a precipitar-se, eles e o resto da cidade, para a beira da ruína.” (PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, Livro III, 417a-b, p. 159).

<sup>374</sup> Veja-se a recorrência dos temas psicologizantes do livre-arbítrio e da vontade (subjéctiva), e sua relação com a moral, na interpretação de Salgado do pensamento de Aristóteles sobre a Vontade: “Aristóteles procura esclarecer o que é ato voluntário, depois de exemplificar que atos poderiam ser chamados involuntários: ‘O voluntário parece ser aquele cuja origem se acha no agente que conhece todas as circunstâncias da ação’. [...] Do ponto de vista do agente, a moralidade do seu ato não se mede ainda pela simples voluntariedade da ação, mas pela premeditação ou escolha deliberada. [...] Outras ações são premeditadas, o que significa que se elegem os meios próprios a alcançar os resultados previamente conhecidos. Nesse caso, não só o ato como o seu autor reputam-se injustos ou justos, conforme causem danos ou bem ao outro.” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant... cit.*, p. 39-40). Os trechos de Aristóteles citados podem ser encontrados em ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caiero. São Paulo: Editora Atlas, 2009, 1110a, p. 57)

<sup>375</sup> Em que pese nossos esforços ainda não terem trilhado os rumos do pensamento de Tomás de Aquino, este também parece se filiar ao veio histórico que tende a perceber o Poder a partir da subjéctividade, e assim encontrar o Direito como a instância a partir da qual os homens devem se perfeccionar, como se vê: “O bem comum vem a ser o fim das pessoas particulares que vivem em comunidade, como o bem do todo o é de cada parte. Ora, o bem de uma pessoa particular não é o fim da outra. Eis por quê, a justiça legal, que se ordena ao bem comum, pode estender-se às paixões interiores, pelas quais o homem se dispõe de certo modo em si mesmo, mais do que a justiça particular que se ordena ao bem de outra pessoa em particular.” (AQUINO, Tomás de. *Suma teológica* (v. VI – II sessão da II parte – questões 57-122). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira; *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2012, q. 58, a. 9, p. 71). Ou no trecho sobre quem deve fazer as leis, em que a lei como indutora da virtude particular é tomada mesmo como pressuposto: “A pessoa privada não pode induzir eficazmente à virtude. Pode, com efeito, somente admoestar, mas, se sua admoestação não é recebida, não tem força coativa, que a lei deve ter, para que eficazmente induza à virtude, como diz o Filósofo. Tal virtude coativa tem a multidão ou a pessoa pública à qual pertence infligir penas [...]. E assim é apenas dela o fazer leis.” (AQUINO, Tomás de. *Suma teológica* (v. IV – I sessão da II parte – questões 49-114). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira; *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2010, q. 90, a. 3, p. 526)

que ele reconhece é a liberdade política, o estar livre de um poder despótico arbitrário, isto é, o republicanismo, e um Estado estar livre do controle de outros Estados, ou antes a cidade ou a *pátria*, pois ‘Estado’ talvez seja um termo prematuro nesse contexto.<sup>376</sup>

O pensamento kantiano a respeito do Poder segue linha inteiramente diversa; isto é, não só há – apesar de todos os esforços racionalistas – dificuldades em estabelecer uma cisão entre o teológico e o “político” em sua perspectiva (cindir seu pensamento de sua matriz religiosa pietista e, em geral, protestante, geraria, a nosso ver, algumas dificuldades de compreensão),<sup>377</sup> mas de especial interesse é o fato de que o giro cartesiano que guiaria o período de prevalência daquilo que Salgado denomina por *Metafísica do Sujeito*,<sup>378</sup> e que influenciaria decididamente todo o pensamento da Ilustração (de que Kant é o ponto de cumeada), levaria a uma ênfase muito específica naquilo que podemos chamar por “Vontade Subjetiva” – não, entretanto, no sentido da Vontade de Poder que viria a lhe conferir o esforço da contestação de Nietzsche, mas de uma “Vontade Subjetiva” plenamente racional e racionalizadora. Eis então os dois principais ingredientes do talvez excessivo foco kantiano na prevalência da moral (e do Direito, no sentido moralista-racionalista em que este emprega o termo) sobre a política, que aprofundaremos adiante.<sup>379</sup>

Mas inicialmente devemos ainda perceber a estranha relação do pensamento de Kant com a História e a tradição; isto é, se pudemos dizer que Maquiavel olha para a História com os olhos benevolentes de quem busca modelos aos quais se apegar como paradigmas positivos a serem replicados ou como posturas a serem evitadas pelos homens na busca por uma sociedade coesa e soberana,<sup>380</sup> Kant tem com ela uma relação bastante mais conflituosa. Se há alguns poucos trechos de

<sup>376</sup> BERLIN. A originalidade de Maquiavel, *cit.*, p. 307.

<sup>377</sup> A título de exemplo, esta passagem sobre a moral cristã: “O Cristianismo, além da maior consideração que a santidade das suas leis irresistivelmente infunde, tem ainda em si algo *digno de amor* (não estou aqui a referir-me à amabilidade da pessoa que nos ganhou para si com grande sacrifício, mas à própria coisa, a saber, a constituição moral que Ele fundou; pois aquela amabilidade só desta pode derivar).” (KANT, Immanuel. O fim de todas as coisas. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 125).

<sup>378</sup> Para a história filosófica do giro da *Metafísica do Objeto* à *Metafísica do Sujeito*, os dois primeiros volumes da série “A ideia de Justiça” de Joaquim Carlos Salgado: SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018; e SALGADO. *A ideia de justiça em Kant... cit.*

<sup>379</sup> O pensamento kantiano a este respeito é claro e inequívoco; para ele “O direito nunca se deve adaptar à política, mas é a política que sempre se deve ajustar ao direito.” (KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 193). E o Direito, por sua vez, deve se ajustar à moral, uma vez que esta é tida como o *sumo bem*: “O puro uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais. Mas todas elas conduzem à ideia do *sumo bem*, que é possível no mundo, a saber, a *moralidade*.” (KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 47).

<sup>380</sup> Voltemos a Berlin para perceber com ele que, para Maquiavel, “O pressuposto é que as bençãos da era clássica podem ser restauradas (se a fortuna não for demasiado desfavorável) por bastante conhecimento e vontade, pela *virtù* da parte de um líder e por cidadãos apropriadamente treinados e brava e talentosamente liderados. Não há sugestões de um fluxo de

textos menores, como sua percepção quase romântica da História na *Ideia de uma história universal com propósito cosmopolita*, onde percebe que

*No homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo. [...] Pelo que cada homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais.*<sup>381</sup>

A maioria dos textos kantianos, e mesmo a *Ideia de uma história...*, tendem a ter um caráter de uma teleologia linear<sup>382</sup> (e neste caso específico, até mesmo naturalista) e uma forte tendência a ver o progresso (moral) como uma necessidade e uma certeza: “A natureza persegue aqui um curso regular – conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estágio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade”.<sup>383</sup> Por outro lado, sua posição em relação à tradição poderia ser descrita como uma espécie de antecipação do “rupturalismo”<sup>384</sup> – só efetivamente pensável nos termos de um combate à escolástica que marca boa parte dos Ilustrados graças aos desdobramentos históricos sensíveis que se seguem à Reforma Protestante.

Quando alguém anuncia um sistema da filosofia como sua própria produção, é exatamente como se dissesse: ‘antes desta filosofia nenhuma outra houve’. Posto que, se ele quisesse admitir que teria existido outra (e verdadeira), então teriam existido sobre os mesmos objetos duas filosofias diferentes e verdadeiras, o que se contradiz. – Por conseguinte, se a filosofia crítica se anuncia como uma filosofia diante da qual nenhuma outra filosofia teria existido em qualquer lugar, ela nada mais faz do que fizeram, farão e precisarão fazer todos os que esboçam uma filosofia segundo seu próprio plano.<sup>385</sup>

É evidente que, como já adiantamos em nossa metodologia, não nos parece efetivamente razoável que se perceba a filosofia e, em geral, qualquer História, na forma como Kant a compreende em seu pensamento. Por isso, inclusive, como já anunciamos acima, vinculamos sua filosofia, no que

---

acontecimentos irrevogavelmente determinados; nem a *fortuna* nem a *necessità* domina o conjunto da existência; não há valores absolutos que os homens ignoram ou negam para sua inevitável ruína.” (BERLIN. A originalidade de Maquiavel, *cit.*, p. 307).

<sup>381</sup> KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 22.

<sup>382</sup> Assim, a História em Kant pode ser razoavelmente compreendida como uma corrida em linha reta rumo ao Absoluto, em que o primeiro a atingir (ou supor ter atingido) a meta tem por obrigação servir de farol a todos os demais: “A providência está assim justificada no curso do mundo, pois o princípio moral nunca se extingue no homem, e a razão, capaz pragmaticamente de realizar as ideias jurídicas segundo aquele princípio, cresce continuamente em virtude do incessante aumento da cultura, mas com ela cresce também a culpa das transgressões.” (KANT. *A paz perpétua... cit.*, p. 176).

<sup>383</sup> KANT. *Ideia... cit.*, p. 30.

<sup>384</sup> O termo é empregado especialmente na Filosofia da ciência para identificar pensamentos como os de Kuhn e Popper (Cf. KUHN, Thomas Samuel. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2007; e POPPER, Karl Raimund. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2013). Para uma apresentação breve sobre o tema, v. AMADOR, Filomena. As controvérsias científicas na história da ciência. *Revista de Estudos Universitários*. Sorocaba, v. 35, n. 2, pp. 17-31, dez. 2009.

<sup>385</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 13.

tange a nossa intenção no presente trabalho, isto é, em seu pensamento político sobre o Poder e a Vontade, em uma tradição que entroniza a Vontade Subjetiva (no sentido de uma Vontade “individual” plenamente racional) como a origem e o fim de todo Poder.<sup>386</sup> Não deve ser complexo, entretanto, perceber o elo entre uma crença radical na plena racionalidade do sujeito por si mesmo, e um certo desprezo pela tradição que não chega a ser percebida em todo o processo de internalização pré-consciente na forma da Cultura (que é, afinal, como discutimos desde logo, uma estrutura de Poder Objetivo excepcionalmente livre e, portanto, eficaz).

Dessa forma, o pensamento político de Kant, que aqui gostaríamos de enfatizar como o efetivo ponto de cumeada do movimento da Ilustração europeia e do giro à Metafísica do Sujeito, entrelaça Liberdade, Razão e Poder por meio de um constructo de subjetividade – o indivíduo – com características que somente a Filosofia Moderna lhe conferiria com toda a força<sup>387</sup> e que se torna o único centro de emanação de toda Vontade (portanto, subjetiva) que, se justa, e uma vez que plenamente racional, será logo – nesta perspectiva – uma Vontade Cosmopolita (posto que, como veremos, universal e universalizável).<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> Seria interessante apontar, desde logo, a afinidade entre tal ponto de partida e o seu aprofundamento ao longo dos séculos XIX e principalmente do século XX nos pensamentos positivistas e normativistas, que discutiremos com maior vagar nas próximas páginas, mas também suas reverberações no pensamento político anglo-saxão, especialmente sobre o campo da Ciência Política – levando, por exemplo, a pensamentos ainda extremamente influentes na contemporaneidade como a suposição de Schumpeter de que a democracia se resume ao momento da expressão da Vontade “individual” pelo voto (Cf. SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2017, especialmente em sua parte IV).

<sup>387</sup> Usualmente buscamos perceber a construção desta ideia de individualidade com o pensamento moderno e, especificamente, com o pensamento Ilustrado; não obstante, não nos estamos alheios à tentativa de autores como Morris que tentam identificar já nos estertores do Medievo os primeiros sinais de algo que, a seu juízo, se identificaria como o que o autor denomina por “indivíduo” (MORRIS, Colin. *The Discovery of the individual 1050-1200*. Toronto: University of Toronto Press, 1987). A nosso juízo, entretanto, não deveríamos perceber naquele momento uma emergência da ideia de indivíduo, mas apenas a ressurgência da importância da subjetividade (uma instância que não depende dos processos de autonomia da razão em relação à cultura – desencantamento – e à história – desenraizamento – que somente com a racionalização da modernidade determinariam o surgimento da ideia efetiva de um “indivíduo” (sobre o tema, cf. WEBER. *A ética protestante... cit.*).

<sup>388</sup> Não que se pretenda de qualquer forma desmerecer o contributo da filosofia kantiana para o caminhar da Razão Ocidental. Se nos preocupamos em incluí-lo como pensamento inafastável na História da relação entre Poder e Vontade que este trabalho busca perceber, é justamente por reconhecer que não se poderia avançar aos momentos posteriores, seja até a suprassunção de toda a Filosofia que Hegel busca realizar (no momento que poderíamos denominar por Metafísica Especulativa), ou mesmo até as contribuições que a severa crítica que Nietzsche arregimenta para questionar os pressupostos da filosofia de Kant. Assim, qualquer posição nossa em relação ao pensamento de Kant deve ser sempre compreendida sobretudo sob a ótica de que tais asseveramentos se dão *a posteriori* (isto é, poderiam ser vistas até mesmo como anacrônicas). Deve-se, portanto, ter em vista que compreendemos Kant como um ponto de inflexão subjetivista no pensamento sobre o Poder e a Vontade, que justamente por ainda ter efeitos reais sobre nossa realidade é que buscamos entender a necessidade de avançarmos a partir de suas posições sobre os temas de nosso interesse – inclusive percorrendo o caminho de seus críticos que, cremos, já contribuíram neste processo de suprassunção.

## 4.2.1 A LIBERDADE É JUSTA

O primeiro ponto central de compreensão do que aqui nos interessa em particular acerca do pensamento kantiano é a centralidade que recebe, em sua filosofia, o compromisso humano com a sua própria Liberdade (e, como uma filosofia sistemática, que carrega para si a História da Filosofia Ocidental, também com a Igualdade), que é a característica que, para Kant, confere ao homem um valor absoluto, isto é, como um ser que tem uma dignidade essencial e que portanto deve ser sempre tratado como fim em si mesmo.<sup>389</sup>

A igualdade é a regra de medida da liberdade em todos os seus momentos, desde a moral até o possível progresso da humanidade através de sua história. É ela que exige limitação à conduta do indivíduo, ela que impõe a necessidade da lei como expressão da vontade de todos, ela que exige o reconhecimento do homem como cidadão, ela que demanda, em qualquer situação e sem nenhuma escusa, o tratamento digno ao outro. Enfim, não há justiça sem a igualdade, sem a consideração do outro, portanto, o que a coloca em equilíbrio com a tão bem desenvolvida ideia de liberdade em Kant.<sup>390</sup>

Mas apesar de centrar seu pensamento nas ideias de igualdade e de liberdade, o significado kantiano da ideia de Liberdade deve ser analisado com cautela, pois ele decorre da própria condição do homem percebido como indivíduo, isto é, ela é percebida como a causa incausada que dá origem mesmo à dignidade única do humano frente a todos os demais seres. Veja-se a exposição do próprio filósofo sobre sua posição:

O conceito de *liberdade* é um conceito puro da razão que, precisamente por isso, é transcendente para a filosofia teórica, isto é, um conceito tal que não lhe pode ser dado nenhum exemplo adequado em qualquer experiência possível. Ele não constitui, portanto, objeto de nenhum conhecimento teórico possível para nós [...]. Ele prova sua realidade mediante princípios práticos que demonstram, como leis, uma causalidade da razão pura para determinar o arbítrio independentemente de todas as condições empíricas (do sensível em geral), **e que demonstram em nós uma vontade pura na qual os conceitos e leis morais têm sua origem.**<sup>391</sup>

Assim, é possível perceber como Liberdade, individualidade e Moral se imbricam e implicam-se uns aos outros na filosofia kantiana: a Liberdade pode ser percebida no uso prático da razão de se

---

<sup>389</sup> Para uma história da elaboração ocidental do conceito de dignidade humana, que culmina na máxima kantiana segundo a qual o homem, por ter uma dignidade própria, não deva nunca ser tratado como meio, mas sempre como um fim em si mesmo, o interessante trabalho da Profa. Dra. Karine Salgado em dois volumes sobre o tema. Cf. SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009; e SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

<sup>390</sup> SALGADO, Karine. A república, o justo e suas consequências na leitura de Kant. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

<sup>391</sup> Grifos nossos a KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 27.

autodeterminar autônoma e racionalmente (eis o princípio da individualidade)<sup>392</sup> da qual emerge uma Vontade (subjéctiva) pura, posta que individual, isto é, sem determinações culturais ou mesmo históricas<sup>393</sup> que as façam emergir como necessidade – ou, como preferimos e buscamos compreender na primeira parte deste trabalho, como resposta à delimitação do campo de possibilidades efetivas estabelecidos dentro de um campo determinado.

Se esta Vontade pura é boa, isto é, no conceito kantiano, se a máxima da ação que ela estabelece puder ser universalizável a todos os homens e por eles aceita como uma máxima a ser perseguida para o bom convívio, então esta ação poderia ser considerada também racional e, em última instância, uma Vontade moralmente positiva.

A boa vontade é a capacidade de se determinar a ação somente pela lei moral. *La volontà buona, conforme alla legge morale, è la volontà universale della ragione, nella cui unità morale tutte le volontà buone particolare se accordano* [A vontade boa, conforme a lei moral, é a vontade universal da razão, em cuja unidade moral todas as vontades boas particulares se coadunam]. Portanto, pode-se dizer que tem boa vontade aquele que coloca seu agir sob o ditame da razão prática.<sup>394</sup>

É possível então compreender que a Liberdade em Kant, no âmbito da razão prática, é a capacidade humana de se autodeterminar, mas não de qualquer forma ou em qualquer sentido, o que o levaria a reconhecer que a Liberdade humana não se diferenciaria da liberdade de qualquer outro ser natural, uma vez que a capacidade de possuir arbítrios guiados pela necessidade ou voltados apenas a leis naturais, como a busca por felicidade, não caracterizam a Liberdade em sentido kantiano.<sup>395</sup> Assim, a Liberdade, centro do pensamento moral kantiano, é uma Liberdade adstrita a um conceito específico de Vontade boa (ou, moralmente positiva) e individual; isto é, é livre aquele “indivíduo” capaz de se autodeterminar em conformidade às máximas morais da razão (segundo princípios):

---

<sup>392</sup> “A faculdade de apetição segundo conceitos se chama faculdade de *fazer ou não fazer a seu bel-prazer*, na medida em que o seu fundamento de determinação para a ação se encontra nela mesma, não no objeto. **Na medida em que está ligada à consciência da capacidade de sua ação para a produção do objeto ela se chama *arbítrio*; mas, se não está unida a esta consciência, então o seu ato se chama *desejo*. A faculdade de apetição cujo fundamento interno de determinação – portanto, o querer mesmo – encontra-se na razão do sujeito chama-se *vontade*.** A vontade é, portanto, a faculdade de apetição considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio), mas muito mais em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação, e não tem ela mesma nenhum fundamento de determinação perante si própria, mas é antes, na medida em que pode determinar o arbítrio, a razão prática mesma.” (grifos nossos a KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 19)

<sup>393</sup> “A razão em seu uso prático [...] é capaz de se autodeterminar, em uma palavra, é capaz de determinar a regra do agir livre de qualquer influência do sensível.” (SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008, p. 19).

<sup>394</sup> SALGADO. *A paz perpétua de Kant... cit.*, p. 30-31. A tradução do italiano é da própria autora, em nota. Os trechos de Pasini citados são de PASINI, Dino. *Diritto società e stato in Kant*. Milão: A. Giuffrè, 1957, p. 9.

<sup>395</sup> “Não se pode *definir* a virtude como o hábito de praticar ações livres conformes à lei; a menos que se acrescentasse ‘de determinar-se a agir por meio da representação da lei’; e neste caso esse hábito é uma propriedade não do arbítrio, mas antes da *vontade*.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 219)

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as acções das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão a razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as acções de um tal ser, que são conhecidas como objectivamente necessárias, são também subjectivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom.<sup>396</sup>

Para mantermos a nossa interpretação em termos que já viemos utilizando, seria possível interpretar a Vontade (subjectiva) e a Liberdade em Kant, bem como a relação entre elas, como a própria manifestação do mais estrito veio apolíneo da alma humana. A verdadeira Vontade (boa) é a mais reta razão, o que em sentido estritamente apolíneo, significa uma razão específica, uma verdade que se expressa como máxima e que pode não apenas ser alcançada por qualquer mente devidamente treinada e dedicada, mas especialmente pode ser assentida por todo e qualquer homem perante o qual ela seja apresentada, de forma a se impor tal Vontade inquestionavelmente, resplandecendo sua correção e justeza acima de toda crítica de qualquer particularidade.

Logo, só há vontade de fato quando esta se apresenta conforme à Razão universal, e qualquer determinação contrária àquela é um tipo de apetição que não se deve denominar propriamente como vontade (mas como mero arbítrio ou desejo). Pois, para que a vontade seja racional, deve haver uma capacidade de a razão pura ser prática por si mesma, o que para Kant é possível, mas somente quando:

Da subordinação da máxima de cada ação à condição de aptidão da primeira para a lei universal. Pois, como a razão pura aplicada ao arbítrio sem ter em conta este seu objeto, e como faculdade dos princípios (e aqui dos princípios práticos, portanto como faculdade legisladora), ela só pode, já que a matéria da lei lhe escapa, transformar a forma da aptidão da máxima do arbítrio em lei universal, ou mesmo em lei suprema e fundamento de determinação do arbítrio, e prescrever essa lei simplesmente como imperativo de proibição ou de comando.<sup>397</sup>

Não é difícil, frente a esta exposição, perceber que, para Kant, embora a Vontade boa seja alcançável por qualquer ser racional, esta tarefa não é tão simples quanto ela primeiro se anuncia. Embora todos possuam a potencialidade de chegar às mesmas conclusões por sua própria razão, tal capacidade está em geral, de fato obscurecida por um entendimento não tão desenvolvido.<sup>398</sup> Assim, lançar luz sobre tal conhecimento e desvelá-lo ao mundo é, precisamente, tarefa da Ilustração,<sup>399</sup> à qual Kant se auto impõe, ainda que consciente de se tratar de um sistema moral para deuses e não para

<sup>396</sup> KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 47.

<sup>397</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 20.

<sup>398</sup> “Possuir uma tal metafísica [dos costumes] é mesmo um *dever*, e cada homem a tem também em si, ainda que, em geral, apenas de modo obscuro. Pois como poderia ele, sem princípios *a priori*, acreditar ter em si uma legislação universal?” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 22-23).

<sup>399</sup> “Mas esta ilustração, e com ela também uma certa participação cordial no bem que o homem ilustrado, que o compreende perfeitamente, não pode evitar, deve subir pouco a pouco até aos tronos e influenciar mesmo os seus princípios de governo.” (KANT. *Idéia... cit.*, p. 34)

homens.<sup>400</sup> Uma inadequação que se poderia atrelar a um formalismo do sistema kantiano, isto é, um sistema moral de dever-ser que se desvincula da realidade para buscar atingir a coisa em sua idealidade abstrata ou formal.<sup>401</sup>

Seria este o caso, se o próprio Kant não impusesse imediatamente a necessidade de que os homens se adequem a seu sistema moral “divino”. Isto é, caso o seu formalismo não se desdobrasse em um caráter autoritário, um autoritarismo da razão que se impõe a despeito da realidade dos homens e mesmo contra ela:

Nesse conceito positivo (em sentido prático) de liberdade fundamentam-se leis práticas incondicionais que se denominam *morais*. Para nós, que temos um arbítrio que é afetado sensivelmente e, portanto, não se adequa a si mesmo à vontade pura, mas com frequência lhe é resistente, essas leis são *imperativos* (comandos ou proibições) e, na verdade, imperativos categóricos (incondicionais).<sup>402</sup>

Não seria, a nosso ver, excessivo exercício de imaginação supor aqui que a Vontade boa e desvinculada de toda empiria, alheia a toda Cultura e toda História, a que o indivíduo que se coloque a tarefa de pensar de forma rigorosa deve alcançar seja uma espécie de Vontade divina,<sup>403</sup> uma tal Moral que vincule, por este mecanismo, o “indivíduo” a Deus de forma direta e, assim, se universalizáveis suas conclusões segundo uma lógica formal auto estabelecida e refletida nos próprios referenciais de uma tal individualidade, também será universalizável como máxima correta e impositiva a todos os sujeitos. Como entrevimos acima, não nos parece razoável desvincular o sistema filosófico kantiano de suas premissas teológicas.

No entanto, mesmo que se deixe de lado tal linha de raciocínio, o que inequivocamente se coloca a partir da ideia de imperativos morais (imperativos categóricos) alcançados racionalmente (e jamais politicamente, como veremos a seguir), é a suposta autoridade incontestada deste imperativo sobre o mundo dos homens (alheio ao qual ele foi primeiro pensado), que deve se adequar a eles. Assim, ao

---

<sup>400</sup> “E se a habilidade do arbítrio segundo leis da liberdade, por oposição à natureza, devesse aqui ser chamada também de *arte*, então deveríamos entender por isso uma arte tal que torne possível um sistema da liberdade semelhante a um sistema da natureza; uma arte de fato divina, se estivessemos em condição de executar completamente, por meio da razão, o que ela nos prescreve, e de pôr em obra a sua ideia.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 24).

<sup>401</sup> Assim compreenderá, por exemplo, o Estado em sentido ideal/formal: “Um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas. Na medida em que estas, enquanto leis *a priori*, são necessárias (não estatutárias), isto é, resultam por si mesmas dos conceitos do direito externo geral, sua forma é a de um Estado em geral, ou seja, o Estado *na ideia*, tal como deve ser segundo os princípios jurídicos puros.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 119).

<sup>402</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 27.

<sup>403</sup> A ideia não escapa sequer ao próprio Kant: “A lei que nos obriga *a priori* e incondicionalmente através de nossa própria razão pode também ser expressa como proveniente da vontade de um sumo legislador, isto é, de um legislador que só tem direitos e nenhum dever (portanto, da vontade divina), o qual, porém, significa apenas a ideia de um ser moral cuja vontade é lei para todos, sem pensa-lo, entretanto, como autor dessa lei.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 33)

comando do imperativo categórico: “aja conforme a uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal”,<sup>404</sup> segue o autoritarismo da razão no sistema moral kantiano em toda sua clareza:

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. *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).<sup>405</sup>

Assim, por uma via insuspeita de um formalismo acentuado, a Liberdade em Kant se envereda por um caminho que estranhamente parece enclausura-la nos estreitos limites de premissas autoritárias, que levam a uma forma de agir (para que seja moralmente boa) estritamente adstrita aos padrões de uma racionalidade que, embora individual em sua raiz, se universaliza como verdade impositiva a todos os sujeitos que a ela deveriam ser capazes de chegar por seu próprio esforço de racionalidade. De uma maneira de certa forma imprevista, a Liberdade em Kant se mostra como uma busca por uma Igualdade concreta que se evade da potencialidade humana da diversidade (o dionisíaco) e nos aproxima da racionalidade mecanicista de um deus-máquina (*Deus ex machina*).<sup>406</sup>

#### 4.2.2 O DIREITO É JUSTO

O primeiro passo para a universalização da Vontade boa e racional que mencionamos acima, no sistema filosófico kantiano, é precisamente a passagem das máximas subjetivas (campo do mero arbítrio) ao Direito (somente este, campo da Vontade).<sup>407</sup> O mecanismo formal de aferimento do Direito seria a submissão de todo comando jurídico (e de toda ação que ele permite ou não coíba) ao princípio geral segundo o qual “é *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal etc.”.<sup>408</sup>

<sup>404</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 31.

<sup>405</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 32.

<sup>406</sup> É interessante notar a coincidência com a literatura e as artes, onde a expressão *Deus ex machina* (Deus vindo da máquina) se refere em geral precisamente a um recurso artístico a uma solução mirabolante ou inesperada pela via de uma instância pouco crível ou desvinculada do encadeamento lógico do roteiro até então demonstrado, como um Deus se manifestando perante a personagem para desanuviar uma solução até então impensável no horizonte de possibilidades críveis que vinham sendo trabalhadas para aquele personagem. Sobre o tema, v. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 76-81.

<sup>407</sup> “O princípio supremo da doutrina dos costumes é, portanto: aja segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal. – Cada máxima que não se qualifica a isso é contrária à moral. As leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 32).

<sup>408</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 36.

As ações e as máximas não universalizáveis, portanto, são desconsideradas de todo como simplesmente erradas ou impróprias a um Direito racional e bom. Implica, em última instância, dizer que a diversidade, na ótica kantiana, é suprimida no percurso da consciência moral à consciência jurídica –<sup>409</sup> ou, mais especificamente, significa que no sistema kantiano haja, como voltaremos a discutir, um primado do Direito sobre a Política.

Os ensinamentos da moralidade [...] ordenam a cada um sem levar em consideração suas inclinações; apenas porque, e na medida em que, ele é livre e tem razão prática. [...] A razão ordena como se deve agir, mesmo que não fosse encontrado nenhum exemplo disso, e também não leva em conta a vantagem que disso poderia resultar para nós e que somente a experiência poderia ensinar.<sup>410</sup>

Assim, delinea-se no sistema kantiano um Direito onde não há interesses estratégicos em jogo, ou mesmo qualquer tipo de política. Por outro lado, esse Direito é também a principal emanção do Poder político do Estado, de tal forma que o Poder na perspectiva kantiana, carece de mediação, no sentido que trabalhamos na primeira parte desta tese. Se a Moral (ou a Vontade Boa) é a única fonte de Poder objetivo no pensamento sobre o Direito desenvolvido por Kant, não deverá surpreender que este seja um Poder que recorrerá majoritária e preferencialmente às manifestações típicas do Poder carente de mediação: as coercitivas e as disciplinares. Não nos surpreenderá, igualmente, se os temas do Direito e da coerção<sup>411</sup> se aproximarem, ao ponto de se definir o Direito e o Estado precisamente como uma “coerção externa legalmente pública”:

Os homens, os povos e os Estados isolados nunca podem estar mutuamente garantidos contra a violência, nem seguros para fazer cada um *o que lhe parece justo e bom* por seu próprio direito, sem depender para isso da opinião de outro. [...] é preciso sair do estado de natureza, em que cada um age como 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

<sup>409</sup> Este tema, caro à Escola Jusfilosófica Mineira, pode efetivamente ser trabalhado nesta perspectiva kantiana (onde o Direito se sobrepõe à Política) ou, alternativamente, em uma perspectiva hegeliana. Nesta segunda, entretanto, a mediação política da formação do Direito e a abertura do conceito à sua própria dialética implicam em um constante movimento entre estes momentos (o das consciências morais e o da consciência jurídica), de tal forma que a politicidade permaneça o cerne e o sustentáculo do próprio Direito. Sobre o tema, cf. SALGADO, *A ideia de justiça no mundo contemporâneo... cit.*; e FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

<sup>410</sup> KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 22.

<sup>411</sup> O trabalho inafastável sobre esta temática no pensamento jusfilosófico mineiro, sem dúvidas, é a já mencionada tese de cátedra de Mata Machado, onde o professor busca demonstrar – como também nós assumimos – que a essência do Direito é a liberdade, não a coerção. Cf. MATA MACHADO. *Direito e Coerção... cit.*. A vinculação de Mata Machado a este veio histórico-filosófico, em que pese suas críticas à vinculação simplista entre Direito e coerção, pode ser percebida, por exemplo, quando este expressa sua confiança numa “Revolução pelo Direito” (MATA MACHADO, Edgar Godoi da. *Revolução pelo Direito*. In: SOUZA, Patrus Ananias de (Coord.). *Edgar de Godoi da Mata-Machado: o homem e o pensador*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2015). Uma explicitação da aproximação entre moral e justiça no pensamento de Mata Machado que justifica sua vinculação a este veio histórico pode ser encontrada em SALGADO, Joaquim Carlos. *A Filosofia do Direito de mestre Edgar: uma visão panorâmica*. In: SOUZA, Patrus Ananias de (Coord.). *Edgar de Godoi da Mata-Machado: o homem e o pensador*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2015.

seja *legalmente* determinado a cada um e atribuído por um *poder* suficiente (que não seja o seu, mas sim um exterior).<sup>412</sup>

A partir dessa perspectiva, se entrelaçam no pensamento kantiano as noções de Direito e Estado, isto é, em seu sistema, o Estado ganha relevo como aparelho de efetivação do Direito soberanamente estabelecido – nos marcos da compreensão de um Direito ainda como coerção. “Direito e Estado são temas extremamente interligados, visto que caberá ao Estado a garantia da liberdade estabelecida pelo direito”.<sup>413</sup> E isto porque ao povo não caberá perceber o Estado, como origem do Poder Supremo, mas sim conhecer o Direito, ao qual deve irrestrita obediência:

De um ponto de vista prático, a origem do poder supremo é *imperscrutável* para o povo que está submetido a ele, isto é, o súdito *não deve raciocinar* ativamente sobre essa origem, como sobre um direito duvidoso no que se refere à obediência que lhe deve (*ius controversum*). Pois, dado que o povo, para julgar com força de lei sobre o poder supremo do Estado (*summum imperium*), tem já de ser considerado unido sob uma vontade universalmente legisladora, então ele não pode nem deve julgar de nenhum outro modo que não aquele pretendido pelo atual chefe de Estado (*summus imperans*). [...] E é este o significado da proposição ‘toda autoridade vem de Deus’, que enuncia não um *fundamento histórico* da constituição civil, mas uma ideia como princípio prático da razão: deve-se obedecer ao poder legislativo atualmente vigente, seja qual for sua origem.<sup>414</sup>

Retrocedamos, entretanto, por um momento em nossa argumentação sobre o papel do Direito em Kant para buscarmos compreender, primeiro, a relação que o autor estabelece com a política. Isto porque é preciso que percebamos que desenvolve-se em Kant uma resistência em relação à política que outros autores deste veio histórico-filosófico não poderiam estabelecer da mesma forma. Para seguirmos nos exemplos já trabalhados, veremos em Aristóteles uma necessária compreensão do homem como um animal político (*ζῷον πολιτικόν*)<sup>415</sup>, e embora Tomás de Aquino não pareça se debruçar sobremaneira sobre a questão da Política, há uma preocupação contra a tirania, no opúsculo *De regno* que parece apontar para a necessidade de algum controle político do Poder do monarca (forma de governo mais bem vista por Aquino) embora não seja ao fim trabalhado pormenorizadamente.<sup>416</sup>

<sup>412</sup> Grifos nossos a KANT. *Metafísica dos costumes...* cit., p. 118.

<sup>413</sup> SALGADO. *A paz perpétua de Kant...* cit., p. 20.

<sup>414</sup> KANT. *Metafísica dos costumes...* cit., p. 124-125.

<sup>415</sup> Embora, note-se, mesmo na percepção aristotélica do homem como animal político, o foco se desloca para o sujeito, e não tanto para a relação política: “A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer e sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais [...] o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: **só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.**” (grifos nossos a ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, I.2 1253a 8-17, p. 55)

<sup>416</sup> Não nos desapercibamos, entretanto, que a virtude pessoal do governante é a primeira exigência para o bom governo segundo Tomás de Aquino: “Primeiramente, ‘é necessário seja provido a rei por aqueles a quem tal função compete, um homem de condição tal que não seja provável inclinar-se para a tirania.’ Uma outra prevenção que se deve tomar, quanto

Kant, por outro lado, não acredita na possibilidade de um chefe justo, seja ele uma pessoa ou um grupo de pessoas eleitas para tal (isto é, desconfia também da ideia de um Parlamento como mecanismo político de determinação das finalidades do Poder). Estabelece-se então um problema central no pensamento político kantiano: embora o Poder dependa, para ser justo, de uma Vontade sumamente boa (e esta vontade deva ser preferencialmente subjetiva, posto que, nesta perspectiva, a mediação política supostamente não alcançará a racionalidade máxima necessária), há uma desconfiança fundamental sobre a possibilidade real de sua existência:

Não é, pois, de prever como é que um chefe da justiça pública venha a conseguir tornar-se justo; quer ele se busque numa só pessoa singular ou numa sociedade de pessoas escolhidas para o efeito. Pois, cada uma abusará sempre da sua liberdade se não tiver acima de si ninguém que sobre ela exerça poder em conformidade com as leis. O chefe supremo, porém, deve ser *justo por si mesmo* e, não obstante, ser *homem*. Por conseguinte, é a mais difícil de todas as tarefas.<sup>417</sup>

Novamente podemos perceber a emergência do problema kantiano de uma Vontade boa que é, ao cabo, identificada com uma Vontade Divina (ou Natural), isto é, impossível aos homens. Há uma verdade única e objetiva que a própria Natureza<sup>418</sup> deseja ver desenvolvida pelo homem e à qual Kant parece se atrever a buscar na sétima proposição<sup>419</sup> da *Ideia de uma História Universal...*, mas que já anunciara ao longo da discussão a respeito da quinta proposição:<sup>420</sup>

---

à escolha do governo de um só, é a de eliminar as oportunidades de o governante agir tiranicamente. ‘Assim, há de se estabelecer de tal forma o governo do reino, que, uma vez instituído o rei, se lhe subtraia a ocasião de tirania.’ E, por fim, ‘seja temperado de tal maneira o poder, que não possa facilmente declinar para a tirania’. Após enunciar as três breves precauções, Tomás faz a seguinte observação: ‘Como isso se fará, considera-lo-emos adiante.’ Entretanto essa promessa de como proceder para constituir o melhor governo e que esse não degenera em tirania não é cumprida em nenhuma passagem do capítulo sexto e nem mesmo no decorrer de todo o *De regno*.” (CAVALHEIRI, Alceu. O pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006, (*Dissertação*, Mestrado em Filosofia), p. 67-68). O texto original pode ser conferido em AQUINO, Tomás de. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Edipro, 2013.

<sup>417</sup> KANT. *Idéia... cit.*, p. 27-28.

<sup>418</sup> A expressão e as referências à Natureza, aparentemente incomuns no pensamento e ao léxico kantiano usual, aparecem recorrentemente na *Ideia de uma História Universal...* e parecem por vezes denotar um esforço por não recorrer ao argumento teológico puro e simples que se expressaria na proposta de uma Vontade de Deus para os homens – uma ideia que seria possivelmente rechaçada ou ao menos tomada com enorme desconfiança pelo pensamento Ilustrado (v. KANT. *Idéia... cit.*, p. 28). A ideia de um “chamado” a abandonar o estado de natureza e ingressar em uma comunidade, entretanto – e inclusive por meio da coerção –, aparece em outros textos: “Cada um está autorizado a exercer aquela coerção por meio da qual se torna possível sair do estado de natureza e entrar no estado civil, o único que pode tornar peremptória toda aquisição.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 70), embora se possa defender que esta coerção unilateral inicial não possa ser mantida, devendo ser logo transferida para uma coerção externa: “Ora, a vontade unilateral em vista de uma posse exterior e, portanto, contingente, não pode servir de lei coercitiva para todos porque isso prejudicaria a liberdade segundo leis universais. Portanto, somente uma vontade que obriga a cada qual e que é, por conseguinte, coletivamente universal (comum) e detentora de poder, pode oferecer a cada um aquela segurança.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 61).

<sup>419</sup> KANT. *Idéia... cit.*, p. 28-32.

<sup>420</sup> O problema da relação entre Direito e Filosofia também foi enfrentado por Kant, que termina por reconhecer que cabe aos juristas – o representante fiel do poder político, em oposição aos políticos (vez que não há efetivamente o que

[...] a Natureza quer também que ela própria [a humanidade] realize este seu fim, bem como todos os fins do seu destino: por isso, uma sociedade em que *a liberdade sob leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível *com o poder irresistível*, isto é, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que deve constituir para o género humano a mais elevada tarefa da Natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie. [...] Toda cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade que por si mesma é forçada a disciplinar-se e, deste modo, a desenvolver por completo, mediante uma arte forçada, os germes da Natureza.<sup>421</sup>

Assim pode-se perceber que, para Kant, embora o chefe supremo justo por si mesmo seja uma necessidade na determinação da Vontade Boa, ele não é provável; contudo, se ele pode, talvez, existir, ele seguramente será um sujeito plenamente racional e virtuoso (no sentido de moralmente bom e perfeito).<sup>422</sup> A política não é nunca vista como uma forma de solução plausível em qualquer sentido, ainda que como bom republicano Kant sempre saliente a necessidade de atribuir-se ao povo (ao menos formalmente) o poder soberano, na forma da Vontade unificada do povo.<sup>423</sup> A discussão, entretanto, sobre como proceder a esta unificação, como buscá-la e como tentar conferir a ela uma legitimidade, quase sempre encaminha-se para uma ideia mais ou menos genérica e pouco plausível de um consenso geral lastreado na racionalidade desta Vontade (de tal forma que a máxima que ela emita seja supostamente reconhecível por todos em sua validade universal, conforme o já mencionado princípio geral do Direito). Assim, resolve-se o problema da Vontade política formalmente, isto é, pela previsão de que o legislador, vez que deve legislar não para os outros, mas também igualmente para si mesmo, não cometerá injustiças:<sup>424</sup>

---

decidir, pois a razão dos juristas chegará a soluções) – determinar o Direito. Contudo, também adiciona a necessidade de que estes dêem ouvidos aos filósofos: “Não se pretende com isto dizer que o Estado deve conceder prioridade aos princípios do filósofo sobre as determinações do jurista (representante do poder político), mas *simplesmente que se lhe dêem ouvidos.*” (KANT, Immanuel. *A paz perpétua... cit.*, p. 162).

<sup>421</sup> KANT. *Idéia... cit.*, p. 26-27.

<sup>422</sup> Embora não seja provável a existência de tal senhor, é importante notar que Kant percebe a necessidade de que o homem se submeta a algo para que o convívio social seja possível. Entretanto, o autoritarismo da razão aqui implica em que esta Vontade deva necessariamente ser universalmente válida: “O homem é um *animal* que, quando vive entre os seus congêneres, *precisa de um senhor.* [...] de um senhor que lhe quebre a própria vontade e o force a obedecer a uma vontade universalmente válida” (KANT. *Idéia... cit.*, p. 27).

<sup>423</sup> Em outros textos, entretanto, percebe-se que o chefe de Estado a quem por vezes alude é uma pessoa física que carrega em si a distinção da soberania (isto é, não estar sujeito a nenhuma Vontade distinta da sua própria), como quando busca definir a igualdade dos sujeitos como um dos princípios de todo Estado: “A *igualdade* enquanto súbdito, cuja fórmula se pode estabelecer assim: Cada membro da comunidade possui um direito de coacção sobre todos os outros, exceptuando apenas o chefe de Estado (porque ele não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador), o qual é o único que tem o poder de constranger, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coercitiva.” (KANT, Immanuel. *Da expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática.* In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 80).

<sup>424</sup> Uma ideia parecida vem sendo desenvolvida mais recentemente pelos marcos de um pensamento político supostamente progressista, ao revisitar justamente o liberalismo clássico, por Rawls (um estudioso de filosofia moral) e seus seguidores, quando estes buscam racionalmente deduzir, de forma universalizante, que qualquer sujeito que devesse decidir os

O poder legislativo só pode pertencer à vontade unificada do povo. Visto, com efeito, que dele deve proceder todo direito, ele não deve por meio de sua lei *poder* fazer injustiça a ninguém. Ora, se alguém decreta algo contra um *outro*, é sempre possível que, com isso, cometa injustiça contra este, mas nunca naquilo que decide sobre si mesmo (pois *volenti non fit iniuria*). Somente a vontade concordante e unificada de todos, portanto, na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um, isto é, a vontade popular universalmente unificada, pode ser legisladora.<sup>425</sup>

Não que o pensamento kantiano seja incapaz de perceber o problema da formação de uma Vontade de Estado (como Direito), que, entretanto, ele tende a perceber idealmente – nos paradigmas de um republicanismo como o kantiano –<sup>426</sup> como uma “unificação” de um grande número de Vontades Subjetivas (as únicas que crê efetivamente existentes como Vontades Individuais, como discutido na primeira sessão deste capítulo).<sup>427</sup> Mas mesmo essa formação é percebida não como um esforço de politização da Vontade de Estado, mas como uma espécie de usurpação desta Vontade por um agente capaz de submeter as vontades subjetivas e instituir o Direito – afinal, um chamado da “Natureza” à socialização humana:

“A submissão incondicional da vontade do povo (que é em si desunida e, portanto, sem lei) a uma vontade *soberana* (que unifica a todos por meio de uma lei) é um *feito* que só pode começar pela tomada do poder supremo e que funda, assim, pela primeira vez um *direito* público”.<sup>428</sup>

No entanto, a subjetivação do Poder (como emanção da Vontade subjetiva racional e boa – portanto universalizável) implica, como já afirmamos, em uma total ausência de dialética na formação do Poder político (nos termos discutidos na primeira parte deste trabalho) e, por consequência, de toda

---

princípios basilares do Direito sob um “véu da ignorância” (o nome dado pelo autor à condição de desconhecimento completo da posição efetiva que o sujeito virá a exercer na sociedade – uma posição que nos parece tautológica, visto que ninguém pode ser capaz de decidir nada sobre algo que lhe é desconhecido) decidiria pela Liberdade e pela Igualdade. Embora não seja objeto do presente trabalho, o recente sucesso que tais teorias anglo-saxãs vêm recebendo de parcelas dos pesquisadores do Direito no Brasil justifica estabelecermos desde logo a aproximação entre estas ideias e os ideais formalistas desenvolvidos por Kant e outros liberais ainda no século XVIII. (Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. 4ª Ed. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016)

<sup>425</sup> KANT. *Metafísica dos costumes*, cit., p. 119-120.

<sup>426</sup> Sobre o republicanismo kantiano, Cf. SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira. Kant entre republicanismo e liberalismo. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018, e também SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira. Sobre o papel da república na consecução do justo em Kant. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges. *Direito, Estado e idealismo alemão*. Florianópolis: CONPEDI, 2015.

<sup>427</sup> “Nota-se facilmente que a forma autocrática do Estado é *a mais simples*, isto é, consiste na relação de um (o rei) com o povo, na qual, portanto, apenas um é o legislador. A aristocrática já é *composta* de duas relações, a saber, a dos nobres entre si (como legisladores) para constituir o soberano e, depois, a deste soberano com o povo; mas a democrática é de todas a mais complexa, pois se trata primeiramente de unificar a vontade de todos para, a partir daí, formar um povo, depois unificar aquela dos cidadãos para formar uma comunidade política e, então, pôr à frente dessa comunidade política o soberano, que é ele mesmo essa vontade unificada.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 145).

<sup>428</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 178.

politicidade. Mas o autoritarismo de uma Razão universal que não se permite politizar leva mesmo a complexas conclusões, por exemplo, em relação à possibilidade da convivência entre Igreja e Estado – que, a despeito das discussões sobre a tolerância<sup>429</sup> no âmago de boa parte dos pensamentos Ilustrados, encaminha o sistema kantiano para uma conclusão contrária à possibilidade de convívio entre tais instâncias.<sup>430</sup>

É dizer, em outros termos, que a ausência de dialética na percepção do Poder com frequência envereda o pensamento nos limites da filosofia ocidental por um caminho em que este tende a perceber a impossibilidade de convivência, em um mesmo campo de Poder, de diversas instâncias de Poder que dialoguem para, inclusive, influenciar este Poder Objetivo (como nos parece ser o caso necessário das diversas Vontades Objetivas que se configuram e reconfiguram a todo o tempo para formar a Vontade de Estado). Ao revés, este tipo de pensamento não parece, por um lado, aceitar a possibilidade legítima de um Estado fundado, por exemplo, sob bases religiosas, mas também leva, por outro lado e quiçá mais gravosamente, à percepção da impossibilidade de uma organização que se coloque como uma estrutura de Poder Objetivo (uma particularidade efetiva como tal) dentro do Estado e que se oponha à Vontade Objetiva do Estado conforme colocada em determinado momento.

Levada às últimas consequências, esta lógica caminha mesmo para a impossibilidade legítima de que o cidadão em si exerça plenamente sua cidadania, isto é, que interaja com a Vontade de Estado inclusive (e sobretudo, nos marcos do Estado de Direito democraticamente organizado) contra esta Vontade (não contra o Estado em si, mas contra uma Vontade de Estado manifesta) e à qual o cidadão – politicamente organizado, para que haja qualquer efetividade – se oponha por razões de qualquer ordem.<sup>431</sup>

---

<sup>429</sup> Sobre o tema da tolerância, os diversos e inspirados trabalhos sobre o tema que podem ser verificados em SALGADO, Karine; *et al.* (Orgs.). *Dignidade e tolerância: anais do II Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana*. Belo Horizonte: Inítia Via, 2019.

<sup>430</sup> Entender, como o faz Kant, a Constituição como um “comando absoluto da razão prática” o faz reconhecer, em geral, a impossibilidade da desobediência civil justa; mas, em particular, sobre o convívio pacífico entre Igreja e Estado, igualmente se vê obrigado a reconhecer que não poderá o Poder do Estado conviver com qualquer outra instância de Poder (Objetivo) que possa em qualquer medida lhe fazer frente: “A *ideia* de uma constituição política em geral, que é para um tal povo, simultaneamente, um comando absoluto da razão prática, que julga segundo conceitos jurídicos, é *sagrada* e irresistível; e, mesmo que a organização do Estado fosse por si mesma defeituosa, nenhum poder subalterno no Estado poderia opor resistência ativa ao soberano que é seu legislador.” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 177). Como teremos oportunidade de discutir, nem a mais vigorosa defesa do Estado, como desenvolveria Hegel, poderia implicar na ideia da impossibilidade de convívio com a diversidade nos termos colocados por Kant (o pensamento de Hegel, aliás, segue em sentido diametralmente oposto).

<sup>431</sup> Nos absteremos, neste trabalho, de discutir os marcos do pensamento político kantiano a respeito da cidadania e de seu exercício, isto é, ao que Kant denomina cidadania ativa (ou da distinção entre cidadãos de fato e meros associados de uma comunidade política que implica numa distinção formal, porém majoritariamente economicista entre cidadanias ativas

Contra o soberano legislador do Estado não há, portanto, resistência legítima do povo, pois somente pela submissão à sua vontade universalmente legisladora é possível um estado jurídico. [...] O fundamento do dever do povo de suportar um abuso do poder supremo, mesmo aquele tido como insuportável, encontra-se no seguinte: sua resistência à legislação suprema tem de ser pensada sempre como contrária à lei, e mesmo como aniquiladora da constituição legal inteira.<sup>432</sup>

Assim emerge o Direito, visto como um dever do homem para responder ao chamado da própria Natureza a perseguir seu Destino, como uma instância de Poder verdadeiramente absoluto, posto que contra os desígnios daquele que o institui – ou mais especificamente contra a Vontade uma vez instituída como Direito –, não há formas legítimas de se opor resistência. E segue então Kant para minimamente buscar refletir sobre a possibilidade que este percebe de necessidade de modificação de uma Constituição Política – note-se, contudo, que na perspectiva de uma lógica linear e progressiva-teleológica como a de Kant, fundada no que chamaríamos de racionalidade física (conforme contraposta à racionalidade histórica), uma mudança será sempre e necessariamente para melhor, corrigindo os defeitos da Constituição anterior:<sup>433</sup>

Uma mudança na constituição política (defeituosa), que às vezes pode ser necessária só pode, pois, ser introduzida pelo soberano por meio de *reforma*, e não pelo povo por meio de *revolução* [...]. De resto, se uma revolução triunfou e foi fundada uma nova constituição, então a ilegitimidade do começo e da realização da mesma não pode dispensar os súditos da obrigação de se submeterem, como bons cidadãos, à nova ordem das coisas e eles não podem se recusar a obedecer lealmente à autoridade que tem agora o poder.<sup>434</sup>

Neste sentido, é instigante perceber que a única exceção admitida por Kant ao primado do Direito e à sua rigorosa obediência (note-se que pela via da coerção e não pela via da Liberdade) é justamente a moralidade subjetiva: “que seja um imperativo categórico *obedecer a autoridade que tenha poder sobre nós* (em tudo que não contradiga a moralidade interior): tal é a proposição impactante de que aqui

---

e passivas): “A única qualidade que para tal [ser cidadão] se exige, além da qualidade *natural* (de não ser nem criança nem mulher), é ser o *seu próprio senhor (sui iuris)*, por conseguinte, é possuir alguma *propriedade* (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, ou talento artístico, ou ciência) que lhe faculte o sustento.” (KANT. Da expressão corrente... *cit.*, p. 85). O tema, entretanto, é instigante e foi trabalhado por diversos autores. Deixamos aqui a provocação e a referência de Antoni Domènech, segundo quem: “O republicanismo tradicional, desde Aristóteles até Kant, viu na democracia um intento de subversión antirrepublicana por excelencia, un despotismo dos pobres libres” (DOMÈNECH, Antoni. Individuo, comunidade, cidadania. *Grial*. Vigo, t. 40, n. 156, pp. 635-676, out./nov./dec., 2002, p. 652). Para os termos do próprio pensamento de Kant, Cf. KANT. *Metafísica dos costumes...* *cit.*, p. 121.

<sup>432</sup> KANT. *Metafísica dos costumes...* *cit.*, p. 126.

<sup>433</sup> Sobre a urgente e necessária passagem definitiva – nos marcos da filosofia ocidental – da racionalidade física à racionalidade histórica, v. ORTEGA Y GASSET, José. *La filosofía de la Historia de Hegel y la historiología*. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2019, especialmente p. 191 e ss.

<sup>434</sup> KANT. *Metafísica dos costumes...* *cit.*, p. 128-129. Sobre este tema, e o impacto da Revolução Francesa no pensamento kantiano sobre a “evolução” dos Estados: “A Revolução Francesa gerou sentimentos antagônicos em Kant, pois, apesar de lhe despertar profunda admiração em virtude de seus ideais éticos, arranca-lhe também duras críticas, já que a reforma, e não a revolução, é para ele o meio adequado de transformação e evolução dos Estados.” (SALGADO. *A paz perpétua de Kant...* *cit.*, p. 20).

se trata”.<sup>435</sup> Pois então pode-se perceber com clareza a psicologização plena do problema do Poder que, se não pode ser contraditado por qualquer via política, se impõe-se sobre o sujeito de forma autoritária e absoluta, só pode ser contraposto pela moralidade interior, isto é, ao compreender o Poder como uma manifestação de uma Vontade Subjetiva, Kant só é capaz de fazê-lo contrapor-se por outra Vontade Subjetiva – não necessariamente manifesta.

Resta então buscarmos compreender o caminho pelo qual um reconhecido pensador do republicanismo poderia ter seu pensamento vinculado a aquilo que chamamos por autoritarismo da razão. Novamente, Kant recorre ao formalismo, isto é, busca definir a república como o Estado em que se encontra a divisão dos poderes, nos conhecidos marcos de sua *A paz perpétua*,<sup>436</sup> e, para conferir alguma substancialidade, acresce a necessidade do sistema representativo (embora seu conceito de cidadania implique em um afunilamento da noção de um sistema representativo nos moldes do que contemporaneamente se pensa a respeito deste):

“Ao modo de governo que deve ser conforme à ideia de direito pertence o sistema representativo, o único em que é possível um modo de governo republicano e sem o qual todo o governo é despótico e violento (seja qual for a sua constituição)”.<sup>437</sup>

Kant não abre mão, entretanto, da perspectiva racionalista que – na prática –, implica em que o sistema representativo só formalmente se constitua como uma instância de formação de uma Vontade de Estado, vez que esta não é livremente formada pelos mecanismos políticos do sistema representativo, mas permanece adstrita aos comandos da razão. Assim, o Estado ideal kantiano se configura como

“uma república, na qual as leis jurídicas sejam postas pela comunidade. E mais, **que sejam tais que o ser racional lhe deva dar sua aprovação**, ingressando, então, numa república pura, ou seja, numa democracia representativa de leis racionais, portanto justas”.<sup>438</sup>

Esta concepção kantiana do Estado e da política (que fazem justamente emergir a centralidade do Direito em seu sistema) são percebidas como uma ideia de liberdade política (e, conseqüentemente, dão vazão a uma ideia de Justiça) baseada na liberdade e na igualdade formais.<sup>439</sup> Como veremos, este

<sup>435</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 176.

<sup>436</sup> KANT. *A paz perpétua... cit.* p. 140-141. O argumento se repete na *Metafísica dos Costumes*: “O senhor do povo (o legislador), portanto, não pode ser ao mesmo tempo o *regente*, pois este está subordinado à lei e por meio dela, portanto, ao *outro*, o soberano” (KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 123).

<sup>437</sup> KANT. *A paz perpétua... cit.*, p. 142.

<sup>438</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. Prefácio. In: SALGADO. *A paz perpétua de Kant... cit.*, p. 12.

<sup>439</sup> Sobre o tema, não cessamos de recomendar SALGADO. *A ideia de justiça em Kant... cit.*

pensamento seria confrontado e elevado a um conceito bastante mais aberto à diversidade pelo pensamento de Hegel (que, entretanto, como já indicamos, filia-se àquele outro veio histórico-filosófico, que busca dar centralidade à política e à Vontade Objetiva na manifestação do Poder mais legítima – o Poder como Liberdade<sup>440</sup> que, como já discutimos, emerge em Hegel em seu conceito mais bem determinado). Em Hegel, por basear sua ideia de Justiça na liberdade, na igualdade e no trabalho, o Estado passa a ser percebido não apenas como união de sujeitos e de Vontades Subjetivas, mas como um sujeito em si mesmo (Espírito consciente em-si e para-si) em que há um esforço efetivo e ativo deste (do Estado) em trazer os sujeitos à consciência de si mesmos como cidadãos plenos justamente pela participação neste momento ético máximo do Espírito Objetivo que é o Estado. Tal só se realizará de fato, como discutiremos no próximo capítulo, quando os sujeitos passam a ter condições de interagir com sua Cultura e seu Estado de forma ativa, isto é, por seu trabalho (no sentido amplo da modificação do homem sobre o estado das coisas como as encontra) ser capaz de transitar pelo universo da Cultura de seu povo (de que o Estado é ponto de cumeada) e influir sobre ele de forma a também integrá-lo (inclusive para confrontar a Vontade do Estado), mesmo quando não integre o meio político *stricto sensu* (embora a participação em instâncias políticas particulares – partidos, igrejas, guildas – possua um papel essencial nesse processo).

Antes, contudo, de passarmos ao pensamento de Hegel sobre o Poder e a Vontade, seguindo as veredas históricas que até aqui percorremos,<sup>441</sup> devemos verificar um último e importante passo do pensamento político kantiano. Isto porque, inclusive por dever de coerência, não poderia tal sistema furtar-se a dar o passo final na sua constatação de um Direito plenamente alcançável pela razão, manifestação de uma Vontade sumamente boa e, portanto, necessariamente universalizável. Assim, da entronização do sujeito cognoscente (e sua racionalidade moralmente autoritária) à Cosmópolis, o pensamento de Kant sobre o Direito demonstra uma linearidade (ou uma ausência de dialética) que caminha de um ponto a outro por pura necessidade, isto é, inequivocamente em direção a seu Destino:

O conjunto de leis que **precisam** ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico é o *direito público*. – Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, para um

---

<sup>440</sup> Kant seguramente não vislumbra a possibilidade do Poder como Liberdade, o que pode ser claramente percebido em seu destrato à prescritividade da lei moral do cristianismo quando dotada de autoridade – talvez com isso ignorando um longo período histórico em que a Igreja Católica exerceu seu Poder (e seguramente não o fez apenas baseado na disciplina e na coerção) exatamente por esta forma: “Quando ao Cristianismo, para o tornar muito bom, se acrescenta ainda alguma autoridade (mesmo se fosse a divina), por mais bem intencionado que seja o propósito dela e ainda que seja realmente bom o seu fim, evanece-se assim no entanto a sua amabilidade, pois *ordenar* a alguém que não só faça alguma coisa, mas também que a faça de *bom grado*, é uma contradição.” (KANT. O fim de todas as coisas... *cit.*, p. 126).

<sup>441</sup> Tomamos de empréstimo a ideia de veredas históricas ao instigante trabalho de HORTA; RAMOS. Entre as veredas... *cit.*

conjunto de homens ou para um conjunto de povos que, estando entre si em uma relação de influência recíproca, necessitam de um estado jurídico sob uma **vontade** que os unifique numa *constituição (constitutio)* para se tornarem participantes daquilo que é de direito. – Este estado de relação mútua entre os indivíduos no povo chama-se estado civil (*status civitatis*), e o seu todo, em relação aos próprios membros, é o Estado (*civitas*), que se denomina *comunidade política (res publica latius sic dicta)* devido à sua forma, enquanto unida pelo interesse comum de todos em estar em um estado jurídico, mas que, em relação com outros povos, chama-se simplesmente *potência (potentia)* (de onde a palavra *potentado*), a qual, em virtude de sua (pretensa) união herdada, denomina-se também *nação (gens)*. Sob o conceito geral de direito público, assim, há motivo para pensar não somente um direito público, mas também um *direito das gentes (ius gentium)*, e, como a terra não é ilimitada, mas uma superfície finita por si mesma, ambos tomados em conjunto conduzem **inevitavelmente** à ideia de um *direito político das gentes (ius gentium)* ou *direito cosmopolita (ius cosmopoliticum)*, de modo que, se o princípio que restringe a liberdade externa por meio de leis faltar a uma dessas três formas do estado jurídico, o edifício das duas restantes ficará inevitavelmente arruinado e acabará por desabar.<sup>442</sup>

### 4.2.3 A COSMÓPOLIS É JUSTA

Embora, como buscamos até aqui compreender, o pensamento kantiano caminhe linearmente em direção à Cosmópolis, é sempre importante perceber que o sujeito (indivíduo, em seu sistema filosófico) é sempre o centro de seu pensamento. Assim, nenhuma comunidade política (seja o Estado, ou mesmo a união de todos os Estados – que aqui denominamos Cosmópolis – pleiteada como mandamento da razão no caminho humano até o ideal kantiano da paz perpétua) pode ser pensada sem levar em conta a moralidade como um imperativo superior, portanto, a toda comunidade:

*Não faça mal a ninguém (neminem laede)*, ainda que para isso devesse se desprender de toda relação com o outro e tivesse que evitar toda sociedade (*Lex iuridica*). [...] *Entre* (se você não pode evitar o último) em uma sociedade com outros na qual cada um possa conservar o seu (*suum cuique tribune*). [...] ‘*entre* em um estado [*sic*] no qual a cada um possa ser assegurado o seu diante dos demais’ (*Lex iustitiae*).<sup>443</sup>

Assim, ainda que nos esforcemos, nesse momento, em pensar a partir de seu sistema filosófico no compromisso com uma verdadeira Paz Perpétua entre os homens, deve-se ter em mente que seu compromisso com a moralidade e, portanto, com o indivíduo, adquire uma centralidade tamanha que as ideias de comunidade, Cultura,<sup>444</sup> Estado, e mesmo a ideia última da Cosmópolis só ganham qualquer

<sup>442</sup> Grifos nossos a KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 117.

<sup>443</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 43.

<sup>444</sup> Kant parece já perceber, ou ao menos intuir, que o “progresso”, isto é, o movimento de desenvolvimento da “humanidade” – diríamos: do Espírito Objetivo –, depende de que cada Estado proteja sua cultura e seus ganhos civilizacionais. Não parece perceber, contudo (inclusive por sua própria época), que os riscos de um dito “Estado Cosmopolita” são justamente a perda dessa percepção comparativa e dessa disputa que garantem o movimento. O Estado único, como a ideia única e, em última análise, a Cosmópolis, paralisam o progresso/movimento. Kant não parece aventar a ideia de que o progresso seja justamente o movimento desta dialética: “Os Estados encontram-se já agora entre si numa relação tão artificial que nenhum pode reduzir a sua cultura interna sem perder poder e influência a favor dos outros;

sentido lógico se observado o fundamento primeiro do respeito geral pela moralidade, pela racionalidade, e conseqüentemente, pelo Direito nelas fundado.

Não deve surpreender, portanto, que seja justamente no Direito, ou mais precisamente, em uma ordem jurídica interestatal lastreada em idênticos padrões que se fundamente a ideia de uma sociedade cosmopolita formada por todos os povos do globo.<sup>445</sup> Também não deve causar estranhamento, em face de tudo que já foi visto, que esta ordem jurídica supostamente baseada em máximas racionais às quais todos possam dar seu assentimento tenda a se revelar como uma série de prescrições formais sobre, primeiro, o modelo de Estado necessário e apto a integrar tal ordem e em seguida sobre o único modelo de relações interestatais admissível dentro dessa mesma ordem. Novamente nos deparamos com traços do pensamento kantiano que de fato parecem sub-repticiamente infiltrar por todo o sistema: o desapego à manutenção da diversidade, o autoritarismo da razão e, agora, um elevado grau do que se poderia denominar de um purismo cultural – afinal, basear todo um sistema em uma série de disposições (normas) inafastáveis para que se alcance um objetivo é confiar cegamente que haja uma única possibilidade real de resposta ou de resolução a um determinado desafio ou problema; em outras palavras, é supor que somente a racionalidade de uma cultura específica, no caso, a Ilustrada, é capaz de conduzir a humanidade à Paz perpétua.<sup>446</sup>

Se partirmos da história *grega* [...]; se seguirmos a sua influência na formação e desintegração do corpo político do povo *romano*, que absorveu o Estado grego, e a influência daquele sobre os *bárbaros* que, por seu turno, destruíram o Estado romano, e assim sucessivamente até aos nossos dias; [...] descobrir-se-á um curso regular da melhoria da constituição estatal na nossa parte do mundo (que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras).<sup>447</sup>

Poderíamos compreender esta passagem, aliás, como uma verdadeira conclamação a um pensamento único – nesse caso, de origem romano-germânico – que se complementa na proposição

---

portanto, os intentos de glória dos Estados asseguram consideravelmente, se não o progresso, pelo menos a manutenção desse fim da Natureza.” (KANT. *Idéia... cit.*, p. 33).

<sup>445</sup> “Como é possível sair do estado de guerra para o estado de paz? Como fundar a paz? Outro caminho não encontra Kant senão no direito, numa ordem jurídica interestatal, do mesmo modo que a fundação de uma ordem jurídica entre os homens pôs fim à luta no estado de natureza, pois que, então, todo conflito individual seria resolvido pelo direito, portanto de modo justo. [...] Eis que o primeiro bem da república é uma constituição legal, pela qual cada um garante sua liberdade pelas leis.” (SALGADO. *Prefácio... cit.*, p. 12).

<sup>446</sup> Veja-se desde logo o nível de exigência para que tal seja possível: “Precede à constituição da paz universal uma ordem jurídica internacional, só possível, porém, no concerto de Estados organizados juridicamente na forma da república, isto é, de uma democracia representativa parlamentar na qual o poder legiferante e o poder de fazer a guerra, ou não, pertencem ao povo, o imediatamente interessado na paz.” (SALGADO. *Prefácio... cit.*, p. 12). Sobre o tema da paz em perspectiva kantiana, além das demais referências que já trouxemos, também o recentemente publicado MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes. *A paz em Kant: uma abordagem macrofilosófica do projeto de paz*. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019.

<sup>447</sup> KANT. *Idéia... cit.*, p. 35-36.

de uma cidadania mundial que realizaria efetivamente (por meio do Direito Cosmopolita) o elo direto e não mediatizado entre a Vontade Subjetiva (moralidade racional) e o Poder Absoluto (no sentido de uma Vontade Boa que se coloca como regra – e que é cumprida universalmente – para todos os sujeitos).<sup>448</sup> Uma vez que este Poder Absoluto, em sentido kantiano, é perfeitamente racional e moralmente bom, e somente satisfeitos tais critérios, ele poderia então se impor sobre todos os homens supostamente livre de mediação – embora possivelmente tal perspectiva possa ser bem percebida como fortemente tendente a espécies de imperialismo –, portanto, como o que em seu sistema se denominou por Liberdade.

Somente dessa forma é compreensível que a ideia de Liberdade em Kant se esquivasse de ser pensada em sua relação efetiva com o Poder, isto é, com o esforço de mediação máxima de uma instância de Poder Objetivo,<sup>449</sup> para ser pensado somente em sua relação formal com o Poder, e assim, emerge não como a participação consciente em um todo lógico (Espírito Objetivo), mas precisamente como um direito subjetivo e universal: “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”.<sup>450</sup>

E assim como a Liberdade também a Paz (como imperativo moral da razão) se estende como direito de cada um e de todos os sujeitos para delimitar e buscar impor um plano de Paz Perpétua que, fundado naquilo que acima denominamos por purismo cultural (ou, mais precisamente no caso, purismo moral)<sup>451</sup> envereda-se por uma lógica que viria a se tornar uma marca típica do século XX –

---

<sup>448</sup> “isso alenta a esperança de que, após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um Estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano.” (KANT. *Idéia... cit.*, p. 34-35).

<sup>449</sup> Kant, aliás, compreende que haja uma certa necessidade de submissão da razão a uma totalidade lógica (em sua percepção, as leis que ela própria se dá ou que outro sobre ela impõe), mas sua perspectiva que já ressaltamos em seu foco na Vontade Subjetiva e em sua tendência a psicologizar o Poder parece mesmo julgar como uma falha da razão subjetiva, ou mesmo de caráter, essa necessidade de submissão a uma instância externa, vez que impõe a todos os homens (por critério de igualdade e universalidade) a obrigação de dar-se as leis corretas (as máximas da razão universalizáveis) sem a necessidade ou a possibilidade de que outro o faça: “Se a razão não quer submeter-se à lei, que ela a si própria dá, tem de curvar-se sob o jugo das leis que um outro lhe dá; pois, sem lei alguma, nada, nem sequer a mais absurdidade, se pode exercer durante muito tempo.” (KANT. *Que significa orientar-se... cit.*, p. 54-55).

<sup>450</sup> KANT. *Metafísica dos costumes... cit.*, p. 43-44.

<sup>451</sup> Talvez nenhum escrito kantiano demonstre de forma tão eloquente o seu purismo moral quanto esta resposta que escreve a Benjamin Constant e onde defende que um sujeito pode ser civilmente responsabilizado pelas consequências de seu ato – inclusive as imprevistas –, mesmo que julgue mentir por um bem maior: “Quem, pois, *mente*, por mais bondosa que possa ser a sua disposição, deve responder pelas consequências, mesmo perante um tribunal civil, e por ela se penitenciar, por mais imprevistas que possam também ser essas consequências; porque a veracidade é um dever que tem de considerar-se como a base de todos os deveres a fundar num contrato e cuja lei, **quando se lhe permite também a mínima exceção, se torna vacilante e inútil**. Ser *verídico* (honesto) em todas as declarações é, portanto, **um**

que na terceira parte deste trabalho buscaremos discutir em sua relação com o legado do pensamento de Kant –, isto é, a lógica de que as coisas devem ser “da minha forma ou não serão”.<sup>452</sup> Vejamos também como esta lógica permeia mesmo a defesa da ideia de uma Paz Perpétua:

*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. Já não se coloca, portanto, a questão de saber se a paz perpétua é uma coisa real ou uma quimera e, se nos enganamos em nosso juízo teórico ao admitir a primeira possibilidade, nós temos de agir como se ela fosse o que talvez não seja.*<sup>453</sup>

Uma paz perpétua cuja perseguição como fim último é responsabilidade pessoal de todo sujeito – novamente demonstrando o elevado peso que este veio histórico recorrentemente impõe sobre o impotente sujeito singular: “Com efeito, apoio-me no meu dever inato [...] de actuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor”.<sup>454</sup>

E seguirá determinando unilateralmente todo o arcabouço jurídico necessário a tal situação, definindo formalmente qual deve ser o conteúdo necessário de um direito das gentes para que somente assim possa se estabelecer de forma concreta o que, supõe-se, seria uma Paz verdadeiramente duradoura no concerto das nações.<sup>455</sup> Um arcabouço que, como veremos, será direta e rapidamente atacado pelo movimento filosófico do Romantismo Alemão, e mesmo pelo Idealismo hegeliano, que busca enxergar, ali onde Kant só percebe um estado de hostilidade (um estado de guerra potencial), justamente um “estado de bravura” – isto é, a forma necessária para que o Estado se imponha no mundo de forma efetiva como uma consciência plena capaz de, somente então, dialogar de forma minimamente isonômica com os demais Estados.<sup>456</sup>

---

**mandamento sagrado da razão** que ordena incondicionalmente e não admite limitação por quaisquer conveniências.” (grifos nossos a KANT. Sobre um suposto direito... *cit.*, p. 190)

<sup>452</sup> Veja-se, por exemplo, nesse trecho, em que este purismo moral formal é conclamado a se transformar em uma prática efetiva, em um esforço consciente por estabelecer aqueles mandamentos morais da razão: “Com efeito, sem qualquer fim, não pode haver *vontade* alguma; embora, ao tratar-se apenas da obrigação legal das acções, seja preciso abstrair dele e só a lei constitua o princípio determinante da vontade. [...] devemos obedecer sempre à lei moral; e a isso acrescenta-se ainda o dever de fazer tudo o que está em nosso poder para que exista uma tal relação (um mundo conforme aos fins morais supremos).” (KANT. Da expressão corrente... *cit.*, p. 66).

<sup>453</sup> Grifos nossos a KANT. *Metafísica dos costumes*, *cit.*, p. 159

<sup>454</sup> KANT. Da expressão corrente... *cit.*, p. 103-104.

<sup>455</sup> “Os elementos do direito das gentes são: 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 [...]” (KANT. *Metafísica dos costumes*, *cit.*, p. 149).

<sup>456</sup> A referência central sobre este tema é o §545 da “Enciclopédia” que, segundo o comentário de Valls Plana: “prepara el estudio de las *relaciones internacionales* entre los Estados que son la realidad efectiva inmediata de un (de cada) pueblo

A teoria kantiana da Paz Perpétua, entretanto – e de nosso especial interesse para a terceira parte desse trabalho – se funda em uma interpretação histórica peculiar. Como já dissemos no capítulo anterior, toda percepção histórica usualmente se funda em uma contraposição de forças capazes de fazer mover ao Homem; no caso do sistema kantiano, e especialmente na análise que empreenderá para chegar à ideia da Paz Perpétua, ganham relevo também duas forças que se tomam como naturais: a guerra e o comércio,<sup>457</sup> respectivamente responsáveis (em sua perspectiva) pelo movimento de expansão e pelo esforço de comunidade do Homem:

A organização provisória da natureza consiste em que ela – 1) providenciou que os homens em todas as partes do mundo possam aí mesmo viver; 2) através da *guerra*, levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para as povoar; 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais.<sup>458</sup>

Assim, embora reconheça um papel importante para a guerra, uma vez que todo o globo se torna conhecido ao mundo ocidental desde as expansões marítimas dos séculos XV a XVII, esta logicamente perde sua função mais essencial na perspectiva da História Universal de Kant. Por outro lado, o comércio é percebido como um promotor da paz – seguramente por não ser compreendido como uma disputa, mas como um acordo jurídico que pressupõe desde logo a existência de uma mentalidade jurídica, ainda que rudimentar, para a qual a fixação kantiana com o Direito seguramente terá bons olhos:

---

singular y naturalmente determinado, es decir, de un pueblo, lógica y materialmente previamente *Ex-sistente* a su organización social y política. Termina resaltando el carácter moral y utópico de la paz perpetua y sentando, por consiguiente, que el *estado de guerra* entre ellos es el natural (en sentido hobbesiano).” (VALLS PLANA, Ramón. *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada Editores, 2018, p. 577-578). Sobre esse tema, veja-se também nossos desenvolvimentos em: HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro Braga de. Conheça-te a ti mesmo: Hegel e o Destino do Estado de Direito. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.

<sup>457</sup> À diferença, e em franca crítica a esta posição pacifista que naturaliza as forças da guerra e do comércio, Ortega y Gasset busca coloca-las como tecnologias: “O maior defeito do pacifismo inglês – e, em geral, dos que se apresentam como titulares do pacifismo – foi subestimar o inimigo. [...] O pacifista vê na guerra um dano, um crime, um vício. Mas esquece que, antes e acima disso, a guerra é um esforço enorme que os homens fazem para resolver certos conflitos. **A guerra não é um instinto, mas um invento.** [...] Ela levou a um dos maiores descobrimentos, base de toda civilização: ao descobrimento da disciplina. Todas as demais formas de disciplina procedem da primigênia, que foi a disciplina militar. O pacifismo está perdido e se converte em nula beatice se não tem presente que a guerra é uma genial e formidável técnica de vida e para a vida.” (grifos nossos a ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016, p. 287).

<sup>458</sup> KANT. A paz perpétua... *cit.*, p. 154.

“No tráfico comercial dos diferentes povos, através do qual estabeleceram entre si uma *relação pacífica* e entraram assim igualmente com os povo mais afastados numa relação de compreensão, comunidade e de paz”.<sup>459</sup>

Portanto, enquanto a suposta força natural da guerra se torna um problema e um empecilho à paz perpétua, a força também natural do comércio, por outro lado, se torna algo desejável e mesmo algo a que se buscar ativamente, posto que é deste movimento precisamente que (no sistema kantiano) advirá o esforço humano mais prolífico pela paz:

“É o *espírito comercial* que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos. Porque entre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o *poder do dinheiro* é sem dúvida o mais fiel”.<sup>460</sup>

Outrossim, para a paz perpétua na perspectiva kantiana, pode-se, ou mesmo deve-se contar com a confiável força do comércio e, onde esta não for suficiente, com a primazia do conceito formal de Direito que “é o único que poderia fundar a paz para sempre”.<sup>461</sup> De fato, Kant vê com desconfiança a natureza humana, entendendo-a como má em essência, e reputa o bom comportamento dos sujeitos justamente à existência do Direito ou, eventualmente, e se tal sujeito for suficientemente capaz de se desenvolver nos trilhos da razão e da moral, aos imperativos morais. Portanto, na teleologia moralista kantiana, há sempre um Direito melhor, mais correto, e que deve ser missionariamente expandido para abarcar o maior número de pessoas possíveis, de forma a reverter a maldade humana pela submissão a uma Vontade sumamente boa de um Direito racional e moral ao qual a devoção dos homens deva suplantar mesmo o amor pelos próprios homens:

O amor aos homens e o respeito pelo *direito* dos homens são ambos deveres; mas aquele é um dever condicionado; em contrapartida, o segundo é um dever *incondicionado*, absolutamente imperativo, que quem quiser entregar-se ao suave sentimento da benevolência deve estar certo de o não ter transgredido.<sup>462</sup>

Ao perder de vista a existência e a centralidade da Cultura como instância por excelência do Poder como Liberdade (ainda que sem todo seu desenvolvimento na forma da consciência, como discutimos na primeira parte deste trabalho), o sistema kantiano e sua proposição de um caminho seguro em direção à Paz Perpétua não é capaz de perceber a ausência ou a fragilidade dos elementos

<sup>459</sup> KANT. A paz perpétua... *cit.*, p. 156.

<sup>460</sup> KANT. A paz perpétua... *cit.*, p. 161. Para uma visão contemporânea absolutamente oposta, v. KLEIN, Naomi. *A doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

<sup>461</sup> KANT. A paz perpétua... *cit.*, p. 176.

<sup>462</sup> KANT. A paz perpétua... *cit.*, p. 184.

culturais eventualmente compartilhados de forma universal pelo Humano e, assim, por todas as nações. Uma ausência que, muito mais do que uma mera estrutura jurídica formal e sem lastro efetivo em tais elementos culturais compartilhados,<sup>463</sup> impede efetivamente a formação de um Poder Objetivo realmente capaz de se impor entre e sobre os Estados. Assim, na perspectiva da dialética do Poder aqui desenvolvida em nossa primeira parte, de nada adiantaria – como a nosso ver jamais adiantou efetivamente – instituições internacionais e todo o constructo do Direito Internacional sem elementos culturais comuns que possibilitassem a emergência (ou, o movimento) de tal Poder Objetivo a vincular os Estados no plano internacional.<sup>464</sup>

De fato, conforme nos parece se delinear, somente uma perspectiva escatológica marcadamente teleológica (com a percepção mesmo de um fim dos tempos como um momento de finitude efetiva, de cristalização de toda a existência após o derradeiro juízo) poderia ser firmemente capaz de justificar toda a confiança que deposita Kant em sua busca incessante pela Paz pelo caminho da Moral e do Direito (em sentido formal). Isto é, somente a crença efetiva em um julgamento final a respeito da moralidade em função da qual o sujeito viveu e se determinou poderia fazer crível tomar por tarefa mesma do Homem e da humanidade efetivarem, ainda na Terra, uma espécie de paz celestial lastreada em uma estrutura de Poder Objetivo que coercitivamente seja incessantemente capaz de conformar os sujeitos às suas prescrições e assim garantir-lhes o Bem final:

Devemos [...] também nós esperar para a eternidade as consequências correspondentes ao mérito ou à culpa sob domínio do bom ou do mau princípio. Nesta perspectiva, é, pois, prudente agir como se uma outra vida, e o estado moral com que terminamos a presente juntamente com as suas consequências, fosse inalterável com a entrada nela.<sup>465</sup>

Assim, até aqui pudemos perceber a significação que buscamos dar ao pensamento de Kant nos rumos do veio histórico-filosófico de que falávamos, isto é, naquele que percebe o Poder como uma

---

<sup>463</sup> Em sentido contrário, v. VILLELA, João Baptista. Em busca dos valores transculturais do Direito. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 89, pp.29-45, jan./jun., 2004; e, ainda, NEVES, Marcelo. *Transconstitucionalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

<sup>464</sup> A perspectiva kantiana é frontalmente contrária a esta análise, entendendo somente o último momento da dialética do Poder, isto é, somente a estrutura estabelecida do Direito como responsável pela manutenção de uma civilidade: “Embora se possa duvidar de uma certa maldade radicada na natureza dos homens que convivem num Estado e, em vez dela, se possa com alguma aparência aduzir a carência de uma cultura ainda não suficientemente desenvolvida (a barbárie) como causa das manifestações do seu modo de pensamento contrárias ao direito, contudo, nas relações externas dos Estados entre si essa maldade manifesta-se de um modo patente e incontestável. No interior de cada Estado, encontra-se encoberta pela coacção das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é activamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito.” (KANT. *A paz perpétua... cit.*, p. 170-171).

<sup>465</sup> KANT, Immanuel. *O fim... cit.*, p. 116.

manifestação de uma Vontade Subjetiva (racional) universalizada. Como já tivemos oportunidade de perceber no pensamento de Maquiavel, a esta posição se opõe todo um outro veio da Filosofia ocidental que busca perceber o Poder como a manifestação de uma Vontade Objetiva. Também Hegel, que trabalharemos em seguida, se inscreve neste veio, mas busca suprasumir as contribuições de ambos os veios históricos, em sua filosofia que pode ser compreendida sempre como um pensamento que busca resolver contradições de nossa história filosófica.

Se oporá também a Kant, como veremos no quarto capítulo desta segunda parte, e talvez com maior contundência, o pensamento de Nietzsche. Este, entretanto, também se inscreve no mesmo veio histórico que Kant, mas rechaça veementemente a percepção da Vontade Subjetiva como racional, percebe-a antes como Vontade de Poder, manifestação dionisíaca, e não apolínea como talvez quisessem antes Aristóteles, Tomás de Aquino ou Kant. Neste sentido, talvez as contribuições nietzschianas coadunem ainda melhor com a Dialética do Poder na forma como aqui buscamos trabalhá-la, e conforme tentaremos à frente expor. Por hora, basta-nos perceber o bastião que o pensamento kantiano erguerá (com enorme influência sobre o pensamento dos séculos seguintes) tanto contra a percepção da Vontade Subjetiva como uma manifestação báquica (isto é, uma subjetividade plasmada na paixão, e não na racionalidade) quanto contra a ideia da formação plenamente política da Vontade Objetiva (especialmente no sentido da Vontade do Estado) – assim, o pensamento kantiano pode ser compreendido como a própria expulsão de toda manifestação dionisíaca por uma Razão, uma Vontade e, enfim, um Poder plenamente apolíneos (em nossa interpretação, uma ideia de Poder irreal e, mais grave, insuportável ao Humano).

Sobre o último ponto, aliás, já tivemos a oportunidade de expor a perspectiva kantiana que interpreta que **“Toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito”**.<sup>466</sup> A partir deste ponto podemos compreender o debate entre Kant e Hegel (para o que aqui desejamos trabalhar) efetivamente como um debate pela precedência do Direito (Kant) ou da Política (Hegel) como fundamento do Estado de Direito na medida em que, como o compreendemos, este busca justamente estruturar-se como um Poder Objetivo que se manifesta prioritariamente como Liberdade.

Caberá ainda, talvez, demonstrar com maior fôlego como, apesar do esforço que se possa realizar para encontrar alguma politicidade no pensamento kantiano, as próprias afirmações deste

---

<sup>466</sup> KANT. A paz perpétua... *cit.*, p. 177.

restringem o limite da decisão política,<sup>467</sup> por exemplo, aos mandamentos da Moral racionalmente estabelecidos, de tal forma que se possa mesmo chegar a afirmar que “O deus-término da moral não recua perante Júpiter (o deus-término do poder)”:<sup>468</sup>

A moral é já em si mesma uma prática em sentido objectivo, como conjunto de leis incondicionalmente obrigatórias, segundo as quais *devemos* agir, e é uma incoerência manifesta, após se ter atribuído a autoridade a este conceito de dever, querer dizer ainda que não se *pode* obedecer. Pois então semelhante conceito sai por si mesmo da moral (*ultra posse nemo obligatur*): por conseguinte, não pode existir nenhum conflito entre a política, enquanto teoria do direito aplicado, e a moral, como teoria do direito, mas teórica (por conseguinte, não pode haver nenhum conflito entre a prática e a teoria).<sup>469</sup>

Assim, no sistema kantiano é a Liberdade (formal, da Vontade Subjetiva) a instância que fundamenta a Moral e que, por sua vez, se constitui efetivamente como a única instância de Poder Objectivo sumamente boa. Nesse sentido, para ele, qualquer outra instância de Poder somente fará sentido

“quando não existe liberdade nem lei moral nela fundada, mas tudo o que acontece ou pode acontecer é simples mecanismo da natureza, então a política (enquanto arte de o utilizar para o governo dos homens) constitui toda a sabedoria prática, e o conceito de direito é um pensamento sem conteúdo”.<sup>470</sup>

Logo, a política como instância de determinação de qualquer Vontade de Estado seria, para Kant, uma mera ilusão, visto que seu pensamento parte também de uma opinião própria extremamente negativa em relação aos políticos (enquanto sujeitos em si mesmos e em suas atividades).<sup>471</sup>

Nesse sentido é que acreditamos poder encontrar na semente plantada pelo pensamento kantiano um possível germe dos fenômenos de que trataremos na terceira parte deste trabalho,<sup>472</sup>

---

<sup>467</sup> “Mas o que não é lícito a um povo decidir em relação a si mesmo menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a autoridade legislativa assenta precisamente no facto de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo” (KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 15).

<sup>468</sup> KANT. *A paz perpétua... cit.*, p. 164.

<sup>469</sup> KANT. *A paz perpétua... cit.*, p. 163.

<sup>470</sup> KANT. *A paz perpétua... cit.*, p. 166.

<sup>471</sup> “Em vez da prática de que estes astutos políticos se ufanam, lidam com *práticas*, porque só pensam em adular o poder agora dominante (para não perderem a sua vantagem particular), abandonando o povo e, se possível, o mundo inteiro [...]. Como não é negócio seu usar de subtilezas a propósito da legislação, mas aplicar os preceitos actuais do *Landrecht*, toda a constituição legal agora existente e, se esta for modificada por uma instância superior, a que se segue deve para eles ser sempre a melhor, pois assim tudo se encontra na sua conveniente ordem mecânica.” (KANT. *A paz perpétua... cit.*, p. 168).

<sup>472</sup> Pode-se mesmo supor que a doutrina do Direito pensada por Kant constituiria (ou constituiu) os limites do controle cultural exercido pelos positivismos do século XX (Kelsen e Schmitt), de tal forma que a Política, ausente na teoria kantiana, fica também ausente do debate legitimamente travado ao longo daquele século sobre o Estado e o Direito, definindo a raiz do problema da desvoluntarização do Poder Político de que trataremos na última parte deste trabalho.

notadamente do individualismo anti-histórico e anti-culturalista e de uma desconfiança exacerbada em relação à Política e às instâncias e estruturas propriamente políticas de deliberação e formação de uma Vontade de Estado verdadeiramente democrática, isto é, não enclausurada ou restrita internamente por qualquer limite previamente estabelecido que não sejam os amplos limites de possibilidades do próprio pensamento conforme estabelecido pela Cultura. Notadamente, entretanto, não se deve tomar o republicanismo kantiano (ainda que formal) como um fator capaz de encaminhar o primeiro passo do processo de desvoluntarização do poder político que discutiremos à frente; de fato, em seu pensamento é marcante a distinção até então ainda incontestada na História da Filosofia entre os eruditos e os comuns e, em especial, do característico rigor (ainda que não necessariamente moralista, como Kant o compreenderia) da vida daqueles em contraposição à relaxada entrega dos comuns à submissão:

A preguiça e a cobardia são as causas por que os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio (*naturaliter maiores*), continuem, no entanto, de boa vontade menores durante toda a vida; e também porque a outros se torna tão fácil assumirem-se como seus tutores. É tão cómodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que tem em minha vez consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso eu próprio me esforçar.<sup>473</sup>

Para os limites do que agora nos interessa em particular, talvez valha somente perceber que Kant retira os fins propriamente políticos, humanos, artístico-estéticos, ou mesmo eudaimônicos de sua equação daquela Vontade Superior como possibilidades válidas para chegar então na ideia de uma tal “Vontade Suprema” perfeitamente Boa – o que, a contrassenso, nos leva a suspeitar da possibilidade de que seu sumo bem possa ser melhor compreendido como uma espécie de paraíso estático (talvez aquele fim de todos os tempos de que nos falava um dos trechos acima) justamente por ignorar o homem enquanto Cultura e História. Mas, não podendo se abstrair do Direito, reconhece que se deva segui-lo à risca sempre, estabelecendo sua absoluta primazia – enquanto não sobrevier uma mudança (reforma) no Direito que o torne mais assente àquela “Vontade Suprema”.

---

<sup>473</sup> KANT, Immanuel. Resposta à pergunta... *cit.*, p. 10.

### 4.3 HEGEL E O PODER: O ESTADO É REAL

É significativo que o ponto central da presente tese, propositalmente assim construída, seja o capítulo sobre a perspectiva de Hegel sobre o Poder e a Vontade. Pois é precisamente aí, no pensamento de cumeada do Idealismo Alemão, que emergem as mais significativas contribuições àquilo que buscamos aqui – nesta tese, em geral, e nesta segunda parte, em particular – desenvolver. É Hegel, como já tivemos oportunidade de perceber em nossa primeira parte, quem pensa pela primeira vez na possibilidade de um Poder que não oprime, não violenta, não coage, nem disciplina pelo domínio, mas que, ao contrário, estrutura o mundo ético (a efetividade enquanto tal) para possibilitar a existência da Liberdade real – o que até aqui viemos chamando por Poder como Liberdade.

Embora o termo não seja do próprio Hegel, que como também já tivemos oportunidade de discutir, se utiliza da expressão “Poder Livre”, buscamos aqui com ele evocar precisamente essa ideia de um Poder que se apresenta não na estrutura negativa das manifestações coercitivas e disciplinares do Poder (uma vontade determinante que quebranta a “vontade” do sujeito, isto é, se opõe a seu arbítrio e à sua vontade de poder, ou seja, suplanta o “não” do sujeito cuja disposição subjetiva era oposta àquela determinação). O Poder como Liberdade se manifesta, ao contrário, como uma vontade determinante que se coaduna com as expectativas do sujeito, que percebe na Vontade daquele Poder uma Vontade para a qual é possível confiar seu “sim” que, justamente por isso, é uma aquiescência livre.

A Filosofia hegeliana é, a nosso ver, o ponto de cumeada do próprio pensamento ocidental, que na disputa entre o apolíneo e o dionisíaco encontra precisamente ali o momento de suprassunção: Hegel recolhe em seu sistema filosófico todo o extremo apolíneo da Ilustração,<sup>474</sup> mas também enxerga a racionalidade e a importância da crítica dionisíaca do Romantismo,<sup>475</sup> e ao digladiar tão díspares pontos de vista, faz emergir o mais consistente sistema filosófico até o presente desenvolvido por nossa

---

<sup>474</sup> Sobre a Ilustração em geral, e em especial a sua manifestação alemã (*Aufklärung*), v. ERHARD, Johann Benjamin; MOSER, Karl Friedrich Freiherr von; GEICH, Johann Baptist; *et. al.* *¿Qué es Ilustración?*. Trad. Agapito Maestre; José Romagosa. Madrid: Grupo Anaya Publicaciones Generales, 2007.

<sup>475</sup> A manifestação alemã do Romantismo ficou conhecida como o movimento do “*Sturm und drang*”, que significa, em tradução livre, “Tempestade e ímpeto”, e se contrapôs frontalmente aos ideais ilustrados. Sobre o tema, v. MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Ilustración y romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

civilização. “A filosofia de Hegel é esse gigantesco esforço unificador da razão: pensar o absoluto (seu aspecto ‘idealista’) imanente (seu aspecto ‘realista’), pensar a *liberdade na história*”.<sup>476</sup>

Assim, não é de se estranhar que Hegel também busque suprasumir em seu sistema os dois veios históricos de que viemos falando até aqui. Se em Hegel, em consonância com o veio histórico-filosófico de que participa Maquiavel, é a Vontade Política (como Vontade Objetiva) que representa a manifestação efetiva do Poder, o sistema hegeliano não descarta as Vontades Subjetivas (tomadas, no geral, como arbítrio) na construção daquele Poder e Vontade Objetivos – aliás, para que haja Liberdade, é preciso exatamente que a Vontade Objetiva se aproxime do horizonte de expectativas legítimas dos sujeitos.

Para tanto, embora Hegel não desconheça a importância do Direito,<sup>477</sup> seria preciso que em seu sistema a Política – tão pouco relevante no pensamento kantiano, como já tivemos oportunidade de expor – ganhasse uma projeção de absoluta centralidade em todo o mundo ético (isso é, em todo o universo da cultura, que é todo o universo do humano, já que a natureza como tal, como *physis* oposta ao *nomos*, não existe ao homem senão suprasumida no Espírito Objetivo e, portanto, também ela prenhe de politicidade). No mundo da eticidade, ou da Cultura, é a possibilidade do embate de ideias, de visões de mundo ou de perspectivas, que garante a dialeticidade do próprio real, possibilitando a existência de uma História.<sup>478</sup> Não é sem motivos, portanto, que Hegel se insurgirá contra o pensamento kantiano (embora seja legatário de todo o giro da “Metafísica do Sujeito”, sem o qual seu próprio sistema jamais teria condições de se desenvolver). Hegel vê no sistema filosófico de Kant um

---

<sup>476</sup> SALGADO. *A ideia de justiça em Hegel... cit.*, p. 14. Em mesmo sentido, a criativa alegoria pensada por Paulo de Meneses: “Para além do entendimento, Hegel mostrou que havia a razão, que dissolvia as cristalizações do entendimento, e transformava sua galeria de estátuas num delírio de bacantes, dançando ao ritmo da orquestração do Todo.” (MENESES, Paulo de. Hegel como mestre de pensar. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 23, n. 73, pp. 149-158, 1996, p. 153).

<sup>477</sup> A perspectiva do Direito, em Hegel, entretanto, também se afastará imensamente da perspectiva kantiana, e isso porque, ao contrário daquela intuição kantiana de que todo direito posto era direito a ser firmemente observado e obedecido, Hegel será bastante mais cuidadoso em confiar a legitimidade do Direito especialmente à observância de sua aproximação ao “Espírito” de um povo. Assim, o Direito não apenas ganha um sentido ampliado, mas também menos normativo e, poderíamos dizer hoje, com algum grau de anacronismo, mesmo culturalista. A ideia mesma de um Espírito Objetivo, central para o Sistema hegeliano, muda por completo a compreensão do próprio Direito: “Uma noção como aquela de uma ‘vontade objetiva’, usada para introduzir o conceito de um espírito objetivo, ou direito em sentido amplo, ilustra as mudanças que a definição hegeliana de direito pressupõem”. Tradução nossa de: “A notion such as that of ‘objective will,’ used to introduce the concept of objective spirit or law in the broad sense, illustrates the shifts that the Hegelian definition of law presupposes.” (KERVEGAN, Jean-François. *The actual and the rational: Hegel and Objective Spirit*. Trad. Daniela Ginsburg; Martin Shuster. Chicago: University of Chicago Press, 2018, p. 04)

<sup>478</sup> Embora não seja o foco do presente trabalho, a História possui inegável centralidade no pensamento de Hegel, tendo sido trabalhada por diversos pensadores. Sobre o tema, v. HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e História. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017. O próprio Hegel desenvolverá o tema com vagar em seu HEGEL. *Filosofia da História, cit.*

cristalizar imóvel (ou um pântano) do momento da subjetividade que não avança, e que se voltou tanto para o Si que perdeu mesmo toda a capacidade de ver além.<sup>479</sup> Ao analisar sua própria tarefa, a de sua filosofia, em face do pensamento de seu tempo dirá:

No nível em que *presentemente* se encontra o *espírito consciente-de-si*, vemos que esse foi além da vida substancial que antes levava no elemento do pensamento; além dessa imediatez de sua fé, além da satisfação e segurança da certeza que a consciência possuía devido à sua reconciliação com a essência e a presença universal dela [...]. Não somente está perdida para ele sua vida essencial; está também consciente dessa perda e da finitude que é seu conteúdo. [Como o filho pródigo], rejeitando os restos da comida, confessando sua abjeção e maldizendo-a, o espírito agora exige da filosofia não tanto o saber do que ele *é*, quanto resgatar, por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser [que tinha perdido]. Para atender a essa necessidade, não deve apenas descerrar o enclausuramento da substância, e elevá-la à consciência-de-si, ou reconduzir a consciência caótica à ordem pensada e à simplicidade do conceito; deve, sobretudo, misturar as distinções do pensamento, reprimir o conceito que diferencia, restaurar o *sentimento* da essência, garantir não tanto a *perspicácia* quanto a *edificação*. [...] Não é o conceito, mas o êxtase, não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustem e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador.<sup>480</sup>

Nesse sentido, por hora deve bastar que compreendamos que a perspectiva hegeliana, que dá entrada, segundo a percepção de Salgado, em um terceiro momento da história filosófica – o da Metafísica Especulativa –,<sup>481</sup> embora pretenda e não possa deixar de conter em si toda a História da Filosofia, para o seu pleno desenvolvimento, se coloca também em oposição a seus imediatos antecessores. Nesse sentido, a crítica que Hegel desenvolve a um certo “idealismo” que emergia no pensamento alemão – digamos, de Kant a Fichte –, é precisamente a ausência de uma consciência plena da historicidade do Todo, que conseqüentemente levará à necessária percepção da historicidade do próprio Espírito Objetivo.

Mas a História em Hegel não terá apenas aquele sentido de uma história exemplar de que tanto lançava mão Maquiavel,<sup>482</sup> mas forçosamente será uma História que se desenvolve pelo movimento da realidade mesma, inclusive pela dialeticidade do próprio Absoluto, conforme proposto na *Fenomenologia*.<sup>483</sup> Ademais, se a História revolve a permanente tomada de consciência-de-si do próprio

<sup>479</sup> É esse o sentido da crítica da filosofia de seu tempo que um Hegel plenamente amadurecido escreverá para o famoso Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “Corresponde a tal exigência o esforço tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. Outrora tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *nesta* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §8, p. 27)

<sup>480</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §7, p. 26-27.

<sup>481</sup> Cf. SALGADO. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo... cit.*

<sup>482</sup> Cf. BIGNOTTO, Newton. Maquiavel historiador. *Revista USP*. São Paulo, v. 29, mar./mai., 1996, pp. 182-188.

<sup>483</sup> “Tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §17, p. 32)

Absoluto, deverá ser evidente (mas Hegel não medirá esforços para comprová-lo), que a História possui uma racionalidade e um Destino – ainda que não seja um Destino em sentido propriamente trágico, mas como um sentido geral de toda a História, ao menos dado a pressentir.<sup>484</sup> É essa afinal a crítica central de Hegel àqueles idealismos:

Hegel vai, sem dúvida, [...] mostrar-se severo a respeito desse idealismo racionalista que se funda sobre um ‘conceito abstrato da razão’. [...] Para exigir da razão que ela ultrapasse seu ‘mau idealismo unilateral’, abrindo-se a este ‘caminho esquecido’ que é a própria historicidade, ou seja, assumindo-se como espírito.<sup>485</sup>

Assim, é precisamente a ideia hegeliana de Espírito que oferecerá sua mais fecunda contribuição à Filosofia – e veja-se que não se trata de qualquer contribuição, mas possivelmente a maior contribuição de toda a contemporaneidade, se pudermos situar a Hegel como a nossa porta de entrada na contemporaneidade, como sugeriu José Luiz Borges Horta.<sup>486</sup> À carga contra o que ele próprio chamou de mau-idealismo de seus predecessores, Hegel buscará enfrentar a questão central da constituição do sujeito particular, e acabará descobrindo que sua constituição e também a consciência dessa constituição perpassam instâncias completamente distintas da mera racionalidade subjetiva.<sup>487</sup>

Para desfazer-se desse ‘mau idealismo’ subjetivo, que toma a efetividade na ‘posse universal’ e ‘planta sobre todas as alturas e em todas as profundezas o signo de sua soberania’, a razão deve consentir em desprender-se dela mesma, renunciar à sua ‘loucura da presunção’ que consiste em querer impor ao mundo a ‘lei do coração’. A partir do momento em que a razão compreende [...] que não se trata para ela de *conferir* um sentido ao mundo, com o que esse gesto comporta de violência, mas de *reconhecer* a racionalidade já operante nele [...], logo que ela perceba que ao sair de si é ela mesma que ela encontra, ‘a razão é espírito’.<sup>488</sup>

<sup>484</sup> Já tivemos oportunidade de referenciar, sobre este tema, o trecho respectivo da Enciclopédia que o desenvolve. Cf. HEGEL. *Enciclopédia...* (v. 3), *cit.*, §549, adendo, p. 320-324.

<sup>485</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 218-219. Nesse interessante artigo, que norteia algumas de nossas discussões, Kervégan reforça e aprofunda pontos de vista intuídos em KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

<sup>486</sup> HORTA, José Luiz Borges. ¿Das Dialektische Zeitalter?! A contemporaneidade como Metafísica Especulativa e a Filosofia hegeliana como chave para sua compreensão. *Palestra*. X Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Marília, 2019.

<sup>487</sup> Hyppolite insiste em salientar as rupturas promovidas por Hegel em relação a seus predecessores, embora chame atenção para o fato de que provavelmente o próprio Hegel teve por muito tempo uma tal percepção sobre si mesmo, notando mais as continuidades do que os notáveis avanços que empreendera e que o distinguiam por completo dos demais: “A filiação Kant, Fichte, Schelling, Hegel, é com efeito muito sedutora para o espírito; corresponde indubitavelmente à interpretação que Hegel deu de si mesmo na sua história da filosofia, que, como sabemos, é ela própria uma filosofia. [...] Hegel, antes da publicação da *Fenomenologia*, só podia considerar-se como um discípulo de Schelling [...]. a *Fenomenologia*, terminada, como é sabido, por altura da batalha de Iena, e que é, para Hegel, uma verdadeira tomada de consciência da sua própria originalidade e uma ruptura particularmente brutal com Schelling. [...] Considerando retrospectivamente o admirável movimento filosófico que é o idealismo alemão, Hegel pode surgir como o filósofo que ultrapassou todas as conquistas desse idealismo filosófico, que as conduziu ao seu termo lógico e que exprime, por assim dizer, o seu resultado dialético.” (HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos, 1995, p. 9-11).

<sup>488</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 219.

Logo, é preciso que revisitemos o pensamento de Hegel sobre o Espírito para que possamos perceber a tomada de consciência filosófica sobre o Espírito Objetivo, passo essencial para nosso objetivo de compreender a estruturação da vontade de um Poder Objetivo que dele emana, estruturando a própria realidade e os sujeitos em sua relação dialética (entre os momentos do Espírito Subjetivo e do Espírito Objetivo).

### 4.3.1 O ESPÍRITO É REAL

Não seria exagero dizer que a *Fenomenologia do Espírito* é considerada uma das mais importantes obras do pensamento ocidental. E, se tomarmos a sério a leitura de José Luiz Borges Horta, e marcarmos em Hegel a transição da Modernidade à Contemporaneidade, poderíamos mesmo dizer se tratar da mais importante obra contemporânea. Nesse sentido, é notável que o giro hegeliano (e ocidental) ao momento da Metafísica Especulativa, que esta obra marca com relativa clareza, se dê sem que seja propriamente nomeada sua mais relevante descoberta, o Espírito Objetivo.<sup>489</sup>

“A *Fenomenologia* é o ato de uma tomada de consciência de Hegel de sua originalidade filosófica, e esta se expressa de forma concentrada no conceito inédito de espírito que esse livro elabora”.<sup>490</sup>

Embora o objeto central da *Fenomenologia*, o tema ao qual boa parte do livro é dedicado, seja a tomada de consciência do Espírito Subjetivo enquanto tal, a descoberta mais importante que Hegel realiza é precisamente a constatação de que esse movimento de tomada de consciência só é possível na dialética entre os momentos subjetivos e objetivos do Espírito: “O espírito é a subjetividade que se prova como mundo objetivo, ‘o indivíduo que é um mundo’”.<sup>491</sup>

É necessário acrescentar – é o que Hegel descobre ao redigir o livro, mas essa descoberta resulta de todos os seus trabalhos anteriores – que a realização dessa reconciliação exige que seja ultrapassada a definição inicial de espírito, puramente consciencial ou subjetiva no sentido recebido da palavra, e que se ‘demore’, segundo a expressão à qual recorre várias vezes o

---

<sup>489</sup> A expressão Espírito Objetivo (*Objektiver Geist*) não existe na “Fenomenologia do Espírito”, vindo a aparecer com alguma frequência nos escritos hegelianos canônicos posteriores, notadamente na “Filosofia do Direito” e na “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”.

<sup>490</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 223. Para uma cuidadosa análise das complexidades fáticas envolvidas na produção e divulgação da *Fenomenologia*, v. BARROSO, Gabriel Lago de Souza. A unidade da Fenomenologia do Espírito e sua relação com o Sistema Hegeliano. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

<sup>491</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 220. Sobre o tema, leciona Lima Vaz: “A *Fenomenologia* aparece como superação de uma filosofia da consciência-de-si (*Selbstbewusstsein*) por uma filosofia do Espírito.” (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução ao pensamento de Hegel* [Tomo 1: a Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes]. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 415).

Prefácio, no exame das formas do desdobramento histórico do que se denominará posteriormente o espírito objetivo.<sup>492</sup>

Somente nessa perspectiva é que podemos voltar à discussão iniciada na Introdução deste trabalho para perceber que, na dialética do Senhor e do Escravo que lá discutíamos, essas duas figuras da consciência subjetiva representam, respectivamente, a expressão do Espírito Objetivo que se impõe ao sujeito (Senhor) e a expressão do arbítrio subjetivo (Escravo) que, se reconhecendo também Espírito, buscará se colocar perante o mundo como vida e paixão, isto é, como movimento de busca (pelo trabalho) para mudar o mundo:

“os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*”.<sup>493</sup>

Assim é que o primeiro parágrafo da parte VI da *Fenomenologia* (indicativamente denominada “O espírito”), quando afinal se ultrapassa os momentos da subjetividade, se inicia afirmando precisamente que “A razão é espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma”.<sup>494</sup> Somente no movimento dialético entre o Espírito Subjetivo e o Espírito Objetivo é que emerge a Razão como verdade. Assim também interpreta Ramón Valls Plana em seu comentário ao §481 da Enciclopédia, que corresponde ao fim da doutrina do Espírito Subjetivo:

Con el texto de *c.* no sólo se cierra el Espíritu práctico sino toda la doctrina sobre el Espíritu subjetivo en general. El texto sintetiza los recorridos anteriores sobre el Espíritu afirmando que el Espíritu libre con el que terminó el parágrafo anterior y se inicia éste, es decir, la voluntad libre efectivamente real, es la unidad del Espíritu teórico y práctico. Esta voluntad libre es para sí como voluntad libre en tanto el formalismo, contingencia y limitación de lo que ha sido hasta ahora contenido práctico (los impulsos, tendencias y pasiones) se ha superado.<sup>495</sup>

<sup>492</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 223.

<sup>493</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito, cit.*, §189, p. 147. É de se notar que, ao final do processo da dialética da consciência, a figura do Escravo, o arbítrio subjetivo que quer se colocar em sua particularidade ante o mundo posto, que a figura do Senhor justamente representa, não é capaz de se livrar da sua condição de escravidão. O arbítrio é sempre incapaz de se impor contra o Espírito Objetivo, mas trabalha obstinadamente para reconformar esse Espírito Objetivo (histórica e politicamente) a seu arbítrio (mas todas as vontades subjetivas disputam para fazer o mesmo) – para isso, entretanto, deverá ser inteiramente “contaminado” por esse Espírito: “Se não suportou o medo absoluto, mas somente alguma angústia, a essência negativa ficou sendo para ela algo exterior: sua substância não foi integralmente contaminada por ela. Enquanto todos os conteúdos de sua consciência natural não forem abalados, essa consciência pertence ainda, *em si*, ao ser determinado. O sentido próprio é *obstinação* [*eigene Sinn = Eigensinn*], uma liberdade que ainda permanece no interior da escravidão.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito, cit.*, §196, p. 151).

<sup>494</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito, cit.*, §438, p. 298.

<sup>495</sup> VALLS PLANA, Ramón. *Comentario integral... cit.*, p. 530.

Assim, o Espírito Subjetivo e o Espírito Objetivo só existem de fato em sua relação dialética. “O espírito é a subjetividade que se prova como mundo objetivo, ‘o indivíduo que é um mundo’”.<sup>496</sup> A crítica ao sujeito transcendental kantiano, nesse ponto, é incisiva. Não há aqui Vontade Subjetiva verdadeira apenas em-si; despido de sua relação constitutiva com o Espírito Objetivo, o sujeito não teria vontade, mas estaria apenas solto no mundo natural e da necessidade, um animal como tal a agir apenas por “impulsos, tendências e paixões” – nem mesmo o arbítrio, enquanto a autodeterminação subjetiva da consciência, é possível fora da dialética do Espírito, pois inclusive o arbítrio, enquanto manifestação de uma liberdade ainda abstrata, só é possibilitado à consciência em sua relação com o Espírito Objetivo.<sup>497</sup> Não há, afinal, escolha a ser feita fora do reino da Cultura e do Espírito Objetivo, há apenas a necessidade, a animalidade crua do animal humano arremessado à vida nua.

A representação mais habitual que se tem da liberdade é a do arbítrio, - meio-termo de reflexão entre a vontade enquanto é meramente determinada pelos impulsos naturais e a vontade livre em si e para si. Quando se ouve dizer que a liberdade em geral é o fato de poder fazer o que se quer, tal representação apenas pode ser tomada por uma falta total de cultura do pensamento, na qual não se encontra ainda nenhum pressentimento do que é a vontade livre em si e para si,

<sup>496</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 220.

<sup>497</sup> Quando Hegel enfatiza o poder do negativo (que é também o poder do momento do espírito objetivo), e a necessidade de demorar-se nele, critica frontalmente o pensamento kantiano que, como vimos, salta do subjetivo ao universal sem intermediações. Ademais, em Kant, sujeito e propriedade antecedem ao próprio Estado; o que em Hegel será dialeticidade, em Kant transcorre por mera necessidade. Veja-se, por exemplo, como a vontade dos sujeitos é preexistente à sociedade: “O título racional da aquisição [...] só pode repousar na ideia de uma vontade de todos unificada *a priori* (a ser necessariamente unificada), que é aqui implicitamente pressuposta como condição indispensável (*conditio sine qua non*); pois por meio de uma vontade unilateral não pode ser imposta a outrem uma obrigação que por si, de outro modo, não teriam.” (KANT. *Metafísica dos costumes*, cit., p. 70). Assim também a perspectiva de Kervégan sobre o tema: “Primeiramente, como Kant – ao menos na *Doutrina do Direito* de Kant – Hegel claramente distingue a vontade [*der Wille*] do arbítrio [*die Willkür*]: o arbítrio como o poder de escolher entre possibilidades, é apenas um aspecto ou momento – um momento de extrema tensão – da vontade, que é a força de auto-determinação racional. Ademais, Hegel é consistente em sua rejeição à definição usual (que também é de Kant) do Direito como uma *limitação* da vontade ou do arbítrio de cada indivíduo segundo uma lei universal. De fato, essa definição faz da vontade ou do arbítrio do indivíduo particular o princípio primário do direito, no lugar da ‘vontade racional que é em-si e para-si’, e, portanto, carrega um déficit irremediável de universalidade. Finalmente, devemos insistir na originalidade da definição hegeliana de *liberdade*; compreendida em geral como ‘estar à vontade consigo no outro’, ela não pode jamais ser entendida como o predicado de uma subjetividade isolada, fechada em si mesma; é, ao contrário, um movimento de objetificação por uma interioridade que não preexiste a este movimento, mas se constitui graças a ele. Não apenas a liberdade não é o oposto da necessidade, mas aquela necessariamente passe por esta, e nela, a liberdade ‘adquire a forma da Necessidade’.” (nossa tradução de: KERVÉGAN. *The actual... cit.*, p. 04, no original: “First of all, following Kant — at least Kant of the *Doctrine of Right* — Hegel clearly distinguishes will [*der Wille*] from free choice [*die Willkür*]: free choice, as the power to choose between possibilities, is only an aspect or moment — a moment of extreme tension — of the will, which is a force of *rational* self-determination. Second, Hegel is consistent in his rejection of the usual definition (which is also Kant’s) of law as a *limitation* of the will or free choice of each individual according to a universal rule. Indeed, that definition makes the will or free choice of the particular individual the primary principle of law rather than the ‘rational will which has being in and for itself,’ and thus it entails an irremediable deficit of universality. Finally, we must insist on the originality of the Hegelian definition of *freedom*: understood in general as ‘being at home with oneself in the other,’ it can in no case be understood as the predicate of an isolated subjectivity, closed in on itself; it is rather a movement of objectification by an interiority that does not preexist this movement but constitutes itself thanks to it. Not only is freedom not the opposite of necessity, but the former necessarily passes through the latter, and in it, freedom ‘acquires the form of Necessity.’”).

o direito, a eticidade etc. A reflexão, a universalidade e a unidade formais da autoconsciência, é a certeza abstrata que a vontade tem de sua liberdade, mas ela ainda não é a verdade da mesma [liberdade], porque ela ainda não tem a si mesma por conteúdo e fim, por isso o aspecto subjetivo é ainda outro que o aspecto objetivo; por isso o conteúdo dessa autodeterminação permanece, também, pura e simplesmente, algo apenas finito. O arbítrio, em vez de ser a vontade em sua verdade, é antes a vontade enquanto contradição.<sup>498</sup>

A ideia da Vontade racional e verdadeira como uma Vontade Objetiva, isto é, como a Vontade que suprassumiu dialeticamente os meros arbítrios subjetivos (e não apenas os daqueles agora viventes, mas também na historicidade geral desses arbítrios no seio de um povo), ganha consciência plena no percurso intelectual de Hegel. Não é sem motivo, portanto, que essa discussão se encontra nos primeiros parágrafos da *Filosofia do Direito*, obra inteiramente dedicada à compreensão plena do momento do Espírito Objetivo. Reconhecer que o Espírito Objetivo é sujeito é perceber precisamente que ele possui uma Vontade que, conscientemente ou não, se assenhora das subjetividades que nele interagem e que a ele conferem efetividade (e que por seu trabalho, eventualmente, reproduzem ou modificam esse Espírito).<sup>499</sup> Veja-se que no fechamento de sua *Filosofia da História* Hegel se expressará nesse mesmo sentido:

Portanto, é preciso saber o que a vontade é em si. Perante o instinto do bem-querer, da ajuda, da sociabilidade, restam os instintos para os quais outros instintos diversos são hostis. O que a vontade é em si precisa partir dessas particularidade e oposições. Dessa forma, a vontade permanece vontade abstrata. Ela só é livre quando não almeja nada diverso, exterior ou desconhecido, pois, se assim fosse, ela seria dependente, só seria o que a própria vontade desejasse. A vontade absoluta quer ser livre. A vontade que se quer é a razão de todo direito, de todo dever e, assim, de todas as leis jurídicas, de todos os mandamentos e de todas as ligações impostas. A liberdade da própria vontade é, como tal, o princípio e fundamento substancial de todo direito – ela é em si absoluta; é, em si e por si, o eterno direito inerente em comparação a outros direitos especiais, e é o que torna o homem um homem; é, portanto, o princípio fundamental do espírito.<sup>500</sup>

<sup>498</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §15, comentário, p. 65. E imediatamente segue à carga contra Kant, no mesmo parágrafo: “O determinismo opôs-se, com razão, à certeza dessa autodeterminação abstrata, o conteúdo, que, enquanto algo já encontrado ali, não está contido naquela certeza, e por isso lhe vem de fora, embora esse fora seja o impulso, a representação e, de maneira geral, a consciência preenchida seja como for[;] desse modo, o conteúdo não é o próprio da atividade que se determina a si mesma, enquanto tal. Visto, pois, que somente o elemento formal da autodeterminação livre é imanente ao arbítrio, mas que o outro elemento é algo que lhe é dado, o arbítrio pode sem contradição - se ele deve ser a liberdade - ser chamado de uma ilusão. Em toda filosofia da reflexão, como na de Kant e, em seguida, na trivialização rematada de Fries da [filosofia] kantiana, a liberdade não é outra coisa do que aquela autoatividade formal.” (HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §15, comentário, p. 65).

<sup>499</sup> A ideia do trabalho espiritual é clara já na *Fenomenologia do Espírito*. Para além do trabalho que modifica a natureza, a tudo transportando para o reino da Cultura, também há o “trabalho espiritual”, que se debruça precisamente sobre este reino, sobre o Espírito Objetivo, para com ele interagindo, torna-lo aquilo que ele deve desde sempre ser: “O espírito elevou sua figura, na qual é [presente] para sua consciência, à forma da consciência mesma; e produz para si uma tal forma. O artesão abandonou o trabalho  *sintético*, o  *combinar* de formas heterogêneas do pensamento e do [objeto] natural: quando a figura adquiriu a forma da atividade consciente-de-si, o artesão se tornou trabalhador espiritual.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §699, p. 462).

<sup>500</sup> HEGEL. *Filosofia da História*, cit., p. 363.

Duas observações são essenciais sobre este trecho, em primeiro lugar, que as vontades subjetivas são apenas particularidades e oposições (vontade abstrata) que devem ser suprassumidas em uma Vontade Objetiva para ser uma vontade de fato (uma vontade do Espírito). Outro ponto relevante é que a Vontade Objetiva só poderá ser encontrada quando todo anseio pelo que seja diverso, exterior ou desconhecido ao Espírito seja relegado. Assim, temos que uma Vontade só será de fato uma vontade quando se manifestar como uma Vontade Objetiva e quando sua determinação estiver vinculada à dialética própria do Espírito Objetivo (sua historicidade e politicidade).

Sobre o primeiro ponto, cumpre ressaltar que é precisamente quando o Espírito se constitui enquanto tal (um momento meramente didático, já que não se trata de um movimento a fazer, senão que a Filosofia hegeliana busca apenas compreender a dialeticidade inerente à realidade mesma), isto é, quando emerge o Espírito Objetivo do encontro das animalidades humanas – na passagem, portanto, do reino da *physis* ao reino do *nomos* –, que uma instância de Poder Objetivo se coloca como meio a partir do qual aquelas consciências agora podem permanecer no Espírito. É o caminho a que chega o estudo de Antropologia Filosófica empreendido na *Fenomenologia do Espírito*:

A luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*. A *violência*, que é fundamento nesse fenômeno, não é por isso fundamento do *direito*, embora seja o momento *necessário* e *legítimo* na passagem do *estado* da consciência-de-si submersa no desejo e na singularidade ao estado da consciência-de-si universal. É o começo exterior, ou o *começo fenomênico* dos Estados, não seu *princípio substancial*.<sup>501</sup>

Cessada essa “violência” inicial da dolorosa transmigração ao reino da cultura e, portanto, de uma primeira comunidade (Estado) humana, aquela primeira instância de Poder Objetivo que é a própria Cultura imediatamente se impõe para fazer precisamente cessar o recurso à violência. A luta pelo reconhecimento que elevou o humano à vida espiritual, isto é, ao reino da eticidade imediata na Cultura, e posteriormente a seu perfeccionamento (ainda em eterno processo) no Estado, deixa de se dar como violência pelo estabelecimento de um Poder Objetivo que, conforme avança em sua autoconsciência, se aproxima crescentemente das manifestações do Poder como Liberdade que discutimos na primeira parte desse trabalho.<sup>502</sup> A partir de então temos, de fato, o Espírito Objetivo, que é também

<sup>501</sup> HEGEL. *Enciclopédia...* (v. 3), *cit.*, §433, p. 204.

<sup>502</sup> “Para prevenir eventuais mal-entendidos a propósito do ponto de vista acima descrito, temos ainda a fazer aqui a observação de que a luta pelo reconhecimento na forma levada ao extremo, que foi indicada, só pode ter lugar no estado-de-natureza – em que os homens só existem como *singulares*; ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber o ser-reconhecido, já está presente. Com efeito, embora possa também *nascer* mediante *violência*, o Estado não repousa sobre elas: a violência somente trouxe à existência, em sua eclosão, algo legítimo em si e para si: as leis, a constituição. O que domina no Estado são o espírito do povo, os costumes, a lei.”

essa instância de Poder Objetivo, a governar uma comunidade por meio de suas tradições, de sua cultura e, quando suficientemente conscientes, de suas leis.

Sobre o segundo ponto, é imperioso destacar a necessária constatação da historicidade do Espírito. É nesse sentido que a *Fenomenologia do Espírito* transborda de seu esforço em entender a consciência subjetiva e passa, especialmente em suas últimas partes, a trabalhar a historicidade do próprio Espírito.

“O Capítulo VI da *Fenomenologia* expõe esses estratos do espírito objetivo sob a razão de uma história que é a história mesma, a do espírito em seu mundo ou do espírito como mundo: é assim a historicidade do espírito que se trata de pensar nisso que a opõe à anistoricidade da consciência”.<sup>503</sup>

Eis então a radicalização mais importante do projeto do idealismo alemão empreendida por Hegel. “O desenvolvimento total do espírito não é outra coisa que seu elevar-se-a-si-mesmo à sua verdade”.<sup>504</sup> O Espírito é histórico, e o é, precisamente, por ser sujeito; mas não apenas o Espírito Subjetivo é sujeito, como também o Espírito Objetivo e o próprio Espírito Absoluto devem ser compreendidos nesta condição de Sujeito, que reflexiona na constatação de sua necessária historicidade. Assim a famosa constatação do Prefácio da *Fenomenologia*, escrito por Hegel em um momento no qual a consciência de seu sistema filosófico já era plena:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo.<sup>505</sup>

Tomados em conjunto, a emergência do Poder Objetivo e a necessária constatação do Espírito como Sujeito instam o pensamento hegeliano a buscar a racionalidade da própria História, isto é, a Razão na História, o que o leva a perceber nos diferentes momentos dessa História um fio condutor que é a própria Liberdade, ou mais especificamente, o desenvolvimento da consciência da Liberdade como tal: “O espírito só é conforme ao seu conceito quando ele se objetiva sob a figura de um ‘mundo

---

(HEGEL. *Enciclopédia...* (v. 3), *cit.*, §432, adendo, p. 203). Sobre as diversas controvérsias que este tema invariavelmente causa e causou, v. HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève?... *cit.*

<sup>503</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 214.

<sup>504</sup> HEGEL. *Enciclopédia...* (v. 3), *cit.*, §379, p. 13.

<sup>505</sup> Grifos do original, em HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, §20, p. 33.

a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é enquanto necessidade presente”<sup>506</sup> Assim, a História ganha para si um *telos* dado a efetivar: a Liberdade como tarefa.<sup>507</sup>

Mas o Espírito como efetividade ética, isto é, como suprassunção dos momentos morais do Espírito Subjetivo, só pode ser desde logo o próprio Espírito Objetivo, pois é somente ele que é a efetividade concreta, manifesta em si mesma e trilhando o caminho da busca crescente de sua autoconsciência em sua dialeticidade histórica. O sujeito particular, mesmo o Espírito Subjetivo como momento de particularização, não possui qualquer efetividade sem referência ao momento Objetivo. Mas inclusive a própria realidade em-si é suprassumida no Espírito Objetivo.

Sua essência espiritual já foi designada como substância ética; o espírito, porém, é a *efetividade ética*. O espírito é o Si da consciência efetiva, à qual o espírito se contrapõe – ou melhor, que se contrapõe a si mesma – como *mundo* efetivo objetivo. Mas esse mundo perdeu também para o Si toda a significação de algo estranho, assim como o Si perdeu toda a significação de um ser-para-si separado do mundo – fosse dependente ou independente dele.<sup>508</sup>

A este momento ético e efetivo do Espírito Objetivo, que de fato percorre as trilhas da História Universal, Hegel chamará de Espírito do Povo (*Volkgeist*) – poderíamos em termos mais acessíveis chama-lo de Cultura nacional (embora a alternância do termo represente uma perda significativa de conteúdo filosófico).<sup>509</sup> É este Espírito do Povo que, suprassumindo todo o conteúdo ético construído historicamente, se impõe como Cultura particular de uma nação que, em seu compromisso com a Liberdade, pode se ufanar de que cada sujeito enquanto tal tem nela sua Liberdade garantida e suas paixões e anseios satisfeitos. É esta efetivamente a concepção “heróica” de cidadania que oferece Hegel, não como um esforço por uma uniformidade cultural que exclui aqueles que divergem, como quis ver

<sup>506</sup> KERVÉGAN. Figuras do direito...*cit.*, p. 217. Os trechos citados são de Hegel e estão traduzidos para o português em HEGEL. *Enciclopédia...* (v. 3), *cit.*, §385, p. 29.

<sup>507</sup> “A razão na história não se mostra diretamente sem esforço. Seu sentido está imerso em meio às contingências. O Estado não deixa de estar pela mesma forma sujeito a essas contingências que mascaram a sua verdadeira essência. A racionalidade que ele expressa é, muitas vezes, nas suas manifestações empíricas, encoberta pela violência, pelos privilégios, pela sujeição do interesse coletivo ao privado, pela irracionalidade, enfim. É necessário, para que se possa conhecer o Estado no seu conceito, isto é, como realização da liberdade, interpretar o momento histórico e assim interpretar e descobrir o significado desse hieróglifo da razão [...], que só se decifra ‘na medida em que nele se lê a ideia realizada na liberdade’, pela qual a história não é um destino e o Estado o efeito abstrato de um determinismo, ou o instrumento de arbítrio contrário à liberdade, mas a superação dessas contingências pela autodeterminação objetiva do homem, segundo uma racionalidade imanente.” (SALGADO. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 498).

<sup>508</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito, cit.*, §439, p. 299.

<sup>509</sup> “Se indagarmos, por conseguinte, qual é o espírito *efetivo* que na religião da arte tem a consciência de sua essência absoluta, resulta que é o espírito *ético* ou o espírito *verdadeiro*. [...] Esse [espírito] é o povo livre, no qual os costumes constituem a substância de todos, e cuja efetividade e ser-aí, todo e cada Singular sabe como sua vontade e seu ato.” (HEGEL. *Fenomenologia do Espírito, cit.*, §700, p. 462).

Carl Schmitt em sua *Teoria da Constituição*,<sup>510</sup> mas como uma totalidade onde as particularidade divergentes podem exercer livremente seu arbítrio nos limites das possibilidades delineadas pelo próprio Espírito do Povo.<sup>511</sup>

É ao escrever a *Fenomenologia* que Hegel toma filosoficamente consciência, notadamente quando aparece-lhe necessário transbordar o projeto inicial de uma ‘ciência da experiência da consciência’, o qual permanecia inteiramente dependente de uma compreensão do espírito como espírito subjetivo e orientado para uma objetividade dada, em direção a uma ‘fenomenologia do espírito’ levando em conta tanto a objetividade como a subjetividade deste, o que quer também dizer a sua dimensão ético-política e histórica.<sup>512</sup>

Nesse sentido, tomar o Espírito como realidade, projeto que Hegel leva a cabo, efetivamente transportando o Ocidente para a Metafísica Especulativa, impõe reconhecer uma necessária politicidade intrínseca ao Espírito Objetivo. Isso porque, se no momento do Espírito Subjetivo, o movimento dialético se dá em relação com o Espírito Objetivo, este mesmo, enquanto efetividade, não pode depender necessariamente de um outro de si a partir do qual possa desenvolver seu movimento especulativo (embora o faça, por exemplo, na relação entre Estados, no palco da História Mundial). Internamente, a dialeticidade do Espírito Objetivo é garantida e estimulada precisamente pela Política. Dirá Hegel na introdução à sua *Filosofia da História*:

“Como mercúrio é o guia das almas, a *idéia*, na verdade, é que conduz os povos e o mundo, e é o *espírito*, sua vontade mais racional e mais necessária, que dirigiu e dirige os acontecimentos mundiais”.<sup>513</sup>

---

<sup>510</sup> Schmitt admitirá (e buscará exortar) a possibilidade de uma identidade política imediata que dispense a política (e especialmente a política parlamentar/liberal): “El pueblo puede alcanzar y mantener de dos modos distintos la situación de la unidad política. Puede ser capaz de actuación política, ya en su realidad inmediata – por virtud de una homogeneidad fuerte y consciente a consecuencia de firmes fronteras naturales, o por cualesquiera otras razones –, y entonces es una unidad política como magnitud real – actual en su *identidad inmediata* – consigo misma.” (SCHMITT. *Teoría de la Constitución*, *cit.*, p. 205).

<sup>511</sup> Em trabalho recente, Étienne Balibar buscou propor a compreensão da ideia de que a questão envolvendo a subjetividade se coloca a partir do Iluminismo, e especificamente de Kant, quando a ideia ocidental tradicional de um sujeito (*subjectus*) sobre o qual recai uma soberania alheia é substituída pela ideia de um sujeito (*subjectum*), ontologicamente vinculado à Liberdade individual. Assim, Balibar vai precisamente a Hegel para aprofundar uma discussão sobre o “sujeito comunitário” que ele propõe chamar “Cidadão-Sujeito”: “Creo que es allí donde es necesario buscar las claves de una problemática del ‘ser en común’ como formación de un ‘ser común’ (así pues de una *reciprocidad* de la subjetividad individual y social), permitiendo comprender con esto a la vez la dominación prolongada y las dificultades. Esto es lo que hace que la *Fenomenología* – el más novelesco de los textos de Hegel, y quizás el único que desafía, desde este punto de vista, las grandes ‘novelas de formación’ contemporáneas – sea también uno de los más *políticos*.” (BALIBAR, Étienne. *Ciudadano Sujeto* [v. 1: El sujeto ciudadano]. Trad. César Marchesino. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, p. 20).

<sup>512</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 217-218.

<sup>513</sup> HEGEL. *Filosofia da História*, *cit.*, p. 16.

O Espírito, entretanto, necessita do embate político para realizar seu movimento de caminhada, que é o movimento mesmo de encontrar a sua racionalidade e a sua verdade na disputa de visões sobre a História e, principalmente, sobre o Destino do Espírito Objetivo.

### 4.3.2 A POLÍTICA É REAL

Se Kant, como tivemos oportunidade de discutir, trazia a preponderância do Direito sobre a Política – inclusive pela desconfiança aguda que ele desenvolvera em relação aos políticos, mas especialmente por supor que a ideia do Sumo Bem, tamanha sua racionalidade e auto-evidência, se imporia aos homens uniformemente –, em Hegel o sentido desta díade se inverte por completo. Não porque o Direito não tenha importância no pensamento hegeliano: o Direito, afinal, especialmente se bem legislado, é o momento de plenitude da consciência de um povo sobre si mesmo. Isto é, o Direito é o momento em que a eticidade intersubjetiva da Cultura se impõe como determinação plena e, dando vazão aos anseios dos cidadãos, se erige precisamente como a externalização consciente do Poder do Estado na forma da Constituição que corresponde aos anseios mesmos do Espírito de um povo.<sup>514</sup>

A consciência da Eticidade e do Espírito Objetivo que permite a concretização do Direito posto, entretanto, só poderá ser alcançada pela Política. Isto porque é o embate de ideias, visões de mundo, ideologias e utopias – das diferentes leituras sobre a herança histórica de um povo e seus consequentes desdobramentos como propostas de Destino – só pode ocorrer pela mediação política das ideias.

“Consiste em dizer que o formalismo jurídico, que não tem, nele mesmo, nada de condenável, requer um conteúdo; e esse conteúdo – inexistente no caso do pretense ‘estado de direito’ imperial – é de ordem ética, mais precisamente de ordem social”.<sup>515</sup>

---

<sup>514</sup> Em sua defesa da posição de que qualquer lei posta, e não apenas do Direito que efetivamente corresponde ao Espírito do Povo em sentido mais estrito, já poderia ser considerado, na sua perspectiva hegeliana, um avanço na dialética da eticidade, dirá Kervégan: “Contra a interpretação usual, gostaria de defender aqui que *justamente devido à sua abstração*, a lei abstrata é julgada positivamente por Hegel na medida em que ela é indispensável para se pensar adequadamente o conceito de Direito de uma forma que responda à modernidade e à história sociais e políticas como a história da atualização e da concretização do Direito.” (nossa tradução de KERVÉGAN. *The actual... cit.*, p. 01, no original: “Against this common interpretation, I would like to establish here that *because of its very abstraction*, abstract law is judged positively by Hegel to the extent that it is indispensable for adequately thinking the concept of law in a way that accounts for social and political modernity and history as the history of the actualization and concretization of law.”).

<sup>515</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 238.

Nesse sentido preme de politicidade, o Direito como Poder Objetivo, para Hegel, “pertence a uma economia positiva, a da liberdade e da história”.<sup>516</sup> É esta a razão que distingue as relações internas em um Estado e a relação entre Estados no plano internacional. A carência de mecanismos políticos que assegurem a mediação das posições (em que pese haver o esforço diplomático pela resolução não conflituosa das divergências) resulta que a forma pela qual o embate se resolve no plano internacional com frequência evolui para a violência da batalha efetiva. Impera ali uma espécie de “Estado de Natureza”.<sup>517</sup>

Nota-se que na relação externa entre os Estados, retornam os elementos não-mediatizados das “paixões”, dos “interesses”, dos “talentos”, da “violência”, do “vício” que, como vimos, o esforço empreendido na formação do Espírito Objetivo buscou precisamente supressumir em uma totalidade mais consciente, e portanto mais racional (não porque exclua de si a existência de tais elementos, mas porque busca dar-lhes vazão por mecanismos de mediatização). “Com a ideia de um reconhecimento mútuo das consciências de si, de uma ‘autoconsciência reconhecida que na outra autoconsciência livre tem a certeza de si mesma, e aí sua verdade’, abre-se [...] ‘o reino (*Reich*) da eticidade”.<sup>518</sup> É precisamente nesse sentido que a política, enquanto mecanismo de mediação desses elementos para assegurar a racionalidade do reino da eticidade, se impõe como solução.

No elemento *estamental* do poder legislativo, o *estamento privado* chega a uma atividade eficaz e a uma *significação política*. O mesmo não pode então aparecer nisso nem como uma massa meramente indivisa, nem como uma multidão dissolvida em seus átomos, porém aparece como *o que ele já é*, a saber, como diferenciado no *estamento* que se fundamenta na relação substancial e no *estamento* que se fundamenta os carecimentos particulares e no trabalho que os medeia [...]. Apenas assim, nesse ponto de vista, o *particular* efetivo no Estado enlaça-se verdadeiramente ao universal.<sup>519</sup>

Como se vê, a política parlamentar, entretanto, não deve ser uma mediação entre sujeitos atomizados e tomados por sua posição particular enquanto tal, mas já deve representar em si elementos de particularidades éticas (na Prússia de então, compreendia Hegel que as diferentes instâncias da

<sup>516</sup> KERVÉGAN. Figuras do direito...*cit.*, p. 232.

<sup>517</sup> Assim, após discutir longamente o Direito Estatal Externo (Direito Internacional) e suas virtudes e ineficácias, chega Hegel à conclusão: “Na relação dos Estados uns frente aos outros, porque eles estão aí como *particulares*, entra o 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 – um jogo no qual a totalidade ética mesma, a autonomia do Estado, está exposta à contingência.” (HEGEL. *Filosofia do Direito*, *cit.*, §340, p. 305).

<sup>518</sup> KERVÉGAN. Figuras do direito...*cit.*, p. 233. Os trechos de Hegel citados são de HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, §349, p. 246.

<sup>519</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito*, *cit.*, §303, p. 283.

sociedade civil-burguesa deveriam ser representadas no Parlamento;<sup>520</sup> do ponto de vista contemporâneo, deveríamos ter em mente sua advertência justamente para perceber que a política que efetivamente é capaz de mediatizar a pluralidade de posições de uma totalidade são os diferentes partidos políticos, visto que estes já partem da mediação interna que exercem nas posições dos sujeitos particulares que neles ingressam).

À parte da solução política de mediação das particularidades para a tomada de consciência e a conformação do Espírito Objetivo na forma de um Direito capaz de satisfazer às necessidades das diversas instâncias particulares que se encontram albergadas na totalidade do Estado, há a possibilidade da guerra civil e do “Terror”, o episódio histórico que representa com clareza, para Hegel, a realidade de uma Liberdade Absoluta que, como já discutimos, seria para ele a completa animalização do Homem:

[O capítulo da Fenomenologia denominado] ‘A liberdade absoluta e o Terror’ não desenvolve uma análise da Revolução, mas apenas de seu episódio paroxístico de 1793. É por essa razão que não se trata aí do direito nem dos direitos do homem, mas apenas do processo pelo qual, levada ao absoluto, a liberdade incapaz que é, então, de nenhum ‘ato positivo’, se volta contra ela mesma em uma ‘fúria do desaparecer’ cujo único resultado é ‘a morte mais baixa, mais fria, sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve’.<sup>521</sup>

O reino da eticidade responde a uma estrutura absolutamente diversa, onde a Liberdade não é tomada em si – o que, como buscamos demonstrar, sequer é uma possibilidade efetiva –, mas emerge precisamente a partir da mediação pelas estruturas de Poder Objetivo cuja Vontade determina o horizonte de possibilidades realmente existentes (mesmo aquelas meramente imagináveis) ao arbítrio

---

<sup>520</sup> O ponto de vista de Hegel sobre a centralidade e a importância da Política, como mediação, é mais claro e explícito do que a sua posição em relação à centralidade do Legislativo e do Parlamento como instância privilegiada (soberana) dessa mediação, especialmente no texto da *Filosofia do Direito*. Uma gama de autores buscou compreender essa posição a partir do contexto histórico da Prússia de então, trazendo a censura e mesmo a autocensura como elementos constantes desse momento (Cf. LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Trad. Ana Maria Chiarini; Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019, em especial o capítulo I, “em busca do Hegel autêntico”). Em que pese a riqueza de tais trabalhos, a sistematicidade do pensamento hegeliano não deveria deixar dúvidas sobre tal compromisso, mas os escritos não canônicos de Hegel, aqueles não publicados em vida ou seus cursos, são bastante mais explícitos. “**A saída agora é somente a política**”, dirá na Filosofia da História (HEGEL. *Filosofia da História*, cit., p. 358) ao discutir o momento do “mundo germânico”, ponto de chegada da obra. E em franco desacordo com o purismo moralista de Kant, exaltará o Parlamento inglês mesmo com os problemas que carrega: “O Parlamento governa, mesmo que os ingleses não considerem assim. Entretanto, deve-se observar que aquilo que foi considerado em todos os tempos sinal da decadência de um povo republicano acontece aqui: as eleições para o Parlamento são ganhas por meio da corrupção. [...] Todavia, essa situação totalmente inconsequente e perversa tem a vantagem de criar a possibilidade de um governo, isto é, uma maioria de homens no Parlamento, estadistas que se dedicaram desde a juventude aos negócios estatais, que neles trabalharam e para eles viveram. E a nação tem que reconhecer o verdadeiro sentido e razão daquilo que um governo tem que ser, e por isso depositar em um experiente grupo de homens a sua confiança, pois um senso geral de particularidade reconhece também a particularidade universal do conhecimento, da experiência, da prática que possui a aristocracia, exclusivamente voltada para tal interesse.” (HEGEL. *Filosofia da História*, cit., p. 372).

<sup>521</sup> KERVÉGAN. Figuras do direito...cit., p. 231. Os trechos de Hegel citados são de HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §§589-590 p. 395-396.

subjetivo. Assim, em um momento absoluto de consciência, Direito (lei) e Cultura (costumes) poderiam se equivaler plenamente, entretanto, no momento da efetividade, isto é, do Espírito Objetivo, essa equivalência plena é sempre carente de realidade, devendo ser permanentemente buscada pelo esforço político.

A *Sittlichkeit*, que ‘não é outra coisa que, na efetividade independente dos indivíduos, a unidade espiritual absoluta de sua essência’, adota as duas figuras indissociáveis da lei [...] e dos costumes [...]. Essa ideia da *Sittlichkeit* se realiza na ‘vida de um povo’, e mais precisamente de um povo *livre* no sentido grego (político) do termo.<sup>522</sup>

É nesse sentido que discutirá Hegel sobre a divergência fundamental entre a Constituição material de um povo, isto é, o Espírito do Povo mesmo, em seu permanente movimento histórico, constantemente movendo-se no sentido de concretizar-se como uma consciência e uma efetividade mais completa de si mesmo, e a Constituição formal, juridicamente estabelecida, e que por isso mesmo carece de um vício constitutivo, isto é, representa como uma *fotografia* do Espírito, que jamais será a realidade efetiva (material) dele, fosse no momento mesmo da foto, seja, ainda mais distante, em relação aos momentos posteriores deste. Assim,

“a constituição pressupõe aquela consciência do espírito e, inversamente, o espírito pressupõe a constituição, pois o espírito efetivo mesmo tem a consciência determinada de seus princípios somente enquanto estão presentes para ele como existentes”.<sup>523</sup>

É tarefa precípua da Política movimentar o Espírito em direção àquela consciência de si mais plena que já é, em si, o cumprimento mesmo do Destino do Estado, na garantia da Liberdade. E isso porque a Cultura em si, o Espírito apenas como ideia, carece de efetividade. Como vimos, a Cultura como instância de Poder Objetivo é somente capaz de reproduzir-se, quase sem consciência deste processo mesmo. Sem a mediação política que suprassume a Cultura no Direito, na Constituição e, especialmente, no Estado, lhe conferindo consciência de si, um povo existe apenas enquanto tal, e, portanto, sem Razão e sem Destino históricos. Logo, é por necessidade dialética que o Poder Objetivo (a Cultura enquanto tal) se volta para si e pensa a si mesmo, para tomar consciência e se tornar um momento mais efetivo da eticidade, no Direito e no Estado: para tomar para si o seu protagonismo na História mundial.

Mas a consciência-de-si, que de início só era espírito *imediatamente e segundo o conceito*, saiu dessa felicidade que consiste em ter alcançado sua determinação e em viver nela. Ou, então: ainda não alcançou sua felicidade. [...] A razão *tem de sair dessa felicidade*, pois somente *em si*, ou

<sup>522</sup> KERVÉGAN. Figuras do direito...*cit.*, p. 233. Os trechos de Hegel citados são de HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, §349, p. 246-247.

<sup>523</sup> HEGEL. *Enciclopédia...* (v. 3), *cit.*, §540, p. 310.

*imediatamente*, a vida de um povo livre é a *eticidade real*. [...] Ou então [na outra alternativa] a consciência-de-si *ainda não alcançou essa felicidade* de ser substância ética, o espírito de um povo. Pois, [...] inicialmente o espírito enquanto tal ainda não se efetivou por si mesmo: foi posto somente como essência *interior* ou como abstração.<sup>524</sup>

Esse processo histórico-político não é livre de percalços, e frequentemente é marcado por momentos de extrema tensão e negatividade.<sup>525</sup> Ao contrário daquela crença ilustrada no avanço retilíneo da humanidade, Hegel percebe com clareza – e os episódios envolvidos no período do Terror, durante o curso da Revolução Francesa, cimentam essa percepção – que o caminhar do Espírito não se dá de forma linear, mas é marcado por momentos de plena negatividade. O essencial, em relação a tais momentos, é precisamente perceber sua significação maior. Do ponto de vista do trabalho filosófico, significa precisamente olhar para tais momentos em busca do fio de racionalidade que conecta os momentos, perceber as linhas de continuidade que permanecem mesmo no caos dos momentos mais tensos ou constrangedores. “O espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser”.<sup>526</sup> Apesar dos eventos de expressiva magnitude negativa, usualmente é a vivência político-cultural cotidiana que, em geral, realiza esse instigante trabalho do negativo, fornecendo os pontos de vista mais distintos a partir dos quais o Espírito pode seguir em seu processo de tomada crescente de consciência de si como espírito de um povo, livre.<sup>527</sup>

Por conseguinte, em um povo livre, a razão em verdade está efetivada: é o espírito vivo presente. Nela, o indivíduo não apenas encontra sua determinação, isto é, sua essência universal e singular expressa e dada como coisidade, senão que ele mesmo é tal essência e alcançou

<sup>524</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §§353-356, p. 248-249.

<sup>525</sup> Sobre o tema, ver o instigante trabalho de SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

<sup>526</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §32, p. 38. Em fúria contra esse ponto de vista, se erguerão inúmeros pensadores do século XX que insistem que os horrores das Guerras Mundiais não poderiam jamais ser tomados como qualquer tipo de aprendizado. Essa fúria, parece-nos, denota mais o constrangimento recalcado (e tardio) da frustração com as crenças da Ilustração em uma humanidade que inevitavelmente caminharia apenas em frente (talvez o mais espasmódico exemplo dessa tendência seja o ensaio “depois de Auschwitz” de Theodore Adorno, Cf. ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund-. *Dialética Negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1984, p. 361 e ss.).

<sup>527</sup> Esse movimento importa também em um cuidado com a cristalização do movimento nesse momento de negatividade. É, aliás, precisamente o que a perspectiva de Adorno nos oferece. Ao se recusar a aceitar que o Espírito siga seu caminho “depois de Auschwitz”, o pensador simboliza um momento em que o mundo efetivamente submergiu em frustração, desânimo e medo, bloqueando o movimento do próprio Espírito em uma onda de anti-politicidade, que trabalharemos melhor à frente: “A parada no momento do negativo comporta o risco de um bloqueio – o que é bem outra coisa que uma ‘freagem’, uma *Hemmung* – do processo dialético. É esse perigo que ilustra a parada da liberdade no seu momento negativo, ‘absoluto’. Mas essa parada, por mais dolorosa que seja, é apenas um momento convulsivo de um processo que, posto denovo em movimento, supera o ‘terror puro do negativo’. A *história* não para por muito tempo e o espírito, que é o sujeito dela, nutre-se daquilo que a fixou: ‘a morte desprovida de significação, a negatividade não-preenchida do Si, oscila [...] para a positividade absoluta.’” (KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 232. Os trechos de Hegel citados são de HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §594, p. 398-400).

também sua determinação. Por isso, os homens mais sábios da Antiguidade fizeram esta máxima: *que a sabedoria e a virtude consistem em viver de acordo com os costumes de seu povo.*<sup>528</sup>

Embora algumas interpretações da perspectiva política de Hegel tendam a compreender sua posição como um “sacrifício da individualidade”,<sup>529</sup> o que essa posição ataca é a individualidade no sentido da “Metafísica do Sujeito”, isto é, como algo que tem existência em si mesma, atomizada, fora do Espírito, e ainda assim possua racionalidade efetiva. Para Hegel, o sujeito, seu arbítrio e suas paixões, precisam ser compreendidos em sua relação dialética com o Espírito Objetivo, que é desde logo Espírito, independente do sujeito particular. Assim, as ações dos sujeitos, mormente em sentido de uma ação política, são essenciais (ainda que a racionalidade e a Vontade só possam ser encontradas, de fato, no Espírito Objetivo),<sup>530</sup> e quanto mais consciente é o sujeito de si mesmo e da sua relação com o Espírito Objetivo, maior poderá ser seu impacto político – a figura do gênio, por exemplo, é tomada também nesse sentido em Hegel; por isso o gênio pode ser igualmente um grande artista, um herói de

<sup>528</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §352, p. 248.

<sup>529</sup> “A individualidade verdadeira reside no sacrifício da individualidade no sentido moderno, ‘burguês’, do termo, na renúncia à busca da felicidade ou do bem-estar pessoal, na adesão sem restrições aos valores da comunidade, tais como eles são depositados nas leis e nos costumes. [...] a ‘concepção heróica da cidadania’ do jovem Hegel.” (KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 234. Os trechos de Hyppolite citados são de HYPOLITE. *Introdução à filosofia da história... cit.*, p. 83. Vale notar que no trecho original, em verdade, Hyppolite alude a uma “concepção heróica da liberdade” no pensamento de Hegel sobre a guerra. Na versão francesa: “Nous voudrions seulement insister sur **la conception héroïque de la liberté** qu’elle implique”; In: HYPOLITE, Jean. *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983, p. 94). De fato, o terceiro volume da “Enciclopédia”, que trata da Filosofia do Espírito, traz já em seu primeiro parágrafo uma advertência que poderia dar razão a interpretações desse tipo, excluindo o indivíduo enquanto tal da preocupação de uma tal filosofia: “O *autoconhecimento*, no sentido trivial costumeiro, de uma investigação das fraquezas e vícios próprios do indivíduo, só tem interesse e importância para o singular – não para a filosofia.” (HEGEL. *Enciclopédia... (v. 3, cit., §377, adendo, p. 08)*). Como já buscamos demonstrar, entretanto, Hegel não ignora o arbítrio subjetivo, nem a importância seja desse arbítrio mais ou menos racionalizado, ou menos ainda das paixões: “De maneira geral, [...] *nada de grande acontece no mundo sem paixão*. São dois momentos que intervêm em nosso objeto: o primeiro é a idéia, 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 indivíduo é um ser que está aí, não como homem em si, pois esse não existe, mas como um ser determinado.**” (HEGEL. *Filosofia da História*, cit., p. 28).

<sup>530</sup> A liberdade da Vontade Subjetiva, ou mesmo sua existência para além do mero arbítrio, é já, em Hegel, completamente distinta daquela Vontade “*dada* enquanto *fato* da consciência” e na qual “seria preciso *crer*” que quis ver Kant (Cf. HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §4, adendo, p. 56). Dirá sobre o tema Kervégan: “Hegel distingue claramente [...] a vontade (*der Wille*) e o arbítrio (*die Willkür*): o arbítrio, como poder de escolha entre possíveis dados, é apenas um momento, um momento de extrema tensão, da vontade, concebida como pura potência de autodeterminação racional.” E segue: “Hegel rejeita constantemente a definição kantiana do direito como limitação da vontade (ou do arbítrio) de cada um segundo uma regra universal; uma tal definição, com efeito, toma por princípio primeiro do direito a vontade ou, antes, o arbítrio do indivíduo singular, e não a vontade racional, a vontade ‘em si e para si’; ela comporta assim um déficit de universalidade irremediável.” (KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 225). O próprio Hegel, como já discutimos, dirá sobre esse tema, após chamar o arbítrio de mera “contingência”, em tudo distinto da vontade, que é sempre uma reflexão (não do sujeito consigo, mas da própria dialética do Espírito Subjetivo com o Espírito Objetivo), “O arbítrio, em vez de ser a vontade em sua verdade, é antes a vontade enquanto *contradição*.” (HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §15, adendo, p. 65).

guerra, ou um pensador brilhante.<sup>531</sup> Justamente por isso Hegel conclama os sujeitos a, tomando consciência do seu pertencimento nessa totalidade ética, se colocarem como singularidades conscientes, isso é, como cidadão propriamente dito, que é a exigência própria da modernidade:

Esse senhor do mundo é, para si, dessa maneira a pessoa absoluta, que ao mesmo tempo abarca em si todo o ser-aí, e para cuja consciência não existe espírito mais elevado. É a pessoa, mas a pessoa solitária que se contrapõe a *todos*. Esses ‘todos’ constituem a universalidade vigente da pessoa, pois o singular como tal só é verdadeiro como multiplicidade universal da singularidade; separado dela, o Si solitário é, de fato, o Si inefetivo carente-de-força.<sup>532</sup>

Assim, em Hegel, a individualidade perde seu sentido de um ser-aí atomizado, pois o sujeito, que em sua experiência da consciência encontrou a si mesmo, como paixão, na figura do Escravo, e como mundo, na figura do Senhor, agora “deve se dotar de uma ‘experiência ética do mundo’”.<sup>533</sup> Por isso, “As formas da subjetividade [...] são na verdade portadas e chamadas por um movimento histórico e encarnam-se em universos ético-políticos que enunciam sua verdade”.<sup>534</sup> Nesse movimento, o que emerge ao fim do processo não é mais apenas o sujeito, mas o cidadão (ou o sujeito-cidadão, como preferiu entender Balibar) – um sujeito que embora tenha o sentido de sua existência apenas enquanto reflexão dialética entre si e o Espírito Objetivo, é livre, tanto na liberdade que o Espírito Objetivo cria e garante, como na possibilidade de interagir com este Espírito por meio de seu trabalho (espiritual).

A parábola do Senhor e do Escravo esclarece tanto a submissão da consciência ao “Senhor” (enquanto figura da consciência que representa o próprio Espírito Objetivo), quanto sua liberdade, mediada no reconhecimento da possibilidade da liberdade que a figura do “Escravo” vem a desenvolver enquanto uma vontade cuja liberdade só será plena quando compreendida na relação da capacidade dela em trabalhar a partir de sua relação dialética estabelecida com a figura do Senhor. Isto é, a vontade livre subjetiva em Hegel é uma vontade livre dentro dos limites estabelecidos pelo Espírito Objetivo, sem o qual têm-se somente uma liberdade em abstrato, apenas potência. Sem um horizonte de sentido, dado pelo reconhecimento da figura da consciência do Senhor, que representa precisamente esta

<sup>531</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética* [v. 1]. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EdUSP, 2001, p. 282.

<sup>532</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, §481, p. 327. Assim poderá interpretar Kervégan sobre a “individualidade” em sentido propriamente hegeliano: “Por conseguinte, a eticidade não é mais, sem dúvida, uma ‘obra de arte’, mas a individualidade não é mais condenada a desaparecer para que exista a comunidade; ao contrário, contra o princípio da homogeneidade ética dos ‘povos livres’ (pensemos em Esparta), é sua afirmação que vai garantir a constituição de uma eticidade mais rica, porque nutrida de sua própria negação e a tendo integrada e suprasumida.” (KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 236).

<sup>533</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 236. Os trechos de Hegel citados são de HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, §357, p. 250-251.

<sup>534</sup> KERVÉGAN. *Figuras do direito...cit.*, p. 221

aceitação do mundo como efetividade a partir da qual a liberdade real do sujeito é possível, sem tal horizonte, toda liberdade é uma liberdade falseada, pois quem nada tenha de determinação, também nada poderá determinar sobre si mesmo. O ser absolutamente (porém abstratamente) livre, de Kant, na verdade não seria capaz de qualquer agir para além do instinto e da natureza, e portanto estaria absolutamente subjugado pelo ambiente.

É necessário insistir na originalidade da concepção hegeliana de uma liberdade objetivada, ‘configurada na efetividade do mundo’ e recebendo, assim, ‘a forma da necessidade’: definida de modo geral como *Beisichsein im Anderen* ou como ‘ato de reunir-se no Outro consigo mesmo’, a liberdade não pode ser entendida como um predicado de uma subjetividade fechada em si mesma e presumida originária, ela é antes um processo de objetivação de que resulta um sistema de configurações institucionais que pressupõe em definitivo a constituição de uma interioridade ‘subjetiva’.<sup>535</sup>

Assim, a ideia de uma vontade subjetiva livre, em Hegel, é desde logo posta como uma vontade mediada, isto é, submetida a uma instância objetiva e capaz de determinar-se justamente a partir dessa submissão inicial, que não é uma submissão absoluta (como a que o instinto exerce sobre o animal), mas somente a estruturação do horizonte de possibilidades de que a Cultura é o ponto inicial, a saída da *physis* ao *nomos* que promoveu o surgimento da Civilização ocidental como a conhecemos. Somente assim Hegel pode reconhecer a existência de uma Vontade Objetiva, que é a Vontade do Espírito Objetivo. É esta Vontade o objeto necessário do pensamento de uma Filosofia Política especulativa, pois é ela quem define o horizonte de existência, definição e, portanto, de liberdade dos sujeitos.

Uma noção como a de ‘vontade objetiva’, que constitui à primeira vista um oxímoro, é a ilustração dos deslocamentos que supõe a definição hegeliana do direito como ‘ser-aí da vontade livre’. Do ponto de vista do sistema, a subjetividade *finita* (o espírito subjetivo) *pressupõe* o espírito objetivo que é o quadro institucionalizado de seu livre deslocamento.<sup>536</sup>

<sup>535</sup> KERVÉGAN. Figuras do direito...*cit.*, p. 225. O trecho de Hegel citado é do adendo ao §159 da Enciclopédia, onde lê-se que “A passagem da necessidade à liberdade, ou do efetivo ao conceito, é a mais dura, porque a efetividade autônoma deve ser pensada como tendo sua substancialidade somente no passar [para outra], e na identidade com a efetividade autônoma que lhe é *outra*. Assim também o conceito é o mais duro, porque ele mesmo é exatamente essa identidade; mas a substância efetiva como tal – a causa –, que em seu ser para si nada quer deixar penetrar nela, já está submetida à *necessidade* ou ao destino de passar para o ser-posto: e essa sujeição é, antes, o mais duro. O *pensar* da necessidade, ao contrário, é antes a dissolução dessa dureza; pois é o reunir-se de si *consigo* mesmo no Outro; a libertação, que não é a fuga [própria] da abstração, mas consiste em ter – no outro efetivo com o qual o efetivo está unido pela força da necessidade – a si mesmo não como outro, mas [como] seu próprio ser e pôr. Enquanto *existente para si*, essa libertação se chama *Eu*; enquanto desenvolvida na sua totalidade, *espírito livre*; enquanto sentimento, *amor*; enquanto gozo, *felicidade*.” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* – em compêndio. Vol. I – A Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995, §159, adendo, p. 289)

<sup>536</sup> KERVÉGAN. Figuras do direito...*cit.*, p. 225. E seguirá por rigor dialético: “Mas se o espírito subjetivo pressupõe o espírito objetivo, um e outro, enquanto configurações finitas, são tributários, quanto ao seu sentido último, do espírito infinito (‘absoluto’), que tem de ser entendido menos como uma coisa ou um ser (mesmo que supremo) do que como o processo engendrando continuamente o espírito finito em suas duas dimensões objetiva e subjetiva”.

É nesse sentido que o Direito ganha, então, a conotação de “liberdade enquanto ideia”, isto é, enquanto efetivação e universalização, em um Estado, da ideia de Liberdade (e Justiça) que é própria de uma cultura específica e que, quando posta como Direito é suprasumida em um nível de consciência e racionalidade mais elevados: “De modo geral, que um ser-aí seja o *ser-aí da vontade livre*, isso é o *direito*. – Ele é, por isso, de modo geral, a liberdade enquanto ideia”.<sup>537</sup> O Direito é a expressão da Vontade Objetiva consciente que, pensada pelo Espírito de um Povo, se estabelece pela mediação política mais plena como a Verdade daquele povo, especialmente em seus momentos mais altos, em sua Constituição e nos Direitos Fundamentais que para si tomam como os mais importantes.

“A nossa vida em sociedade tem os direitos fundamentais no seu centro absoluto. Do ponto de vista constitucional, o coração das constituições é sempre a concepção de direitos fundamentais nelas consagrado”.<sup>538</sup>

Nesse sentido, como discutiremos na terceira parte desse trabalho, um povo incapaz de auto-determinar politicamente a Vontade Objetiva de seu Estado não poderá jamais ser considerado um povo livre.

### 4.3.3 A NAÇÃO É REAL

Assim, para que se reconheça essa Liberdade politicamente determinada como a consciência do Espírito Objetivo que se manifesta especialmente pelo Direito (como expressão da Vontade Objetiva), é preciso que nos detenhamos brevemente na ideia de nação, ou mais especificamente de Espírito do Povo (*Volkgeist*) que Hegel desenvolve. Não que outras instâncias do mundo ético (a família, ou as diversas organizações da sociedade civil-burguesa) não possam ou não devam ser compreendidas enquanto instâncias objetivas, e não possam ser pensadas como Espírito; mas é o Espírito do Povo a manifestação mais elevada, aquela que deverá constituir a Vontade Objetiva do próprio Estado, suprasumindo em si todas as contradições dos momentos éticos particulares.

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.<sup>539</sup>

<sup>537</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §29, p. 72.

<sup>538</sup> HORTA. *História do Estado de Direito*, cit., p. 240.

<sup>539</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §4, p. 56.

A aproximação entre a atitude politicamente mais adequada a garantir a Liberdade e a Cultura de um povo não é exclusiva de Hegel. Maquiavel, como discutimos, já notara a necessária vinculação entre a atuação do governante virtuoso e o Espírito de um povo. A *virtù* de um governante se funda, dentre outras coisas, também na capacidade de legislar em acordo com a natureza do corpo político.<sup>540</sup> Mas é somente em Hegel que a Vontade Objetiva ganha centralidade por ser percebida como a Vontade do Espírito Objetivo mesmo.

Hegel é, sem dúvida, o primeiro a conceber o espírito de modo outro que como uma certa função da subjetividade humana (a qual corresponde ao que ele denominará, na *Enciclopédia*, ‘espírito subjetivo’). O espírito não é nem uma substância (a *res cogitans* de Descartes), nem uma propriedade da ‘subjetividade’ finita (do que se denomina comumente o sujeito), mas [é], assim como a ideia lógica ela mesma, da qual ele é a concretização, um *processo*.<sup>541</sup>

Assim, a Vontade do Estado poderá mesmo expressar a Vontade do Espírito de um Povo. Para que uma tal vinculação possa se dar, entretanto, como já buscamos demonstrar, é preciso que haja uma efetiva tomada de consciência dessa Vontade, o que só poderá se dar na mediação política das visões divergentes (o “processo” ao qual faz referência Kervégan na passagem acima, só poderá ser, então, o processo histórico-político). Nessa circunstância, em que a Vontade do Estado é eficazmente mediada pela Política, e expressa o Espírito do Povo, este Estado então denota a plena racionalidade daquela Nação, ou, o que é o mesmo, somente quando há uma tal aproximação é que estamos efetivamente diante daquilo que um Estado, de fato, é.<sup>542</sup>

O estado é a efetividade da liberdade concreta; mas a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como, em parte, *passem* por si mesmos ao interesse do universal, em parte, com seu saber e seu querer, reconheçam-o como seu próprio *espírito substancial* e são *ativos* para ele como seu *fim último*, isso de modo que nem o universal valha e possa ser consumado sem o interesse, o saber e o querer particulares, nem os indivíduos vivam meramente para esses últimos, enquanto pessoas privadas, sem os querer, ao mesmo tempo, no e para o universal e sem que tenham uma atividade eficaz consciente desse fim.<sup>543</sup>

Assim, o Estado tem desde logo, e em geral, uma teleologia muito clara na perspectiva hegeliana. Para além de quaisquer outras finalidades que um povo em particular possa dar a seu Estado, ele sempre

<sup>540</sup> “Nunca se fez nenhuma república estável sem satisfazer à totalidade dos cidadãos.” (MACHIARELLI, Nicollò. Discurso sobre as formas de governo de Florença... *cit.*, p. 66)

<sup>541</sup> Acréscimos do original em KERVÉGAN. Figuras do direito...*cit.*, p. 216-217.

<sup>542</sup> Justamente nesse sentido Hegel afirma não ser outro o objetivo de seu tratado sobre a *Filosofia do Direito* do que “a busca para *conceituar e expor o Estado como um racional dentro de si*. Enquanto escrito filosófico, é preciso que ele esteja o mais distante de dever construir um *Estado, tal como ele deve ser*; o ensinamento que pode residir nele não pode tender a ensinar ao Estado como ele deve ser, porém antes como ele, o *universo ético*, deve vir a ser conhecido.” (HEGEL. *Filosofia do Direito, cit.*, Prefácio, p. 42).

<sup>543</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito, cit.*, §260, p. 235-236.

objetivará sobretudo a efetividade da Liberdade concreta. Mas a Liberdade concreta hegeliana está em tudo afastada do arbítrio, que aliás, apenas ela garante, mas sem dele depender para ser Espírito; o vínculo dialético da Liberdade concreta é com a ideia de Liberdade enquanto universalidade, e com a ideia de Liberdade enquanto desenvolvida no seio de uma Cultura particular, isto é, como o momento de determinidade dessa universalidade nos costumes e modos de vida de um povo, na sua forma de existir que historicamente se desenvolveu como o seu pensamento particular sobre a liberdade.<sup>544</sup> O Estado, assim, é justamente o momento mais consciente dessa ideia particular, em seu momento de universalidade concreta para si, isso é, para uma Nação que conseguiu se colocar no mundo como tal, se inserindo na História Mundial.

“Para Hegel, os fenômenos históricos são essencialmente fenômenos políticos, pois o elemento no qual se desdobra a história é o Estado. A vida política, como vida do Estado, condiciona a possibilidade mesma da história em sua ambiguidade reveladora de fato histórico e de relato histórico”.<sup>545</sup>

Logo, Estado e Direito são a própria efetivação da ideia ética em seu momento mais pleno na vida de um povo que conseguiu se afirmar no mundo no que Hegel dirá ser um “estado de bravura”.<sup>546</sup> A Nação plenamente consciente de sua Liberdade e da efetivação que deseja dar à ideia ética se coloca na História Mundial contra todos os demais Estados e suas perspectivas distintas, iniciando um novo momento de dialeticidade que é a própria História. Assim, é a própria Vontade do Espírito de um Povo que se manifesta e se organiza e institucionaliza como Estado para efetivar sua perspectiva de eticidade e confrontá-la no mundo. Contra o pacifismo kantiano, Hegel propõe o “estado de bravura” como essa atitude de altivez do Espírito efetivado como Estado em se impor como uma particularidade absolutamente digna e cioso de sua relevância no mundo.

Essa perspectiva necessariamente leva-nos a duas considerações importantes: a primeira diz respeito à **auto-determinação dos povos como o momento mais importante de concretização da liberdade de um povo**; o segundo diz respeito à **importância da guerra como forma de**

---

<sup>544</sup> “O espírito-do-povo, determinado, porque é efetivo, e [porque] sua liberdade é enquanto natureza, tem segundo esse lado natural o momento de uma determinidade geográfica e climática. Ele está no *tempo* e segundo o conteúdo tem essencialmente um princípio *particular*, assim como tem de percorrer um desenvolvimento, por isso determinado, de sua consciência e de sua efetividade: tem uma *história* no interior de si.” (HEGEL. *Enciclopédia...* (v. 3), *cit.*, §548, p. 319-320).

<sup>545</sup> BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 13.

<sup>546</sup> HEGEL. *Enciclopédia...* (v. 3), *cit.*, §545, p. 318.

**mediação** das perspectivas particulares de cada povo no palco da História mundial. Inicialmente, vejamos os desdobramentos do primeiro ponto, pois é de imenso interesse para esse trabalho.

Se o Estado é a efetivação da Vontade de um povo (de seu *Volksgeist* particular), mediada pelos demais momentos de eticidade e realizada na disputa política, a partir da qual é elevada ao seu momento de máxima dignidade e concretude no próprio Estado e em sua Constituição, resta claro que, na perspectiva hegeliana, um Estado que não esteja consciente de sua Vontade particular, que não seja capaz de realizar a mediação política eficaz,<sup>547</sup> ou que esteja submetido a um Império, isto é, cuja Vontade esteja determinada externamente e sem a vinculação interna necessária, não poderá realizar plenamente a ideia ética, e, portanto, não poderá efetivar plenamente a Liberdade concreta. “A soberania, inicialmente, apenas é o pensamento *universal* dessa idealidade, apenas *existe* enquanto *subjetividade* certa de si mesma e enquanto autodeterminação”.<sup>548</sup>

Voltaremos a explorar essa ideia na terceira parte desse trabalho, mas por hora cumpre destacar que um Estado em que a Vontade do Espírito Objetivo não se pode formar, ou não pode determinar-se em conformidade consigo mesma, há um efetivo déficit de Liberdade; isto é, quando o Poder do Estado deixa de determinar o espectro de movimentação dos arbítrios particulares e permite que uma Vontade estranha a ele – seja de outro Estado ou de outra instância de poder interna ou externa, que jamais terão o compromisso com a Liberdade concreta típica do Estado – a determine, ou mesmo que ela soçobre em uma indeterminidade constrangedora para a Liberdade efetiva, o Estado deixa também de ser, em-si e para-si, a efetivação da Liberdade para sua Nação.

A segunda consideração de grande interesse que a perspectiva hegeliana traz é sobre o papel da guerra para o Estado. Isso porque, como discutimos, se o Estado é a concretização da ideia ética, o momento da Liberdade concreta de uma Nação, então é a própria obrigação do Estado “conservar essa individualidade substancial, a independência e a soberania”.<sup>549</sup> Em geral, essa conservação é possível pelas vias da diplomacia e pela manutenção de forças armadas capacitadas a defender as posições

---

<sup>547</sup> Assim, por exemplo, entregar a determinação da Vontade de Estado a um sujeito particular único, sem a necessária mediação política das paixões e das perspectivas, esvazia a própria soberania do Estado: “Em um império eletivo, com efeito, mediante a natureza da relação, pela qual a vontade *particular* [*partikuläre*] se faz nele o decidir em última instância, a constituição torna-se uma *capitulação eleitoral*, isto é, uma entrega do poder do Estado à discricção da vontade particular [*partikuläre*], da qual surge a transformação dos poderes particulares do Estado e, com isso, sua dissolução interna e sua desintegração externa.” (HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §281, comentário, p. 269). Por isso, José Luiz Borges Horta sustenta que, ao total inverso do que fantasiava Schmitt, se o *Führer* e apenas ele decide, o Estado de exceção é portanto totalmente despido de politicidade: o nazismo é, para Horta, antipolítico.

<sup>548</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §279, p. 262.

<sup>549</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §324, p. 297.

nacionais (o território, claro, mas também a própria Cultura). É a essa situação de “paz armada” que Hegel denomina pela expressão “estado de bravura”, ou seja, a altivez e a coragem de se colocar no mundo enquanto particularidade consciente e disposta a lançar mão dos meios necessários para fazer sobreviver sua perspectiva nacional e a Liberdade concreta de seus cidadãos. Nesse sentido, a guerra deixa de ter a conotação negativa que recebera na perspectiva kantiana, para ser percebida enquanto momento de reafirmação e garantia da própria Liberdade: “No que se acaba de indicar reside o *momento ético da guerra*, que não é de se considerar como um mal absoluto e como uma mera contingência exterior”.<sup>550</sup>

A guerra [...] é assim o momento em que a idealidade do *particular recebe seu direito* e torna-se efetividade; – ela tem a significação superior [...] de que por ela ‘a saúde ética dos povos é mantida, e sua indiferença frente ao solidificar das determinidade finitas, como o movimento dos ventos preserva os mares da podridão, em que uma calma durável os mergulharia, como faria para os povos uma paz durável ou inclusive uma paz perpétua’.<sup>551</sup>

Igualmente, na própria *Fenomenologia do Espírito*, Hegel já expressava posição semelhante ao discutir o Poder do Espírito Objetivo, que “reprime” (melhor seria dizer: que delimita) o arbítrio subjetivo – mas nunca pode, definitivamente não desde o raiar da Modernidade, reprimir por completo –, a singularidade subjetiva (é o Espírito quem o “reprime”, mas note-se que é também ele quem o produz). A força da juventude que, nos termos de nossa Dialética do Poder, exprime a força vital da Vontade de Poder pujante (apaixonada e dionisíaca), só é plenamente possível (porque efetivamente livre) no Espírito. E eis que, justo nessa discussão sobre a força da juventude, Hegel chamará a atenção para o momento da guerra, que é o momento da negatividade na própria História, o digladiar-se das particularidades prenhes de vitalidade, plenamente conscientes de suas diferentes perspectivas, e que tentam se colocar no mundo enquanto uma singularidade plena. Poderíamos, analogamente, dizer então que a própria Razão, ao se fazer História, se expressa nas singularidades dos povos que ela estimula e, pela guerra, reprime (o contato entre as Culturas das Nações, mesmo na tensão da guerra, tenderá sempre a aproximá-las).

A comunidade só se pode manter através da repressão desse espírito da singularidade; e na verdade a comunidade igualmente o produz, por ser momento essencial: na verdade, o produz mediante a ação repressiva contra ele, como um princípio hostil. Mas esse princípio de nada seria capaz – já que separando-se do fim universal é apenas o mal e o nulo em si – se a própria comunidade não reconhecesse como *força* do todo, a força da juventude; a virilidade que ainda imatura permanece dentro da singularidade. Com efeito, a comunidade é um povo; ela mesma é individualidade e essencialmente só é assim para *si*, enquanto *outras individualidades* são *para ela*; enquanto as *exclui* de si e se sabe independente delas. O lado negativo da comunidade que reprime *para dentro* a singularização dos indivíduos, mas que *para fora* é espontaneamente ativo,

<sup>550</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §324, comentário, p. 297.

<sup>551</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §324, comentário, p. 298.

[*selbsttätig*] possui suas armas na individualidade. A guerra é o espírito e a forma em que o momento essencial da substância ética – a *liberdade* absoluta da *essência-do-Si* [*Selbstwesen*] ética em relação a todo o ser-aí – está presente na efetividade e preservação daquela substância.<sup>552</sup>

Assim como as singularidades dos sujeitos que em sua obstinada tentativa de se afirmarem como individualidades produzem precisamente o trabalho do negativo que reforça a consciência-de-si do Espírito Objetivo, é a singularidade das diferentes culturas (em Hegel, nacionalidades que se estruturaram como Estados) que, pela guerra, realizam essa mesma dialética no palco da História Mundial. Assim, é se afastando da noção de paz, e especialmente da ideia de uma “paz perpétua” – que como já discutimos, tenderá sempre a ver com olhos mais benevolentes o imperialismo que seja capaz de estabelecer tal paz – que Hegel efetivamente estabelece o seu chamado a que o Estado tome as rédeas de sua própria participação na História Mundial pela determinação política de sua Vontade Objetiva, defendendo-a, se preciso, com “bravura”, no palco internacional.

Como se pode ver, é notável que a perspectiva hegeliana se encontre no centro deste trabalho, porque como esperamos ter demonstrado, a supressão que o pensamento hegeliano realiza de toda a História da Filosofia que o precede, reconciliando perspectivas pouco ou nada aproximadas, e efetivamente dando um novo sentido àquele embate que vínhamos buscando explorar entre os dois grandes veios na Filosofia Política ocidental. Se no momento da Metafísica Especulativa, ganha absoluta relevância a Vontade Objetiva, não é pela supressão das expressões da subjetividade (como, por exemplo, o organicismo platônico poderia ser mal-interpretado), mas justamente por ser este Poder Objetivo a condição mesma de possibilidade da Liberdade concreta, isto é, pela saída humana do plano da simples natureza em direção à Liberdade que só é possível na Cultura.

Entretanto, também a dialética hegeliana não nos permitiria aceitar que a História parasse, e, portanto, é propriamente por rigor dialético, além de histórico, que devemos seguir pensando ainda mais um momento histórico, especialmente aquele compreendido entre os meados do século XIX e o raiar do século XX. Um período que, significativamente, Hobsbawn denominaria anos mais tarde, em sua tetralogia das “eras”, como a “Era dos Impérios”.<sup>553</sup>

<sup>552</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §475, p. 323.

<sup>553</sup> v. HOBSBAWN, Eric. *The age of Empire*. Nova York: Vintage Books, 1989.

#### 4.4 OS MESTRES DA SUSPEITA E O PODER: A PAIXÃO É BELA

Os desenvolvimentos filosóficos de que viemos tratando até esse ponto, especialmente aqueles que se desdobraram na Alemanha entre o pensamento de Kant e o pensamento de Hegel, definiriam em grande medida o tom e a riqueza dos debates político-filosóficos do século XIX na Europa. Na própria Alemanha, o prestígio e autoridade dos intelectuais definiriam mesmo os processos políticos e culturais até o limiar do século XX.<sup>554</sup> Por outro lado, emergia no mundo a *pax britannica* como o desdobramento das guerras napoleônicas, que lentamente promoveria uma mudança significativa do Espírito-do-Tempo (*Zeitgeist*) em direção a um pensamento menos metafísico e mais analítico – uma angloglobalização.<sup>555</sup> Notavelmente, o período veria também nascer e se desenvolver o pensamento dos três grandes *mestres da suspeita* – Marx, Nietzsche e Freud, em ordem cronológica de nascimento – assim denominados em retrospecto por Paul Ricoeur em 1969:

La escuela de la sospecha [...] la dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud. Es más fácil hacer aparecer su común oposición a una fenomenología de lo sagrado, comprendida como propedéutica a la ‘revelación’ del sentido, que su articulación dentro de un método único de desmistificación.<sup>556</sup>

Como o próprio Ricoeur deixa claro em sua interpretação, a despeito das marcadas diferenças entre tais autores, alguns traços comuns os aproximam. Estarão todos eles de alguma forma marcados por um esforço anti-metafísico que abriria os caminhos para o que Weber descreveria como um processo de “desencantamento” do mundo típico dos novos tempos,<sup>557</sup> e que a partir daí somente faria se intensificar à medida em que a *pax britannica* se deslocasse mais a ocidente, em direção histórica e geográfica à *pax americana*. Mas voltaremos oportunamente a este ponto na terceira parte desse trabalho.

Por hora, de maior interesse é perceber a profunda desconfiança que estes três mestres da suspeita desenvolveram em relação àquele sujeito racional que propusera Kant, na esteira de todo o período da Metafísica do Sujeito, e que, por muito tempo, também se interpretou estar presente em

---

<sup>554</sup> Sobre o tema, a interessante perspectiva histórica de RINGER, Fritz Karl. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: EdUSP, 2001.

<sup>555</sup> O termo é tomado de empréstimo ao ufanista FERGUSON, Niall. *Império: como os britânicos fizeram o mundo moderno*. Trad. Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Planeta, 2016, p. 22.

<sup>556</sup> RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez. Coyoacán: Siglo veintiuno editores, 1990, p. 32.

<sup>557</sup> Cf. WEBER. *A ética protestante... cit..*

Hegel (como já buscamos mostrar, entretanto, o sujeito hegeliano possui um sentido inteiramente diverso do sujeito kantiano).

Creo que el problema de la relación entre ‘universalismo burgués’ y ‘pregunta antropológica’ hunde sus raíces en un nivel mucho más profundo, y más general, que el que sugiere el debate sobre el humanismo, sea este moral o metafísico. Pero esta inherencia mutua no puede volverse clara si no es que, a la consideración de un *ser de relación* (planteado por Marx en la *Tesis VI sobre Feuerbach*) o de un *sujeto dividido* gracias a la represión de una parte de su psiquismo (y así pues en la imposibilidad de una completa ‘presencia para sí mismo’) sistematizado por Freud, le agregamos aquellas de las *diferencias a la vez irreducibles e indeterminables* que están implicadas en la construcción o la institucionalización de toda relación social y que sobredeterminan ‘políticamente’ toda escisión o división inconsciente del sujeto.<sup>558</sup>

Também Nietzsche, de forma bastante mais espirituosa, questionará esse sujeito transcendental, que se supõe o centro de todo o universo em sua individualidade a partir do ponto de vista de seu perspectivismo filosófico, ao compará-lo a uma mosca, para insinuar que qualquer ser vivente que pudesse desenvolver seu pensamento tenderia a se compreender como o centro do universo:

Assim, poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzo do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voante deste mundo.<sup>559</sup>

A crítica da consciência do sujeito, entretanto, nos três autores se desenvolverá como uma desconfiança geral na formação dessa consciência, que tomará formas diversas entre eles: Marx buscará denunciar o papel da ideologia nesta formação;<sup>560</sup> Freud por sua vez tentará compreender que há uma parcela “inconsciente” inafastável no pensamento humano;<sup>561</sup> por fim, Nietzsche, como a passagem acima bem ilustra, levanta suspeitas sobre a própria capacidade humana de construir conhecimentos enquanto tal, denunciando esta suprema arrogância como, de fato, Vontade de Poder.<sup>562</sup>

<sup>558</sup> BALIBAR. *Ciudadano Sujeto... cit.*, p. 38.

<sup>559</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (1873). In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas* [Os pensadores]. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 45.

<sup>560</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luciano Cavini Martorano; Nélio Schneider; Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

<sup>561</sup> O desenvolvimento do pensamento psicanalítico de Freud sobre o tema possui diferentes momentos, mas sua formulação mais conhecida pode ser encontrada no texto “O eu e o Id”, em FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 16]: O eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>562</sup> “Também no conhecimento, sinto apenas o testemunho da minha vontade de obter prazer, e se há inocência em meu conhecimento é porque há nele a vontade de procriação.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Carlos Duarte; Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014, p. 117-118). Sobre a crítica de cada um dos mestres da suspeita, v.

De particular interesse, entretanto, é que exista, em Marx e em Freud, um diálogo mais (em Marx) ou menos (em Freud) explícito com a perspectiva hegeliana do Espírito Objetivo. A ideia de uma “ideologia alemã”, afinal, vincula-se claramente com a noção hegeliana do Espírito de um povo. O que Marx, ao cabo e de fato, denuncia é a presença de algum interesse em toda narrativa, inclusive naquela que os intelectuais do Idealismo Alemão nutriram para si. De fato, Hegel não apenas propõe uma narrativa sobre a História da Filosofia ocidental, como também insiste que pensar em uma História sem tais finalidade é um mero “flanar idiota da representação”.<sup>563</sup> Ao se insurgir contra tal narrativa, Marx propõe uma leitura distinta, mas igualmente ideológica, sobre um mesmo objeto, muito embora seu cientificismo seja incapaz de perceber o caráter ideológico de seu próprio pensar. Assim, poderíamos seguramente afirmar que a crítica de Marx ao Espírito hegeliano só se sustenta como uma insurgência política, mas de pouco valor filosófico.<sup>564</sup>

Por um caminho menos direto, vez que o contato de Marx com o pensamento hegeliano se deu de forma bastante direta, Freud também terminaria por compreender o Espírito, embora em sua sanha psicologizante, percebesse-o apenas enquanto uma figura da consciência (o que Hegel também havia empreendido inicialmente, na figura do Senhor): Freud o denominaria *Superego*, um ideal exterior que a consciência internaliza e a partir da qual se determina como subjetividade.

“O ser superior, que se tornou ideal do Eu, ameaçou uma vez com a castração, e esse medo da castração é provavelmente o núcleo em volta do qual se armazena a posterior angústia da consciência, é ele que prossegue como angústia da consciência”.<sup>565</sup>

Mas tanto o materialismo marxista quanto o psiquismo freudiano contribuem pouco para a compreensão do que aqui buscamos discutir, especialmente pelo fato de ambas as perspectivas, em sentido propriamente filosófico, já estarem satisfatoriamente compreendidas no pensamento hegeliano, inclusive, a nosso ver, com bastante mais dialeticidade. A perspectiva histórica de Marx, em que pese o

---

VON ZUBEN, Marcos de Camargo. Ricoeur, Foucault e os mestres da suspeita: em torno da hermenêutica e do sujeito. *Trilhas filosóficas*. Ano 1, n. 1, Jan./Jun., 2008, pp. 34-42.

<sup>563</sup> Já tivemos algumas oportunidades de discutir o conteúdo do comentário ao §549 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas neste trabalho, e apenas por isso nos privaremos de retrair tal debate nesse momento. Cf. HEGEL. *Enciclopédia...* (v.3), *cit.*, §549, adendo, p. 320-324.

<sup>564</sup> E como insurgência política, pode inclusive ser positiva no sentido que já discutimos da politicidade como mediação do Espírito: “Por isso são muito bem-vindas certas releituras de Hegel, muitas vezes patrocinadas por pensadores também dedicados a uma releitura do marxismo ou de correntes irracionistas, que recuperam um Hegel romântico, no qual também a História seja elevada a uma posição nuclear, sem que se despreze a dimensão da Razão.” (HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da Razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, p. 135-136.

<sup>565</sup> FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 16]... *cit.*, p. 46.

vigor político que carrega, é imensamente menos fluida do que a *Filosofia da História* de Hegel;<sup>566</sup> e ainda que de um ponto de vista médico-clínico os avanços da psicanálise freudiana possam ser úteis, do ponto de vista de uma compreensão da consciência e de sua dialética no Espírito estão desenvolvidos com um vigor filosófico mais robusto no Idealismo Alemão. Especialmente quando se leva em conta as análises culturais desenvolvidas por Freud, em que pese seu valor antropológico,<sup>567</sup> sua base estruturalista somente seria satisfatoriamente resolvida após várias décadas, quando já em meados do século XX as críticas ao estruturalismo puderam adquirir consistência suficiente no campo antropológico para avançarem em direção a uma compreensão mais dialética da Cultura.

Nietzsche, por outro lado, dentre os três mestres da suspeita, segue um caminho bastante distinto. Embora sua relação (em geral, crítica) com os “hegelianismos” do século XIX seja bastante evidenciada e estudada – ainda que usualmente se sustente que seu contato com o marxismo fosse mais exíguo –,<sup>568</sup> o contato direto com o pensamento de Hegel, especialmente com a *Fenomenologia do Espírito* parece ter sido bastante tardio.<sup>569</sup> A posição filosófica de Nietzsche, e a extensão de sua suspeita, que se desenvolveu como uma crítica da crítica, ou uma crítica feroz de toda a História da Filosofia (a filosofia com um martelo) o tornam um objeto de especial interesse no presente trabalho:

Os senhores me perguntam quais são as idiossincrasias dos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à própria ideia de devir, seu egípcianismo. Eles acreditam *honrar*

---

<sup>566</sup> Para a compreensão marxista da história, v. MARX, Karl. *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

<sup>567</sup> Sobre o tema, especialmente v. FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 18]: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; e FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 19]: Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

<sup>568</sup> “Hegel e Nietzsche são os dois extremos entre os quais, com efeito, se movimentam os acontecimentos da história do espírito alemão no século XIX. Mas porque se viu em geral a brilhante conclusão dos sistemas do idealismo na obra de Hegel, e porque houve uma apropriação de trechos selecionados dos escritos de Nietzsche para um uso condizente com o gosto atual, o pensamento de ambos precisa ser considerado com cuidado. Hegel parece estar muito distante de nós e Nietzsche muito próximo, quando se pensa somente na influência deste último e apenas na obra daquele. Na realidade, porém, a obra de Hegel teve, através de seus discípulos, um efeito sobre a vida espiritual e política que é difícil superestimar, enquanto as inumeráveis influências, que desde 1890 partiram de Nietzsche, somente na nossa época se cristalizaram em uma ideologia alemã.” (LÓWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX* (Marx e Kierkegaard). Trad. Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. XI).

<sup>569</sup> É um dos mais célebres estudiosos de Nietzsche, Gérard Lebrun quem afirma que “Nietzsche não conhecia Hegel o suficiente” (LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 17). Em uma leitura menos convencional, José Crisóstomo de Souza chega mesmo a afiliar Nietzsche aos jovens hegelianos, o que não importaria em um contato de Nietzsche com o pensamento de Hegel, visto que todos eles podem ser entendidos também como de alguma forma anti-hegelianos, em sua leitura: “Todos os jovens hegelianos radicais, não apenas Nietzsche, são, por fim e por suposto, jovens *anti*-hegelianos, que disputam entre si, tal como Nietzsche, a palma do ultra-radicalismo, a coros de ‘Crítico mais verdadeiro’.” (SOUZA, José Crisóstomo. Consideração tempestiva I: Nietzsche como jovem hegeliano e *maître-à-penser*. *Cadernos Nietzsche*. V. 32, pp. 73-108, 2013).

uma coisa ao despojá-la de seu aspecto histórico *sub specie aeterni* [de uma perspectiva eterna] – ao fazer dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manusearam há milênios foram múmias conceituais; nenhuma realidade escapou viva de suas mãos. Esses ídólatras de conceitos matam e empalham quando adoram – tudo corre perigo de morte quando adoram.<sup>570</sup>

Nietzsche se filia ao veio de pensamento que centra seus esforços sobre o Sujeito e busca compreender o perfeccionamento deste como a tarefa do Poder – que só poderia ser justo se todos os homens fossem justos –, mas aqui não em um sentido de tomar a racionalidade como princípio, ou de exigir a moralidade, senão justamente ao contrário. Nietzsche percebe a potência da Vontade Subjetiva (Vontade de Poder) como uma pulsão dionisíaca e, embora admita a possibilidade do perfeccionamento do Sujeito, não o toma como tarefa ou objetivo do Poder para todos os homens. Assim, seu pensamento caminha do sujeito-submetido ao sujeito-livre (pela consciência de sua sujeição) e à possibilidade do *übermensch*, isto é, de um Sujeito capaz de efetivamente se impor sobre o próprio Espírito Objetivo e, por sua ação, alargá-lo. Trata-se, contudo, como discutiremos, de uma exceção.

#### 4.4.1 A MORAL É BELA?

Para compreendermos a profundidade da suspeita de Nietzsche em relação à Filosofia ocidental, é preciso também que percebamos sua irrestrita confiança nesse mesmo Ocidente. Para que possamos compreender sua crítica contundente ao Cristianismo, é preciso entender sua sincera elegia à figura do Cristo. As aparentes contradições no pensamento nietzscheano só podem ser plenamente esclarecidas se pudermos perceber, afinal, de onde emerge e contra o que se direciona o furor de sua crítica da crítica. Nietzsche busca redimir o Ocidente, recolocá-lo nos trilhos da própria ocidentalidade que julga ter sido descarrilhada desde o esforço do Renascimento. *O nascimento da tragédia* marca, segundo muitos dos estudiosos de seu pensamento, o início de suas reflexões mais propriamente filosóficas, e é significativo que justamente ali já se possa entrever o ímpeto e a extensão da tarefa que Nietzsche se impõe.

O contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco [...]. Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte [...] nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses. [...] ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas.<sup>571</sup>

<sup>570</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014, p. 34.

<sup>571</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 24.

Em um inspirado ensaio, Leo Strauss propôs que o Ocidente deve ser compreendido enquanto um embate entre Atenas e Jerusalém.<sup>572</sup> Nietzsche é plenamente consciente das cisões e disputas que marcam o Ocidente, e quando toma a duplicidade entre o apolíneo e o dionisíaco como ponto de partida de seu pensamento filosófico não o faz gratuitamente. É já o anúncio de uma escolha: entre Atenas e Jerusalém, Nietzsche tomará para si a tarefa da defesa do vigor do pensamento grego. Uma escolha informada, pois, a seu ver, o próprio Ocidente como um todo estava sob ataque. Observemos a crítica cáustica do filósofo ao Cristianismo no último trecho de *O anticristo*, obra na qual, aliás, a figura de Cristo é tratada com extremo respeito:<sup>573</sup>

O parasitismo como *única* prática da Igreja; tirando todo sangue, todo amor, toda esperança de vida com seu ideal de anemia, seu ideal de ‘santidade’; o além como vontade de negação de toda realidade; a cruz como distintivo da mais subterrânea conspiração que já houve – contra a saúde, beleza, boa constituição, bravura, espírito, *bondade* de alma, *contra a vida mesma*...<sup>574</sup>

A suspeita de Nietzsche de que algo da tensão ocidental constitutiva fora relegado, e precisamente o fora no seio da ocidentalidade, na Igreja, é na verdade uma constatação. Em sua perspectiva, os imensos e dignos esforços empreendidos pelo Renascimento para recuperar o vigor do pensamento grego latente na cultura ocidental haviam sido obstados, principalmente pelo moralismo. E ainda mais grave, haviam sido obstados justamente por seus compatriotas, os alemães.<sup>575</sup> Assim, sua crítica ao Cristianismo poderá ser melhor compreendida como uma crítica a uma tomada de posição ocidental em favor de Jerusalém e contra Atenas, e sua tarefa só poderá ser a de se colocar, ele mesmo e seu trabalho filosófico, como o baluarte da Hélade, se não em defesa da vitória *tout court* de Atenas,

---

<sup>572</sup> Cf. STRAUSS, Leo. Jerusalém e Atenas: algumas reflexões preliminares. In: STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. *Fé e filosofia política: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 138: “Devemos então tentar entender a diferença entre a sabedoria bíblica e a sabedoria grega. Vemos de imediato que cada qual afirma ser a verdadeira sabedoria, e desse modo nega a pretensão da outra de ser sabedoria em sentido estrito ou mais pleno. Segundo a Bíblia, a sabedoria começa com o temor de Deus; segundo os filósofos gregos, a sabedoria começa com o espanto. Dessa forma, somos compelidos, desde o começo, a fazer uma escolha, a assumir alguma posição”.

<sup>573</sup> “Nietzsche vê claras diferenças entre o que Jesus foi e pregou e aquilo que o apóstolo Paulo, algum tempo depois, afirmou que ele era e pregava. [...] As noções de culpa, castigo e recompensa lhe seriam estranhas [a Jesus], invenções da comunidade cristã inicial, liderada por Paulo. De modo que a história do cristianismo seria a incompreensão cada vez maior de um simbolismo original: ‘na verdade houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz’.” (acréscimos nossos a SOUZA, Paulo César de. Posfácio. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo: a maldição ao cristianismo/Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016, p. 153).

<sup>574</sup> NIETZSCHE. *O anticristo... cit.*, p. 78-79.

<sup>575</sup> Em recente tese defendida na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Cezar Cardoso de Souza Neto buscou perceber uma outra tensão ocidental, entre Roma e aos alemães (representados então, respectivamente, pelos guelfos da cúria papal e os guibelinos ultramontanos), também na organização e nas discussões do “Concílio Vaticano II”, demonstrando claramente que essa contradição ocidental ainda pulsa nas veias do Ocidente. Cf. SOUZA NETO, Cezar Cardoso. *Reforma guibelina: O Concílio Vaticano II à luz da Filosofia do Estado e da Filosofia da Cultura*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, (Tese, Doutorado em Direito).

ao menos pela possibilidade de permanência e revigoração daquela tensão constitutiva. Para que não nos esqueçamos que somos também gregos.

Os alemães privaram a Europa da última grande colheita cultural que ela podia ter – a do *Renascimento*. Compreende-se, enfim, *quer-se* compreender o que foi o Renascimento? A *tresvaloração dos valores cristãos*, a tentativa, empreendida com todos os meios, com todo o gênio, de reconduzir à vitória dos valores *opostos*, os valores *nobres*... [...] Atacar no local decisivo, na sede mesma do cristianismo, ali levar para o trono os valores *nobres*, quero dizer, para dentro dos instintos, dos mais básicos desejos e necessidade dos ali sentados... [...] Vejo um espetáculo tão rico de significado, tão maravilhosamente paradoxal, ao mesmo tempo, que todos os deuses do Olimpo teriam ocasião para uma gargalhada imortal – *César Borgia como papa*... Compreendem-me? Pois bem, *essa* teria sido a vitória pela qual hoje anseio –: com ela o cristianismo estaria *abolido*! – O que aconteceu? Um monge alemão, Lutero, foi a Roma. Esse monge, tendo nele todos os instintos vingativos de um sacerdote fracassado, indignou-se em Roma *contra* o Renascimento... [...] Lutero viu a *corrupção* do papado, quando justamente o contrário era evidente: a velha corrupção, o *peccatum originale*, o cristianismo já não estava na cadeira do papa! Mas sim a vida! Mas sim o triunfo da vida! Mas sim o grande Sim a todas as coisas belas, elevadas, ousadas!... [...] Eis o que sempre foi a grande *obra* dos alemães. – A Reforma; Leibniz; Kant e a assim chamada filosofia alemã. [...] Confesso, são meus inimigos esses alemães. [...] Há quase um milênio eles vêm enredando e confundindo tudo em que tocam [...]. E também a mais suja espécie de cristianismo que existe, a mais incurável, a mais irrefutável, o protestantismo... Se não dermos conta do cristianismo, os *alemães* serão culpados disso...<sup>576</sup>

A longa transcrição do trecho nos seja perdoada pois, como se vê, nela transparece a real questão diante da qual Nietzsche se coloca e contra a qual buscará se contrapor. Se o Ocidente pode ser efetivamente compreendido entre Atenas e Jerusalém, a Grécia representaria para ele a pulsão de vida que é Dionísio (a vida que aceita a morte), enquanto os influxos hebreus seriam a própria pulsão de morte, o esforço de controle e o ascetismo moralista que são a consequência do Apolo (a vida que se aferra à vida).<sup>577</sup> E é mesmo seu Destino pessoal se postar contra o soterramento do pensamento grego: “E aqui estou eu,/ como europeu/ não posso agir de outra maneira, valha-me Deus”.<sup>578</sup>

Assim, o primeiro e mais claro alvo de Nietzsche será o moralismo e o ascetismo no pensamento ocidental. Onde quer que o encontre, e ele tende a ver o moralismo espreado por toda a História da Filosofia, levará consigo seu martelo e o firme propósito de desarticular o pressuposto moral, especialmente naqueles autores que chegaram mesmo a intuir uma universalidade necessária a uma moral particular (ou ao menos que a moral particular pudesse ser elevada à universalidade). “A moral

<sup>576</sup> NIETZSCHE. *O anticristo... cit.*, p. 76-78.

<sup>577</sup> Valemo-nos, aqui, da ideia de uma pulsão de vida e de morte (Eros e Tânatos) que Freud introduziria como díade da própria consciência e que Nietzsche percebe nas figuras de Apolo e Dionísio como uma díade do próprio Ocidente. Cf. FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 14]: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<sup>578</sup> Os versos são de um dos “Ditirambos de Dionísio”, do poema “O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos”, e faz referência às “palavras que Lutero teria dito na Assembleia de Worms, quando instado a renegar suas novas ideias” (NIETZSCHE. *O anticristo... cit.*, p. 99 e nota do tradutor).

revelou-se a grande mestra da sedução – e no tocante a nós, filósofos, a autêntica Circe”.<sup>579</sup> Como se poderá supor, sua visão sobre boa parte da Ilustração, mas especialmente sobre Rousseau e Kant, não são nem mesmo minimamente favoráveis.<sup>580</sup> Logo, também não deverá ser uma surpresa que Nietzsche perceba nos pré-socráticos um modelo da Filosofia feita a partir das mais rodopiantes (dionisíacas) intuições e perspectivas que longe de quererem se afirmar, buscavam precisamente digladiar-se interminavelmente no palco dos debates helênicos.<sup>581</sup> É precisamente essa energia viva, o vigor dos homens e das ideias, que o encanta e que ele vê fenecer no Ocidente.

A que se deve que, a partir de Platão, todos os arquitetos filosóficos da Europa tenham construído em vão? Que tudo o que eles próprios tinham séria e honestamente por *aere perennis* [mais duradouro que o bronze] ameace desabar ou já se encontre em ruínas? Ah, como é falsa a resposta que ainda hoje se tem para essa pergunta, ‘porque todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira’ – a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraíu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro!<sup>582</sup>

Como se pode notar, é também contra a insuficiência da Metafísica do Objeto e da Metafísica do Sujeito, que embora já suprassumidas no pensamento de Hegel, ainda calaria fundo nos corações e mentes dos pensadores ocidentais por muitos séculos (talvez não seja exagero dizer que possa ser ouvida ressoando ainda hoje em tantas perspectivas filosóficas), que Nietzsche se coloca. E é precisamente isso que torna o seu pensamento tão valioso: suas aflições se aproximam das aflições de Hegel (talvez não das dos hegelianos do século XIX), mas o caminho que ele percorre é inteiramente distinto. Como discutimos anteriormente, Hegel se considerou, por muito tempo (segundo Hyppolite, talvez até o momento mesmo da publicação da *Fenomenologia do Espírito*), como um momento em uma

<sup>579</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad, Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p.10.

<sup>580</sup> Sobre o tema, a tentativa de desenvolvimento de OLIVEIRA, Érico Andrade Marques de. A crítica de Nietzsche à moral kantiana: por uma moral mínima. *Cadernos Nietzsche*. V. 27, pp. 169-189, 2010. Em sentido semelhante, a crítica a Rousseau: “Com a sua ‘natureza moderada’, Voltaire é o grande antagonista de Rousseau e do ‘espírito otimista da Revolução’ contra a qual é necessário continuar a bradar: ‘Ecrasez l’infâme’ [Esmague o infame!]” (acréscimos nossos a LOSURDO, Domenico. *Nietzsche e a crítica da Modernidade*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 33).

<sup>581</sup> Sobre as opiniões de Nietzsche a respeito dos diferentes pensadores, sumariza Russell: “Admirava os pré-socráticos, exceto Pitágoras. Com Heráclito, possui forte afinidade. [...] Nietzsche considerou os filósofos gregos que se seguiram a Sócrates inferiores aos predecessores. Quanto a Sócrates, foi incapaz de perdoá-lo por sua origem humilde: chama-o ‘plebeu’ e acusa-o de corromper a juventude nobre de Atenas com seu viés moral democrático. Platão, de modo especial, é condenado por seu apreço pela edificação, mas a Nietzsche claramente não agrada condená-lo, o que o leva a sugerir, como pretexto, que talvez o grego não fosse sincero e só apregoasse a virtude como forma de conservar a ordem nas classes inferiores. [...] Como é de se esperar, ele tem Kant em baixíssima conta e o considera ‘um fanático moral à maneira de Rousseau’.” (RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental* [Livro 3: A filosofia moderna]. Trad. Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 328).

<sup>582</sup> NIETZSCHE. *Aurora...cit.*, p. 11.

sequência de pensadores alemães (Kant-Fichte-Schelling-Hegel);<sup>583</sup> Nietzsche, entretanto, não possui qualquer compromisso ou dever de respeito ou lealdade com qualquer um deles, e portanto poderá radicalizar suas críticas ao ponto de vista kantiano de forma mais ostensiva – e não medirá esforços para fazê-lo, em direção ao desenvolvimento de seu perspectivismo.

Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquizações dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia *este* em primeiro lugar – e em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muito diferentes daquelas de uma outra comunidade, houve morais bastante diferentes; e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e comunidades, pode-se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes. **Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo.**<sup>584</sup>

Da crítica da moral à crítica do igualitarismo emergente na Europa das décadas finais do século XIX, o desconforto de Nietzsche com seu tempo vai se desanuviando perante nós como uma profunda apreensão sobre os rumos da própria Civilização ocidental. Em uma visão distanciada, é possível conjecturar que, como já mencionamos, a ascensão dos impérios anglo-saxões ia lentamente modificando o Espírito-do-Tempo rumo a uma perspectiva mais consentânea àquela Cultura, o que, do ponto de vista da díade Atenas-Jerusalém implicava na emergência e na valoração (hierarquização positiva) de pensamentos tipicamente marcados ou mais assentes ao ponto de vista anglo-saxão (e, logo, calvinista).<sup>585</sup>

<sup>583</sup> Sobre o tema, o já citado HYPPOLITE. *Introdução ... cit.*, especialmente sua Introdução.

<sup>584</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, aforismo 116, p. 142.

<sup>585</sup> Outros conhecidos pensadores já das primeiras décadas do século XX expressariam desconfortos semelhantes, é o caso da crítica de Schmitt (ainda em 1917) à perspectiva de um “poder invisível” na condenação da imagem pelo protestantismo – um poder que, por não se colocar à luz dando a ele um “corpo” visível, segundo seu juízo seria necessariamente despótico (Cf. SCHMITT, Carl. *La visibilidad de la iglesia: una reflexión escolástica*. Trad. Román García Pastor. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. N. 13, pp. 11-18. 1996, p.). É também o caso de Ortega y Gasset, que ao pensar sobre os problemas da Espanha nos anos 1920, anteriores portanto à Guerra Civil Espanhola, perceberá que as questões mais profundas que alimentavam as tensões de então (os particularismos regionais, os particularismos classistas, entre outros) resvalavam necessariamente no problema do igualitarismo (que ele julga ser uma perspectiva norte-americana) ou, mais precisamente, do anti-aristocratismo, que levava cada homem a querer ser o absoluto senhor de si mesmo e, portanto, à impossibilidade de emergência de lideranças capazes de eficazmente representar a unidade espanhola para além dos particularismos, ao ponto de concluir: “Atiéndase a la vida íntima de cualquier partido actual. En todos, incluso en los de la derecha, presenciamos el lamentable espectáculo de que, en vez de seguir al jefe del partido, es la masa de éste quien gravita sobre su jefe. Existe en la muchedumbre un plebeyo resentimiento contra toda posible excelencia, y luego de haber negado a los hombres mejores todo fervor y social consagración, se vuelve a ellos y les dice: «N hay hombres». ¡Curioso ejemplo de la sólita incongruencia entre lo que la opinión pública dice y lo que más en lo hondo siente! Cuando oigáis decir «Hoy no hay hombres», entended: «Hoy no hay masas.» (ORTEGA Y GASSET, José. *España invertebrada*. In: ORTEGA Y GASSET, José. *España invertebrada y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 97).

“Nietzsche fala de nosso objetivo em um discurso de seu Zaratustra chamado ‘Os 1001 Fins’. [...] A peculiaridade dos gregos é a dedicação completa do indivíduo à disputa pela excelência, pela distinção, pela supremacia. A peculiaridade dos hebreus é honrar absolutamente pai e mãe”.<sup>586</sup>

Para Nietzsche, era imperativo recuperar precisamente a tradição da vitalidade, do amor à vida, do dionisíaco. Era, sobretudo, essencial se contrapor à emergência de uma Cultura que rompia o tênue equilíbrio das pulsões apolíneas e dionisíacas em que o Ocidente até então se esforçara por se equilibrar. E se o Espírito-do-Tempo se movia precisamente para o entronamento de tudo o que representava o rigor e a ordem apolíneas, então Nietzsche se disporia mesmo a se tornar o próprio Dionísio.<sup>587</sup>

#### 4.4.2 A VONTADE DE PODER É BELA

De nosso maior interesse, o desconforto com a mudança do *Zeitgeist*, com a ascensão do igualitarismo, com o ascetismo, o moralismo e outros traços crescentes da Cultura que emergia como Império dá o ímpeto à crítica da própria crítica, que impulsionaria Nietzsche a intuir sua proposta de um perspectivismo filosófico, uma crítica do próprio sujeito racional cartesiano, segundo a qual o próprio sujeito é já um constructo, além do qual há apenas pulsão na forma de uma Vontade de Poder.

Contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações [*Interpretationen*]. Não podemos verificar nenhum fato ‘em si’: talvez seja um absurdo uma tal coisa. “Tudo é *subjetivo*”, dizeis: mas já isso é *interpretação* [*Auslegung*]. O ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. Tanto quanto a palavra ‘conhecimento’ tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ela não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. ‘Perspectivismo’. Nossas necessidades são *quem interpreta* [*auslegen*] *o mundo*; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*], cada um tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões.<sup>588</sup>

Mas dessa crítica incisiva à toda Filosofia, que vai mesmo ao cerne do próprio racionalismo, irrompe precisamente um pensamento verdadeiramente inovador, a ideia da Vontade de Poder. Uma

<sup>586</sup> STRAUSS. *Jerusalém e Atenas... cit.*, p. 136. O discurso mencionado, traduzido ao português como “Das mil metas e da única meta”, traz a referência à busca grega pela excelência (“deverás ser sempre o primeiro a obter projeção sobre os outros” [...] este preceito fazia tremer a alma de um grego”), mas não explicita que a valorização do “honrar pai e mãe e fazer-lhes a vontade até na raiz da alma” seja uma referência aos hebreus (Cf. NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra, cit.*, p. 80-83).

<sup>587</sup> O tradutor de boa parte dos textos nietzschianos para o português, Paulo César de Souza, nos recorda, em nota da tradução dos “Ditirambos de Dionísio” que “nos dias seguintes a essa dedicatória [dos Ditirambos de Dionísio] ele [Nietzsche] escreveu algumas cartas e bilhetes peculiares, assinados por ‘Dionísio’, ‘Anticristo’ e ‘O Crucificado’.” (acréscimos nossos a SOUZA, Paulo César de. Notas. In: NIETZSCHE. *O anticristo... cit.*, p. 151)

<sup>588</sup> NIETZSCHE. *A vontade de Poder, cit.*, fragmento 481, p. 260.

concepção que de fato inova do ponto de vista de uma psicologia filosófica, ao afastar toda racionalidade, e mesmo o prazer da essência do humano, e não apenas dele:

*A vontade de poder é a forma de afeto primitiva, todos os outros afetos são apenas configurações suas: Que há um significativo esclarecimento em pôr no lugar da ‘felicidade’ individual, pela qual cada vivente há de ansiar, poder: ‘o vivente anseia por poder, por mais poder’ – prazer é somente um sintoma do sentimento do poder alcançado, uma consciência de diferença – o vivente não anseia por prazer, mas sim o prazer irrompe se alcança aquilo pelo que anseia: prazer acompanha, não move...<sup>589</sup>*

Cronologicamente a ideia emerge, em sentido ainda mais poético do que propriamente como um conceito filosófico, isto é, ainda como uma intuição não desdobrada, em “Assim falou Zaratustra”, no discurso “Da superação de si mesmo”, que inicia-se precisamente criticando a suposta “vontade de verdade” como “vontade de conceptibilidade”, isto é, desejo mesmo de domar a realidade e dobrá-la aos seus desígnios de cognoscência.<sup>590</sup> E segue então Zaratustra dizendo que todos os seres que encontrou, ouviu a “linguagem da obediência”, e que mesmo aqueles que obedeciam queriam mandar naqueles ainda mais fracos, para concluir então com a sua intuição sobre a essência da própria vida: “Onde encontrei um ser vivente, encontrei a vontade de potência; até mesmo na vontade de quem está servindo encontrei a vontade de ser senhor”.<sup>591</sup>

O desenvolvimento da ideia, entretanto – e no formato nietzschiano de desenvolvimento, que raramente envolve um rigor explicativo –, só viria a lume quando da publicação de *Além do bem e do mal*: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’- seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais”.<sup>592</sup> Assim, a Vontade de Poder ganha mesmo *status* ontológico no pensamento de Nietzsche a tal ponto que poderíamos parafrasear a célebre frase de Hegel: “O que é racional, isto é Vontade de Poder; o que é real/efetivo, isto é Vontade de Poder”.<sup>593</sup> Assim Nietzsche desvela uma interessante chave de leitura filosófica, de imensa potência especulativa, a partir da qual é possível compreender as pulsões e desejos, mas também o arbítrio (como vontade

<sup>589</sup> NIETZSCHE. *A vontade de Poder, cit.*, fragmento 688, p. 348-349.

<sup>590</sup> “Filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima* [causa primeira]” (acréscimos do original em NIETZSCHE. *Além do bem e do mal... cit.*, p. 15).

<sup>591</sup> Todas as referências desse parágrafo, inclusive a citação direta, são de NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra, cit.*, p. 153-158.

<sup>592</sup> NIETZSCHE. *Além do bem e do mal... cit.*, aforismo 36, p. 43.

<sup>593</sup> Já tivemos oportunidade de discutir anteriormente a célebre passagem de Hegel, no Prefácio da “Filosofia do Direito” em que afirma: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional.” (HEGEL. *Filosofia do Direito, cit.* p. 41). A frase lapidar revela, para Hegel, a dialeticidade de tudo aquilo que é, seja na existência espiritual ou efetiva das coisas. Nietzsche não nega, nesse ponto, a dialética hegeliana, mas busca encontrar a força que a tudo move: Vontade de Poder.

subjetiva já em relação com o Espírito Objetivo, como aqui buscamos desenvolver) enquanto manifestações de uma mesma Vontade de Poder:

“Uma criatura viva quer antes de tudo *dar razão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso”.<sup>594</sup>

Se o bem e o mal são valores que Nietzsche encontra em toda a História da Filosofia ocidental, o que os aproxima, o que bem e mal expressam, é, para além do bem e do mal, a comum Vontade de Poder.<sup>595</sup>

Tudo que há deseja ser mais de si, expandir-se, ir além de si mesmo, reproduzir-se, crescer, alargar, ser mais de si mesmo. A aproximação deste conceito com o desenvolvimento dado por Hegel à consciência (voltando ao plano da psicologia filosófica, ao qual nem a Vontade de Poder nietzscheana, nem a consciência hegeliana se circunscrevem) não deve surpreender.<sup>596</sup> Como mencionamos, o chamado de Hegel à consciência, o desafio do Oráculo de Apolo, em Delfos – Conhece-te a ti mesmo – não está distante da Vontade de Poder, apenas que aquilo que em Hegel era um chamado, além de uma necessidade, em Nietzsche é pura inevitabilidade.<sup>597</sup>

É virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é mau que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça, pois procura abundante substituição e quer regenerar-se. Portanto, deve-se distinguir, na benevolência, entre o impulso da apropriação e o impulso de submissão, conforme ela seja sentida pelo mais forte ou pelo mais fraco. Alegria e desejo coexistem no mais forte, que quer transformar algo em função sua; alegria e vontade de ser desejado, no mais fraco, que gostaria de tornar-se função. – Compaixão é essencialmente do primeiro tipo, um agradável movimento

<sup>594</sup> NIETZSCHE. *Além do bem e do mal... cit.*, aforismo 13, p. 20.

<sup>595</sup> “A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como atuante, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, temos então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. ‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade.” (NIETZSCHE. *Além do bem e do mal... cit.*, aforismo 36, p. 43).

<sup>596</sup> Contra a interpretação meramente psicológica da Vontade de Poder, assevera o próprio Nietzsche: “‘Vontade de poder’ é uma espécie de ‘vontade’ ou é idêntica ao conceito de ‘vontade’? Quer dizer desejar? Ou comandar? Ela é a ‘vontade’ que Schopenhauer propôs ser o ‘em-si das coisas’? Minha tese é a de que, até agora, a *vontade* da psicologia é uma injustificável generalização, que *não há absolutamente* essa vontade, que em vez de conceber a configuração de uma *determinada* vontade em muitas formas, *eliminou-se* o caráter da vontade, à medida que *subtraiu* o conteúdo, o ‘para onde?’, e esse é o caso, no mais alto grau, em *Schopenhauer*: o que ele chama de ‘vontade’ é uma palavra vazia. Trata-se ainda menos de uma ‘vontade *de vida*’: pois a vida é apenas um *caso isolado* da vontade de poder, – é completamente arbitrário afirmar que tudo anseia converter-se nessa forma da vontade de poder.” (NIETZSCHE. *A vontade de Poder, cit.*, fragmento 692, p. 351).

<sup>597</sup> Uma outra tentativa de aproximação entre os pensamentos de Nietzsche e Hegel vem sendo empreendida por Adilson Felício Feiler, criativamente pelo viés do Cristianismo que, como já observamos, Nietzsche não critica na figura do próprio Cristo, que ele entende positivamente como o autêntico espírito cristão. Cf. FEILER, Adilson Felício. *Hegel e Nietzsche: a ética crista concebida como amor e destino*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.

do impulso de apropriação, à vista do mais fraco; havendo ainda a considerar que ‘forte’ e ‘fraco’ são conceitos relativos.<sup>598</sup>

Logo, podemos perceber que a Vontade de Poder é tanto vontade de submeter quanto a vontade de ser submetido, não se limitando ao poderoso, mas também ao subserviente. É nesse sentido precisamente que a intuição da Vontade de Poder ingressará no campo do Espírito: “Verdade é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide em última instância”.<sup>599</sup> Nietzsche reconhece que a verdade, essa inegável instância de Poder no momento do Espírito Objetivo, embora em sua perspectiva filosófica seja um constructo, um castelo de areia, é algo de que os seres necessitam para viver. Assim, ainda que se considerasse, como ele tende a fazer, que toda Cultura, enquanto Espírito Objetivo, seja meramente uma perspectiva limitante, espacial e temporalmente limitadas e portanto inválidas como critério de realidade mesma, não há de se negar de sua imensa utilidade e efetividade para a vida dos homens.

Mesmo o perspectivismo nietzscheano não pode desconhecer a força e o poder – quiçá Nietzsche preferisse dizer: a utilidade – do Espírito Objetivo (ele mesmo, enquanto sujeito, em sentido hegeliano, devendo ser considerado também em sua Vontade de Poder, que aqui se traduzirá inegavelmente em uma Vontade de Império).<sup>600</sup> Embora, caiba ressaltar, Nietzsche seja obviamente um crítico da “cultura de massas”, enquanto a expressão de uma cultura de uniformização que, até por isso mesmo, já se transvalorou em direção a uma lógica disciplinar que longe de garantir a vitalidade e a expressão das Vontades de Poder subjetivas, pauta-se no comportamento e no nivelamento aprisionador dessas forças.<sup>601</sup>

A legitimidade da Verdade, e poderíamos dizer, do Espírito Objetivo, é para Nietzsche precisamente esta utilidade, isto é, o Poder do Espírito Objetivo garante a própria conservação do homem como tal, enquanto sociedade organizada, para além da qual há apenas o reino da necessidade da *physis*. E não nos enganemos sobre isso, Nietzsche é um ocidental! Toda sua crítica fulgurante, todo seu apelo ao dionisíaco, não é outra coisa senão uma prece por sua civilização, pelo Ocidente. E, portanto, se não é possível conclamar à pura e simples destruição de todos os castelos de areia que

---

<sup>598</sup> NIETZSCHE. *A gaiá ciência, cit.*, aforismo 118, p. 143.

<sup>599</sup> NIETZSCHE. *A vontade de Poder, cit.*, fragmento 493, p. 264.

<sup>600</sup> Embora a expressão seja nossa, uma criativa leitura sobre a Vontade de Poder como também uma espécie de “metafísica política” em Nietzsche é desenvolvida por MOTA, Thiago. Nietzsche e a Vontade de Poder: uma metafísica política. *Revista Estudos Filosóficos*. n. 02, pp. 38-51, 2009.

<sup>601</sup> Sobre o tema, KELLNER, Douglas. A crítica de Nietzsche à cultura de massas. Trad. Tiago Aguiar; Matias Sperb. *Revista FAMECOS*. n. 13, dez., pp. 12-22, 2000.

organizam a vida dos homens e possibilitam mesmo sua existência, seguramente ele não seria contra o esforço de se pensar em formas de que tais castelos não fossem prisões, mas grandes ateliês da inventividade humana – isto é, que o Espírito Objetivo fosse pensado, como aqui fazemos, sempre em seu compromisso com o Poder como Liberdade.

‘O sentido de verdade’ precisa legitimar-se perante outro fórum, caso a moralidade do ‘tu não deves mentir’ seja repudiada. Legitima-se como meio para a conservação do homem, *como vontade-poder*. – Da mesma maneira, o nosso amor pelo belo é igualmente a *vontade formadora*. Ambos os sentido estão juntos – o sentido para o real é o meio para receber o poder nas mãos, para formar as coisas segundo a nossa preferência. O prazer no formar e no transformar – um prazer originário! Podemos *conceber* somente um mundo, o que nós mesmos *fizemos*.<sup>602</sup>

Até aqui poderíamos nos satisfazer, para os objetivos estritos desse trabalho, com nossa leitura do pensamento nietzscheano. No entanto, o problema moderno por excelência, que a tantos pensadores intrigou, ganha também em Nietzsche contornos criativos e interessantes que merecem ser discutidos com algum vagar. Pois se antes dele tantos filósofos tiveram de criar mil enigmas e ilusões, jogos de palavras e ocultação para debater a genialidade, não haveria de ser o filósofo da Vontade de Poder, aquele que reconhece a beleza da pulsão dionisíaca à expansão desenfreada, um crítico justamente da genialidade.<sup>603</sup>

#### 4.4.3 O ÜBERMENSCHÉ BELO

Como já mencionamos, Nietzsche, como tantos outros autores de seu tempo, pertence a uma geração de intelectuais profundamente afetada pela mudança dos tempos que já vinha advertindo o próprio Hegel e que marcaria as reflexões de praticamente todos os pensadores do século XIX: “Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”.<sup>604</sup> Em que pese o significado sistemático da frase no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* poder ser interpretado de muitas outras maneiras, a situação de trânsito a uma nova época não poderia passar despercebida a

<sup>602</sup> NIETZSCHE. *A vontade de Poder*, cit., fragmento 495, p. 264-265.

<sup>603</sup> “O que é bom? – Tudo que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza. O que é a felicidade? – O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada. *Não* a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina.” (NIETZSCHE. *O anticristo... cit.*, p. 10. O neologismo moralina é uma criação de Nietzsche que adicionou o sufixo -ina à palavra moral para remeter à ideia de uma substância nociva ou tóxica).

<sup>604</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §11, p. 26.

nenhum intelectual sério. Nem mesmo o sentido da mudança, como o próprio Hegel anos mais tarde viria a reafirmar, era propriamente complexo de pressentir: “A América é, portanto, a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal”.<sup>605</sup>

As marcas da mudança já vinham sendo sentidas, e o lento trânsito do Espírito-do-Tempo marcam a história da própria Modernidade, desde a emergência das Reformas protestantes de Lutero e, em seguida, com ainda mais radicalidade, de Calvino.<sup>606</sup> O aristocratismo europeu, ainda fortemente presente entre parcela dos revolucionários franceses vai dando lugar a um igualitarismo crescente, as contradições que historicamente marcaram a Ocidentalidade vão sendo tensionadas sobremaneira em uma única direção e as almas europeias, sejam aquelas que se reconfortavam naquelas contradições mesmas, que se regozijavam com o Ocidente antitético, fossem aquelas que tomavam, como Nietzsche tomou, posição francamente contrária ao movimento dos tempos e que, por isso, sofreram em especial:<sup>607</sup>

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima ‘filologia’ – não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! ‘Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós’ – uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebéia a tudo o que é privilegiado e senhor de si, e igualmente um segundo e mais refinado ateísmo. ‘*Ni dieu ni maître* [Nem Deus, nem senhor] – assim querem vocês também: e por isso ‘viva a lei natural!’ – não é verdade? Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra ‘tirania’, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por

<sup>605</sup> HEGEL. *Filosofia da História*, cit., p. 79.

<sup>606</sup> Sobre as diferentes perspectivas de Lutero e Calvino, e em especial sobre suas visões políticas, v. LUTERO, Martinho; CALVINO, João; HÖPFL, Harro (Org.). *Sobre a autoridade secular/ Sobre o governo civil*. Trad. Hélio de Marco Leite de Barros; Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005. A título exemplificativo das divergências, nas palavras do organizador da obra: “‘Restrição’ é, em certa medida, a noção mais adequada para caracterizar a teologia e eclesiologia políticas de Calvino. A humanidade ‘caída’ é inerentemente propensa à maldade, para a qual Calvino tem um amplo espectro de termos que o inglês moderno não consegue traduzir; as paixões de cada homem são concebidas por ele como semelhantes a um caldeirão fervente ou a um fogo fumegante. Onde não há uma restrição externa (o que é patente no caso dos reis), o fogo ‘irrompe’ e ‘se alastra enfurecido’ [...]. A imposição de um ‘freio’ ou de uma ‘trava’ é portanto indispensável. Mas restringir não é suficiente, pois há o trabalho divino a ser feito, e o povo precisa ser *dirigido* nesse sentido. Por isso, enquanto a metáfora de Lutero para o governo é a ‘espada’, para Calvino é a escola ou o ‘freio’; a natureza dupla do governo impõe conjuntamente ‘disciplina’, direção e restrição.” (HÖPFL, Harro. Introdução. In: LUTERO; CALVINO; HÖPFL (Org.). *Sobre a autoridade... cit.*, p. XXXV-XXXVI).

<sup>607</sup> Sobre estes debates, em que pese centrar suas atenções no cenário francês, e as posições político-artístico-filosóficas divergentes desde o período revolucionário francês, o inspirado trabalho de COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*. de Joseph de Maistre a Roland Barthes. Trad. Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* porque nele vigorem leis e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – Bem, tanto melhor!<sup>608</sup>

O crescente da interpretação igualitária, que via igualdade em tudo, até mesmo na natureza, como denuncia Nietzsche no aforismo acima, e que vai ganhando relevo e destaque no pensamento político, esbarra, classicamente – em especial no pensamento alemão –, na figura da *genialidade*. Isso não sem boas razões, afinal, a ideia de igualdade de todos os homens, que é marca mesma do desenvolvimento do pensamento ocidental,<sup>609</sup> e que seria muito desenvolvida no pensamento católico, nunca havia sido óbice à manutenção de hierarquias variadas e até mesmo de estamentos. O protestantismo, entretanto, romperá essa contradição tão tipicamente ocidental, levando quase imediatamente a que toda sorte de sublevações e revoltas tivessem nele a esperança de um aliado.<sup>610</sup> Mas nem mesmo a Revolução Francesa conseguira romper com as contradições do Ocidente, e desde que Sieyès redige seu panfleto “Qu’est-ce que le Tiers État?”<sup>611</sup> a vitória de uma fórmula institucional de representação política mediada por um sistema partidário-eleitoral, embora pudesse desgostar aos reacionários mais aguerridos, emergiu como uma forma digna de lidar com tais tensões.

O exercício de um ‘governo representativo’ passa a ser visto como o ideal numa ‘república’. Nesta construção, John Stuart Mill é emblemático, no mesmo caminho já percorrido por Montesquieu e Sieyès, anteriormente. Este conceito é que, por sinédoque, passou-se a cognominar democracia, ‘em contraposição a todas as formas velhas e novas de autocracia’. Sua assimilação fará o termo democracia ter sua utilização pouco a pouco avolumada e difundida.<sup>612</sup>

<sup>608</sup> NIETZSCHE. *Além do bem e do mal... cit.*, aforismo 22, p. 28-29.

<sup>609</sup> Cf. SALGADO. *A ideia de justiça no período clássico... cit.*

<sup>610</sup> A “Guerra dos Camponeses”, ocorrida entre 1524-1525 nos diversos territórios germânicos é sintomática, levando o próprio Lutero a intervir para buscar a pacificação: “Só sendo muito ingênuo para surpreender-se com o fato de Martinho Lutero ter sido evocado, desde o início e pelas duas facções. Para alguns, ele era naturalmente o pai e autor da sedição; suas doutrinas, predicções, seu funesto exemplo é que a tinham provocado; e, se havia que reprimir os rebeldes, mais necessário ainda era castigar o ser diabólico que, tendo semeado vento sobre a pacífica Alemanha, colhia a tempestade. Outros, também naturalmente, apontavam em Lutero o defensor público de todos os oprimidos, o patrono nato de todos os revoltosos, o adversário obrigatório de todas as tiranias. Aliás, acaso não eram eles, os camponeses, legítimos defensores do Evangelho contra os príncipes? Acaso não reivindicavam, no início de seus *Artigos*, o direito de eleger pastores que, traduzindo claramente a Santa Palavra e pregando-a sem adulterá-la, lhes dessem a oportunidade de rezar, de cultivar em si mesmos a verdadeira fé? Não é de admirar que, em fins de Janeiro de 1525, Lutero, finalmente intervindo, publique sua célebre *Exortação à paz a propósito dos doze artigos dos camponeses da Suábia, e também contra o espírito de homicídio e banditismo dos demais camponeses amotinados.*” (FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: um destino*. Trad. Dorothee de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012, p. 262).

<sup>611</sup> SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa: Qu’est-ce que le Tiers État?* Trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

<sup>612</sup> BEÇAK, Rubens. *Democracia: hegemonia e aperfeiçoamento*. São Paulo: Saraiva, 2014, p. 56-57.

Mas o espectro de um igualitarismo mais radical não pararia de crescer e assombrar as raízes da Cultura ocidental, como ainda hoje continua a crescer.<sup>613</sup> Para o pensamento alemão, entretanto, cioso e vaidoso dos próprios brilhantes e grandiosos desenvolvimentos culturais, artísticos, científicos e filosóficos que vinham sendo alcançados, especialmente desde os estertores do século XVIII, uma perspectiva que planificasse os homens esbarraria sempre na auto-imagem dos seus grandes pensadores. Assim, não surpreende que tenha se erguido no pensamento europeu, e especialmente na Filosofia alemã, a figura do *gênio* – que como vimos, também fazia parte das reflexões hegelianas –, e que Nietzsche não desconhece:

O autor genial não se revela meramente na simplicidade e na precisão de sua expressão: seu excesso de força joga com seu conteúdo, mesmo quando estes são perigosos e difíceis. Ninguém anda com passos firmes por um caminho desconhecido e entrecortado por mil precipícios: mas o gênio corre ágil e com saltos ousados ou elegantes por tal caminho, escarnecendo de uma preocupação temerosa com a precisão dos passos.<sup>614</sup>

Mas o gênio não satisfaz às aflições de Nietzsche. O gênio é o caminho, mas é preciso ir mais além, é preciso pensar para além da genialidade de sujeitos particulares, que embora apreciáveis e importantes, são ainda apenas homens. É preciso pensar além do Homem, e é esse o grande anúncio de Zarathustra, o arauto nietzscheano de novos tempos: “Quero ensinar aos homens o sentido de sua existência: que é o Super-homem, o relâmpago que sai da nuvem escura chamada homem”.<sup>615</sup> Desde o “crepúsculo dos ídolos”,<sup>616</sup> a constatação do fenecimento de todo ideal extra-terreno, uma constatação tanto de um movimento (o crescimento dos anticlericalismos, e mesmo dos professados ateus) quanto de uma utopia nietzscheana – o fim dos cultos “pregadores da morte”, da além-vida –, restara o vazio, o niilismo, a aridez do terreno em que Zarathustra encontrou o homem que matara Deus:

---

<sup>613</sup> Como é sabido, Nietzsche defende um ponto de vista segundo o qual a civilização é inseparável da escravidão (e talvez não seja de pouca relevância explorar este controverso ponto de vista para buscar compreender se ainda hoje os países ditos “desenvolvidos” não dependem justamente da manutenção de uma situação de “subdesenvolvimento” em outras partes do mundo). Digno de nota, entretanto, sobre a influência do igualitarismo crescente, é que seu tempo foi o tempo das disputas internacionais contra a manutenção dos sistemas escravagistas ainda existentes, tendo vivido – ainda que a distância – a bem noticiada “Guerra da Secessão” (1861-1865), nos Estados Unidos da América, que trouxera o tema para o campo de debates prioritários do tempo de Nietzsche. (Sobre o tema, *v.* LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata – biografia intelectual e balanço crítico*. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009, em especial o capítulo 12: “A escravidão nos Estados Unidos da América e nas colônias e a luta entre abolicionistas e antiabolicionistas”).

<sup>614</sup> Nossa tradução de NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *David Strauss: l'uomo di fede e lo scrittore*. Trad. Sossio Giametta. Milano: Adelphi, 2016, p. 71, no original: “Ma l'autore geniale non si rivela soltanto nella semplicità e determinatezza dell'espressione: il suo eccesso di forza giuoca con i suoi contenuti, anche quando questi sono pericolosi e difficili. Nessuno va con passo fermo per una via sconosciuta e interrotta da mille precipizi: ma il genio corre agile e con salti temerari o eleganti per un tale sentiero, schernendo un'accurata e timorosa precauzione dei passi”.

<sup>615</sup> NIETZSCHE. *Assim falou Zarathustra*, *cit.*, Prefácio, p. 29.

<sup>616</sup> Fazemos clara referência aqui a uma expressão do próprio autor, NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos... cit.*

“O cenário mudou completamente, e Zaratustra entrou em um reino da morte. Para o alto, aqui se projetavam rochedos negros e vermelhos sem grama alguma, nem árvores, nem o canto dos pássaros. Era um vale evitado por todos os animais, até mesmo os de rapina”.<sup>617</sup>

Mas a morte também prenunciava a vida, e o eterno retorno do mesmo convidava a um regresso ao culto da própria vida, como nas festas dionisíacas:

Apenas nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco, se manifesta o *fato fundamental* do instinto helênico – sua ‘vontade de vida’. O *que* o heleno garantia a si mesmo com esses mistérios? A vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro prometido e consagrado no passado; o sim triunfante à vida ultrapassando a morte e a mudança; a vida *verdadeira* como continuação geral da vida através da geração, através dos mistérios da sexualidade.<sup>618</sup>

O *Übermensch*<sup>619</sup> é o resultado do processo em que o humano pereceu para que emergisse o novo homem, é a busca por um sentido em um momento carente de sentido mesmo, onde vicejava o niilismo.

“Eu vos ensino o Super-Homem! O Super-homem é o sentido da terra. [...]: O Super-homem *deve ser* o sentido da terra! Eu vos rogo meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acreditais naqueles que vos falam de esperanças sobrenaturais! Eles são envenenadores, quer saibam disso ou não”.<sup>620</sup>

A Vontade do *Übermensch* se aproxima da Vontade dos Grandes a partir da qual o pensamento político de Maquiavel se construía.

No discurso intitulado “O caminho do criador”,<sup>621</sup> que não seria difícil nem talvez pouco proveitoso aproximar da “Parábola do Senhor e do Escravo” de Hegel, Nietzsche descreve o duro e solitário percurso do sujeito que deseja ser um senhor de si, um criador, enfim, um gênio.<sup>622</sup> A solidão de ser eternamente incompreendido, o ódio e o desprezo do “rebanho”, e o esforço até o próprio perecimento: “Eu amo aquele que deseja criar além de si e que assim perece”.<sup>623</sup> Mas o gênio perece para que advenha o *Übermensch*, e por isso seu arauto, Zaratustra, ama o gênio. Também a figura da

<sup>617</sup> NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra, cit.*, “O mais feio dos homens”, p. 351.

<sup>618</sup> NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos... cit.*, p. 134.

<sup>619</sup> Embora a tradição de tradução nietzscheana para o português tenha se satisfeito em utilizar o termo Super-homem para traduzir o sentido de *Übermensch*, preferimos não traduzir o termo para que seu sentido completo, de um Super-homem, um mais-que-homem, mas também de um além-do-homem fosse preservado.

<sup>620</sup> NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra, cit.*, Prefácio, p. 19.

<sup>621</sup> NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra, cit.*, “O caminho do criador”, p. 86-89.

<sup>622</sup> O ponto de vista sobre a dor e a solidão do pensador acompanha Nietzsche por toda a vida. Em uma famosa carta de juventude a sua irmã Elizabeth, dirá que: “¿Buscamos nosotros entonces en nuestra investigación paz, tranquilidad y felicidad? No, sólo la verdad, aunque ésta fuese sumamente horrible y repulsiva. [...] Aquí se dividen los caminos del hombre; si quieres alcanzar la paz del alma y la felicidad, entonces cree; pero si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces investiga.” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Carta a Elizabeth Nietzsche en Colditz [11 de junio de 1865] In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Correspondencia* [Volumen I: junio 1850-abril 1869]. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Ed Trotta, 2005, p. 336-337).

<sup>623</sup> NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra, cit.*, “O caminho do criador”, p. 89.

consciência hegeliana, o Escravo, deveria experimentar o medo absoluto e a angústia para se tornar uma consciência-de-si efetivamente livre.<sup>624</sup> Desta tensão emergiria, em Hegel, o Espírito que, como vimos, embora ainda não nomeado desta forma na *Fenomenologia* seria o Espírito Objetivo, o além-do-Espírito-Subjetivo de Hegel. De uma semelhante tensão, emerge em Nietzsche – cujo pensamento, como demonstramos ainda nos primeiros parágrafos deste capítulo, se vincula ao veio mais subjetivista do pensamento ocidental – a figura de um *Übermensch*, um além-do-Homem que ainda é Homem, mas que é também um modelo de homem (de que o próprio Zaratustra é por vezes o arauto e o protótipo):

Em muitas ocasiões, nas notas da fase de composição do *Zaratustra*, Nietzsche descreve Zaratustra como um legislador (*Gesetzgeber*), colocando-o ao lado de figuras como Buda, Moisés, Jesus e Maomé [...]. No pensamento grego, o autor de leis ou legislador é o arquétipo do herói político e o símbolo do que a grandeza não-inibida poderia atingir. É a figura que surge subitamente, para salvar a vida da *polis* da desintegração e decadência, e reestabelecê-la sobre novo alicerce.<sup>625</sup>

Hegel, em uma Alemanha ainda por se constituir, compreendia a ideia do Estado de Direito e a defendia aguerridamente. Nietzsche vivenciara a unificação alemã, e a realidade inescapável dos problemas efetivos envolvidos no Estado liberal de Direito, ademais de todo o contexto de crise da ocidentalidade europeia, não permitiria que houvesse em sua perspectiva grande apreço ao Estado sem sua configuração liberal:

“O que faz do burguês um comandante é apenas uma casualidade, seu poder de compra. De posse apenas dessa casualidade e sem os traços de uma nobreza, que não se pode improvisar, tais comandantes vulgarizam a própria noção de comando e abrem as portas para o não-obedecer”.<sup>626</sup>

A desconfiança em relação ao Estado não é exclusiva de Nietzsche, mas marca o espírito de seu tempo, e é compartilhada, ainda que com viés bastante distinto, e com bem menos poesia, mesmo por outro mestre da suspeita, Marx (note-se que o igualitarismo marxista é praticamente o oposto do aristocratismo nietzscheano).<sup>627</sup>

Interessantemente, é contra o pensamento de Hegel que Losurdo identificará o alvo preferencial de Nietzsche:

---

<sup>624</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §196, p. 151.

<sup>625</sup> ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 117.

<sup>626</sup> PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. N. 23, pp.105-121, 2007, p. 109.

<sup>627</sup> Para a crítica de Marx ao Estado, que parte justamente de uma crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel, v. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

“com sua celebração do Estado e das instituições políticas que, homologando e nivelando, não deixam nenhum espaço ao ‘gênio’, com todos esses motivos Hegel expressa a Modernidade até seu cumprimento último, e o mais repugnante”.<sup>628</sup>

A perspectiva de Losurdo – e é disso que se trata, vez que os trechos de Nietzsche por ele referidos não mencionam Hegel – é difícil de sustentar quando sabemos, e buscamos demonstrar, que a Totalidade hegeliana não apenas é a própria instância de Poder estruturadora da Liberdade efetiva, como se preocupa incessantemente com a mediação das perspectivas das diversas particularidades (não apenas subjetivas, mas também objetivas – sociedade civil-burguesa, Igreja, corporações) que nela se encontram suprasumidas. Mas também e especialmente quando temos em conta que o próprio Hegel tinha consciência da questão da genialidade, que a ele interessava e que buscou desenvolver não apenas sobre as artes, mas sobre os grandes homens em geral.<sup>629</sup>

Em Hegel, como em Nietzsche, o gênio é aquele que vai além de si mesmo estando em si, isto é, aquele que vai a frente do seu tempo sem deixar de estar em seu próprio tempo, é o dançarino que escuta no caos da realidade o prenúncio de novas melodias e para elas ensaia novos passos. Mas o gênio não é suficiente, nem na perspectiva hegeliana nem na nietzscheana. A genialidade é dionisíaca demais para o rebanho, e ou bem deve empreender uma “transvaloração de todos os valores” (o “projeto inacabado” de Nietzsche), dando ao povo uma nova tábua valorativa para novos tempos,<sup>630</sup> ou bem emerge uma nova humanidade, uma além-humanidade do *Übermensch*.<sup>631</sup>

Eis então o ponto de confluência possível entre Hegel e Nietzsche no tocante ao interesse do presente trabalho; para além da interessantíssima intuição do momento da Vontade Subjetiva como a

---

<sup>628</sup> LOSURDO. *Nietzsche e a crítica... cit.*, p. 25.

<sup>629</sup> Sobre a discussão hegeliana da genialidade, veja-se o capítulo anterior, “Hegel e o Poder: o Estado é Real”.

<sup>630</sup> O discurso “Das velhas e novas tábuas”, se inicia com a imagem de um Zaratustra sentado entre diferentes tábuas de valores, a esperar os novos tempos e, quem sabe, encontrar a tábua correta dentre aquelas: “Aqui estou sentado à espera, rodeado por tábuas de lei velhas e em frangalhos e também algumas novas, ainda escritas pela metade. Quando minha hora vai chegar?” (NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra, cit.*, “Das velhas e novas tábuas”, p. 264).

<sup>631</sup> Ao convocar-nos a um retorno ao pensamento de Nietzsche em ensaio publicado numa época em que o filósofo estava em baixo prestígio no Brasil, Antônio Cândido nos lembra o papel dos intelectuais no aparecimento dos *Übermensch*: “Para favorecer o aparecimento dos homens superiores, é preciso alterar o modo de encarar a vida e o conhecimento. O ideal nietzschiano seria o pensador que passeia livremente pela vida e recusa considerar a atividade criadora uma obrigação intelectual; o homem que, para fecundar a si e aos outros, suprime o hiato existente as mais das vezes entre conhecer e viver.” (CÂNDIDO, Antônio. O portador. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 422).

pulsão dionisiaca da Vontade de Poder.<sup>632</sup> Nietzsche, afinal, caminha na margem do oceano do Espírito Objetivo sem nele aceitar entrar. Mas já seu *Übermensch*, o portador de uma nova tábua de valores, a verdadeira universalidade, à qual todos possam se submeter, o além-do-homem capaz de garantir a vida além-dos-ídolos, aponta mesmo para um Poder Objetivo, que ele jamais admitirá.

Mas de fato, como Losurdo nos recorda, “Até o fim Nietzsche insiste no fato de que a cultura pressupõe o *otium* de um lado e a escravidão de alguma forma do outro”.<sup>633</sup> Pois, como buscamos até aqui discutir, é precisamente a organização da Cultura em uma instância de Poder Objetivo que poderá organizar a sociedade para além dessa trágica convicção. É o Estado quem poderá organizar a vida e a sociedade, por seu Poder Objetivo, de forma a garantir que os sujeitos não precisem (e que não possam) se explorar mutuamente:

É precisamente o Poder do Estado, desde a sua emergência, que organiza o ócio e a escravidão, que distribui esses encargos entre os sujeitos e possibilita a vida em comunidade. Mas é precisamente o esforço do Estado de Direito, esse esforço pelo Poder como Liberdade que já buscamos apresentar, que suprassume a dialética entre o ócio e a escravidão. A busca por um Poder que se manifeste na forma do Poder como Liberdade, a História do Estado de Direito, é precisamente a história de uma sujeição que não se dá contra o “não” arredo do sujeito, mas pelo “sim” livre do cidadão. A existência do Estado de Direito é desde já o seu Destino, como também o sujeito *Übermensch*: a garantia de uma liberdade pautada na cidadania e que respeita a História do próprio Ocidente – não exige, como gostaria por exemplo Kant, que todos os seus cidadãos sejam exemplares, mas estrutura a vida social (deveríamos lutar por dizer mais propriamente, a vida estatal) a partir dos anseios particulares. Significa, para ficarmos no léxico de Nietzsche na carta à sua irmã, garantir a tranquilidade e a paz dos que querem apenas crer (e devem crer, que o Estado de Direito lhes garantirá essa tranquilidade e paz), mas também garantir o espaço e a possibilidade de desenvolvimento mais pleno das potencialidades daqueles que desejam investigar e ir mais além em todos os âmbitos.

---

<sup>632</sup> “O grau de resistência que se deve superar constantemente para permanecer *por cima* é a medida da *liberdade*, seja para os indivíduos, seja para as sociedades: liberdade postulada, por sua vez, como poder positivo, como vontade de poder.” (NIETZSCHE. *A vontade de Poder*, *cit.*, fragmento 770, p. 383).

<sup>633</sup> LOSURDO. *Nietzsche e a crítica... cit.*, p. 43

## 4.5 ZURÜCK ZU HEGEL

*“Pero tal vez haya llegado el momento de suponer algo completamente distinto: que la concepción hegeliana del espíritu, así como la del poder asociado a este último, sea acertada” (Roman CUARTAGO).<sup>634</sup>*

Não haviam se passado trinta anos da morte de Hegel, em 1831, vitimado que fora pelo vírus do cólera,<sup>635</sup> e o desconforto causado pelo vigor do pensamento hegeliano já seria enfrentado por um movimento de abandono do pensamento de Hegel e de retorno ao pensamento de Kant:

“O slogan do retorno a Kant [*Zurück zu Kant!*], lançado por volta de 1860 contra a regra hegeliana do idealismo especulativo, mas também contra o materialismo vitorioso, o naturalismo e o psicologismo que se opunham a ela, deram início ao chamado Neokantismo”.<sup>636</sup>

Em um momento que, como já dissemos no capítulo anterior, era notavelmente de transição, quando os impérios anglo-saxões se erigiam e o seu pensamento analítico buscava se impôr contra a Filosofia europeia continental, o formalismo kantiano se apresentaria como um reduto muito mais seguro a ser explorado do que os perigosos frutos do hegelianismo que assombrariam o império emergente por décadas a fio. Hegelianismos, aliás, que divergiam radicalmente entre si:

Logo após a morte de Hegel, a influência de sua filosofia começou a diminuir. Parte desse processo acarretou a divisão dos seguidores de Hegel naquilo que David Friedrich Strauss (1808-1874) denominou de hegelianismos de ‘direita’, de ‘centro’ e de ‘esquerda’. [...] No início o campo de batalha era teológico. Hegelianos de ‘direita’ [...] fizeram uso da filosofia de Hegel em defesa do cristianismo tradicional; hegelianos de ‘centro’ [...] submeteram o dogma religioso a uma reinterpretação hegeliana; enquanto hegelianos de ‘esquerda’ [...] derivaram conclusões teologicamente radicais (conclusões ateístas e humanistas) a partir do hegelianismo.<sup>637</sup>

Assim, até por força do momento histórico do mundo, os neokantismos de que são frutos, por exemplo, o positivismo cientificista e jurídico (notavelmente o pensamento de Kelsen e mesmo o decisionismo de Schmitt)<sup>638</sup> vicejariam e seriam imensamente mais bem aceitos do que os complexos

<sup>634</sup> CUARTAGO, Román. *El poder del espíritu: Hegel y el éthos político*. Madrid: Abada Editores, 2016, p. 12.

<sup>635</sup> PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel*. Trad. Ana Maria Patacho. Lisboa: Editorial Presença, 1964, p. 18.

<sup>636</sup> Tradução civil de GADAMER, Hans-Georg. Kant und die philosophische Hermeneutik. *Kant-Studien*, v. 66, 1975, pp. 396-403; no original: “Die Parole des Zurück zu Kant, die um 1860 gegen die hegelsche Sdiulherrschaft des spekulativen Idealismus, aber auch gegen den dagegen aufgetretenen siegreidien Materialismus, Naturalismus, Psycho-logismus geschleudert wurde und den sogenannten Neukantianismus einleitete”.

<sup>637</sup> WOOD, Allen William. Hegel e o marxismo. In: BEISER, Frederick Charles (Org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 481.

<sup>638</sup> Em que pese a relativa aproximação que tivera Schmitt do pensamento hegeliano, quando comparado a Kelsen (*Cf. KERVÉGAN. Hegel, Carl Schmitt... cit.*), a influência do pensamento kantiano sobre as formulações dos pontos de vista de seu decisionismo jurídico fazem eco de diversas das posições de Kant que tivemos oportunidade de apresentar no terceiro

hegelianismos. De fato, estes hegelianismos mesmos, divergentes entre si como eram, em sua maioria poderiam ser melhor compreendidos como anti-hegelianismos, já que em sua maioria se tratavam de recortes assistemáticos, quando não inversões *tout court* dos pontos de vista de Hegel, como a confusão perpetrada por Marx e Engels. Por isso o chamado recente de Lebrun, para que retomemos Hegel, em sua sistematicidade, em seu projeto:

“No entanto – por menos ‘hegeliano’ que seja e por menor que seja o sentido que se dê a essa palavra e a essa escolha –, vale a pena tentar restituir o *projeto* de Hegel contra os que se apressam em criticar o *sistema*, ou – o que é pior – recuperar caridosamente alguns *temas*”.<sup>639</sup>

Talvez, agora em um novo momento de mudanças epocais, em que o Espírito-do-Tempo começa a se deslocar mais rapidamente que o usual, seja o momento adequado para o Ocidente se propor a um verdadeiro projeto de voltar a Hegel: *Zurück zu Hegel!* O projeto não é descabido, e o vigor do pensamento e da atuação daqueles que efetivamente lograram enveredar-se por ele dão conta de sua sempre presente oportunidade. O presente capítulo, portanto, não pretende se pautar por uma racionalidade estrita – até porque tratamos de um tempo muito próximo a nós, e afinal, a coruja de Minerva só alça vôo ao entardecer – mas por apresentar as contribuições que o pensamento de Hegel ainda possui como uma totalidade, como sistema mesmo em alguns dos mais estimulantes pensadores do século XX e XXI.

E não é pequena a contribuição. Se o marxismo teria um papel fundamental na ebulição político-ideológica do princípio do século XX, talvez o evento político mais marcante daquele século, a Revolução Russa (ou Revolução Bolchevique) seria encabeçada por uma figura pouco ortodoxa dentro do marxismo e, em geral, da perspectiva materialista. Apesar de jamais abrir mão do uso (de enorme valor prático) da retórica e do vocabulário marxista, Vladimir Ilych Ulianov, famoso sob o pseudônimo de Lênin, teria um contato tardio, porém decisivo com o pensamento hegeliano,<sup>640</sup> que marcaria um ponto de inflexão decisivo em seu pensamento, conforme expresso por ele próprio:

---

capítulo desta segunda parte de nosso trabalho. Para uma criativa abordagem do tema, v. TORRES, João Carlos Brum. Kant, Kelsen, Carl Schmitt e a Teoria da Fundação Constitucional. *Revista de filosofia Aurora*. Curitiba, v. 29, n. 47, mai./ago. 2017, pp. 503-521.

<sup>639</sup> LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 403.

<sup>640</sup> Sobre o tema, v. ANDERSON, Kevin. *Lenin, Hegel and western marxism: a critical study*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995, p. 157.

“Não se pode compreender plenamente ‘O capital’ de Marx, e particularmente o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a Lógica de Hegel. Portanto, meio século depois de Marx, nenhum marxista o compreendeu!”.<sup>641</sup>

A gravidade da crítica é tamanha, e o prestígio de Hegel entre os marxistas ortodoxos tão baixo, que levaria Lenin a se tornar uma voz dissonante dentro do movimento, e inclusive de certa forma isolada, ainda que mantivesse o prestígio por sua reconhecida atuação política e pelo histórico prévio de seus feitos e conquistas.<sup>642</sup> De fato, o seu contato com o pensamento hegeliano colocaria decisivamente em questão a perspectiva de Marx e Engels sobre a Filosofia e as ideias, conforme expressa na décima primeira tese sobre Feuerbach, que enuncia: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”.<sup>643</sup> O giro radical que a perspectiva hegeliana causaria no pensamento de Lenin é bem expresso por Gramsci:

Marx é um criador de Weltanschauung, mas qual é a posição de Ilici? É puramente subordinada e subalterna? A explicação está no mesmo marxismo – ciência e ação. A passagem da utopia até a ciência e dá ciência à ação [...]. A fundação de uma classe dirigente (ou seja, de um Estado) equivale à criação de uma Weltanschauung. [...] Para Ilici isto realmente acontece num terreno determinado. Mencionei em outro lugar a importância filosófica do conceito e do fato da hegemonia, devidos a Ilici. A Hegemonia realizada significa a crítica real de uma filosofia, a sua real dialética.<sup>644</sup>

Como Gramsci já permite entrever, uma das mais radicais mudanças que a volta ao pensamento de Hegel provocaria no pensamento de Lenin seria o abandono do radical igualitarismo exortado por Marx na ideia de uma “ditadura do proletariado” em favor da criação de uma classe dirigente, uma elite política devotada à Revolução e à posterior organização do Estado Russo.<sup>645</sup> Assim, tanto a crítica marxista clássica ao Estado (que posteriormente o próprio Marx atenuaria, prevendo a tomada do

---

<sup>641</sup> LENIN, Vladimir Ilych Ulianov. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011, p. 157.

<sup>642</sup> Sobre o tema, o trabalho cuidadoso de LUKÁCS. *Lenin... cit.*

<sup>643</sup> MARX; ENGELS. *A ideologia alemã, cit.*, p. 535.

<sup>644</sup> Nossa tradução de GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere* [v. II, Quaderni 6-11]. Torino: Einaudi, 1975, p. 881-882, do original: “Marx è un creatore di Weltanschauung, ma quale è la posizione di Ilici? È puramente subordinata e subalterna? La spiegazione è nello stesso marxismo – scienza e azione –. Il passaggio dall’utopia all’azione e dalla scienza all’azione [...]. La fondazione di una classe dirigente (cioè di uno Stato) equivale all’azione di una Weltanschauung. [...] Per Ilici questo è realmente avvenuto in un territorio determinato. Ho accennato altrove all’importanza filosofica del concetto e del fatto di egemonia, dovuto a Ilici. L’egemonia realizzata significa la critica reale di una filosofia, la sua reale dialettica”.

<sup>645</sup> Uma parte significativa do marxismo se recusa a ver em uma volta a Hegel, realizada por Lenin, a origem dessa mudança de ponto de vista, buscando outras explicações para seu elitismo/ aristocratismo de Partido, por exemplo Hobsbawn, que encontra as raízes dessa mudança na influência do Império Britânico sobre o pensamento de Lenin. Sobre o tema, v. HOBSBAWN, Eric. *Revolutionaries*. Nova York: New Press, 2001, em especial o capítulo 12, intitulado “Lenin and the ‘aristocracy of labour’ [Lenin e a ‘aristocracia proletária]”.

Estado como momento intermediário até o comunismo), que em Lenin ganha protagonismo como o ponto a partir do qual o Poder soviético se estruturaria (em absoluto acordo com a perspectiva hegeliana), quanto a ascensão do igualitarismo, com os consequentes desconfortos que tal ponto de vista causava nas almas europeias cultivadas, são redimensionados no Estado e no Partido que Lenin construiria a partir da Revolução vitoriosa que comandara. Note-se mesmo a dialeticidade que empresta a ele a leitura de Lukács:

A função do partido na preparação da revolução faz dele, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, produtor e produto, pressuposto e resultado dos movimentos revolucionários de massa. Pois a atividade consciente do partido repousa sobre um conhecimento claro da necessidade objetiva do desenvolvimento econômico; sua rígida estrutura organizacional vive em interação permanente e fértil com as lutas e os padecimentos básicos das massas.<sup>646</sup>

Como se vê, voltar a Hegel ofereceria ao marxismo de Lênin, mas também aos instigantes estudos de outros grandes nomes do marxismo, notadamente dos já mencionados Lukács e Gramsci, um vigor completamente novo. A influência de Hegel sobre Lukács, aliás, não é possível de subdimensionar-se, vez que um dos mais célebres estudos sobre os Escritos de Juventude de Hegel, dos primeiros esboços até a produção da *Fenomenologia do Espírito*, é de sua autoria.<sup>647</sup> Mas seria Gramsci o autor que desenvolveria com mais vagar alguns dos conceitos mais profícuos do leninismo e os aprofundaria ainda mais com suas próprias leituras de Hegel. O vínculo de Gramsci ao veio histórico-filosófico que pensa o Poder como uma Vontade para além do Sujeito é inegável, e suas aproximações com os pensamentos de Maquiavel, Hegel e Lenin não deixam margem a dúvidas. Em especial, sua discussão a respeito do conceito de Vontade Coletiva se aproxima inclusive do conceito que aqui desenvolvemos de uma Vontade Objetiva, embora Gramsci não discuta o Poder, de maneira geral, mas somente em seu compromisso com um esforço democrático, daí sua percepção dessa **Vontade Objetiva necessariamente como uma Vontade Coletiva**, o que, acreditamos ter demonstrado, não é necessariamente o caso para qualquer instância de Poder.<sup>648</sup> A aproximação, entretanto, entre o pensamento de Gramsci e a dialética hegeliana é evidente.

É através da crítica à civilização capitalista que se forma ou se está formando a consciência unitária do proletariado: e crítica quer dizer cultura, e não evolução espontânea e natural. Crítica quer dizer precisamente aquela consciência do eu que Novalis definia como meta da cultura.

<sup>646</sup> LUKÁCS. *Lenin... cit.*, p. 52.

<sup>647</sup> Cf. LUKÁCS, György. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

<sup>648</sup> Sobre essa temática, os interessantes estudos de Carlos Nelson Coutinho, em especial COUTINHO, Carlos Nelson. O conceito de vontade coletiva em Gramsci. *Revista katálysis*. Florianópolis, v. 12, pp. 32-40, Jan./Jun. 2009; e COUTINHO, Carlos Nelson. Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci. In: COUTINHO, Carlos Nelson. *Marxismo e Política*. São Paulo: Cortez, 2008.

Um eu que se opõe aos outros, que se diferencia, e que tendo criado para si mesmo uma finalidade, julga os fatos e os eventos não só em si e para si, mas também como valores de propulsão ou de repulsão. Conhecer a si mesmo significa ser si mesmo, ser o senhor de si mesmo, diferenciar-se, elevar-se acima do caos, ser um elemento de ordem, mas da própria ordem e da própria disciplina diante de um ideal. E isso não poderá ser obtido se também não se conhecem os outros, a história deles, a sucessão dos esforços que fizeram para ser o que são, para criar a civilização que criaram e que nós queremos substituir pela nossa.<sup>649</sup>

Mas não seria apenas o marxismo a haurir da fonte do pensamento de Hegel e dela se beneficiar enormemente. Também as estradas abertas pelos outros mestres da suspeita terminariam por convergir, com notáveis desdobramentos, para a perspectiva hegeliana; dir-se-ia, como Lebrun sugere,<sup>650</sup> que **a dialética hegeliana é capaz de esquivar-se das críticas e reabsorvê-las em seu sistema**. Embora didática, a imagem não faz justiça a Hegel. É que do ponto de vista do sistema hegeliano, a dialética não é o sistema filosófico, mas a estrutura e verdade do próprio Real, e, portanto, aquilo que Lebrun sugere como um feito do sistema hegeliano seria tão somente o movimento da própria Razão, que ao investir “contra” si mesma, **ao desdobrar-se como negatividade contra sua própria realidade, termina por se reafirmar**.

Assim, quando Freud volta a internalizar subjetivamente o Espírito Objetivo apenas como inconsciente, como já discutido, as insuficiências dessa perspectiva seriam rapidamente denunciadas por seus próprios discípulos. Notadamente, Carl Jung perceberia em sua própria experiência como clínico psicanalítico a necessidade de se reconhecer algo que ele chamaria de “Inconsciente Coletivo” precisamente como forma de avançar para além das leituras freudianas do inconsciente, que ele considerava excessivamente relacionadas a uma perspectiva de uma sexualidade traumática.<sup>651</sup>

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo portanto uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência à hereditariedade.<sup>652</sup>

A aproximação com o Espírito Objetivo de Hegel é também aqui inevitável, tendo inegavelmente Jung se aproximado da ideia de uma Cultura que é internalizada pelo sujeito mesmo sem

<sup>649</sup> GRAMSCI, Antonio. *Escritos Políticos* [v. 1]. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 60.

<sup>650</sup> Cf. LEBRUN. *A paciência... cit.*

<sup>651</sup> Interessantemente, diversos autores vêem nos escritos de final de vida de Freud uma aproximação à perspectiva junguiana do Inconsciente Coletivo, chegando mesmo a apresentar termos como “herança arcaica” para se referir a conteúdos psíquicos “herdados” em textos como seu “Moisés e o monoteísmo”. Cf. FREUD. *Obras completas* [v. 19]... *cit.*

<sup>652</sup> JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Trad. Maria Luíza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 53

a plena consciência desse processo; contudo, dois grandes abismos os separam. O primeiro é dado pela perspectiva médico-clínica típica da psicanálise, que busca naturalizar a historicidade da Cultura e enxergá-la como mera hereditariedade. A perspectiva, plausível até meados do século XX, não se sustenta em face dos avanços do conhecimento da Genética; de fato, embora os fatores hereditários carreguem mais do que o material genético em sentido estrito, e os estudos acerca dos chamados “fatores epigenéticos” ainda sejam um campo em expansão, nada indica que a constituição psicológica de um sujeito se deva prioritariamente a tais fatores, sendo muito mais tributária das influências culturais. O segundo abismo, talvez menor, esteja na perspectiva, também tipicamente psicanalítica, da existência de algo efetivamente inconsciente. Como já fizemos notar, não há na dialética hegeliana o espaço propriamente do inconsciente, vez que a tomada de consciência é apenas o movimento de realização daquilo que já é, ou seja, apenas um vir a ser de si mesmo.

Aquilo que a psicanálise parece deixar para trás ao se aferrar à ideia de “inconsciência”, é precisamente uma das maiores contribuições hegelianas, a da historicidade.<sup>653</sup> Tanto a consciência subjetiva, quanto o próprio Espírito Objetivo são trespassados de historicidade, isto é, só podem ser efetivamente pensados e só existem, como movimentos históricos de si mesmos. Assim, o que se compreende como “Inconsciência” seria apenas o movimento necessário da suprassunção, em que os diferentes momentos (ou conteúdos, como querem os psicanalistas) da historicidade de um Espírito (subjetivo ou objetivo) são constantemente significados e ressignificados, conferindo efetividade à consciência em relação a cada configuração (momento) particular de si mesma.<sup>654</sup> Sob esse ponto de

---

<sup>653</sup> Outro autor que realiza esse retorno a Hegel, no caso, a partir de Nietzsche, o espanhol Ortega y Gasset poderia dizer com precisão aos freudianos mais empedernidos: “O homem [...], graças ao seu poder de recordar seu próprio passado, toma posse dele e o aproveita. O homem nunca é um primeiro homem: começa a existir, desde logo, sobre certa quantia de passado amontoado. Esse é o tesouro único do homem, seu privilégio e seu sinal. Mas o que parece justo e digno de ser conservado é a menor das riquezas desse tesouro: o importante é a memória dos erros, que nos permite não cometê-los sempre. [...] Por isso Nietzsche define o homem superior como o ser ‘de mais vasta memória.’” (ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 70-71).

<sup>654</sup> Žyžek se utiliza de parte dessa perspectiva para uma interessante discussão sobre a permanência do “trauma” judeu na ocidentalidade como o elemento que nunca se “reconciliou” e sobre a permanência desse elemento em toda a psicanálise: “Em suma, os judeus não *entregaram a alma*; eles sobreviveram a todos os suplícios precisamente porque se recusaram a *entregar a alma*, a cortar a ligação com sua tradição secreta e renegada. O cristianismo, por outro lado, é a religião da *confissão*. Como o próprio Freud destacou em *Moisés e o monoteísmo*, os cristãos estão prontos para *confessar* o crime primordial (na forma deslocada de assassinato não do Pai, mas de Cristo, o filho de Deus) e, assim, *revelar* seu impacto/peso traumático, fingindo que é possível fazer as pazes com ele. [...] Devemos chegar à conclusão inevitável de que a psicanálise, longe de ser um modo confessional de discurso, implica a aceitação e a admissão de que todas as formações discursivas são para sempre assombradas por algum ‘resto indivisível’, uma ‘sobra’ espectral traumática que resiste à ‘confissão’, ou seja à integração no universo simbólico – ou, em termos cristãos, que nunca pode ser redimida e resgatada, sepultada, pacificada/gentrificada.” (ŽYŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil ou porque vale a pena lutar pelo legado cristão*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 101). O próprio filósofo esloveno se aventura a uma inspirada e divertida leitura da

vista, o que a psicanálise empreenderia é menos a “resolução” dos “traumas” subjetivos, mas a abertura de uma janela de oportunidade para a reconfiguração da subjetividade em um novo momento, em que as significações da história daquela consciência lidassem de forma mais adequada consigo mesmas. Da mesma forma, o Inconsciente Coletivo junguiano seria mais bem compreendido, em sentido hegeliano, como a História das significações, valorações e – para aproveitarmos a intuição nietzscheana – transvalorações<sup>655</sup> dos momentos de uma Cultura particular que, em sua configuração como um Poder Objetivo particular, jamais deixará de afetar os impulsos e arbítrios subjetivos.

E se marxistas e freudianos foram capazes de se reconciliar com a perspectiva hegeliana, em maior ou menor grau, não seria diferente com aqueles pensamentos marcados pelo contato com a perspectiva de Nietzsche. Dizer de nietzscheanos talvez cause espasmos a quem quer que tenha sido tocado pelo pensamento de Nietzsche, que afinal, não tinha propriamente apreço por qualquer perspectiva escolástica – há escola para Dionísio? Há que se ensinar...Vida? –. Ainda assim, seu pensamento frutificaria em diversos autores, dentre os quais a chamada “geração de 98” da filosofia espanhola talvez seja a grande tributária.<sup>656</sup> A partir da chave nietzscheana da tragédia, e do sentimento geral de vazio e de perda de sentido e de valor que movimenta o regresso ao dionisíaco em Nietzsche,

---

aproximação entre Hegel e a psicanálise, com especial provocatividade em seu posfácio intitulado “Por que Hegel é lacaniano?” (Cf. ŽYŽEK, Slavoj. *Interrogando o real*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 321 e ss.).

<sup>655</sup> A noção de transvaloração é central no pensamento de Nietzsche, e ganha plena maturidade nos escritos tardios, como *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*, a partir de onde se propõe a pensar numa “transvaloração de todos os valores”. A expressão alemã (*Umwertung aller werthe*) é de tradução complexa: “A expressão é seminal porque ela é cunhada pelo próprio autor [na língua alemã *Umwertung* é formado pelo prefixo *Um* – que aponta para movimento circular, queda, retorno, mudança – e pela palavra *Wert* (valor) – que foi introduzida no vocabulário da filosofia por Nietzsche e se difundiu a partir dele] de modo a exprimir, por meio de um signo, um *acontecimento* decisivo no âmbito dos valores, acontecimento que é constatado e que precisa ser enfrentado. Nietzsche percebe [...] que um tipo específico de valor (cujo último suspiro pode ser localizado na Roma antiga) sofreu uma mudança radical em sua estrutura, uma inversão de suas prerrogativas. [...] Nietzsche verifica a mudança de tom nos valores da antiguidade e identifica esta mudança quando os judeus-cristãos, a partir do símbolo ‘Deus na Cruz’ ou ‘o crucificado’, realizam uma reviravolta decisiva no âmbito dos valores implantando a perspectiva dos escravos na moral. Em contrapartida a este acontecimento [...] o filósofo preconiza [...] que todos os valores vigentes até agora (isto é, aqueles que se implantaram a partir da ascensão judaico-cristã) devem ser extirpados em sua raiz, de modo a abrirem caminho para a instauração de novos valores.” (RUBIRA, Luís. Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. *Tempo da ciência*. n. 12, v. 24, pp. 113-122, 2005, p. 114-115).

<sup>656</sup> Embora o conceito da “Geração de 98” seja em si mesmo um alvo de disputa (seja por sua existência ou não, seja por sua extensão e composição), trata-se de um conjunto de pensadores espanhóis que viveram os anos compreendidos entre o fim do século XIX e o início do século XX e experimentaram o dessabor da derrota espanhola na Guerra Hispano-Americana de 1898 e o conseqüente golpe de misericórdia no Império colonial espanhol (com a conseqüente perda de Porto Rico, Cuba e Filipinas). A relação entre esta “geração de 98” e os aportes do pensamento de Nietzsche foram trabalhados por CONILL, Jesús. Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri). *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 57, Fasc. 1, pp. 113-132, Jan./Mar. 2001.

autores como Unamuno e Ortega y Gasset foram inspirados a desenvolver suas perspectivas filosóficas.<sup>657</sup>

La crisis le [a Unamuno] hizo recapacitar, en primer lugar, sobre las insuficiencias del intelectualismo para dar cuenta del sentido de la vida y la necesidad de abrirse a los ‘valores del sentimiento’ y al ‘cultivo de la voluntad’; y, en segundo lugar, le impulsó a desenmascarar la superstición del progreso, ya que el progresismo de la civilización moderna produce ‘el fruto desabrido y estéril del deseo sin esperanza’.<sup>658</sup>

Em mesmo sentido, também o Vitalismo historicista de Ortega y Gasset seria uma resposta à crise do Positivismo ao qual um certo “irracionalismo” artístico da “Geração de 98” teria dado vazão inicial, e o pensamento de Ortega y Gasset teria buscado então dar uma resposta filosófica satisfatória ao esgotamento de uma razão excessivamente formalista.<sup>659</sup> De fato, como o próprio romantismo comprova, a Razão usualmente não tolera o esgarçamento da vida em favor de um formalismo que já Hegel denunciava por estéril em Kant, a vida “reduzida a uma tabela”.<sup>660</sup> Assim, não é de se surpreender que ao buscar responder aos anseios de uma geração amargurada com a perda de sentido de sua própria vida, com a derrota e o fracasso de sua nação, com a esterilidade de um Positivismo emergente nas ciências como um fantasma e com as mudanças epocais que continuavam a se acelerar desde a fatídica advertência de Hegel, a inteligência de Ortega y Gasset tenha se encontrado e vivificado nos pensamentos de Nietzsche e de Hegel. Que se entenda desde logo a reverência e a dura crítica que orquestrará Ortega y Gasset à perspectiva kantiana, que bem poderia ter sido tecida por Nietzsche:

A *Filosofia da História*, de Hegel, e a *lei dos três Estados*, de Comte, são, sem súvida, duas obras geniais. Porém sob esta qualificação de ‘gênio’, o único que fazemos claramente é dirigir um aplauso à magnífica destreza de um homem como tal destreza, ao que nele existe de jogral, de ágil ou de atleta. Mas, se estudarmos essas obras – principalmente a de Hegel – do ponto de vista decisivo, que é o da responsabilidade intelectual, e como sintoma de um clima moral, logo poderemos advertir que teriam sido impossíveis *ceteris paribus*, em nenhuma época normal do pensamento, em nenhum tempo de continência, mesura e patético respeito pela missão do intelecto.<sup>661</sup>

<sup>657</sup> Sobre suas diferenças e aproximações, v. LÓPEZ FRÍAS, Francisco. Unamuno y Ortega frente al drama. *Curs. Cincuentenario de la muerte de Unamuno*. Espanha: Fundació Caixa de Pensions, 1988, pp. 125-151.

<sup>658</sup> Acréscimos nossos a CONILL. Nietzsche y la Filosofía Española... *cit.*, p. 116-117. Os trechos citados de são de UNAMUNO, Miguel de. *Obras Completas III*. Madrid: Fundación José Antonio Castro, 2010.

<sup>659</sup> Sobre o tema da conjuntura de recepção de Nietzsche no pensamento de Ortega y Gasset, v. CONILL, Jesús. Nietzsche y Ortega. *Estudios Nietzsche*. V. 1, pp. 49-60, 2001.

<sup>660</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, *cit.*, §50, p. 48. O parágrafo completo é uma crítica eloquente ao formalismo kantiano: “O conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela *forma triádica* que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma. A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela”.

<sup>661</sup> ORTEGA Y GASSET, José. História como Sistema. In: ORTEGA Y GASSET, José. *História como Sistema/Mirabeau ou o Político*. Trad. Juan A. Gili Sobrinho; Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Editora UnB, 1982, p. 37.

Uma crítica dura, mas que deve ser bem compreendida. Ortega y Gasset, ao contrário de tantos outros pensadores tocados pela “Filosofia da História” de Hegel não só apreciara a obra, como efetivamente não estaria disposto a dar um único passo atrás da perspectiva expressa ali por Hegel. É significativo que tenha sido ele o autor do “Prólogo” à edição castelhana da “Filosofia da História” de Hegel, editada por sua “Revista de Occidente”, e lá deixasse claro se tratar de um clássico:

“Lo clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad [...] no haya superado. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado [...]. Quedan [...] como un pretérito, pero de tan rara condición, que siguen poseyendo actualidad”.<sup>662</sup>

Aquilo de que Ortega y Gasset sente ainda falta na perspectiva histórica hegeliana ele próprio desenvolveria como sua ideia de uma “Razão vital” que é desde logo necessariamente uma “Razão histórica”, uma derivação do perspectivismo nietzscheano (que Ortega y Gasset celebra em sua famosa frase: “eu sou eu e minhas circunstancias”)<sup>663</sup> em que sujeito e Espírito Objetivo estão plenamente em regozijo (e dialeticamente vinculados).<sup>664</sup>

Mas as aflições quanto ao seu momento presente acompanhariam Ortega y Gasset por sua vida, e é com ímpeto de quem pressente a tempestade que se aproxima que, em seu curso de 1940 (que abriria dizendo: “Há pressa, há pressa! Temos tanto que falar. São muitas coisas que me proponho e quatro as horas de que disponho. Oferece-se, pois, uma excelente ocasião para evitar o exórdio.”)<sup>665</sup>, esclarecerá o seu pensamento que reúne o historicismo hegeliano ao perspectivismo nietzscheano:

**O homem, senhores, não tem natureza, e sim história.** A história é o modo de ser um ente radicalmente variável e sem identidade. [E por isso não é a razão pura, eleática e naturalista que poderá entender o homem. Por isso o homem foi, até agora, um desconhecido. (...)]. O homem não pode ser identificado. É um *Arsène Lupin* metafísico. E o método para entender o que é a vida humana, que é a realidade radical, não é a razão pura, mas a razão histórica, a razão para-

<sup>662</sup> ORTEGA Y GASSET. *La filosofía de la Historia... cit.*, p. 183.

<sup>663</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Trad. Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2019, p. 32. O perspectivismo orteguiano pode ser percebido também em outras passagens: “Para um fabricante de piteiras de âmbar, o mundo está em decadência porque já não se fuma só com piteiras de âmbar. Outros pontos de vista serão mais respeitáveis que esse, mas, a rigor, não deixam de ser parciais, arbitrários e externos à própria vida cujos quilates tentam avaliar.” (ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas, cit.*, p. 104).

<sup>664</sup> Embora Ortega y Gasset critique a ideia de Espírito do Idealismo Alemão, o faz contra o sentido subjetivo de Espírito, empregado por boa parte dos idealistas e que, como vimos, é completamente distinto em Hegel, de onde o filósofo espanhol inclusive recepciona aquela que talvez seja a mais contestada de suas ideias, e que seguramente teria causado horror ao próprio Nietzsche: “‘A idéia é o absoluto’. Esta frase, em aparência tão pobre, tem em verdade um sentido literalmente infinito. E, ao pensa-la devidamente, todo esse tesouro de significação explode de um golpe, e de um golpe vemos esclarecida a enorme perspectiva do mundo. A essa iluminação máxima eu chamava de compreender.” (ORTEGA Y GASSET. *Meditações do Quixote, cit.*, p. 24).

<sup>665</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *Sobre a Razão Histórica*. Trad. Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2020, p. 11.

eleática. [Não! O homem é um ‘desconhecido’, e não é nos laboratórios que será encontrado. **É chegada a hora das ciências históricas!** A razão pura (que também, em última instância – como vimos –, com sua pretensão de reduzi-lo à pura lógica, acabava apenas por se basear na narração de um fato: o choque dos átomos) tem de ser substituída por uma razão narrativa. O homem é *hoje* o que é porque *ontem* foi outra coisa. Ah! Então para entender o que é hoje basta que nos contem o que ele foi ontem. Basta isso e pronto, aparece, transparece o que estamos fazendo. Essa razão narrativa é a ‘razão histórica’].<sup>666</sup>

Teremos oportunidade, na terceira parte desse trabalho, de nos aprofundarmos no pensamento orteguiano. Por hora, basta percebermos como o encontro dos mestres da suspeita com o pensamento hegeliano, realizado, em regra, por outros autores e pensadores, frutificaria e vivificaria o próprio pensamento hegeliano, de forma a torna-lo, como ele próprio seguramente ficaria satisfeito em notar (pois é precisamente a coroação de sua ideia da realidade da dialética), crescentemente mais consciente de si mesmo, pois integrador de mais perspectivas, e portanto, crescentemente mais efetivo.

Por fim, mas ainda a propósito da frutífera aproximação entre as perspectivas dos diversos mestres da suspeita com o pensamento de Hegel, é notável mencionarmos o esforço e a criatividade do pensamento de Byung-Chul Han que tanto discutimos na primeira parte deste trabalho e que parte precisamente destas perspectivas de reflexões. Ainda, o celebrado Žyžek, de que já nos valem acima, é talvez uma das mais sagazes vozes da contemporaneidade, e vem construindo seu pensamento filosófico precisamente no entrelaçamento destas contraditórias, mas instigantes vertentes do Ocidente. De nosso especial interesse é o fato de ter ele próprio se colocado uma das questões fundamentais que orientaram este trabalho, ao colocar o Sujeito cartesiano como seu alvo de reflexão em sua obra “O sujeito incômodo”.<sup>667</sup> É notável, entretanto, que Žyžek pareça ignorar quase completamente aquilo que tomamos aqui como ponto de partida: o pensamento de Hegel como um giro para além da Metafísica do Sujeito, que marca o pensamento ocidental de Descartes a Kant, e rumo à Metafísica Especulativa. Nesse sentido, a discussão de Žyžek sobre o sujeito “incômodo” hegeliano termina em uma verdadeira platitude: “A liberdade como consentimento aos motivos é, portanto, puramente reflexiva: tudo é efetivamente decidido *en nous sans nous*; o sujeito apenas dá seu consentimento formal. Essa redução da liberdade ao ‘nada’ de um gesto vazio não é a ‘verdade’ do Sujeito absoluto hegeliano?”.<sup>668</sup>

Esperamos que a cadência de nossas discussões até esse ponto sejam mais que suficientes para que se intua conosco um certo estranhamento na questão apresentada (mas também a celebração da originalidade dessa nossa discussão que poderá parecer tão auto-evidente àqueles mais achegados à

<sup>666</sup> Acréscimos do original em ORTEGA Y GASSET. *Sobre a Razão Histórica*, cit., p. 122.

<sup>667</sup> Cf. ŽYŽEK. *O sujeito incômodo... cit.*

<sup>668</sup> ŽYŽEK. *O sujeito incômodo... cit.*, p. 142.

Escola Jusfilosófica Mineira), pois o que buscamos demonstrar na primeira parte deste trabalho foi precisamente que o Poder, que é sempre um Poder Objetivo, não determina o arbítrio subjetivo de modo a que lhe reste apenas um “gesto vazio” de “consentimento formal”, mas precisamente ao contrário, é este Poder quem determina o campo concreto de possibilidades de expressão e de Liberdade do arbítrio subjetivo. É esta constatação, aliás, à qual somente a perspectiva hegeliana abre caminho, que nos permite acreditar e lutar pela construção do Estado de Direito no Ocidente como um compromisso efetivo pela determinação política da Vontade de Estado como uma incansável disputa pelas manifestações menos coercitivas e disciplinares, isto é, pelo Poder como Liberdade – uma ambição para a qual o pensamento de Hegel é inegável aliado. *Zurück zu Hegel!*

## **PARTE III**

## 5 DESVOLUNTARIZAÇÃO DO PODER

### 5.1 A MASSIFICAÇÃO DO PODER

*“Se pensava muito a sério que os americanos tinham descoberto outra organização da vida, que anulava para sempre as perpétuas pragas humanas que são as crises. A mim me envergonhava que os europeus, inventores do que de mais elevado já se inventou – o sentido histórico –, mostrassem, naquela ocasião, carecer dele por completo. O velho lugar comum de que ‘a América é o futuro’ nublara sua perspicácia por um momento. Tive então a coragem de me opor a semelhante deslize, sustentando que a América, longe de ser o futuro, era na realidade um passado remoto, porque era primitivismo. E, também, contra o que se crê, que o era e o é muito mais a América do Norte que a América do Sul, a hispânica.”*  
(ORTEGA Y GASSET)<sup>669</sup>

Ao discutir a transição da Antiguidade ao “Feudalismo”, o historiador Perry Anderson vale-se dá ideia de “passagens”, grafada no plural já no título de sua obra “Passagens da Antiguidade ao Feudalismo”, para sinalizar precisamente esta noção anti-rupturalista da História.<sup>670</sup> De fato, precisar um momento da mudança entre a Modernidade e a Contemporaneidade é um exercício vão, já que diferentes leituras históricas compreenderão a importância dos diferentes marcos da transição de forma distinta. Portanto, perdoe-nos o leitor por algumas escolhas, mas buscaremos, ao longo desta terceira e última parte de nosso trabalho, dar uma visão geral do cenário que nos traria ao nosso momento atual para que possamos discutir as mudanças pelas quais a ideia de Poder, e o Poder mesmo, enquanto efetividade, vêm sofrendo. Ao fim, esperamos que o leitor possa juntar-se a nós na compreensão da contribuição que tal leitura oferece à nossa cultura ocidental e como ela esteve e está ameaçada por uma incapacitante lógica que vem impedindo o Estado de Direito de se realizar sempre mais plenamente como manifestação do Poder como Liberdade.

As últimas três décadas do século XVIII assistiram a mudanças monumentais no Ocidente, que delimitariam boa parte daquilo que viríamos a compreender como a Contemporaneidade. O ano de 1789 é utilizado por diversos autores como um marco, e de fato representa um ano importantíssimo. Não apenas a Revolução Francesa seria deflagrada, mas também, ao menos segundo a leitura de Hobsbawn, pode ser bem compreendido como o ano em que a Revolução Industrial tomava contornos

<sup>669</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 74.

<sup>670</sup> Cf. ANDERSON, Perry. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Trad. Renato Prelorentzou. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

claros à medida que as primeiras indústrias de algodão se instalavam em Liverpool, na Inglaterra.<sup>671</sup> Em terras coloniais portuguesas, a Inconfidência Mineira marcava igualmente naquele ano o infundável compromisso das Minas Gerais com a Liberdade no cenário brasileiro.<sup>672</sup> Mas mesmo antes de 1789 o mundo já assistia a alguns dos momentos mais relevantes para a compreensão da contemporaneidade, como a Revolução ou Independência Americana, uma disputa que duraria pelo menos entre 1765-1783<sup>673</sup> – e que só conseguiria se efetivar constitucionalmente às vésperas do fatídico ano de 1789, com a ratificação da Constituição dos Estados Unidos da América, já em 1788.

Do ponto de vista filosófico o período também é de importância crucial, com os debates do Iluminismo francês se encaminhando para as grandes mobilizações revolucionárias, enquanto nos territórios prussianos, e mais especificamente em Königsberg, o pensamento de Kant se concretizava nas suas três grandes obras de maturidade: a *Crítica da Razão Pura* (1781), a *Crítica da Razão Prática* (1788) e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790).<sup>674</sup> É também, por fim, o período de formação de Hegel no Seminário de Tübingen (1788-1793), local onde conheceria Friedrich Hölderlin e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling e de onde acompanhariam os primeiros movimentos da Revolução Francesa.<sup>675</sup>

---

<sup>671</sup> A maioria dos autores situa a instalação das primeiras fábricas de algodão em modelo efetivamente industrial em Liverpool entre os anos de 1787-1789, compreensível portanto a licença de Hobsbawn ao eleger o ano de 1789 como o marco do que ele chama de “revoluções gêmeas”. Sobre a história da indústria de algodão na Inglaterra, v. CHAPMAN, Stanley. D. *The cotton industry in the Industrial Revolution*. Londres: Palgrave Macmillan, 1972.

<sup>672</sup> Sobre o tema, além das contribuições recentes de MIGUEL, João Batista. *Libertas Quae Sera Tamen*; Teófilo Otoni e o caminhar da História do Estado de Direito no Brasil Oitocentista. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020 (*Dissertação*, Mestrado Direito); o cuidadoso trabalho de CASTRO, Mário Caldonazzo. *Autos da Devassa: a Inconfidência Mineira por detrás da cortina: O levante, Tiradentes, o Advogado e o Processo*. Curitiba: Juruá, 2016; além da sempre inspiradora arte de MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*. São Paulo: Global, 2015.

<sup>673</sup> Formalmente os norte-americanos consideram e comemoram a data de 04 de Julho de 1776, suposta data da oficialização da Declaração de Independência das Treze Colônias, como o marco da Independência. As disputas com a Coroa Britânica, entretanto, se estenderiam, e o reconhecimento formal da Independência pela Inglaterra viria apenas em 1783.

<sup>674</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015; KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016; Kant, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

<sup>675</sup> Embora o período do Terror tenha frustrado parcialmente a confiança do jovem Hegel nos desdobramentos da Revolução Francesa, consta do anedotário hegelianista que até o fim da vida o filósofo brindava à Queda da Bastilha (14 de Julho de 1789), marco da vitória revolucionária. Ademais, segundo James Allan Good, “Hegel também acreditava que a noção transcendental de dever, de Kant, promoveria a divisão social, porque poderia ser utilizada para fomentar perigosos fanatismos religiosos e políticos, uma crença que seria apenas fortalecida pelo Reino do Terror.” (Nossa tradução de GOOD, James Allan. *A search for Unity in Diversity: the “Permanent Hegelian Deposit” in the philosophy of John Dewey*. Oxford: Lexington Books, 2006, p. 05. No original: “Hegel also believed that Kant’s notion of transcendent duty would promote social division because it could be used to foster dangerous religious and political zealotry, a belief that was only strengthened by the Reign of Terror.”). Interessante notar que os primeiros escritos de Hegel a virem a lume datam dos anos 1793-1794 (Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Frühe Schriften* (Werke 1). Frankfurt: Suhrkamp, 1986)

De fato, é preciso que imaginemos com precisão o mundo europeu do período revolucionário, para que tenhamos dimensão real das mudanças pelas quais, a partir de então, a Europa, o mundo ocidental e o globo passariam sequencialmente até os dias atuais, para que possamos compreender os movimentos históricos que buscamos evidenciar aqui:

A primeira coisa a se observar em relação ao mundo dos 1780s é que ele era ao mesmo tempo muito menor e muito maior que o nosso. Ele era menor geograficamente, porque até mesmo os homens mais bem-educados e bem-informados de então – digamos, um homem esclarecido como o cientista Humbolt (1769-1859) – conheciam apenas trechos do globo habitado. (Os ‘mundos conhecidos’ de comunidades menos avançadas cientificamente e menos expansionistas que aquelas da Europa ocidental claramente eram ainda menores, diminuindo até os minúsculos pedaços de terra dentro dos quais o camponês siciliano ou o agricultor das colinas da Birmânia viviam suas vidas, e para além das quais tudo era e sempre seria desconhecido.) [...] Não apenas o ‘mundo conhecido’ era menor, mas o mundo real, em qualquer escala em termos humanos. Uma vez que para propósitos práticos nenhum censo existe, todas as estimativas demográficas são meras suposições, mas é evidente que a Terra comportava apenas uma fração da população atual; provavelmente não muito mais de um terço. [...] Ainda assim, se o mundo era em muitos aspectos menor, a pura dificuldade ou incerteza das comunicações faziam com que na prática ele fosse muito mais vasto que hoje. Eu não desejo exagerar essas dificuldades. O final do século dezoito era, em padrões medievais ou do século dezesseis, uma era de comunicações abundantes e rápidas, e mesmo antes da revolução das linhas férreas, os avanços nas estradas, nos veículos de tração equina e nos serviços postais são notáveis. Entre os anos 1760s e o fim do século a viagem entre Londres e Glasgow foi encurtada de dez a doze dias para sessenta e duas horas.<sup>676</sup>

Do cenário descrito por Hobsbawn podemos perceber com clareza que as mudanças pelas quais o mundo passava não eram de pouca monta, nem podem ser explicadas apenas pelas Revoluções (seja a Francesa, a americana ou a industrial). Tratava-se de um conjunto muito mais complexo e entrelaçado de mudanças e avanços tecnológicos que mudariam a vida humana de forma decisiva conforme avançasse. De fato, é preciso reconhecer ainda, como o trecho acima deixa implícito, que todo o conjunto de transformações não se dariam de forma minimamente isonômica, seja entre os diferentes Estados, seja entre os diferentes estratos da população, ainda marcadamente rural e pouco educada. O

---

<sup>676</sup> Nossa tradução de HOBRAWN, Eric. *The age of Revolution* [1789-1848]. Nova York: Vintage Books, 1996, p. 07-09. No original: “The first thing to observe about the world of the 1780s is that it was at once much smaller and much larger than ours. It was smaller geographically, because even the best-educated and best-informed men than living – let us say a man like the scientist and best-informed men Humbolt (1769-1859) – knew only patches of the inhabited globe. (The ‘known worlds’ of less scientifically advanced and expansionist communities than those of Western Europe were clearly even smaller, diminishing to the tiny segments of the earth within which the illiterate Sicilian peasant or the cultivator in the Burmese hills lived out his life, and beyond which all was and always would forever be unknown.) [...] Not only the ‘known world’ was smaller, but the real world, at any rate in human terms. Since for practical purposes no censuses are available, all demographic estimates are sheer guesses, but it is evident that the earth supported only a fraction of today’s population; probably not much more than one-third. [...] Yet, if the world was in many respects smaller, the sheer difficulty or uncertainty of communications made it in practice much vaster than it is today. I do not wish to exaggerate these difficulties. The later eighteenth century was, by medieval or sixteenth century standards, an age of abundant and speedy communications, and even before the revolution of the railways, improvements in roads, horse-drawn vehicles and postal services are quite remarkable. Between the 1760s and the end of the century the journey from London to Glasgow was shortened from ten to twelve days to sixty-two hours”.

“Século das Luzes”, como viria a ser conhecido o Século XVIII, se circunscrevia a alguns poucos centros urbanos razoavelmente povoados (o que, longe de diminuir a notoriedade de suas conquistas e avanços deveria ser melhor interpretado como um feito ainda mais notável).

O mundo em 1789, como era de fato, era esmagadoramente rural, e ninguém poderá compreendê-lo se não absorver esse fato fundamental. Em regiões como na Rússia, Escandinávia ou nos Balcãs, onde as cidades nunca haviam florescido excessivamente, entre 90 e 97 por cento da população era rural. [...] A palavra ‘urbano’, claro, é ambígua. Ela inclui as duas cidades europeias que em 1789 podiam genuinamente ser chamadas de grandes para os nossos padrões, Londres, com cerca de um milhão, e Paris, com cerca de meio milhão, e um número aproximado com populações de 100.000 ou mais: duas na França, duas na Alemanha [*sic.*], talvez quatro na Espanha, talvez cinco na Itália [*sic.*] (o Mediterrâneo tradicionalmente abrigou cidades), duas na Rússia, e uma em cada em Portugal, Polônia, Holanda, Áustria, Irlanda, Escócia, e a Turquia europeia. Mas também inclui a multitude de pequenas vilas provinciais nas quais a maioria da população citadina vivia.<sup>677</sup>

De posse dessa imagem do mundo ao final do século XVIII é possível notar, para o arrepio das mentes mais igualitaristas, que longe de ser uma grande construção coletiva, a Contemporaneidade (e o Estado de Direito, como ideia mais elevada a emergir da Revolução Francesa) foi gestada por algumas ilustres mentes, uma elite intelectual que efetivamente se debruçou a imaginar um outro mundo possível, e só então lançou mão de toda sorte de estratégias para efetivá-lo. Ademais, é preciso ter clareza de que não se trata de um projeto unívoco, mas de uma plêiade de visões de mundo absolutamente conflitantes, divergindo até mesmo internamente (pensemos nos jacobinos, girondinos, e nos reacionários franceses do período revolucionário).<sup>678</sup> E se havia divergência interna, que dizer dos projetos de progresso de diferentes Estados! Se poderia ser algum exagero precisar que as divergências entre o pensamento europeu continental e o pensamento anglo-saxão se intensifiquem a partir daí, parece segura a interpretação de que a disputa em torno do bloqueio continental ao Império

---

<sup>677</sup> Nossa tradução de HOBBSAWN. *The age of Revolution...*, *cit.*, p. 11. No original: “Such as it was, the world of 1789 was overwhelmingly rural, and nobody can understand it who has not absorbed this fundamental fact. In countries like Russia, Scandinavia or the Balkans, where the city had never flourished excessively, between 90 and 97 per cent of the population were rural. [...] The word ‘urban’ is, of course, ambiguous. It includes the two European cities which by 1789 can be called genuinely large by our standards, London, with about a million, and Paris, with about half a million, and the score or so with a population of 100.000 or more: two in France, two in Germany, perhaps four in Spain, perhaps five in Italy (the Mediterranean was traditionally the home of cities), two in Russia, and one each in Portugal, Poland, Holland, Austria, Ireland, Scotland, and European Turkey. But it also includes the multitude of small provincial towns in which the majority of city-dwellers actually lived”.

<sup>678</sup> E que não se imagine que o resultado final da Revolução fosse possível sem quaisquer dos grupos. Se hoje algumas palavras, como reacionário, acendem um sinal de alerta nas mentes dos eternos progressistas contemporâneos, na França a denominação contava com pensadores da estatura de Montesquieu: “É uma ironia da história que o modernismo de Montesquieu, tal como ele é ilustrado pela democracia americana, seja o resultado de uma apologia da liberdade feudal dos príncipes.” (COMPAGNON. *Os antimodernos...* *cit.*, p. 31).

Napoleônico, e a conseqüente instauração da *pax britannica* (implica dizer: a consolidação do Império Britânico) escancararia a divergência dos projetos europeu e anglo-saxão.

Enquanto na França pós-revolucionária emergia o Estado liberal de Direito que se espalharia pelo continente, os ingleses já desenvolviam um projeto próprio e ligeiramente diverso, mas igualmente contemporâneo:

“Não obstante o amplo reconhecimento da Revolução Francesa de 1789 como o ponto de ingresso do homem na contemporaneidade, é de conceder-se aos ingleses a precedência na construção de um novo padrão de sociabilidade política”.<sup>679</sup>

O próprio Hobsbawm evidencia a divergência entre o modelo do Estado de Direito em construção na França (lentamente seguida pelos Estados europeus continentais), e o Estado – digamos – utilitarista que os anglo-saxões há algumas décadas já se esforçavam em erigir: “A emergência [...] (na Inglaterra) de um Estado dedicado à proposição de que a maximização dos lucros privados era a base da política de governo”.<sup>680</sup>

As transformações de 1789-1848 são essencialmente as sublevações gêmeas que ocorreram naqueles dois países, e que se propagaram de lá para o mundo inteiro. Mas não é irrazoável compreender esta dupla revolução – a um tanto mais política, francesa, e a revolução (britânica) industrial – não tanto como algo que pertença à história dos dois países que foram seus principais veículos e símbolos, mas como as crateras duplas de um vulcão regional bem maior.<sup>681</sup>

A proposta de Hobsbawm acima exposta é precisa por dois aspectos distintos: em primeiro lugar é preciso compreender as diferenças dos processos particulares que se passavam na Inglaterra e na França – o que inclui compreender, do ponto de vista político, os 100 anos de antecedência da Revolução Gloriosa inglesa, na qual o rei católico James II fora destronado e substituído por William III de Orange, seu sobrinho e genro, demarcando o fim do absolutismo monárquico britânico. Ao protestantismo como motivo e suporte àquela Revolução, o secularismo e o anti-clericalismo de parte substancial dos revolucionários franceses teria seguramente se oposto de forma veemente. Mormente à manutenção de uma Religião de Estado, como o anglicanismo britânico. De outro lado, as distinções entre os processos revolucionários britânico e francês não deve mascarar o intenso diálogo que as elites

<sup>679</sup> HORTA. *História do Estado de Direito*, cit., p. 57.

<sup>680</sup> Nossa tradução de HOBBSAWM. *The age of Revolution...*, cit., p. 02. No original: “The emergence [...] (in England) of a state dedicated to the proposition that the maximization of private profit was the foundation of government policy”.

<sup>681</sup> Nossa tradução de HOBBSAWM. *The age of Revolution...*, cit., p. 01-02. No original: “The transformation of 1789-1848 is essentially the twin upheaval which took place in those two countries, and was propagated thence across the entire world. But it is not unreasonable to regard this dual revolution – the rather more political French and the industrial (British) revolution – not so much as something which belongs to the history of the two countries which were its chief carriers and symbols, but as the twin crater of a rather larger regional volcano”.

intelectuais e políticas europeias (aqui incluídas outras regiões europeias) mantinham entre si, levando mesmo a que buscassem compreender e por vezes se manifestar a respeito dos acontecimentos de regiões distantes e aparentemente díspares de sua própria realidade.

De fato, a própria racionalidade iluminista, que Ortega denominará por “racionalidade físico-matemática”, em oposição à bastante mais elaborada “racionalidade histórica”, contribuiria para esse fenômeno. É precisamente aí que o iluminista se distancia do romântico (isto é, que a “racionalidade físico-matemática” se distancia da “racionalidade histórica”); embora ambos olhem com interesse para outros povos, outras culturas, outros processos históricos, o iluminista enxerga neles o que há de universal, enquanto o romântico quer enfatizar e enaltecer o que há de único e particular em cada um deles.<sup>682</sup> Mas o período revolucionário é um período iluminista, o triunfo da razão esclarecida: “O racionalismo físico-matemático foi glorioso demais na França para que não tiranizasse a opinião pública”.<sup>683</sup> Portanto, seria um drástico reducionismo buscar compreender os momentos históricos seguintes baseados apenas na lógica do imperialismo anglo-saxão emergente. As bases do que viria a se tornar a “Tábua de Valores” do mundo contemporâneo não pode ser percebida apenas no mundo anglo-saxão, ela também esteve sempre presente nos movimentos próprios do Ocidente europeu propriamente dito, isto é, continental.

A questão central, como já buscamos apresentar ao discutir o cenário no qual emergiu o pensamento de Nietzsche, é que este pensamento europeu continental esteve historicamente marcado por tensões – violentas e cruentas tensões! – nas quais o pensamento ocidental se equilibrava, mas também a partir das quais o Ocidente se compreendia enquanto tal: “Característica do europeu: a contradição entre palavra e ação; o oriental é fiel a si mesmo na vida cotidiana”.<sup>684</sup> Ou, o que é dizer o mesmo mas também dizer mais, o pensamento ocidental precisa das suas tensões e contradições, ele depende mesmo dessas tensões que atentam contra a “racionalidade físico-matemática” para existir enquanto tal.

Compreende-se, entretanto, que nem todo o mundo perceba com evidência a realidade da Europa, porque a Europa não é uma ‘coisa’, mas um equilíbrio. [...] Segredo grande e paradoxal,

<sup>682</sup> É nesse sentido que, ao discutir o “cosmopolitismo” romântico, dirá Ortega y Gasset: “O cosmopolitismo de Fergusson, Herder, Goethe é o contrário do atual ‘internacionalismo’. Ele não se nutre da exclusão das diferenças nacionais, mas do inverso, de entusiasmo por elas. Busca a pluralidade de formas vitais com vistas não à sua anulação, mas à sua integração. O lema deles eram essas palavras de Goethe: ‘só todos os homens vivem o humano’. [...] O romântico se enamorava dos outros povos precisamente porque eram outros e, no costume mais exótico e incompreensível, suspeitava mistérios de grande sabedoria.” (ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 282-283).

<sup>683</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 68.

<sup>684</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments do espólio*: primavera de 1884 a outono de 1885. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2008, 25 (163), p. 42.

sem dúvida! Porque o equilíbrio consiste essencialmente na existência de uma pluralidade. Se essa pluralidade se perdesse, a unidade dinâmica se desvaneceria.<sup>685</sup>

Não poderá ser, portanto, paradoxal que o Estado de Direito eleja, ao cabo, a Política como seu centro pulsante, e a Cultura (transmigrada para os Direitos Fundamentais) como seu fundamento. A Política, como já apresentamos em Hegel, é a via da mediação dialética no plano do Espírito Objetivo que se queira pautar no Poder como Liberdade; é a garantidora de que nenhuma perspectiva particular se estabeleça, ou se estabeleça permanentemente, enquanto perspectiva de Estado. A Cultura, por outro lado, é a realidade mesma enquanto contradição, é o embate como consolidação histórica de seus resultados nunca permanentes (mas, ironicamente, sempre prontamente dados ao conhecimento daqueles que partilham daquela História, ainda que na forma da intuição).

Em oposição ao Estado de Direito, o Estado utilitarista anglo-saxão vai se desenvolvendo a partir da perspectiva da moral individual, que se concretiza mesmo em seu direito consuetudinário como o conjunto das interpretações particulares de uma casta forense que se impõe como intérpretes legítimos da Cultura daquele povo. Nesse sentido, é emblemática a posição expressa por Stuart Mill – quiçá o mais influente pensador de língua inglesa do século XIX – ainda em 1859 e que bem pode ser compreendida como uma posição expressamente contra o Poder na lógica do Estado de Direito em ascensão na Europa continental:

À parte as doutrinas peculiares de pensadores individuais, há também no mundo uma grande e crescente inclinação a ampliar indevidamente os poderes da sociedade sobre o indivíduo, pela força da opinião e até mesmo a da legislação; e como a tendência de todas as mudanças que ocorrem no mundo é de fortalecer a sociedade e diminuir o poder do indivíduo, essa intrusão não leva a que os males desapareçam espontaneamente, mas, ao contrário, a que cresçam e se façam mais temíveis. A disposição da humanidade, seja como governantes ou concidadãos, de impor suas próprias opiniões e inclinações como regras de comportamento sobre os outros é tão energicamente sustentada tanto pelos melhores como pelos piores sentimentos que incidem na natureza humana, que dificilmente será restringido por qualquer coisa, a não ser a vontade do poder; e como o poder não está declinando, e sim crescendo, a menos que possa ser erigida uma forte barreira de convicção moral contra esse mal, devemos esperar, nas circunstâncias atuais do mundo, que o veremos aumentar.<sup>686</sup>

Veja-se que uma das tensões ocidentais modernas constitutivas, entre os sujeitos e a sociedade, é suprassumida no Estado de Direito como compreendeu e nos demonstrou Hegel, não pela resolução da tensão (seja em favor do sujeito ou da sociedade), mas pela garantia da mediação (dialética) permanente dessa tensão no seio político do próprio Estado.<sup>687</sup> A perspectiva do Estado utilitarista

<sup>685</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 47-48.

<sup>686</sup> MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade e A sujeição das mulheres*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 67.

<sup>687</sup> Como Weber nos lembra, o protestantismo ascético em geral desconfia profundamente desta lógica especulativa (que leva à “racionalidade histórica”), se sentindo mais à vontade naquela “racionalidade físico-matemática”: “Para ele

anglo-saxão, entretanto, e Stuart Mill a representa bem nesse aspecto, busca resolver a tensão em definitivo e em favor do sujeito, aqui compreendido mais propriamente como indivíduo. Assim, não seria papel do Estado utilitarista a mediação das contradições entre as pulsões sociais da “vontade de uniformidade” e as “vontades de particularidade” dos sujeitos – como se dá no Estado de Direito –, mas tão somente a garantir da liberdade individual contra o espectro da “sociedade”.

Também é importante salientarmos que no próprio mundo anglo-saxão há um significativo distanciamento entre o modelo de Estado do Reino Unido e o modelo de sociedade dos Estados Unidos da América. No Reino Unido, a proximidade geográfica e o histórico de debates, guerras e reaproximações com o pensamento europeu continental confeririam algum nível de tensão e contradição às perspectivas inglesas, resultando – até hoje – em uma forma de Estado que efetivamente se coloca entre o modelo do Estado utilitarista pleno norte-americano, e o Estado de Direito europeu. Nos Estados Unidos da América, onde o puritanismo calvinista de matriz majoritariamente anabatista, somado ao afã de se contrapor simultaneamente ao “velho” pensamento europeu em geral, e à antiga metrópole em particular, radicalizaria ainda mais o utilitarismo como forma de se pensar o próprio Estado e, por conseguinte, o Poder, pôde florescer um modelo de fato novo de organização social:

A intensidade dos interesses em atividades econômicas fora consideravelmente aumentado por vários fatores que atuavam sobre as seitas anabatistas. Em primeiro lugar, pela recusa em se aceitar cargos públicos a serviço do Estado, a qual foi originada como uma conduta religiosa seguindo o repúdio a tudo que era mundano. [...] Em todas as denominações anabatistas vinha, de mãos dadas com isso, um antagonismo invencível com relação a todo modo de vida aristocrático. Parcialmente como para os calvinistas, isso era uma consequência da proibição de toda idolatria da carne, e parcialmente um resultado dos princípios apolíticos e mesmo antipolíticos, que já foram citados. Toda a perspicaz e consciente racionalidade da conduta anabatista era, portanto, forçada a se destinar a vocações não-políticas.<sup>688</sup>

Eis então que se pode perceber com clareza o que esta longa introdução sobre a contemporaneidade desde o período revolucionário busca fomentar. Não só o Espírito-do-Tempo se movia (não sem enfrentar a resistência do românticos, dos antimodernos, dentre outros), desde a Ilustração,<sup>689</sup> rumo à valorização de um conjunto de ideias que se queriam novas, e que tensionavam as contradições do pensamento ocidental em direção ao apolíneo, a Jerusalém, às perspectivas subjetivistas

---

[Zinzendorf] esta derivava, assim como para os outros pietistas, de um lado do seu decidido desgosto por toda filosofia especulativa, sendo esta perigosa para a fé, e pela correspondente preferência pelo conhecimento empírico.” (WEBER. *A ética protestante... cit.*, p. 153).

<sup>688</sup> WEBER. *A ética protestante... cit.*, p. 164.

<sup>689</sup> “Até a ideia extravagante do século XVIII, segundo a qual todos os povos devem ter uma constituição idêntica, produz um efeito de despertar romanticamente a consciência diferencial das nacionalidades, como que incitando a cada um para que cumpra sua vocação particular.” (ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas, cit.*, p. 42-43).

sobre o Poder – para ficarmos apenas em algumas das tensões que apresentamos ao longo deste trabalho –; mas também o centro do Império mundial (que se globalizaria crescentemente desde o século XVIII) ia se deslocando para o Extremo Ocidente anglo-saxão, ao Reino Unido e, em seguida aos Estados Unidos da América, com a conseqüente universalização das perspectivas daquele povo como as mais avançadas, desejáveis, inovadoras. É precisamente contra isso que o europeísmo de Ortega y Gasset, bem expresso na epígrafe deste capítulo se insurge ainda no princípio do Século XX, quando o Império dos norte-americanos não havia sequer se aproximado do que se tornaria ao final daquele mesmo século.

Aquilo que Max Weber descreve de maneira relativamente entusiástica a respeito da racionalização da vida e do mundo que a ética dos protestantes ia produzindo (não apenas nos Estados Unidos da América, mas também na burocratização da vida que ele presenciaria nos Estados germânicos onde viveu), e que celebrara como o desejável e inevitável desencantamento do mundo,<sup>690</sup> eram na verdade a extraordinária valorização de uma perspectiva de mundo particular, que acabaria tomando contornos de universalidade à medida que se firmava como Império. De especial interesse para nós são três pontos sobre este pensamento que se universalizava: em primeiro lugar, como já exposto, sua atitude vigorosamente anti-política, derivada da visão de mundo ascética e que ganharia força após o dilúvio ético do Século XX; o segundo ponto, mais controverso, é a aversão ao dinamismo da cultura europeia, de que a “racionalidade histórica” é a resultante mais vigorosa, e que seria veementemente rechaçada por incompatível com o utilitarismo empirista anglo-saxão (em sua perspectiva, que é também a do seu pensamento analítico, a redução da complexidade do mundo toma ares de verdadeira necessidade.<sup>691</sup> Daí também deriva o purismo cultural, político, e mesmo ideológico daquela sociedade e que é muito mais conforme ao seu modelo simplificado de Estado utilitarista); por fim, e talvez o mais importante para este capítulo, é o radical igualitarismo, também uma derivação do

---

<sup>690</sup> “Aquele grande processo histórico no desenvolvimento das religiões, a eliminação da mágica do mundo, que começou com os velhos profetas hebreus e, em conjunção com o pensamento científico helenístico, havia repudiado todos os meios mágicos para a salvação da alma como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica. O puritanismo genuíno chega mesmo a rejeitar todos os sinais de cerimônias religiosas nos sepulcros e a enterrar seus mais próximos e queridos sem canções ou rituais, no sentido de que não se deveria ter crença em nenhuma superstição ou confiança nos efeitos de forças sacramentais ou mágicas para obter a salvação.” (WEBER. *A ética protestante... cit.*, p. 129).

<sup>691</sup> Como ironizará Ortega y Gasset, sobre a capacidade de homens incultos, como em geral ele considerará os americanos, compreenderam a “Razão Histórica” – o que necessariamente deve também ser compreendido como uma incapacidade absoluta para compreender a dialética do real de Hegel: “Os homens de cabeças toscas não conseguem pensar uma idéia tão acrobática como essa, em que é preciso pular, sem descanso, da afirmação da pluralidade ao reconhecimento da unidade, e vice-versa.” (ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas, cit.*, p. 48).

ascetismo anabatista, que rechaça toda autoridade e que resultaria no modelo de “democracia” norte-americano, radicalmente distinto dos modelos latinos (inclusive os católicos-romanos e o francês):

A ideia básica é de certa forma característica de todo ascetismo. É essa a razão de todo ascetismo ser sempre hostil a autoridades. No calvinismo isso aparece no princípio de que somente Cristo deveria governar na Igreja. [...] O ascetismo católico, visto que a autoridade eclesiástica era uma preocupação, rompeu com essa tendência em seu juramento de obediência, por interpretar a obediência em termos ascéticos. O tombamento desse princípio no ascetismo protestante é a base histórica das peculiaridades até mesmo da democracia contemporânea dos povos influenciados pelo puritanismo, como distinta daquelas de espírito latino.<sup>692</sup>

Se nos fiamos nas interpretações de Weber sobre tais fenômenos é por serem elas enfaticamente favoráveis às mudanças que ocorriam no mundo anglo-saxão de então (“A ética protestante e o Espírito do capitalismo” fora escrito em 1904). Algumas vozes neste mesmo período se levantavam em nítida e enfática contraposição a tais processos, que poderiam ser compreendidos até mesmo como primitivismo (como, aliás, sugere a nossa epígrafe). Ao europeu consciente das tensões constitutivas do Ocidente, ou talvez a um europeu latino, como o espanhol Ortega y Gasset, um processo como o de desencantamento do mundo só faziam emergir um sujeito aturdido pela completa ausência de sentido, ou mesmo de sentimento de sua própria dignidade: “Rompidas e sem vigência todas as normas com as quais a sociedade contém o indivíduo, este só podia constituir uma dignidade para si extraindo-a do fundo de si mesmo”.<sup>693</sup>

Na forma como buscamos discutir até este ponto, nem mesmo a valorização e revalorização (o movimento do *Zurück zu Kant*) do pensamento de Kant poderia ser surpreendente. O racionalismo, o individualismo, e mesmo o purismo kantiano seriam – e ainda são, como derivações necessárias de seu compromisso com a fé igualmente ascética dos pietistas –<sup>694</sup> absolutamente assentes à perspectiva do Império anglo-saxão ascendente. Não por acaso tantos dos neokantianos que sobreviveram aos horrores das Grandes Guerras europeias do Século XX foram recebidos e viveram boa parte de suas vidas em terras anglo-saxãs.<sup>695</sup>

<sup>692</sup> WEBER. *A ética protestante... cit.*, nota 177, p. 219.

<sup>693</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas, cit.*, p. 51.

<sup>694</sup> “O pietismo significava simplesmente a penetração da conduta metodicamente controlada e supervisionada, e, portanto, da conduta ascética, no interior das denominações não calvinistas.” (WEBER. *A ética protestante... cit.*, p. 150).

<sup>695</sup> Os casos de Ernst Cassirer (que morreria em Nova York em 1945, após lecionar em Yale e na Columbia University) e de Hans Kelsen (que seria catedrático da University of Califórnia – Berkeley, onde lecionaria até sua morte em 1973) são emblemáticos. De se ressaltar, entretanto, que um contingente muitíssimo expressivo de pensadores alemães e europeus seriam radicados nos Estados Unidos da América durante e após o segundo grande ato do que alguns caracterizam como a Guerra Civil Europeia, abarcando tanto o período de 1914-1918 quanto o segundo momento, de 1939-1945. Notavelmente, os mais conhecidos hegelianos do período não seriam recebidos em solo americano, caso por exemplo de Jean Hyppolite e de Alexandre Kojève.

O vigor da “racionalidade físico-matemática” típica da Metafísica do Sujeito é inegável, especialmente quanto a seus avanços utilitários na vida humana.<sup>696</sup> O critério de utilidade é, provavelmente, o melhor critério para avaliar tal racionalidade, e ajuda a explicar o grande sucesso da Cultura americana – seu “American Way” – em se impor no mundo. Do ponto de vista da praticidade da vida, e do crescimento geral das possibilidades de acesso a bens materiais e culturais, isto é, do que Ortega y Gasset chama de “repertório vital”, da população em geral aumentou, não há que se questionar de que trata-se de um feito impressionante e a ser celebrado. A vida contemporânea é notoriamente mais prática do que a vida dos modernos, e esse é um dos pontos que a nossa discussão inicial pretendia abarcar – e os exemplos dos transportes e das comunicações não deixam margem a dúvidas a esse respeito. O nível médio da vida humana se elevou.

Temos, pois, que a vida do homem médio está constituída agora pelo repertório vital que antes caracterizava só as minorias culminantes. [...] Se, pois, o nível médio chega hoje onde antes só tocavam as aristocracias, quer dizer, pura e simplesmente, que o nível da história subiu de uma vez – depois de uma longa e subterrânea preparação, mas súbita em sua manifestação –, num salto, em uma geração. A vida humana, na totalidade, ascendeu. [...] Todo o bem e todo o mal do presente e do porvir imediato têm sua causa e sua raiz nessa ascensão geral do nível histórico. Mas agora nos ocorre uma observação imprevista. Que o nível médio da vida seja o das antigas minorias é um fato novo na Europa; mas isso era nato, constitucional da América. [...] Esse estado psicológico de se sentir amo e senhor de si e igual a qualquer outro indivíduo, que na Europa só os grupos destacados conseguiam adquirir, é o que desde o século XVIII, praticamente desde sempre, acontecia na América. E nova coincidência, ainda mais curiosa! Quando apareceu esse estado psicológico do homem médio na Europa, quando subiu o nível de existência integral, o tom e as maneiras da vida européia imediatamente adquiriram, em todas as camadas, uma fisionomia que fez muitos dizerem: ‘A Europa está se americanizando’.<sup>697</sup>

Àquela constatação do aumento do nível médio da vida, do repertório vital, na contemporaneidade, entretanto, se impõem duas constatações importantes: a primeira é a de uma perda generalizada do sentido da vida humana (que tenderá desde então ao niilismo), usurpada no processo de racionalização e desencantamento do mundo e que nos dias atuais se traduz no que Byung-Chul Han denunciará como a “Sociedade do Cansaço”;<sup>698</sup> a segunda é a incapacidade das elites (culturais,

---

<sup>696</sup> “Três séculos de experiência ‘racionalista’ nos obrigam a reconsiderar o esplendor e os limites daquela prodigiosa *raison* cartesiana. Essa *raison* é só matemática, física, biológica. Seus fabulosos triunfos sobre a natureza, superiores a tudo que se possa sonhar, ressaltam ainda mais seus fracassos nos assuntos propriamente humanos, e convidam a integrá-la em outra razão mais radical, que é a ‘razão histórica.’” (ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 70).

<sup>697</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 92-93.

<sup>698</sup> HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017. O filósofo também denominará a esta sociedade como “Sociedade de Desempenho”, onde a lógica negativa da sociedade disciplinar, onde o sujeito tinha o “dever” de realizar determinadas coisas é substituída por uma lógica hiper-meritocrática do “poder” fazer o que quiser, que é acompanhado do sentimento de também ser o responsável único e singular de tudo aquilo que lhe suceda, implicando em um sentimento de eterna insuficiência quando a única base comparativa da realização é o próprio sujeito. Sobre o tema, ver em especial o capítulo “Além da sociedade disciplinar”. Recentemente Han publicou uma nova

artísticas, políticas, intelectuais) em manterem-se no controle das sociedades ocidentais, historicamente estruturadas nesta tensão – como vimos, desde Maquiavel e sua compreensão da política como o embate entre a Vontade dos grandes e a Vontade do povo.

A sociedade é sempre uma unidade dinâmica de dois fatores: minorias e massas. As minorias são indivíduos ou grupos de indivíduos especialmente qualificados. A massa é o conjunto de pessoas que não são especialmente qualificadas. Portanto não se entenda por massas, nem apenas nem principalmente, ‘as massas operárias’. Massa é o ‘homem médio’. Desse modo se converte o que era meramente quantidade – a multidão – em uma determinação qualitativa: é a qualidade comum, é o monstro social, é o homem enquanto não se diferencia dos outros homens, mas que repete em si um tipo genérico.<sup>699</sup>

Quando, portanto, Ortega y Gasset denuncia, nos anos 1920-1930, a “Rebelião das Massas”, não o faz contra o aumento do nível médio da vida das massas de sujeitos – em si mesmo um processo positivíssimo –, mas especialmente contra a incapacidade da elite de se impor enquanto elite. De se compreender diferencialmente e exigir mais de si mesma. Os processos são concomitantes, afinal, o Poder raramente fica às moscas, sem ter quem lhe faça uso ou projete intenções a partir dele; logo, a ascensão das massas não seria uma questão em si mesma relevante, se as elites não tivessem se deixado tomar por um certo medo e receio do Poder que lhes furtaria a capacidade de guiar a sociedade.

No primeiro momento, esse processo é capitaneado pelo igualitarismo crescente e renitente, advindo das próprias elites. É preciso perceber, como buscamos deslindar ao longo deste capítulo, que o igualitarismo não é um ideal político das massas a respeito de si mesmas; nem aqueles pensadores iluministas mais radicais, nem os anarquistas, ou mesmo os marxistas poderiam ser tachados de “massa”, no sentido que aqui damos ao termo, de empréstimo a Ortega y Gasset. Onde quer que o igualitarismo emerja como ideia, o faz – contraditoriamente, mas necessariamente – pelas mãos de uma elite. É esse o lado do processo de massificação do Poder mais intrigante, pois a “rebelião das massas” não é uma tomada de um poder pela maioria que o usurpasse das minorias, mas precisamente ao contrário, é o abandono do Poder pelas elites que se recusaram a exercê-lo. A massa tomou um Poder abandonado por uma elite que foi instada a descreer de seu próprio papel de elite, que foi, e continua sendo exortada a não definir rumos para a sociedade. É nesse cenário que a massa toma conta do poder, e o exerceu e exercerá sempre como tal, como imposição da vulgaridade como regra.

Isso era o que acontecia antes, isso era a democracia liberal. A massa presumia que, ao fim e ao cabo, com todos os defeitos e máculas, as minorias dos políticos entendiam um pouco mais dos problemas públicos que ela. Agora, ao contrário, a massa crê ter o direito de impor e dar vigor de lei a seus problemas banais. [...] Por isso falo em hiper democracia. O mesmo acontece

---

obra que visa precisamente discutir o processo de desencantamento do mundo: HAN, Byung-Chul. *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2020, ainda sem tradução ao português.

<sup>699</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 80.

nas demais ordens, muito especialmente na intelectual. [...] *O característico do momento é que a alma vulgar, sabendo-se vulgar, tem a audácia de afirmar o direito à vulgaridade e o impõe em toda parte.* Como se diz nos Estados Unidos: **ser diferente é indecente**. A massa sufoca tudo que é diferente, magnânimo, individual, qualificado e seletivo.<sup>700</sup>

Eis então um fato verdadeiramente notável da contemporaneidade! Que uma parcela da elite intelectual, política, artística e cultural pudesse efetivamente supor, como fizeram, que ao ser presenteada com o leme do Poder de uma comunidade, a massa o faria em sentido progressista e democrático – quando, na História do Ocidente, a Vontade do Povo, que se contrapõe à Vontade dos Grandes, para ficarmos com a perspectiva de Maquiavel, sempre foi uma Vontade de manutenção, uma Vontade de *status quo*, ou Vontade de permanência. Não é por outro motivo que “O Príncipe” exorta o bom governante a se impor no mundo, a se colocar segundo seus delírios báquicos de grandeza, a conquistar, expandir, e enfim, formar o Estado italiano, como ansiava o pensador florentino. Por isso pode parecer uma certa contradição que o Maquiavel republicano dos “Discursos” contraste com o Maquiavel *maquiavélico* de “O Príncipe” – a exortação, nesta segunda obra, não é à tirania, mas à grandiosidade. Tomando o Poder, a massa que mal compreende tudo, inclusive o Poder, só fará desmantelá-lo, apequená-lo:

O ‘povo’ – como era, então, chamado – já sabia que era soberano; mas não acreditava nisso. Hoje aquele ideal se converteu numa realidade, não só nas legislações, que são esquemas externos da vida pública, mas no coração de cada indivíduo, quaisquer que sejam suas idéias, inclusive quando suas idéias são reacionárias; *ou seja, inclusive quando esmaga e tritura as instituições onde aqueles direitos são sancionados.* [...] A soberania do indivíduo não qualificado, do indivíduo humano genérico e enquanto tal, passou de idéia ou ideal jurídico que era, a ser um estado psicológico constitutivo do homem médio. E notem bem: quando algo que foi ideal se faz ingrediente da realidade, deixa inexoravelmente de ser ideal. O prestígio e a magia autorizante, que são atributos do ideal, que são seu efeito sobre o homem, se volatizam.<sup>701</sup>

Este é então o processo por meio do qual, da Revolução Francesa ao raiar do Século XX, o mundo assistiu e ouviu o crepitar rouco, mas crescente, de um movimento que pareceria, a qualquer observador futuro, no mínimo insuspeito. Afinal quem poderia imaginar uma tal confluência de fatores (internos e externos) que levassem as elites ocidentais, aquelas que, conforme mencionamos, haviam se imposto no mundo como o apogeu da Humanidade mesma – pensemos, por exemplo, no declínio dos mandarins alemães que descreve Fritz Ringer –<sup>702</sup>, vaidosas das próprias conquistas e dos verdadeiros

<sup>700</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 84-85.

<sup>701</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 91-92.

<sup>702</sup> Ao buscar compreender os caminhos que levaram das grandiosas contribuições de pensadores do porte de Kant, Hegel, Nietzsche, Weber, dentre tantos outros, à ascensão do Partido Nacional Socialista na Alemanha, Fritz Ringer se evade de culpar as ações da elite intelectual alemã, como usualmente tantas leituras tendem a fazer, vinculando este ou aquele pensamento com uma justificação do Terceiro Reich, mas entende haver uma responsabilidade negativa – justamente no

campos elísios que vislumbravam para o futuro da humanidade, a repentinamente abrirem mão de sua ciosa direção sob o mundo, a direção que herdara da Igreja de Roma no processo de secularização, e de que repentinamente se desfazia – ou, mais propriamente, que repentinamente deixava soçobrar à deriva dos ventos de uma massa informe e inculta.

Bem compreendido o que seja a concepção de massa, vinculada à ideia de uma massificação do Poder que caracterizaria as décadas iniciais do Século XX como um movimento sub-reptício que se instalaria no Ocidente junto à própria transição da Modernidade à Contemporaneidade, resta compreender justamente a outra face do processo, isto é, quem são as elites e como se tornaram amedrontadas em relação ao Poder. Ainda na primeira parte deste trabalho, ao discutir a ideia mesma do Poder, tivemos a oportunidade de transmitir um esboço desse processo, especialmente nas considerações do “Politicídio”, de Luuk von Middelaar. Busquemos aprofundar um pouco esta perspectiva, para compreender, afinal, o processo de desvoluntarização do Poder que, a nosso ver, é a marca mais notável do movimento do Poder em nossos dias.

---

sentido de uma elite que deixa o Poder sem rumo ou destino: “Eles contribuíram para a destruição da República, sem ter escolhido seu sucessor” (RINGER. *O declínio dos mandarins... cit.*, p. 372).

## 5.2 O MEDO DO PODER

*“Qual é a altura do nosso tempo? Não é plenitude dos tempo, e, no entanto, sente-se superior a todos os tempos idos e acima de todas as plenitudes conhecidas. Não é fácil formular a impressão que nossa época tem de si mesma: acredita ser mais que as outras e, ao mesmo tempo, sente-se como um começo, sem a certeza de não ser uma agonia. Que expressão elegeríamos? Talvez esta: mais que os demais tempos e inferior a si mesma. Fortíssima, e ao mesmo tempo insegura de se destino. Orgulhosa de suas forças e, ao mesmo tempo, com medo delas.” (ORTEGA Y GASSET)<sup>703</sup>*

A epígrafe acima se coloca como verdadeiro espectro a todo pensamento que se quer efetivar no mundo como verdade inequívoca; as altas expectativas do pensamento ultra-apolíneo, certo de sua própria verdade como caminho certo ao progresso, sempre foram contrapostas pela irrupção de forças igualmente irresistíveis que lhe frustrassem os desígnios. Se o afã da França revolucionária, seria sopesado pelos episódios do Terror, que tanto horror causariam aos pensadores do Século (em certa medida fazendo reflexionar sobre o momento mesmo uma mente dialética como a de Hegel), também a confiança positivista no progresso e na ciência da *Belle Époque*<sup>704</sup> seria contraposta aos horrores do dilúvio ético do Século XX. Iluminismo e Positivismo, nesse sentido, marcam precisamente dois momentos de absoluta entronização do apolíneo e de descredito do dionisíaco.

Talvez a questão mais central, no tocante a tais assuntos, seja precisamente o fato de que a todo período ultra-apolíneo segue-se uma revanche de Dionísio, um arroubo báquico de fúria que faz recordar, sempre e inevitavelmente ao homem, que não é possível existir enquanto tal, ao menos enquanto ocidentais, senão na tensão permanente entre estas duas forças, nenhuma das quais pode ser nunca absolutamente rechaçada. Se, como brilhantemente intui José Luiz Borges Horta, “O poder é de Dionísio; a liberdade, de Apolo”,<sup>705</sup> então é necessário reconhecer que pensar a Liberdade dos homens sem cuidar de pensar-lhes, correlatamente, o Poder é um exercício vão, e se os exemplos

<sup>703</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 106.

<sup>704</sup> O termo francês designa o período entre o final do Século XIX – marcado pelo fim da Guerra Franco-Prussiana (1870-1871) – e o começo do século XX, ou mais especificamente até os traumas da Primeira Guerra Mundial. O período é notavelmente caracterizado por décadas de paz, estabilidade e progresso europeu, com notáveis avanços científicos e tecnológicos (telefone, cinema, automóvel, avião) e um vigor artístico que marcaria o momento a partir do qual a cultura do entretenimento permanente (de massa) começaria a se estabelecer no Ocidente. Sobre o tema do entretenimento, a rica discussão de HAN, Byung-Chul. *Bom entretenimento: uma desconstrução da história da paixão ocidental*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2019, em que o filósofo teuto-coreano busca avaliar o fenômeno do entretenimento como marca da contemporaneidade, e as contribuições dessa forma de arte, bem como os problemas desencadeados pela redução de partes significativas da vida humana ao puro entretenimento.

<sup>705</sup> HORTA. *História do Estado de Direito*, cit., p. 22.

contemporâneos que trouxemos acima nos servem de algo, então devemos igualmente reconhecer que talvez seja mesmo um exercício perigoso.

A segurança das épocas de plenitude – assim como no último século [o XIX] – é uma ilusão de óptica que leva a despreocupar-se com o porvir, encarregando a mecânica do universo de dar sua direção. O mesmo ocorre com o liberalismo progressista e com o socialismo de Marx, ao suporem que o desejado por eles como futuro ótimo se realizará inexoravelmente, com necessidade parelha à astronômica. Protegidos de suas próprias consciências por essa idéia, saltaram o leme da história, deixaram de estar alerta, perderam a agilidade e a eficácia. Assim, a vida se lhes escapou de entre as mãos, tornou-se completamente insubmissa, e hoje anda solta sem rumo conhecido. Sob sua máscara de generoso futurismo, o progressista não se preocupa com o futuro: convencido de que não há surpresas nem segredos, peripécias nem inovações essenciais; seguro de que o mundo seguirá em linha reta, sem desvios nem retrocessos, retrai sua inquietude com o porvir e se instala num presente definitivo. Não deveria estranhar que o mundo hoje pareça esvaziado de projetos, expectativas e ideais. Ninguém se ocupou em impedi-lo. Essa tem sido a deserção das minorias dirigentes, que é sempre o outro lado da rebelião das massas.<sup>706</sup>

Estranhamente, entretanto, até os dias atuais, o tema do Poder parece suscitar a aversão de parcela significativa da elite intelectual ocidental. De fato, uma boa e nada desprezível quantidade de pensadores que se debruçaram sobre o tema ao longo do último século parecem tê-lo feito a partir de um trauma originário que lhes impedia de compreender o fenômeno do Poder como aquilo que ele efetivamente é, indispensável à vida em sociedade mesmo.

Recordemo-nos, a título de exemplo, de nossa discussão no capítulo sobre a “Antropologia do Poder”, para ficar no exemplo estudado por Middelaar: a França do pós-Guerra. Entre o mundo pré-político em que se resignaram a desejar viver os existencialistas, e o mundo pós-político para o qual desejam saltar os marxistas e kantianos,<sup>707</sup> o que se perde é justamente a força do presente, que é a efetividade política mesma:

“E isso é *ser* um povo de homens: poder hoje continuar em seu ontem, sem por isso deixar de viver para o futuro; poder existir no verdadeiro presente, já que o presente é tão somente a presença do passado e do porvir, o lugar onde pretérito e futuro efetivamente existem”.<sup>708</sup>

<sup>706</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 115.

<sup>707</sup> MIDDELAAR. *Politicídio...* cit., p. 252-253.

<sup>708</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 73. Em oportunidade recente (texto ainda não publicado), pudemos expor nossa percepção de que, se os tempos da subjetividade são passado, presente e futuro, talvez fosse mais apropriado pensar nos tempos do Espírito como herança, efetividade e destino. Essa pequena acomodação linguística, em verdade, carrega consigo um vasto conteúdo filosófico. Em primeiro lugar, desde logo, salta do tempo cronológico de uma “razão físico-matemática” para o tempo histórico da “razão histórica”. Ademais, e sobretudo, transmite com muito mais clareza o fato incontestável de que os tempos do Espírito são carregados de politicidade, pois não apenas a efetividade do agora, mas também a significação da herança e os caminhos do destino são objeto e palco de plena politicidade. (HENRIQUES, Hugo Rezende. Os tempos do Estado: Darcy Ribeiro e o Destino brasileiro. *Apresentação oral*. I Congresso Internacional de Ciências do Estado. Belo Horizonte, 2020).

Lá, como ainda hoje, as elites intelectuais (e também as políticas, culturais e artísticas) se recusaram a buscar compreender e a tomar a sério sua missão enquanto tal, enquanto elites. Mas, afinal, é preciso que compreendamos o sentido específico com que a ideia de uma elite é aqui trabalhada; afinal, o pensamento marxista viciou a compreensão comum na interpretação das elites como sinônimo dos grupos mais economicamente abastados. Nada mais distante da realidade de qualquer análise não materialista do mundo; a elite a que fazemos referência é uma elite intelectual, a mesma à qual Platão reservara o posto de Guardiões em sua República ideal – como chefes espirituais e políticos daquela *pólis* utópica.<sup>709</sup>

O homem-massa jamais apelaria a nada fora dele se a *circunstância* não o forçasse violentamente a isso. Como agora a circunstância não lhe obriga, o eterno homem-massa, seguindo sua índole, deixa de apelar e se sente soberano de sua vida. Inversamente, o homem seletivo ou excelente está constituído por uma necessidade íntima de apelar de si mesmo a uma norma que está além dele, que é superior a ele, a cujo serviço se põe livremente. Recordem que no começo distingüíamos o homem excelente do homem vulgar, dizendo que aquele é o que exige muito de si mesmo, e este o que não se exige nada, que se contenta com o que é e está encantado consigo. Contra o que se costuma crer, é a criatura de seleção, e não a massa, quem vive em servidão essencial. Sua vida não terá sentido se não consistir no serviço a algo transcendente. Por isso não sente a necessidade de servir como uma opressão.<sup>710</sup>

Poderíamos supor, a partir do trecho acima, que uma parcela do descaso das elites com os rumos do mundo se atrele precisamente à aversão contemporânea à transcendência de toda espécie, afinal, sem um fim em que crer e ao qual se filiar, a elite se torna inevitavelmente mais complexa de ser identificada e sua atuação prejudicada. Mas tal é apenas aparência, afinal, a elite sempre criou seu próprio modelo de transcendência – seus próprios fins últimos, uma escatologia própria – quando se viu forçada a isso; desde que seja capaz de tomar consciência do processo e não se permita mergulhar em estoicismos da razão sob império.

De especial interesse, entretanto, é a diferenciação proposta por Ortega y Gasset, entre massa e elite, que por hora podemos acatar para perceber suas diferenças de circunstâncias. É imprescindível

---

<sup>709</sup> Também os Guardiões de Platão não poderiam jamais ser confundidos com uma elite econômica: “Em primeiro lugar, nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. Quanto a viveres [...] ser-lhes-ão fixados pelos outros cidadãos, como salário da sua vigilância, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte para um ano. As suas refeições serão em comum, e em comunidade viverão, como soldados em campanha. Quanto ao ouro e à prata, dir-se-lhes-á que os têm sempre e na sua alma, divinos e de procedência divina, e para nada carecem do humano, e que seria impiedade poluir aquele que já possuem, misturando-o com a pertença dos mortais, porquanto já muitos crimes ímpios se produziram por causa da moeda do vulgo, ao passo que a deles é pura. Mas unicamente a eles, dentre os habitantes da cidade, não é lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo tecto onde os haja, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata ou de ouro; e assim se salvarão, a si e à cidade.” (PLATÃO. *A República*, cit., p. 158-159). As semelhanças com os votos e as condições de vida gerais dos clérigos da Igreja de Roma não são mera coincidência. Cf. SOUZA NETO. *Reforma guibelina... cit.*

<sup>710</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 135.

atentar-nos para o fato de que o homem-massa, o homem vulgar, não é necessariamente o homem absolutamente inculto, inocente, desamparado; bem ao contrário, é ele o sujeito quem, em geral, tem a absoluta certeza-de-si – um momento da consciência que Hegel didaticamente situa na *Fenomenologia do Espírito* como momento anterior à “Certeza e Verdade da Razão”, e obviamente anterior ao Espírito. O homem vulgar é o indivíduo por excelência, ele tem a certeza-de-si por si mesmo, e não atinge nunca a consciência da “certeza de ser toda a realidade [que] se eleva à verdade”.<sup>711</sup> Ortega y Gasset chega mesmo a discutir a situação do técnico-especialista, isto é, do homem com imenso conhecimento especializado, e que por isso supõe-se de forma ainda mais prepotente senhor-de-si, e que é o sintoma mais eminente do prelúdio de uma verdadeira barbárie das massas:

Antes, os homens podiam ser divididos, simplesmente, entre sábios e ignorantes, em mais ou menos sábios e mais ou menos ignorantes. Mas o especialista não pode ser inserido em nenhuma dessas duas categorias. Não é sábio, porque ignora formalmente tudo que não entre em sua especialidade; mas tampouco é um ignorante, porque é ‘um homem de ciência’ e conhece muito bem sua partícula do universo. Teremos de dizer que é um sábio-ignorante, coisa extremamente grave, pois significa que se trata de um senhor que se comportará em todas as questões que ignora não como um ignorante, mas com toda a petulância de quem é um sábio em sua questão especial.<sup>712</sup>

A questão do especialista, como tantas outras situações intermediárias entre a massa e a elite, pode talvez ser melhor trabalhada e compreendida sob o ponto de vista nietzscheano da Vontade de Poder. Isso porque nessa perspectiva, os sujeitos são compreendidos, como já discutimos, essencialmente como manifestações dessa pulsão de vida que é a Vontade de Poder, mas nem todos os sujeitos a manifestam de forma idêntica. Em um fragmento de *A Vontade de Poder* é possível perceber que Nietzsche estabelece uma certa tipologia social das diferentes manifestações subjetivas da Vontade de Poder, e percebe precisamente que ela se exprime como Vontade de Liberdade nos oprimidos – que, em verdade, se manifesta como a busca por uma situação de conforto e estabilidade, por um “estar submetido” a um Poder ao qual possa dar seu assentimento e viver sua vida livre de maiores preocupações e tensões;<sup>713</sup> num segundo tipo de sujeito, que provou do poder, uma certa “elite

<sup>711</sup> HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, cit., §438, p. 298.

<sup>712</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 190.

<sup>713</sup> Em oposição à presunção subjetivista de que todos devem necessariamente lutar pelo perfeccionamento subjetivo, ou seja, a suposição de que todos devam necessariamente fazer parte da elite (e que queiram tal peso em suas vidas), para a qual conduz o igualitarismo mais extremado, Ortega y Gasset lembra que esses movimentos não são nunca uniformes, nem socialmente, nem historicamente: “Podem as massas, ainda que quisessem, despertar para a vida pessoal? [...] É pura inércia mental do ‘progressismo’ supor que, conforme avança a história, cresce a margem que se concede ao homem para poder ser um indivíduo pessoal [...]. Não; a história está cheia de retrocessos nessa ordem, e a estrutura da vida em nossa época impede ao máximo que o homem possa viver como pessoa.” (ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 64). Em diálogo com essa ideia, e de forma talvez até mais frutífera, a posição de Viviane Forrester sobre a necessidade de se pensar urgentemente, considerando o aumento geral do repertório vital das massas, e o fato da automação da vida,

intermediária”, ela se exprime como Vontade de Igualdade, é este o grupo de sujeitos que efetivamente se colocam como “a massa” quando não pode se colocar como “elite” e que disputa com essa a capacidade de determinar o Poder; e num terceiro tipo de sujeito, a verdadeira elite, a Vontade de Poder se manifesta como Vontade de Totalidade:

“como um instintivo unificar-se com uma grande quantidade de poder, para a qual *se é capaz de dar um direcionamento*: o herói, o profeta, o César, o salvador, o pastor”.<sup>714</sup>

Como José Luiz Borges Horta nos recorda, essa posição não está em confronto à perspectiva hegeliana:

Nos grandes homens a, digamos, *personalidade*, ou as características e marcas individuais que os tornam admiráveis ou notáveis são evidentemente muito mais marcantes que no homem comum — não que o homem comum também não vá ter seu interesse, suas paixões, sua personalidade. No entanto, integrar o excepcional — que ocupa, como lembra HEGEL, uma ‘insignificante proporção com a massa da humanidade’ — no conjunto do caminhar da humanidade parece muito mais difícil que integrar o comum (que somente assumirá, como sabemos, foros de protagonismo da História a partir dos apelos ideológicos marxistas).<sup>715</sup>

Tomados conjuntamente, o embate dessas Vontades de Poder, internamente entre seus semelhantes, e entre si, na forma da mediação política, conferem a dialeticidade própria do Estado de Direito que o Ocidente vem se esforçando para efetivar crescentemente como sua grande contribuição à História Mundial. Como já buscamos deixar entrever, para o arrepio do próprio Nietzsche, o Estado é a configuração mesma que se pretende impor sobre todos os sujeitos como a suprassunção de todas as particularidade, mas mantendo em si a riqueza da diversidade, das contradições que, para Nietzsche, somente o *Übermensch* poderia manifestar:

O ser humano, ao contrário do animal, deixou crescer em si uma série de instintos e impulsos *antitéticos*: por meio dessa síntese ele é o senhor da Terra. – Morais são a expressão de *hierarquias*

---

em novas formas de ocupação que não se vinculem mais ao paradigma industrial do trabalho – sugerindo se estimular formas de vida criativas e artísticas, que saibam lidar com o ócio e o lazer de uma forma mais saudável (Cf. FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1997).

<sup>714</sup> NIETZSCHE. *A vontade de Poder*, cit., fragmento 776, p. 386. O fragmento completo é instigante: “A *vontade de poder* aparece: a) nos oprimidos, nos escravos de toda espécie, como vontade de ‘liberdade’: o mero *conseguir livrar-se* parece ser a meta (moral-religiosa: ‘responsável diante de sua própria consciência moral’; ‘liberdade evangélica’ etc.); b) em uma espécie mais forte e que cresceu até o poder, como vontade de supremacia; quando ela não obtém sucesso de início, restringe-se então à vontade de ‘justiça’, isto é, à vontade da *mesma escala de direitos* que possui a espécie dominante; c) nos mais fortes, mais ricos, mais independentes, mais corajosos como ‘amor à humanidade’, ao ‘povo’, ao evangelho, à verdade, a Deus; como compaixão; ‘sacrifício de si’ etc.; como dominar, arrebatar consigo, tomar a seu serviço; como um instintivo unificar-se com uma grande quantidade de poder, para a qual *se é capaz de dar um direcionamento*: o herói, o profeta, o César, o salvador, o pastor (– também o amor sexual tem aqui o seu domicílio: ele *quer* o domínio, o tomar posse, e *aparece* como um dedicar-se... No fundo, [trata-se] apenas do amor a seu ‘instrumento’, a seu ‘cavalo’..., sua convicção de que isso e aquilo *lhe pertencem* na condição de alguém que está em condições de *fazer uso*). ‘Liberdade’, ‘justiça’ e ‘amor’!!!”.

<sup>715</sup> HORTA, José Luiz Borges. Hegel, paixão e diferença. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. Florianópolis: CONPEDI, 2015, p. 88. O trecho citado é de HEGEL. *Filosofia da História*, cit., p. 26.

localmente limitadas nesse complexo mundo dos instintos: da tal modo que o ser humano não se arrebente em suas *contradições*. Portanto, um instinto como dominante, ser instinto contrário enfraquecido, refinado, como impulso que fornece o estímulo para a atividade do principal. O ser humano mais elevado teria a máxima multiplicidade de instintos e impulsos, e inclusive na força relativa maior que ainda pudesse ser suportada. De fato: onde a planta ser humano se mostra forte, encontram-se os instintos a se debater com força uns contra os outros (p. ex., Shakespeare), mas sob controle.<sup>716</sup>

Não deverá ser complexo perceber a inevitável aproximação entre o Espírito, feito Estado – e especificamente Estado de Direito, em seu compromisso com a mediação política da imensa pluralidade e diversidade de perspectivas que o compõem – e o ser humano “mais elevado” que busca Nietzsche. Em sua discussão sobre o tema das massas e da elite, entretanto, o filósofo alemão chega a intuições absolutamente assentes àquilo que viemos desenvolvendo a respeito dessas temáticas. Mas ao contrário da lógica de Ortega y Gasset que compreende haver uma rebelião da próprias massas, Nietzsche, em seu aristocratismo, se recusa mesmo a perceber que as massas, em sua eterna Vontade de Liberdade, que é uma Vontade de Sujeição a um poder com o qual possam consentir, se movimentem de fato na busca por tomar o leme da História. Em sua perspectiva, é aquela Vontade de Igualdade de um grupo de sujeitos que apesar de não serem propriamente parte do “rebanho”, não lograram se estabelecer como elite efetiva, o verdadeiro entrave ao florescimento pleno de uma elite dirigente compromissada com a Vontade de Totalidade, que fosse verdadeiramente devotada ao mais completo perfeccionamento da sociedade por ser precisamente a concretização da dialética de suas próprias Vontades de Poder.

Tais seres humanos de grande criatividade, os autênticos grandes seres humanos como eu entendo, hão de ser hoje procurados em vão, e provavelmente por logo tempo ainda: eles *faltam*, até que por fim, após muita decepção, será preciso começar a entender por que eles faltam e que, para o surgimento e o desenvolvimento deles, por agora e por muito tempo, nada mais hostil estará no caminho do que aquilo que ora na Europa se chama retamente de ‘A Moral’: como se não houvesse e não pudesse haver outra – senão aquela antes designada moral-do-animal-de-rebanho que, com todas as forças, almeja a felicidade geral dos verdes prados, ou seja, segurança, ausência de perigo, bem-estar, comodidade de vida e, por fim e não por último, que, ‘se tudo for bem’, ainda seja possível livrar-se de toda espécie de pastores e guias do rebanho. Suas duas postulações mais ricamente apregoadas são: ‘igualdade de direitos’ e ‘compaixão por aqueles que sofrem’ – e o sofrimento é encarado por eles como algo que simplesmente é preciso *eliminar*.<sup>717</sup>

Talvez fosse mais próprio compreender que tanto a Vontade de Igualdade como a Vontade de Totalidade são manifestações do pensamento de elite, são parcelas de uma mesma elite que se pretendeu afirmar como Verdade, utilizando eventualmente a massa como estratégia de manobra. O que emergiu

<sup>716</sup> NIETZSCHE. *Fragments do espólio... cit.*, 27 (59), p. 245.

<sup>717</sup> NIETZSCHE. *Fragments do espólio... cit.*, 37 (8), p. 502.

do embate entre essas duas elites, na Revolução Francesa, com os seus diferentes momentos em que um ou outro grupo tomou as rédeas do movimento histórico, foi o Estado de Direito com seu compromisso político de mediar essas contradições – a democracia parlamentar, à qual Ortega y Gasset compreende, justamente por isso, como o **sistema da suprema generosidade**.<sup>718</sup> Talvez seja precisamente o cuidado em compreender e expor permanentemente a debilidade dessa vigorosa e improvável construção do Ocidente que tenha gerado sua derrocada. O homem excelente não é substancialmente diferente de outros homens de outros tempos em relação a alguns dos traços ocidentais que perpassam toda a nossa história. A *hybris*<sup>719</sup> do iluminista, que é a mesma do positivista, do marxista e de todos os pós-políticos que entendem a história como um avanço inobstável, tomou conta da elite intelectual como um todo (ou em sua imensa maioria) de tal forma e com tal arroubo que retirou-lhe a possibilidade do *thauma*<sup>720</sup>, a capacidade de perceber no Estado de Direito a grandiosidade que ele contém e o imenso aporte de esforços e de luta envolvidos em sua criação. Sem essa possibilidade de se tomar de perplexidade ante a imensidão do feito, as elites menosprezaram a sua própria criação, supuseram que estava pronta e acabada, abandonaram o leme do mais grandioso projeto ocidental.

O projeto do Estado de Direito é uma verdadeira *megalomania*, como bem o apresenta Ortega y Gasset ao falar da democracia parlamentar, que é um de seus núcleos, o mais propriamente político. Suas pretensões são desconhecidas por outros povos e talvez não façam sequer sentido em outras culturas, marcadas por outras questões e contradições. Os norte-americanos não podem sequer começar a supor o que ele significou e significa! Foi o Ocidente quem decidiu organizar as pulsões dionisíacas (as Vontades de Poder) em uma arquitetura apolínea (o Estado) que é, em si, uma imensa

---

<sup>718</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 149, vejamos: “É o princípio de direito político segundo o qual o poder público, mesmo sendo onipotente, limita-se a si mesmo e procura, mesmo à custa de si mesmo, deixar espaço no Estado em que impera para que possam viver os que não pensam nem sentem como ele. [...] É a generosidade suprema [...]. **Proclama a decisão de conviver com o inimigo**: mais ainda, com um inimigo débil. Era inverossímil que a espécie humana chegasse a uma coisa tão bonita, tão paradoxal, tão elegante, tão acrobática, tão antinatural. Por isso, não deve surpreender que essa mesma espécie pareça prontamente decidida a abandoná-la. É um exercício demasiado difícil e complicado para que se consolide na terra. **Conviver com o inimigo! Governar com a oposição! Já não começa a ser incompreensível semelhante ternura?**”.

<sup>719</sup> O termo grego se referia à confiança excessiva, ao orgulho e à arrogância que tomavam conta do herói trágico em função de seus grandes feitos e que, justamente por isso, terminava em regra sofrendo a punição dos deuses e do destino.

<sup>720</sup> “O óbvio é a verdade imediata da aparência, que nenhuma dúvida oferece ao homem comum. É a coisa tal como se mostra na sensibilidade. Que o sol nasça e novamente gire em torno da Terra é o óbvio sobre o qual não se interroga. Admirar-se diante do óbvio, incomodar-se com ele, inquietar-se diante dele para depois num segundo momento questioná-lo, submeter a sua verdade inabalável à crítica, ao julgamento da razão, é a primeira atitude científica de que fala Platão (*thaumadzēin – thaumázōmai*).” (SALGADO. *A ideia de justiça no período clássico... cit.*, p. 55).

estrutura de Poder Objetivo (portanto, em si mesma, dionisíaca e apolínea). Com isso, buscou lograr toda uma série de suprassunções de contradições que, longe de resolver, o Estado de Direito abraçou e abrigou. Abrigou as Vontades de Liberdade da massa, providenciando um projeto comum ao qual os cidadãos comuns (ricos e pobres, indiferentemente) pudessem dar seu livre assentimento, e vivessem suas vidas pacatas e seguras sem serem sobejamente incomodados por questões que pouco ou nada lhes interessava. Abrigou as diferentes visões de mundo de elites intelectuais em disputa, que se digladiavam politicamente por estabelecer as direções mais assentes a suas perspectivas como a Vontade do Estado – como aquela hegemonia momentânea de que a visão agonística de Chantal Mouffe nos esclarece.<sup>721</sup> Comprometeu-se com a elevação da vida, da potência vital, de toda a comunidade interna, integralmente. E por fim, ainda decidiu buscar conviver de forma relativamente pacífica com os demais povos do globo, especialmente com a pluralidade de povos e culturas que formam o próprio Ocidente, e que se organizaram sob o Estado de Direito em uma miríade de configurações particulares.

Se recusar a compreender aquilo que o Estado de Direito é, em sua grandiosidade, é precisamente a atitude à qual Hegel se opõe, e é por isso que ele pode ser considerado o primeiro pensador pós-revolucionário a olhar o resultado da obra revolucionária em verdadeiro *thauma* e pressentir o risco iminente de que essa estupefação desvanecesse logo no Espírito do Ocidente e colocasse o próprio projeto do Estado de Direito em risco. É o que ele explicita no Prefácio à sua *Filosofia do Direito*:

Assim, esse tratado, enquanto contém a ciência do Estado, não deve ser outra coisa do que a busca para *conceituar e expor o Estado como um racional dentro de si*. Enquanto escrito filosófico, é preciso que ele esteja o mais distante de dever construir um *Estado, tal como ele deve ser*; o ensinamento que pode residir nele não pode tender a ensinar ao Estado como ele deve ser, porém antes como ele, o *universo ético*, deve vir a ser conhecido.<sup>722</sup>

O convite de Hegel a que observemos o Estado por aquilo que ele é, é precisamente um convite ao *thauma*. A compreender o fenômeno do Estado naquilo que ele possui de valor filosófico, ou seja, no que ele é para além da mera aparência. É por isso que embora não deseje explicitar aquilo que o Estado deve ser – uma tarefa inútil do ponto de vista filosófico, ainda que possa ser interessante na perspectiva ideológica –, sua *Filosofia do Direito* não é tampouco uma mera Sociologia do Estado. Não propõe-se ali a compreender a aparência do Estado, mas a ideia e a racionalidade histórica que se concretizaram nessa obra de cumeada do pensamento ocidental. Admirar a ideia do Estado, compreendê-la verdadeiramente, vê-la deslindar em sua historicidade mais plena, jamais deixará de

<sup>721</sup> Cf. MOUFFE. *Sobre o político, cit.*, em especial o primeiro capítulo.

<sup>722</sup> HEGEL. *Filosofia do Direito, cit.*, p. 42.

causar o desejável *thauma* que impede que tomemos o momento da coisa como a eternidade da coisa. Não há nada de pronto e acabado no Estado de Direito ocidental, ainda que olhemos ao nosso redor e vejamos com clareza a aparência bem acabada deste projeto. É preciso se estarrecer com ele, se deslumbrar com uma tal ideia, para que a elite não perca de vista a centralidade de seu papel, pois a plenitude da elite não se dá no momento de calma, mas na instabilidade:

Mas quem tiver refletido a fundo sobre onde e como a planta ser humano se desenvolveu até agora com maior vigor, este precisa admitir que tal ocorreu sob condições *contrárias*: que para tanto a periculosidade da situação precisa crescer imensamente, que a força inventiva e de camuflagem precisa continuar lutando sob longa pressão e coerção, que a vontade de viver precisa ser incrementada até uma vontade incondicional de poder e superpoder, e que perigo, dureza, violência, ameaças nas ruas assim como nos corações, desigualdade de direitos, dissimulação, estoicismo, arte da sedução, atitudes diabólicas de toda espécie, em suma, a antítese de todo o desejável para o rebanho é necessária para a elevação do tipo humano. Uma moral com tais propósitos contrários, que queira formar e disciplinar o ser humano no sentido do elevado em vez do acomodado e do mediano, uma moral com o propósito de formar uma casta governante – os futuros *senhores da Terra* – precisa, para poder ser ensinada, ser posta em conexão com a legislação dos costumes vigente e ser colocada por baixo de suas palavras e aparências: que para tanto seja necessário inventar, no entanto, muitos meios de transição e de engodo e que, como a duração da vida de um ser humano não constitui quase nada em vista da execução de tarefas e propósitos tão demorados, será preciso antes de mais nada ser criada *uma nova espécie*, na qual fique preservada por várias gerações tal vontade, tal instinto duradouro.<sup>723</sup>

O trecho de Nietzsche acima exposto é riquíssimo justamente por nos chamar atenção para o fato de que a elite precisa ser permanentemente lembrada de seu compromisso com aquilo de que ela se fez o arauto na Terra. Especialmente quando toda a vinculação teológica imediata entre o Homem (excelente) e a Ideia pareceu tender a se desfazer, com o descrédito de toda Metafísica, a permanência do compromisso das elites com a formação e a direção do Estado de Direito deveria ter sido em tudo reforçada. Se ali transparece de novo e com mais vigor o pertencimento de Nietzsche ao veio subjetivista da História da Filosofia, se ele busca mesmo um “novo homem” que contenha em si mais historicidade e mais dialeticidade, resta clara a necessidade de **reinsereir Nietzsche em Hegel**, para perceber que foi precisamente isto a que o Estado de Direito se propôs. Não se trata da necessidade de um novo homem, uma nova biologia, mas de um novo Espírito, uma comunidade de destino, capaz de agremiar grandes homens (cria-los e cultivá-los) para que em seu conjunto, em suas discordâncias e disputas, possam trabalhar em direção à longa tarefa do Destino do Estado de Direito. Um Destino que, como já discutimos, está sempre em permanente reformulação.

Trata-se, afinal, de um Estado de Direito consciente de si mesmo e de seu projeto, de uma Vontade de Estado determinante e determinada, aberta à politicidade das novas Vontades de Poder,

<sup>723</sup> NIETZSCHE. *Fragments do espólio... cit.*, 37 (8), p. 502-503.

mas confiante na direção de seu percurso e capaz de gestar e nutrir os sujeitos-cidadãos que lograrão tomar-lhe nas mãos e levá-lo a cabo. Mas trata-se também, e correlativamente, de não permitir que estas grandes mentes se sintam confortáveis para soltar as rédeas da História do Estado de Direito.

Mas porque então assistimos, praticamente bestializados, a um momento histórico tão aflitivo quanto o Século XX? Porque uma parcela significativa dos Estados de Direito ocidentais se permitiram soçobrar à deriva pela História?

Nomeei os meus trabalhadores inconscientes e os meus preparadores. Onde, porém, poderia, com alguma esperança, procurar pela minha espécie de filósofos, pelo menos, onde poderia me orientar pela minha *necessidade de novos filósofos*? Somente lá onde domina um modo de pensar nobre, um modo de pensar que crê na escravidão e em muitos graus da servidão como pressuposto de toda cultura superior, lá onde domina um modo de pensar *criador*, que não põe como meta do mundo a felicidade da calma, o “sabá” de todos os “sabás”, e honra, mesmo na paz, o meio para novas guerras, uma maneira de pensar que prescreve leis para o futuro, e que, por causa do futuro, trata dura e tiranicamente a si mesmo e a tudo o que é presente; uma maneira de pensar despreocupada, “imoral”, que quer cultivar para a grandeza, igualmente, as propriedades boas e más dos homens, pois se julga capaz da força que põe ambas as espécies de propriedades em seu devido lugar – no lugar em que uma necessita da outra. Mas quem, hoje, procura assim por filósofos, que perspectiva tem de achar o que procura? Não é provável que, procurando com a melhor lanterna de Diógenes, dê voltas em vão dia e noite? A época tem os instintos *inversos*: quer-se, antes de tudo e primeiramente, conforto; quer-se, em segundo lugar, publicidade e aquele grande rumor de espetáculo, aquele grande troar, que corresponde ao seu gosto de feira; quer-se, em terceiro lugar, que todos, com a mais profunda submissão, prosternem-se diante da maior de todas as mentiras – essa mentira chama-se ‘igualdade dos homens’ – e honrem exclusivamente as mentiras que igualam, que equalizam. Com isso, barra-se, desde o princípio, o surgimento do filósofo, tal como eu o entendo, ainda que se creia, com toda a inocência, ser-lhe propício. De fato, todo mundo lamenta hoje o fato de que *outrora* os filósofos tenham estado tão mal, espremidos entre a fogueira, a má consciência e a arrogante sabedoria dos padres da Igreja: a verdade, porém, é que justamente nesse contexto eram dadas condições ainda *mais propícias* para a educação de uma espiritualidade poderosa, mais ampla, astuta e atrevendo-se com temeridade do que nas condições da vida de hoje. Hoje há condições propícias para surgir outra espécie de espírito, a saber, o espírito do demagogo, o espírito de ator, talvez também o espírito de castor e formiga do erudito. Mas a coisa está ainda pior com os artistas superiores: não sucumbem eles, quase todos, por falta de disciplina interior? Eles não são mais tiranizados a partir de fora pela tabela absoluta de valores de uma igreja ou de uma corte: então não aprendem mais a fazer crescer seus “tiranos interiores”, sua *vontade*. O que vale para os artistas vale em um sentido mais alto e mais fatal para os filósofos. Onde *estão*, pois, hoje os espíritos livres? Que me mostrem hoje um espírito livre!<sup>724</sup>

Em seus últimos escritos de lucidez, parte dos quais foram organizados na obra onde se encontra o fragmento acima, Nietzsche vê se aproximar o cenário que tomaria o Século XX, e, por isso, podemos partir de sua intuição para compreender o conjunto de fatores que, afinal, levaram as elites intelectuais do Ocidente a abandonar os rumos do Estado de Direito. O primeiro e já mencionado fator, indubitavelmente, é a *hybris* do homem ocidental cultivado, que o fez crer na inevitável permanência das coisas tais como elas haviam sido dadas a ele. Como discutimos no capítulo anterior, a um

<sup>724</sup> NIETZSCHE. *A vontade de Poder*, cit., fragmento 464, p. 250-251.

observador externo, o caminhar dos séculos XVIII e XIX efetivamente deveria parecer o avanço irrefreável do Ocidente rumo a novos e mais altos apogeus. O homem cultivado, produto desse tempo, é o homem bom que Nietzsche denuncia com agressividade: “Modesto, diligente, benévolo, moderado: é assim que quereis o homem? O *homem bom*? Mas este me parece apenas o escravo ideal, o escravo do futuro”.<sup>725</sup> A elite intelectual ocidental dos estertores do século XIX havia se tornado anestesiada pelos seus próprios avanços, confiante na inevitabilidade histórica, e indolente consigo mesma (a ponto de levarem o apologista da escravidão, Nietzsche, a sustentar que qualquer escravidão àquelas supostas elites seria uma verdadeira barbárie):

*A escravidão na atualidade: uma barbárie! Onde estão aqueles para quem eles trabalham? Nem sempre se deve esperar a simultaneidade de ambas as castas complementares. A utilidade e o divertimento são teorias de escravos sobre a vida: a ‘bênção do trabalho’ é uma glorificação deles mesmos. – Incapacidade para o otium.*<sup>726</sup>

Pela via insuspeita da crítica nietzschiana chegamos também a uma segunda razão do abandono dos rumos do Poder pela elite ocidental. Quando ele critica a “benção do trabalho” como uma perspectiva de vida típica dos “escravos” (mais propriamente, da massa), e a correspondente incapacidade para o ócio de uma suposta elite que se deixou viver segundo os ditames da lógica da massa, é preciso também reconhecer o papel do contexto internacional de que igualmente já fizemos menção. A ascensão dos impérios anglo-saxões, historicamente mal compreendida como uma mera mudança de impérios dentro do próprio Ocidente, submeteu a Razão ocidental a um imperialismo suspeito.

A ética protestante, ascética e unilateral, de que fizemos menção, em tudo se opunha à dialeticidade própria do Ocidente. Suas principais características, que viriam a ser gradualmente percebidas como superiores às do Ocidente, colidiam frontalmente com algumas das notas mais essenciais de nossa Cultura e, portanto, de nosso Estado de Direito. O seu pendor anti-político, a valorização do trabalho sobre o ócio, a empresa individual como algo de superior ao esforço coletivo, o rechaço de toda autoridade, a desconfiança à coisa pública, e mesmo a valorização do econômico (que sequer é um valor)<sup>727</sup> sobre os valores de dignidade, inteligência, beleza, sabedoria, vitalidade,

<sup>725</sup> NIETZSCHE. *A vontade de Poder, cit.*, fragmento 356, p. 195.

<sup>726</sup> NIETZSCHE. *A vontade de Poder, cit.*, fragmento 758, p. 378.

<sup>727</sup> A exposição de Ortega y Gasset sobre o tema é emblemática: “Eu creio que essa surpresa, sempre renovada, diante do poder do dinheiro, encerre uma porção de problemas curiosos ainda não esclarecidos. As épocas em que mais autenticamente e com mais gritos de dor se lamentou esse poderio são muito distintas entre si. Entretanto, é possível descobrir nelas uma nota comum: sempre são épocas de crise moral, tempos muito transitórios entre duas etapas. Os princípios sociais que regeram uma idade perderam seu vigor e ainda não amadureceram os que vão imperar na seguinte. [...] Será que o dinheiro não possui, a rigor, o poder que, deplorando-o, se atribui a ele e que sua influência só é decisiva

astúcia (todos valores que em algum momento estiveram no topo da tábua de valores do dialético ocidente); enfim, tudo o que o pensamento anglo-saxão, mormente sua expressão norte-americana representava e valorizava, e que subitamente ganhava proeminência pela via do Império, confrontava-se diretamente com tudo aquilo que o Ocidente, e a Europa continental em particular, haviam construído para si.

Portanto, o – digamos – boicote das elites ao Poder e ao Estado de Direito, parte de uma confluência pouco previsível de fatores internos e externos que se aliarão para permitir que a Rebelião das Massas, de que nos alertava Ortega y Gasset, efetivamente viesse a se concretizar nos horrores e nos traumas do dilúvio ético que o Século XX seria obrigado a assistir:

É preciso voltar-se contra o Século XIX. Se é evidente que havia nele algo de extraordinário e incomparável, também o é que padecia de certos vícios radicais, certas insuficiências constitutivas quando engendrou uma casta de homens – os homens-massa rebeldes – que põem em perigo iminente os princípios a que devem a própria vida. Se esse tipo humano continuar sendo o dono da Europa e, definitivamente, quem decide, bastarão trinta anos para que o nosso continente retroceda à barbárie. As técnicas jurídicas e materiais evaporarão com a mesma facilidade com que tantas vezes se perderam segredos de fabricação.<sup>728</sup>

O exercício de “futuurologia” orteguiano não é gratuito, muito menos trata-se de mero acaso. Redigido antes mesmo da Guerra Civil Espanhola,<sup>729</sup> prelúdio hediondo da Segunda Guerra Mundial, as preocupações de Ortega y Gasset se voltam a um fenômeno novo que ocorria na Espanha e em outras partes do mundo. Trata-se do anverso da anti-política, que ele denomina “politicismo”, isto é, a absorção de todas as esferas da vida por uma perspectiva político-ideológica. Sem a direção das elites, sem reconhecer hierarquias, cheios de si (e de seus especialismos), os sujeitos dos anos 1930s se entregariam a um arroubo dionisíaco destrutivo – fruto, além dos fatores internos (deserção das elites)

---

quando os demais poderes organizadores da sociedade se retiraram? Se fosse assim, entenderíamos um pouco melhor essa estranha mescla de submissão e asco que a humanidade sente por ele, essa surpresa e esse insinuação perene de que o poder exercido não lhe corresponde. Pelo visto, não deve tê-lo porque não é seu, mas usurpado de outras forças ausentes.” (ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, *cit.*, p. 324-325).

<sup>728</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, *cit.*, p. 122-123.

<sup>729</sup> Ao tentar avaliar os prenúncios da Segunda Guerra Mundial, Hobsbawm destacará alguns atritos. Inegavelmente a Guerra Civil Espanhola (1936-1939) pode ser compreendida como a maior delas: “Os marcos históricos no caminho para a guerra foram a invasão japonesa da Manchúria em 1931; a invasão italiana da Etiópia, em 1935; a intervenção alemã e italiana na Guerra Civil Espanhola, de 1936-39; a invasão alemã da Áustria, no começo de 1938; os assaltos alemães à Checoslováquia naquele mesmo ano; a ocupação alemã do que restara da Checoslováquia em março de 1939 (seguida da ocupação italiana da Albânia); e as demandas da Alemanha à Polônia que de fato levariam à irrupção da guerra.” (Nossa tradução de HOBBSAWN. *The age of extremes... cit.*, p. 37. No original: “The milestones on the road to war were the Japanese invasion of Manchuria in 1931; the Italian invasion of Ethiopia in 1935; the German and Italian intervention in the Spanish Civil War of 1936-39; the German invasion of Austria in early 1938; the German crippling of Czechoslovakia later in the same year; the German occupation of what remained of Czechoslovakia later in March 1939 (followed by the Italian occupation of Albania); and the German demands on Poland which actually led to the outbreak of war.”).

e externos (imperialismo da perspectiva norte-americana), da profunda crise a que os próprios “valores” do dinheiro seriam levados após o caos do episódio da Quebra da Bolsa de Valores de Nova York, de 1929. Diante de tudo isso, sem quem lhe guiasse politicamente, sem reconhecer na ciência o farol auto-evidente que nela viam as elites intelectuais, e sem a possibilidade de recorrer ao interdito caminho da crença religiosa (à elite religiosa, afinal), o homem-massa se entregaria com furor ao politicismo:

O politicismo integral, a absorção de todas as coisas e de todo o homem pela política, é uma e mesma coisa que o fenômeno da rebelião das massas que aqui se descreve. A massa rebelde perdeu toda a capacidade de religião e de conhecimento. Não pode abarcar mais que a política, **uma política exorbitante, frenética, fora de si**, posto que pretende suplantiar o conhecimento, a religião, a *sagesse* [sabedoria] – enfim, as únicas coisas que são aptas a ocupar o centro da mente humana por sua própria substância. A política esvazia o homem de solidão e de intimidade, e por isso uma das técnicas utilizadas para socializá-lo é a pregação do politicismo integral.<sup>730</sup>

A questão central do politicismo é que a redução de todas as dimensões da vida humana ao político-ideológico tende a radicalizar as respectivas posições, que se tornam crescentemente incapazes de encontrar os pontos de convergência que permitem o diálogo; ao fim e ao cabo, o politicismo é a falha geral do sistema de generosidade da democracia parlamentar que exaltava Ortega y Gasset, como vimos, mas é também a brutal redução do Estado à sua aparência, afastando-nos do convite de Hegel. Em sentido semelhante, tomando por ponto de partida nossa discussão sobre o Poder, compreender este Poder apenas a partir da mediação política, e mais ainda, por uma “mediação” política carente de possibilidade real de diálogo e compromisso comum, levará necessariamente a que se perca de vista os demais, e frequentemente mais importantes, aspectos do Poder; por exemplo, o seu compromisso com a Cultura comum daquele povo (que no politicismo torna-se totalmente nublada pela particularização das perspectivas), ou com o Destino do Estado (que é assaltado por visões fundamentalistas a partir da particularidade ideológica). Nesse sentido é notável que a crítica orteguiana ao Século XIX seja seguida pela crítica ao politicismo, vez que, conforme percebe Nelson Saldanha, é naquele século que a ideologização de tudo tem sua origem:

O século dezenove foi o berço da maioria dos *ismos* contemporâneos, propiciados de certo modo pelo próprio liberalismo com sua fundamental abertura para o debate e a dissidência [...] Marxistas e positivistas, evolucionistas e cristãos, todos se acordavam no tocante a considerar o mundo em crise: crise do mundo burguês, ou do espírito metafísico, ou da civilização, conforme o enfoque. [...] A própria sociologia nasceu [...] como ciência da crise.<sup>731</sup>

<sup>730</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 62.

<sup>731</sup> SALDANHA, Nelson Nogueira. O chamado “Estado Social”. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 62, pp. 55-81, jan. 1986, p. 61.

É, ademais, ainda parte de uma questão não resolvida em nossos dias, como ressalta José Luiz Borges Horta:

“Talvez o que melhor caracteriza a Pós-Modernidade é exatamente a perda de uma unidade teleológica, na qual meta-relatos cedem espaços a iniciativas e narrativas fragmentárias, quase sempre fruto de uma exacerbação do sujeito – um sujeito insurreto, rebelde, subversivo, desencantado”.<sup>732</sup>

Apenas que o politicismo ideológico se transmutou em politicismo identitário.

Aos horrores do politicismo, que gerariam um verdadeiro trauma aversivo à toda ideia de ideologia, seria acrescentado o trauma de seu resultado mais imediato – os horrores da Segunda Guerra Mundial, onde os grandes totalitarismos do século XX se digladiariam – e o pânico permanente do cataclisma nuclear iminente à espreita durante a Guerra Fria. Esse conjunto de fatores levariam, como já discutimos, a que parcelas significativas das elites ocidentais tomassem decisivamente uma posição de apoliticidade e de aversão ao Poder enquanto tal.

O Estado de Direito é, como lembra SALGADO, fruto do embate permanente entre liberdade e poder; sem embate, ele se transformará inevitavelmente em uma instituição esvaziada, oca, infértil, em tudo imprópria aos seus desideratos. Jamais haverá liberdade efetiva, sem a luta política, explícita e corajosa, veemente e radical, que pavimente seu triunfo. Jamais atingiremos a meta maior da cultura ocidental – o Estado de Direito – se nos mantivermos alienados de nós mesmos, de nossos passados, de nossos presentes e de nossos ideais de futuro.<sup>733</sup>

Mostra-se, portanto, imperioso que as elites intelectuais, políticas, artísticas e culturais do Ocidente retomem a direção de nossa Cultura e, especialmente, de nosso Estado de Direito, cujo compromisso real – o compromisso histórico com o Poder como Liberdade, com o combate às marginalizações, com a busca do verdadeiro bem-estar social – jamais se concretizará por si só. Como buscamos salientar, o Estado de Direito e sua democracia parlamentar assentada na soberania do Parlamento, não são o fruto necessário e inevitável de uma História que não poderia seguir por outras sendas. São, ao contrário, a suprema generosidade, fruto de um esforço consciente e constante em supressumir as contradições e tensões de nossa Cultura em um momento mais pleno porque mais rico de diversidades –<sup>734</sup> o Estado de Direito. Mas é também uma ideia acrobática, complexa, que não pode

<sup>732</sup> HORTA, José Luiz Borges. Interdisciplinaridade, Direito e Estado: memórias da Faculdade de Direito da UFMG. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. V. 40, pp. 192-217, 2012, p. 207.

<sup>733</sup> HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales Monteiro; SIQUEIRA, Vinícius de. A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*. Niterói, v. 14, n. 2, pp. 129-133, dez. 2012, p. 131.

<sup>734</sup> Sobre a diversidade e a Cultura Ocidental, o caloroso clamor de Darcy Ribeiro a que nós, brasileiros, tomemos nas mãos a missão de perpetuar os compromissos do Ocidente em bases mais plurais, nutridos com mais diversidade e mais vitalidade que qualquer outra nação ocidental (Cf. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, em especial o capítulo intitulado “O Destino Nacional”).

jamais ser deixada às vagas da História. É, isso sim, nosso Destino; o Destino do Ocidente, mas jamais um Destino que se cumprirá sem o compromisso e o esforço das nossas melhores elites.

### 5.3 A DESVOLUNTARIZAÇÃO DO PODER

*“Em sua dimensão profunda, todo destino é dramático e trágico.  
Quem não sentiu o perigo do tempo palpitar nas mãos  
não chegou à entranha do destino,  
não fez mais que acariciar sua face mórbida.”  
(ORTEGA Y GASSET)<sup>735</sup>*

E eis que chegamos até esse ponto. Os caminhos que nos trouxeram são múltiplos, mas também são um, afinal, são nossa História, a História do Ocidente, essa bela e perene luta entre extremos, entre Dionísio e Apolo, entre Atenas e Jerusalém, entre o Poder e a Liberdade – que são perpetuamente supprassumidos por nossa Cultura e continuamente reemergem em novas tensões. Os movimentos que nos embalaram são igualmente múltiplos, visto que um fenômeno tão complexo quanto o Poder, e em especial o processo pelo qual descuidamos dele, não poderia ser tratado levianamente como uma linearidade simples. Como viemos buscando demonstrar, é um fenômeno complexo aquele que leva à situação de nossos dias, em que o Poder se encontra esvaziado – preferimos dizer, *desvoluntariado*. Dizemos desvoluntariado porque verdadeiramente o Poder nunca é vazio; é sempre preche de conteúdo, de Cultura, de determinações, de sentidos, de narrativas selecionadas e elevadas à legitimidade (ainda que momentânea).

Se tivemos a oportunidade de discutir os fenômenos correlatos, de massificação do Poder (sua tomada por essa figura do homem-massa, ícone da mediocridade) e de medo do Poder (o abandono do Poder pelas elites ocidentais verdadeiramente estupefatas ante a força e a violência de que ele pode se revestir) – se caminhamos entre movimentos históricos complementares, mas também cronologicamente sequenciais (ainda que se sobreponham enormemente) ao longo do século XX –; é chegada a hora de tentarmos esboçar uma compreensão de nossos tempos, ou do fenômeno mais propriamente atual relativo ao Poder, que é a completa perda efetiva da autonomia deste ante um Império que se quis verdadeiramente mundial.

[A política de Obama] Continuou a relumbrar os Estados Unidos, na moldura mítica do ‘*exceptionalism*’, ‘*indispensable power*’, variante do ‘povo eleito de Deus’ e ‘raça superior’. Mas a democracia, que pretendia exportar, fez um verdadeiro *strip-tease* e o autoritarismo imperial desnudou-se, quando o capital financeiro não mais conseguiu manter o equilíbrio mundial, mediante as normas do Direito Internacional.<sup>736</sup>

<sup>735</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 89.

<sup>736</sup> MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. *A desordem mundial: o espectro da total dominação – guerras por procuração, terror, caos e catástrofes humanitárias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 477-478

O que o trabalho minucioso de Moniz Bandeira nos recorda são precisamente as linhas de continuidade entre o Império norte-americano de hoje e o dos anos da Guerra Fria.<sup>737</sup> Essencialmente, o Império está onde sempre esteve desde seu aparecimento no mundo enquanto tal, após a Segunda Guerra Mundial. É ainda o Império de uma cultura anglo-saxã extremada, que se colocou como contraponto de sua metrópole inglesa, de um calvinismo mais aguerrido, mais ascético, que, se por um lado, contribuiu para a construção do espírito do capitalismo, conforme percebeu Weber, também se impôs como um Estado sem Estado, fruto de um povo anti-político, que entendia que a única função minimamente digna a um Poder público seria a garantia permanente da liberdade dos sujeitos individuais para perseguir as missões divinas (vocações) a eles conferidas por Deus. Um compromisso público tão sério que os interesses das megacorporações norte-americanas são defendidos pelo Estado norte-americano como se seus próprios interesses fossem, no pleno internacional. Talvez a manifestação mais clara desse compromisso se expressa na chamada “porta-giratória” entre o mundo público e o mundo privado:

Outra forma com que o clientelismo e a corrupção se encapotaram, em Washington, sempre foi, principalmente nas últimas décadas, a ‘revolving door’, a porta-giratória, uma forma de corrupção institucional, através de contínua troca de papéis entre executivos de grandes corporações, quando deixavam as posições no governo, com influência e informações estratégicas [...]. Assim se construiu o consórcio Pentágono-indústria bélica.<sup>738</sup>

É notável, e um tanto quanto contraditório, que um povo anti-político, que se constituiu como um Estado utilitarista, e cuja Cultura espalha pelo mundo uma aversão ascética ao (“imoral”) Poder tenha se estabelecido enquanto Império. Para compreender esse fato, é necessário que possamos perceber, como já tivemos a oportunidade de discutir, que o espírito do capitalismo weberiano se efetivou no mundo como uma instância de Poder Objetivo, o chamado *Mercado*, que incessantemente expressa sua Vontade por incontáveis sujeitos que são seus verdadeiros porta-vozes (intelectuais, políticos, veículos de mídia, dentre outros). O Mercado é uma estrutura de Poder Objetivo livre de qualquer dos compromissos do Estado de Direito ocidental. Não lhe ocupa espaço uma preocupação democrática, não possui qualquer compromisso com a mediação política, não rende homenagens a qualquer direito fundamental. Não possui sequer, e isto talvez seja o mais surpreendente sobre a “cultura” que o engendrou, qualquer apreço pela vida ou pelo bem-estar daqueles que a ele se submetem. Por meio da lógica perversa do jogo, do perde e ganha, do mérito e do azar pessoal dos

---

<sup>737</sup> Sobre o tema, também Cf. MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. *A Segunda Guerra Fria: geopolítica e dimensão estratégica dos Estados Unidos – das rebeliões na Eurásia à África do Norte e ao Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

<sup>738</sup> MONIZ BANDEIRA. *A desordem mundial... cit.*, p. 72.

participantes daquela estrutura, aos escolhidos todas as homenagens são devidas, mas aos decaídos, nem mesmo uma tímida homenagem é vertida.

O fato central da confusão sobre o Poder do Mercado talvez seja a percepção de que, com frequência, a Vontade do Império e a Vontade do “Mercado” coincidem imensamente, a ponto mesmo de se confundirem – a tal ponto que Naomi Klein chega mesmo a sugerir que, a partir dos anos Bush (2001-2009), a porta-giratória teria sido substituída por uma mera “arcada”, pois não havia mais sequer o esforço em diferenciar o mundo corporativo do mundo político.<sup>739</sup> De fato, se o espírito do capitalismo só foi possível, na forma como se constituiu na Contemporaneidade, a partir da cultura dos calvinistas ascéticos que floresceu no ambiente pouco convidativo das Treze Colônias que se reuniram para formar os Estados Unidos da América, não deveria causar estranhamento que, com relativa frequência, as Vontades de uma e de outra estrutura de Poder (Estado norte-americano e Mercado Global) se aproximem e até coincidam.<sup>740</sup>

O outro fator que não podemos deixar de mencionar é que, se a cultura protestante ascética é avessa à Política, ao Poder, e ao Estado, o mesmo não é necessariamente verdadeiro para sua elite. Enquanto uma elite intelectual sediada nas Universidades (em sua maioria privadas) norte-americanas cuida de pensar, promover e exportar perspectivas apolíticas, anti-ideológicas e moralistas para o resto do mundo, uma outra elite, principalmente vinculada ao alto-escalão militar (mas que igualmente constitui uma inegável elite intelectual e política) jamais descuidou ou soltou as rédeas na Nação norte-americana. A título de exemplo, a exortação do geógrafo Nicholas Spykman, de imensa influência no pensamento geoestratégico norte-americano desde a Segunda Guerra Mundial, que na introdução à sua principal obra, cuida antes de tudo de uma detida discussão acerca do Poder e de sua importância, bem como do erro estratégico que se constitui tomar o Poder apenas em sua acepção negativa e pejorativa,

---

<sup>739</sup> Cf. KLEIN. *A doutrina do Choque... cit.*, especialmente o capítulo 15, intitulado “Um Estado corporatista: retirando a porta giratória, colocando um arco”.

<sup>740</sup> É válido ressaltar a distinção weberiana precisa entre uma ação capitalista isolada, que sempre ocorreu em toda parte do mundo, enquanto mera transação com vistas ao lucro, do Espírito Capitalista que só seria possível como tal a partir da base cultural calvinista e ascética. Assim, Weber diferencia o capitalista aventureiro que esporadicamente surge em qualquer sociedade, “Esse tipo de empreendedor, o capitalista aventureiro, existiu em todas as partes. Com exceção do comércio e das transações de crédito e bancárias, suas atividades eram predominantemente de um caráter irracional e especulativo, ou dirigidas ao enriquecimento pela força, sobretudo aquele advindo da pilhagem, seja diretamente por meio da guerra ou na forma de uma contínua pilhagem fiscal exploratória sobre seus subjugados.” (WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2016, p. 19-20) do seu esforço específico de tentar identificar e compreender “a influência de certas ideias religiosas na formação de um espírito exônômico, ou de um *ethos* de um sistema econômico. Nesse caso, estamos lidando com a conexão do espírito da moderna vida econômica com a ética racional do protestantismo ascético.” (WEBER. *A ética protestante... cit.*, p. 25).

exortando o Império norte-americano nascente a compreendê-lo naquilo que ele é, um aspecto básico da própria vida social:

Sem o poder mecânico – a habilidade de mover massa – não pode haver tecnologia. Sem o poder político – a habilidade de mover os homens – a tecnologia não pode servir a qualquer propósito social. Toda a vida civilizada se assenta, portanto, nesta última instância de poder. E no entanto, o poder tem uma má-reputação, e o uso do poder é frequentemente condenado. **Nos Estados Unidos a palavra tem uma conotação de maldade.** Que o exercício da força seja frequentemente necessário na perseguição de objetivos dignos é relutantemente aceito, mas que o poder deva se tornar um objetivo em si mesmo, um objetivo para a ação individual, social ou estatal, é considerado tanto indesejável quanto perverso, uma condenação lamentável, porque isso dificulta uma melhor compreensão de um dos aspectos básicos de toda vida social.<sup>741</sup>

Portanto, é essencial compreender a sensível diferença entre o pensamento norte-americano produzido e influente entre os agentes públicos que norteiam a atuação de seu Estado, especialmente as cúpulas das Forças Armadas, e a miríade de ideias incessantemente produzidas *prêt-à-porter* para consumo das massas internas e dos povos sob seu domínio.<sup>742</sup> Os efeitos desse processo em diferentes campos intelectuais é bem conhecido, a começar pela delimitação dos debates legítimos nos departamentos universitários de Economia ao redor de teses pré-fabricadas para exportação, desde os anos 1970, até a reprodução mais tardia deste modelo nos departamentos de Direito a partir dos anos 2000 – historicamente o Direito fora considerado mais complexo de ser influenciado, vez que a distância entre os sistemas jurídicos anglo-saxões (consuetudinários) e os sistemas jurídicos ocidentais (romano-germânicos) é marcante, e só muito mais recentemente o bloqueio dos catedráticos das grandes Faculdades de Direito foi penetrado.<sup>743</sup>

<sup>741</sup> Nossa tradução de SPYKMAN, Nicholas John. *America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power*. Nova York: Harcourt, Brace and company, 1942, p. 11. No original: “Without mechanical power – the ability to move mass – there can be no technology. Without political power – the ability to move men – technology cannot serve a social purpose. All civilized life rests, therefore, in the last instance of power. Yet power has a bad name, and the use of power is often condemned. **In the United States the word has a connotation of evil.** That exercise of force is often necessary in the pursuit of worthy objectives is regrettably accepted, but that power should become an objective in itself, a goal for individual, social, or state action, is considered both undesirable and wicked, a condemnation which is unfortunate, because it all hampers a sound understanding of one of the basic aspects of all social life”.

<sup>742</sup> O tema se encontra melhor desenvolvido em HENRIQUES, Hugo Rezende; CASTRO, Raphael Machado de. O titereiro mundial: guerras culturais, “ideologêneses” e as ameaças ao Estado soberano. *In*: 10º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos de Defesa. 2018, São Paulo. *Anais*. São Paulo: ENABED, 2018. Disponível em: <[https://www.enabed2018.abedef.org/resources/anais/8/1535681337\\_ARQUIVO\\_ArtigoFinal-OTITEREIROMUNDIAL.pdf](https://www.enabed2018.abedef.org/resources/anais/8/1535681337_ARQUIVO_ArtigoFinal-OTITEREIROMUNDIAL.pdf)>.

<sup>743</sup> Sobre o tema, Cf. KLEIN. *A doutrina do Choque... cit.*, em especial a Parte 2, intitulada “O primeiro teste: as dores do nascimento” que descrevem o Projeto Chile e a tomada dos departamentos de Economia daquele país a partir da Universidad Católica de Chile (que sequer possuía um Departamento de Economia) – o processo envolveu o massivo intercâmbio acadêmico, com financiamento para pesquisadores chilenos em Universidades dos Estados Unidos, especialmente a Universidade de Chicago, resultando na produção de verdadeiros “guerreiros ideológicos” favoráveis às perspectivas Norte-Americanas. Em sentido semelhante, Frances Saunders denuncia os planos dos Estados Unidos para a Europa Ocidental durante a Guerra Fria: “Sua missão era afastar a intelectualidade da Europa Ocidental de seu fascínio

Tanto en el derecho como en la economía, los criterios para legitimar la credibilidad en las técnicas y los conocimientos especializados son dispuestos de acuerdo con las exigencias del mercado internacional localizado en los Estados Unidos. Existe una nueva jerarquía que ubica a la élite de los profesionales estadounidenses en la cabeza no interesa si son producto de una fuga de cerebros del exterior o de influencias locales).<sup>744</sup>

Por tal processo, em que pesem as diversas particularidades, não passariam ilesas sequer as grandes Universidades Públicas brasileiras, como dá testemunho José Luiz Borges Horta ao contar e denunciar a passagem de um momento moderno a um outro, pós-moderno (iniciado entre o final dos anos 1990 e o início dos anos 2000), na própria Faculdade de Direito da UFMG:

“Não seria diferente em nossa Faculdade de Direito, onde muitos iludidos acreditavam haver descoberto, nos recentes lançamentos de obras dos autores daquele tempo, respostas que ingenuamente julgavam já não poderem encontrar nas bibliotecas e textos clássicos do pensamento ocidental”.<sup>745</sup>

O imperialismo intelectual indubitavelmente é uma forma de assegurar que, mesmo se as elites dos Estados que se encontram sob domínio – e que, como vimos, abandonaram em larga medida o controle do Poder – decidissem retomar os desígnios sobre os caminhos e destinos de suas nações, tais escolhas estariam firmemente atreladas às perspectivas do Império. De fato, o controle exercido sobre as ideias tomou tamanha proporção, que alguns pensadores europeus desenvolveram, a partir dos anos 1990, o termo *penseé unique* para se referir à ausência de debate efetivo em torno de temas centrais à autonomia e ao desenvolvimento dos Estados de Direito.

Atrapados. En las democracias de hoy en día cada vez más ciudadanos libres se sienten atrapados, envidados por una especie de doctrina pegajosa que, imperceptiblemente, envuelve todo razonamiento rebelde, lo inhibe, lo perturba, lo paraliza y acaba ahogándolo. Esta doctrina es el pensamiento único, el pensamiento que goza de la autorización exclusiva de una policía de la opinión invisible y omnipresente. Desde la caída del muro de Berlín, del hundimiento de los regímenes comunistas y de la desmoralización del socialismo, este nuevo Evangelio ha

---

remanescente pelo marxismo e o comunismo, levando-a a uma visão mais receptiva do ‘estilo norte-americano’.” (SANDERS, Frances Stonor. *Quem pagou a conta? A CIA na Guerra Fria da Cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 13), e segue argumentando: “Os documentos oficiais relacionados com a Guerra Fria cultural solapam sistematicamente esse mito do altruísmo. Era de se esperar que os indivíduos e instituições subsidiados pela CIA atuassem como parte de uma ampla campanha persuasão, de uma guerra de propaganda em que a ‘propaganda’ era definida como ‘qualquer esforço ou movimento organizado para disseminar informações ou uma doutrina particular, por meio de notícias, argumentos especiais ou apelos destinados a influenciar o pensamento e as ações de qualquer grupo considerado’. [...] Além disso, o ‘tipo mais eficaz de propaganda’ era definido como aquele em que ‘o sujeito se move na direção que você deseja por razões que acredita serem dele’”. [...] Porventura isso não acarretava o risco de produzir, em vez de liberdade, uma espécie de liberdade primitiva, na qual as pessoas pensam estar agindo livremente, quando, na verdade, estão presas a forças sobre as quais não exercem controle?” (SANDERS. *Quem pagou... cit.*, p. 16-17)

<sup>744</sup> DEZALAY, Yves; GARTH, Bryant G. *La internacionalización de las luchas por el poder: la competencia entre abogados y economistas por transformar los Estados latinoamericanos*. Trad. Antonio Barreto. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 97.

<sup>745</sup> HORTA. *Interdisciplinaridade... cit.*, p. 207-208.

alcanzado tales cotas de arrogancia, altanería e insolencia que, sin pizca de exageración, cabe calificar este furor ideológico de dogmatismo moderno.<sup>746</sup>

Ramonet identifica o pensamento único especialmente com as instituições econômicas internacionais: Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional (FMI), Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), dentre outros. Se o furor intervencionista de tais organizações foi inegável durante os anos 1990, sua atuação mais explícita parece ter se reduzido desde então, mas não por um arrefecimento daquele “pensamento único” que elas representam e impõem, mas porque a internalização das perspectivas do Império adquiriram tal nível de hegemonia, seus defensores internos (em cada Estado particular) são tantos e tão influentes, que a atuação aberta daquelas instituições pôde dar lugar a movimentos mais sutis (e nem por isso menos eficazes).<sup>747</sup>

Em sua obra *A doutrina do choque*, Naomi Klein buscou desvendar e desvelar a história do que ela chamou de “capitalismo de desastre” no mundo. O termo, como a própria autora reconhece, é um desdobramento do império da ideia única e do pensamento neoconservador (neoliberal) norte-americano, que ela busca revelar em sua historicidade desde seus primeiros esforços no Chile de Pinochet até a atualidade. Do ponto de vista do Poder, os efeitos dessa abordagem imperialista são estarrecedores, e o processo de desvoluntarização do Poder, que aqui buscamos aclarar, se manifesta com absoluta clareza em uma passagem por ela documentada quando da tomada do poder na África do Sul pelo partido Congresso Nacional Africano (CNA), de Nelson Mandela:

As conversas que elaboraram os termos básicos do fim do *apartheid* ocorreram em dois rumos paralelos, que frequentemente se cruzavam: um era político e o outro era econômico. Naturalmente, a maior parte da atenção foi dirigida para os encontros políticos de alto nível entre Nelson Mandela e F.W. de Klerk, o chefe do Partido Nacional. [...] As negociações econômicas, muito mais discretas, corriam paralelamente a essas reuniões políticas quase sempre explosivas. [...] Enquanto as conversas políticas avançavam, ia ficando claro para o Partido Nacional que, em breve, o Parlamento estaria firmemente nas mãos do CNA. Isso despertou o interesse da elite sul-africana no sentido de dirigir sua energia e criatividade para as negociações econômicas. [...] Nessas conversações, o governo de De Klerk tinha duas estratégias. A primeira se apoiava no Consenso de Washington emergente, segundo o qual agora existia apenas uma forma de administrar a economia, e que retratava a tomada de decisão em setores econômicos fundamentais – tais quais a política comercial e o Banco Cental – como eminentemente ‘técnica’ ou ‘administrativa’. Então empregava um vasto espectro de ferramentas políticas – acordos internacionais de comércio, inovações em legislação constitucional e programas de ajuste estrutural – para entregar o controle desses centros de poder nas mãos de especialistas supostamente imparciais: economistas e funcionários do FMI, do Banco Mundial, do GATT (Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio) e do Partido Nacional – qualquer um, menos os combatentes da libertação do CNA. [...] Naquela altura, mesmo entre

<sup>746</sup> RAMONET, Ignacio. El pensamiento único. Trad. J Sempere. *Mientras tanto*. N. 61, Primavera, 1995, pp. 17-19, p. 17.

<sup>747</sup> Cf. KLEIN. *A doutrina do Choque... cit.*, em especial o capítulo 8, intitulado “A crise funciona: o empacotamento da terapia de choque”, onde a utilização das crises de hiperinflação dos países latino-americanos como forma de implementar políticas neoliberais é descrita.

os economistas de livre mercado norte-americanos, a independência do Banco Central era considerada uma ideia marginal, uma política defendida por meia dúzia de ideólogos da Escola de Chicago que acreditava na possibilidade de dirigir um Banco Central como uma república soberana dentro do Estado, fora do alcance das mãos dos representantes eleitos do povo. [...] O que aconteceu naquelas negociações foi que o CNA se viu apanhado num novo tipo de rede, feita de regras e regulações ocultas, todas elaboradas para confinar e restringir o poder dos líderes eleitos. Enquanto a rede se estendia por todo o país, poucas pessoas perceberam que ela estava lá. Contudo, quando o novo governo chegou ao poder e tentou se mover livremente, a fim de dar a seus eleitores os benefícios palpáveis da libertação que eles esperavam e pelos quais tinham votado, as malhas de rede se enrijeceram e a administração descobriu que seus poderes estavam severamente limitados. [...] O gracejo dentro da equipe era: ‘Ei, nós temos o Estado, onde está o poder?’ Quando o novo governo tentou tornar tangíveis os sonhos da Carta da Liberdade, descobriu que o poder estava em outro lugar.<sup>748</sup>

Como se pode perceber com clareza, ao imperialismo puro realizado pela *longa manus* das organizações econômicas internacionais que Ramonet denunciava, se somariam as influências do imperialismo intelectual, capaz de engendrar uma elite local nos diversos Estados absolutamente subserviente às perspectivas do Império (é claro que atreladas a interesses próprios, e frequentemente com vultuosos ganhos financeiros). À soma destes tipos de estratégia, que tinham por resultado o fato de que um grupo político eleito democraticamente se via subitamente impedido de efetivar as políticas que os levava à vitória, seja por restrições jurídico-administrativas internas, seja por ameaças de sanções externas, Naomi Klein denominou por “política de vodu”, uma vez que as figuras políticas, independente de suas ideologias pessoais, atuavam apenas de acordo com os interesses e os mandamentos de uma ideologia imperial hegemônica.<sup>749</sup>

O cenário mundial a que buscamos chamar atenção se torna ainda mais complexo e aflitivo quando notamos que o declínio do Império norte-americano, que já começa a tomar ares de quase inevitabilidade,<sup>750</sup> parece abrir espaços para que novos Impérios, ainda mais distantes da Cultura

<sup>748</sup> KLEIN. *A doutrina do Choque... cit.*, p. 244-248. As referências ao pensamento único a partir do Consenso de Washington são representativamente expressas pelo discurso de Francis Fukuyama naquele evento, em que defendeu que com o fim da União Soviética, a democracia liberal (nos moldes norte-americanos estritos) era enfim vitoriosa e tudo era então uma questão apenas de implementar aquele modelo em todo o mundo (Cf. FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992)

<sup>749</sup> Também Gonçal Mayos Solsona explicita esse descolamento de uma elite global, transnacional, que tem sido capaz de se impor contra os interesses dos Estados e de seus cidadãos: “Recordemos que entre os grandes perdedores da crise pós-2008 está a política, pois majoritariamente ainda está muito vinculada aos Estados-nação. Talvez ainda mais prejudicados estejam os cidadãos que não conseguem se empoderar plenamente para serem agentes poderosos a nível internacional. As diferenças são claras: os grandes capitais, a economia e as elites se fizeram globais, enquanto os Estados, a maior parte da política e a imensa maioria dos cidadãos têm suas ações circunscritas aos respectivos âmbitos nacionais.” (MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Homo obsoletus: precariedade e desempoderamento na turboglobalização*. Trad. Ana Paula Diniz e Gabriel Rocha. Barcelona: Linkgua-Digital, 2019, p. 51). Em mesmo sentido suas discussões em MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofia de la globalización y del pensamiento único: un macroanálisis para el “empoderamiento”*. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.

<sup>750</sup> É de se notar, com algum alarme, que o próprio Estado norte-americano vem sendo vítima de algumas das imposições daquele Mercado que sempre lhe esteve tão próximo. Desde o governo Ronald Reagan, o centro mesmo do Império passa

ocidental emergjam. Se a manutenção do grande projeto ocidental do Estado de Direito esteve sob forte ataque ao longo do último século por uma cultura anglo-saxã que ainda é relativamente próxima à nossa Cultura ocidental, as incertezas diante da possibilidade de que permaneçamos sem a devida consciência de nossos compromissos históricos ante novos impérios, com valorações ainda completamente desconhecidas, é sem sombra de dúvida uma situação que gera enorme apreensão. A perpetuar-se a situação que aqui denunciemos, de um Poder Objetivo desvoluntariado nos Estados de Direito ocidentais, o futuro de nossa própria Cultura parece se nublar.<sup>751</sup>

Eis então a confluência dos três principais fatores que levaram ao efetivo descrédito do Poder ao longo do Século XX: a massificação do Poder levaria aos horrores do dilúvio ético que Ortega y Gasset tanto temia (e já antevia), mas teria ainda o condão de perpetuar as perspectivas igualitaristas de forma renitente, interditando em larga medida toda espécie de aristocratismo que tanto já contribuiu para o pensamento político ocidental; mais ainda, aquele dilúvio ético geraria uma atitude de verdadeiro medo do Poder por parte das elites ocidentais, como denuncia Middelaar sobre o caso francês, que levaria ao abandono à própria sorte de todo a intrincada construção do Estado de Direito; por fim, como denuncia Naomi Klein, a emergência e o espraiamento do pensamento único desde os anos 1970, com vigor imensamente restaurado desde o fim das principais experiências de socialismo real, e a consequente percepção de uma ordem mundial unipolar (centrada nos Estados Unidos da América) levariam ao efetivo sequestro daquele Poder que já se encontrava desacreditado e abandonado pelas elites locais globalistas, globalizadas e globalizantes.

---

a ser a vitrine e um dos muitos laboratórios do pensamento neoliberal, a tal ponto que suas próprias Forças Armadas já se encontram largamente controladas por corporações privadas. De se questionar se quando essas forças corporativas movidas apenas pela lógica do lucro e do dinheiro se defrontarem com um Estado forte e consciente como parece ser o Estado chinês haverá a possibilidade de um confronto minimamente equilibrado. O que as experiências de combate entre um exército estrangeiro (ainda majoritariamente nacionais no Vietnã, e já largamente privatizadas nos recentes confrontos no Afeganistão e Iraque) e forças nacionais em luta por seus Estados parecem demonstrar, é justamente a força que a defesa de uma nação ou de um Estado possuem, um vigor e uma determinação que não podem ser produzidas pelo dinheiro. Sobre o governo Reagan, *v.* KLEIN. *A doutrina do Choque... cit.*, em especial a Parte 5. Sobre a privatização das Forças Armadas norte-americanas, *v.* MONIZ BANDEIRA. *A desordem mundial... cit.*, especialmente o capítulo 5.

<sup>751</sup> Contra os receios que expressamos, a perspectiva de Samuel Huntington sobre o futuro dos embates mundiais é interessante. Na perspectiva de Huntington, o declínio do Império unipolar norte-americano seria sucedido por uma recomposição da ordem mundial em bases civilizacionais, onde cada grande complexo cultural (cada civilização) se colocaria conjuntamente no plano mundial enquanto perspectiva igualmente válida e necessariamente respeitável. O equilíbrio de tal ordem seria, sem dúvidas, tênue, mas o autor a compreende como o caminho necessário do futuro. Interessante notar que, contra nossa leitura da Civilização Ocidental, que aproxima a Europa Continental e os Estados ditos latino-americanos, Huntington defende que a Civilização Ocidental seja composta pelo mundo europeu, pelos Estados Unidos da América e pelos remanescentes do Império britânico (notadamente Austrália, Nova Zelândia e Canadá). Como se pode notar, embora a perspectiva civilizacional aponte novos caminhos possíveis, não resolve imediatamente as tensões e incertezas apresentadas. *Cf.* HUNTINGTON, Samuel Phillips: *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Trad. M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

Assim, se podemos falar em desvoluntarização do Poder, será sempre no sentido de uma perda da consciência daquela Vontade determinante que é a efetivação mesma de qualquer instância de Poder Objetivo. Esta observação é importante pois, afinal, o Poder, em geral, e mormente uma instância de Poder Objetivo já estruturada e organizada como é o Estado, jamais se encontrará efetivamente desvoluntariado. Há sempre uma Vontade que incessantemente organiza o universo sócio-cultural, sem a qual, como já foi discutido, os homens estariam lançados à simples animalidade e ao reino da necessidade estrita, a natureza. “O Estado é a realização da liberdade concreta. Fora dele é o mundo selvagem, próximo da natureza ou mesmo nela situado”.<sup>752</sup> Logo, um Poder desvoluntariado é, na verdade, um Poder sem consciência de sua própria Vontade, o que implica que esta estará (como efetivamente esteve nas últimas décadas) à disposição de qualquer Vontade determinante externa que a direcione.

Mas um Estado cuja Vontade não esteja em conformidade com a Vontade da Nação, que constitui a máxima da liberdade política ocidental, jamais poderá ser chamado, com justiça, Estado de Direito.

“O Estado surge quando um povo, alcançando certo grau de evolução ou certo estágio de integração social, se declara livre, *afirma perante os outros povos a sua personalidade, e se provê de meios capazes de traduzir essa afirmação no domínio concreto dos fatos*”.<sup>753</sup>

Quando Reale faz a afirmação que aí transcrevemos, discute a continuidade do Estado, para dizer que uma vez que este se afirme no mundo, o será até que uma nova decisão de seu povo decida pela sua anexação a outro Estado ou que circunstâncias externas acarretem uma quebra daquela independência e soberania que marcam a afirmação inicial do Estado no mundo. Ora, se a Vontade do Estado não se encontra mais vinculada à Vontade de seu Povo (ou mais propriamente de sua Nação), nas formas mediadas da Cultura que se positiva pela via da Política, talvez como discutimos nos primeiros capítulos deste trabalho, então há que se reconhecer que **sob o Império do pensamento único, só é possível a existência formal dos Estados de Direito**, pois a sua essência mesma foi conspurcada – mas seguramente não o foi de forma insanável.

Para Salgado, ‘o que caracteriza o Estado de Direito a partir da Revolução Francesa é a legitimidade’, aqui aparecendo menos como um dado empírico e mais como um gesto de respeito ao povo e à nação. Será legítimo o Estado que se estruture democraticamente, e ilegítimas serão as teocracias e autocracias a ele precedentes. A legitimação pretendida por

<sup>752</sup> SALGADO. *A ideia de justiça em Hegel, cit.*, p. 412.

<sup>753</sup> REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. 3ª Ed. Belo Horizonte: Martns editora, 1972, p. 136.

Salgado ocorre em dois planos, a saber o plano técnico – legitimação pela origem no consentimento – e o plano ético – legitimação pela finalidade: os *Direitos Fundamentais*.<sup>754</sup>

A Escola Jusfilosófica Mineira buscou, desde sempre, compreender o Estado de Direito e seu compromisso com a Liberdade. Portanto, não é de se estranhar que no pensamento salgadiano, que José Luiz Borges Horta acima traduz e ao qual também nós nos vinculamos, seja possível vislumbrar os elementos centrais para a retomada do Estado de Direito pela consciência de seu Poder e de seu compromisso irrestrito com o Poder como Liberdade, justamente aquele que legitima o próprio Estado, como esclarece Salgado, ao assegurar o livre consentimento dos arbítrios de seus cidadãos à imposição daquela organização de suas liberdades. E mais ainda, contrapõe-se a perspectiva de um verdadeiro Estado de Direito a qualquer uniformismo internacional quando percebe a legitimação pela via dos direitos fundamentais, inegável expressão da soberania mas principalmente da particularidade de um povo no mundo, delimitando os valores mais elevados daquela Nação específica, e permitindo o avanço da História Mundial, em sentido propriamente hegeliano:

Cada povo, segundo a particularidade do seu *ethos*, realiza o espírito universal na medida em que se constitui um Estado. Realiza-o mais ou menos perfeitamente, quanto mais realiza a razão de ser de organizar-se em Estado, a liberdade. Daí ser o Espírito universal, na medida em que acompanhe o curso da história universal (*Weltgeschichte*), o tribunal do mundo (*Weltgericht*).<sup>755</sup>

Voltemos por um momento a Ortega y Gasset para perceber com ele que a vida é, essencialmente, a capacidade de realizarmos escolhas.

“Quando se fala da nossa vida, geralmente se esquece disto, que me parece extremamente essencial: nossa vida é, em todo instante e antes de tudo, consciência do que nos é possível. Se em cada momento não tivermos à nossa frente mais de uma possibilidade, não haveria sentido em chamá-la assim”.<sup>756</sup>

Pois nisso a vida do Espírito Objetivo essencialmente não se distancia da vida humana subjetiva; tolher a capacidade de escolhas, de auto-determinação de um Estado, é desde logo sentenciá-lo à morte, não há sequer sentido em continuar chamando-o assim.

Desta forma, toda nossa discussão necessariamente avança para este ponto, o de chamar atenção ao necessário reavivamento da Soberania, isto é, do Poder do Estado enquanto manifestação de sua total autonomia, que é, ao cabo, a única efetiva garantia da Liberdade dos seus cidadãos. É este, afinal,

<sup>754</sup> HORTA. *História do Estado de Direito*, cit., p. 35-36.

<sup>755</sup> SALGADO. *A ideia de justiça em Hegel*, cit., p. 412.

<sup>756</sup> ORTEGA Y GASSET. *A rebelião das massas*, cit., p. 109.

o projeto de Estado de Direito que Hegel percebeu em sua racionalidade histórica como o esforço ocidental por excelência:

Ora, isso tudo é, simplesmente, a ‘liberdade’ que se realiza no Estado hegeliano. O que entendo por ‘liberdade’, afirma Hegel, é exatamente o que Platão entendia por *justiça*: a garantia de que ‘cada determinação particular recebe o que é seu direito, ao mesmo tempo que é remetida à totalidade’. Nesse Estado ‘livre’, a autoridade está tão bem infundida no corpo social que, no limite, ela se reduz a emblema da unificação orgânica entre as diferentes esferas. Seja qual for a compartimentação entre os *Stände*, seja qual for a distância entre governantes e governados, o essencial é que as diferenças hierárquicas já não tenham nada a ver com marcas arbitrariamente distribuídas, como o eram numa sociedade de castas – o essencial é que elas sejam as modulações de uma totalidade, os momentos complementares de um funcionamento bem amaciado. A *politéia*, assim, torna a excluir, explicitamente, a coerção.<sup>757</sup>

Se é plausível se insurgir contra o organicismo que Lebrun compreende na perspectiva de Hegel sobre o Estado (que seria mais propriamente a sua dialética inerente), o essencial a respeito da ideia de um Poder Livre, que aqui preferimos chamar de Poder como Liberdade, e que é própria do pensamento de Hegel sobre o Estado, está aí bem colocado. O projeto ocidental de nosso Estado de Direito é o projeto de suprassumir as formas de manifestação mais simples e carentes de mediação do Poder, as manifestações coercitivas e disciplinares, em um Poder que tenha atingido um tal nível de consciência, uma tal capacidade de mediação política das diversas particularidades que o compõem, que tenha assumido um tal compromisso em combater incessantemente as marginalidades que cria, que aquelas particularidades podem assentir incessantemente a suas determinações.

Sobre o Poder em Hegel, dirá ainda Lebrun: “A única autoridade genuína é a definição da coisa – e essa autoridade nunca precisa *dar ordens*”.<sup>758</sup> Não há Poder que não ordene a todo momento. É da própria lógica de um poder ordenar incessantemente, definir a cada instante as possibilidades efetivamente disponíveis aos arbítrios particulares que a ele estão submetidos. Mas no Poder como Liberdade a consciência do Poder sobre si mesmo, sobre seu vínculo com a Cultura de um Povo, atinge tal nível de reflexão que suas determinações simplesmente deixam de ser subjetivamente percebidas como tal, como ordens mesmas, e passam a integrar a existência mesma, sendo percebido como Liberdade.

É esse o compromisso do Estado de Direito. Mas também precisa ser parte deste compromisso a formação de suas elites para perceberem nesse Poder o que ele efetivamente é, para além da sensação de liberdade, para além do consentimento irrestrito dos sujeitos àquelas determinações. As elites de um

<sup>757</sup> LEBRUN. *O avesso da dialética*, cit., p. 81.

<sup>758</sup> LEBRUN. *O avesso da dialética*, cit., p. 79.

Estado jamais podem perder de vista que, por detrás dessa belíssima obra de arte<sup>759</sup> que é nosso Estado de Direito, existe uma longa e complexa construção histórica e cultural que o tornou possível, e que toda esta complexidade jamais permanecerá de pé por si só, ao menos não por todo o tempo. São, afinal, como sugeriu Nietzsche, castelos de areia, que precisam ser permanentemente protegidos contra as ondas do mar que incessantemente ameaçam destruí-los por completo.

---

<sup>759</sup> A imagem é tomada mais uma vez de empréstimo ao inspirado BURCKHARDT. *O Estado como obra de arte, cit.*

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizar um trabalho como este, que coroa – espera-se – uma frutífera etapa da vida, é sem dúvidas uma tarefa das mais hercúleas. Não pela dificuldade em si, de afinal pôr de lado as centenas de obras que nos trouxeram aqui, as anotações, as marcações, e toda sorte de realidades concretas e de pensamentos e ideias que nos acompanharam nessa jornada e que seguramente seguirão conosco; mas porque é também, e talvez principalmente, o exercício de abrir mão da posse de determinadas ideias próprias (ou de nossa forma particular de expressá-las) e afinal lança-las ao mundo para que tomem seus próprios rumos, suas próprias veredas nos corações, mentes e – deseja-se –, nos trabalhos de nós mesmos e de outros que possam eventualmente ter contato com este esforço e nele, de alguma forma, se inspirem.

Uma primeira questão a ser debatida nestas considerações finais refere-se ao esforço filosófico a que se propõe o presente trabalho. A questão acerca de se o trabalho haure fidedignamente a intencionalidade subjetiva dos pensadores e momentos históricos, enfim, as fontes a que nos propusemos debater, precisa ser enfrentada sobretudo com a defesa-advertência de que este é um trabalho que se entende inscrito numa tradição, a da Escola Jusfilosófica Mineira, em sua vertente hegeliana. Assim, da questão inicial sobre a fidelidade do trabalho à intenção subjetiva dos autores discutidos, devemos nos perguntar, afinal, se a leitura histórica, se o fio de racionalidade que conduziu a argumentação até aqui apresentada, faz justiça à História, ao Tribunal da História.<sup>760</sup>

Dentre nossas intenções expressas, em que pese o trabalho ter suas próprias vontades, seu próprio destino, destacamos três: Em primeiro lugar esperamos ter logrado êxito no esforço de reavivar uma Teoria do Poder da Escola Jusfilosófica Mineira, precisando a afirmação de Joaquim Carlos Salgado segundo a qual o “Poder é uma Vontade que define outras Vontades”, para demonstrar que **Poder é uma Vontade Objetiva que define o horizonte de possibilidades ao arbítrio das Vontades de Poder dos sujeitos a ele submetidos.**

Em segundo lugar, esperamos ter sido capazes de apresentar os dois veios histórico-filosóficos que, no pensamento ocidental, vêm debatendo a temática do Poder em sede de Filosofia Política,

---

<sup>760</sup> “A história mundial, além disso, não é o mero tribunal de sua *força*, isto é, a necessidade abstrata e irracional de um destino cego, porém porque ele, em si e para si, é *razão* e, seu ser-para-si no espírito, saber, 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.*” (HEGEL. *Filosofia do Direito*, cit., §342, p. 306).

demonstrando a existência de um veio que busca entender o Poder em sentido subjetivo, e que em geral tende a compreender, no perfeccionamento de cada sujeito particular, o caminho para uma sociedade livre, e de um segundo veio que busca entender o Poder em sentido objetivo, e que em geral tende a buscar na imaginação de formas institucionais e de organização da vida comunitária (mormente, para nós ocidentais, no Estado de Direito) uma forma de se garantir a Liberdade dos cidadãos a despeito de qualquer consideração pessoal sobre sua subjetividade. Neste ponto, o pensamento de Hegel emerge como a suprassunção dos dois veios históricos, que entende que o Estado de Direito é a efetividade da ideia ética mesma, que organiza a sociedade suprassumindo todas as particularidades, enquanto garante-lhes a Liberdade, inclusive, de se oporem a determinada conformação histórica particular do próprio Estado, ou a determinado governo.

Por fim, buscamos compreender o processo contemporâneo de massificação, des-elitização, e desvoluntarização do Poder, que culminou em uma brutal perda da capacidade de auto-determinação dos Estados particulares, com a imposição de fórmulas gerais e abstratas às quais todo o Ocidente (e, ademais, todo o mundo) deveriam subscrever e seguir, com a conseqüente perda da Liberdade dos (e nos) Estados – o que significa também a correspondente perda da Liberdade de seus cidadãos.

Assim, impõe-se que o presente trabalho termine com um esforço de esperança, de confiante anseio de que o Ocidente seja capaz de perceber a situação em que contemporaneamente se encontra, como também outras vezes já se viu – sob Império. É esse o primeiro passo, a nosso ver, para a contestação de uma ideologia que ousou se compreender como “a” ideia única, a forma mais pronta e bem acabada de organização política e de concerto mundial. É também o caminho para que as elites intelectuais, políticas, artísticas e culturais retomem as rédeas do Poder nos diversos povos ocidentais, para que na pluralidade que nos caracterizou e ainda caracteriza, possamos desenvolver soluções múltiplas e divergentes para as questões sempre presentes no seio de nossa Civilização – as tensões e contradições que marcam e fazem, do Ocidente, ele mesmo.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund-. *Dialéctica Negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1984.
- ADVERSE, Helton. Maquiavel, a República e o desejo de liberdade. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 30 (2), pp. 33-52, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A “filosofia cristã” contra o autoritarismo: o estado novo e o regime militar na obra de Matta Machado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 64, jan./jun., pp. 253-280, 2014.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Crítica da Razão Antiutópica*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- AMADOR, Filomena. As controvérsias científicas na história da ciência. *Revista de Estudos Universitários*. Sorocaba, v. 35, n. 2, pp. 17-31, dez. 2009.
- ANDERSON, Kevin. *Lenin, Hegel and western marxism: a critical study*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- ANDERSON, Perry. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Trad. Renato Prelorentzou. São Paulo: Editora UNESP, 2016.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- AQUINO, Tomás de. *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro*. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: Edipro, 2013.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica* (v. IV – I sessão da II parte – questões 49-114). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira; et al. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica* (v. VI – II sessão da II parte – questões 57-122). Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira; et al. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, Hannah. Da violência. In: *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caiero. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BALESTRA, Vinícius Batelli de Souza. Hannah Arendt, leitora de Montesquieu: ensaio sobre o totalitarismo e as revoluções. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2016 (*Dissertação*, Mestrado em Direito).
- BALIBAR, Étienne. *Ciudadano Sujeto* [v. 1: El sujeto ciudadano]. Trad. César Marchesino. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- BARROSO, Gabriel Lago de Souza. A unidade da Fenomenologia do Espírito e sua relação com o Sistema Hegeliano. In: SALGADO, Joaquim Carlos; HORTA, José Luiz Borges (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.
- BATAILLE, Georges. The sacred. In: BATAILLE, Georges. *Visions of Excess: selected writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- BAZZAN, Marco Rampazzo. Sobre la huella de Kant en la doctrina del derecho berlinesa de Fichte. *Estudos Kantianos*. Marília, v. 4, n. 1, pp. 83-104, jan./jun. 2016.
- BEÇAK, Rubens. *Democracia: hegemonia e aperfeiçoamento*. São Paulo: Saraiva, 2014.
- BECK, Ulrich. *Power in the Global Age: a new global political economy*. Trans. By Kathleen Cross. Cambridge: Polity Press, 2005.
- BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.
- BERLIN, Isaiah. A originalidade de Maquiavel. In: BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BIGNOTTO, Newton. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, pp. 77-100, 2008.
- BIGNOTTO, Newton. Lefort and Machiavelli. In: PLOT, Martín (Ed.). *Claude Lefort: thinker of the political*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013.
- BIGNOTTO, Newton. Maquiavel historiador. *Revista USP*. São Paulo, v. 29, mar./mai., 1996, pp. 182-188.
- BOURDIEU, Pierre. “Fieldwork in philosophy”. In: BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. A codificação. In: BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. Trad. Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado: cursos no College de France (1989-1992)*. Trad. Rosa Freire D'aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.
- BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- CÂNDIDO, Antônio. O portador. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.
- CARDOSO, Paulo Roberto. *Diatética Cultural: Estado, soberania e defesa cultural*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2016. (Tese, Doutorado em Direito).
- CARDOSO, Renato César; et al. (Orgs.). *Livre-arbítrio: uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Editora Artesã, 2017.
- CASTRO, Mário Caldonazzo. *Autos da Devassa: a Inconfidência Mineira por detrás da cortina: O levante, Tiradentes, o Advogado e o Processo*. Curitiba: Juruá, 2016.
- CAVALHEIRI, Alceu. O pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006, (Dissertação, Mestrado em Filosofia).
- CHAPMAN, Stanley. D. *The cotton industry in the Industrial Revolution*. Londres: Palgrave Macmillan, 1972.
- COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos: de Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Trad. Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- CONILL, Jesús. Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri). *Revista Portuguesa de Filosofia*. T. 57, Fasc. 1, pp. 113-132, Jan./Mar. 2001.
- CONILL, Jesús. Nietzsche y Ortega. *Estudios Nietzsche*. V. 1, pp. 49-60, 2001.
- COSTA MATOS, Andityas Soares de Moura. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- COUTINHO, Carlos Nelson. O conceito de vontade coletiva em Gramsci. *Revista katálysis*. Florianópolis, v. 12, pp. 32-40, Jan./Jun. 2009.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci. In: COUTINHO, Carlos Nelson. *Marxismo e Política*. São Paulo: Cortez, 2008.

- CUARTAGO, Román. *El poder del espíritu: Hegel y el êthos político*. Madrid: Abada Editores, 2016.
- CUNHA, Paulo Ferreira da. Maquiavel: monólogos e diálogos do Poder. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 68, pp. 631-655, jan./jun., 2016.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- DEZALAY, Yves; GARTH, Bryant G. *La internacionalización de las luchas por el poder: la competencia entre abogados y economistas por transformar los Estados latinoamericanos*. Trad. Antonio Barreto. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- DILTHEY, Wilhelm. A arte como primeira representação do mundo humano histórico em sua individuação. In: DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação: textos selecionados*. Trad. Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. A Formação do mundo histórico nas ciências do Espírito. In: DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação: textos selecionados*. Trad. Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. Prefácio à Introdução às Ciências do Espírito. In: DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação: textos selecionados*. Trad. Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pp. 33-38.
- DINIZ, Arthur José Almeida. A crise de nossos dias. *Revista da Faculdade de Direito*. Belo Horizonte, n. 21, 1979, p. 307-343.
- DOMÈNECH, Antoni. Individuo, comunidade, cidadania. *Grial*. Vigo, t. 40, n. 156, out./nov./dec., 2002, p. 635-676.
- DUARTE COSTA, Layon. Estado, poder e liberdade; uma reflexão a partir dos culturalismos de Nelson Nogueira Saldanha e Joaquim Carlos Salgado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018 (*Dissertação*, Mestrado em Direito).
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ERHARD, Johann Benjamin; MOSER, Karl Friedrich Freiherr von; GEICH, Johann Baptist; *et. al.* *¿Qué es Ilustración?*. Trad. Agapito Maestre; José Romagosa. Madrid: Grupo Anaya Publicaciones Generales, 2007.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: um destino*. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- FEILER, Adilson Felício. *Hegel e Nietzsche: a ética crista concebida como amor e destino*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2015.
- FERGUSON, Niall. *Império: como os britânicos fizeram o mundo moderno*. Trad. Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Planeta, 2016.

- FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.
- FICHTE, Johann Gottfried. *O destino do Erudito*. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.
- FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política* [coleção ditos e escritos, v. 5]. Trad. Elisa Monteiro Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Micrfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 14]: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 16]: O eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 18]: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas* [v. 19]: Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. Kant und die philosophische Hermeneutik. *Kant-Studien*, v. 66, 1975, pp. 396-403.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método* (v. 1). Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GOOD, James Allan. *A search for Unity in Diversity: the “Permanent Hegelian Deposit” in the philosophy of John Dewey*. Oxford: Lexington Books, 2006.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere (v. 03): Maquiavel, notas sobre o Estado e a política*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- GRAMSCI, Antonio. *Escritos Políticos* [v. 1]. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del cárcere* [v. II, Quaderni 6-11]. Torino: Einaudi, 1975.

- HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Bom entretenimento: uma desconstrução da história da paixão ocidental*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *Hegel y el poder: un ensayo sobre la amabilidad*. Trad. Miguel Alberti. Barcelona: Herder, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2020.
- HAN, Byung-Chul. *No exxame: perspectivas do digital*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HAN, Byung-Chul. *O que é poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Trad. Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2016.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A ciência da lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética* [v. 1]. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EdUSP, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio. Vol. I – A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio. Vol. III – A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2ª Ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Frühe Schriften* (Werke 1). Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Werke 7). Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The letters*. Trans. Clark Butler and Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II*. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden* (vol. 6). Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Juan Luis Vernal. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo [Parte I]*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HENRIQUES, Hugo Rezende. Os tempos do Estado: Darcy Ribeiro e o Destino brasileiro. *Apresentação oral*. I Congresso Internacional de Ciências do Estado. Belo Horizonte, 2020.
- HENRIQUES, Hugo Rezende; CARVALHO, João Pedro Braga de. Conhece-te a ti mesmo: Hegel e o Destino do Estado de Direito. In: TASSINARI, Ricardo Pereira; BAVARESCO, Agemir; MAGALHÃES, Marcelo Marconato (Orgs.). *Hegel e a contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.
- HENRIQUES, Hugo Rezende; CASTRO, Raphael Machado de. O titereiro mundial: guerras culturais, “ideologênese” e as ameaças ao Estado soberano. In: 10º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos de Defesa. 2018, São Paulo. *Anais*. São Paulo: ENABED, 2018. Disponível em: <[https://www.enabed2018.abedef.org/resources/anais/8/1535681337\\_ARQUIVO\\_ArtigoFinal-OTITEREIROMUNDIAL.pdf](https://www.enabed2018.abedef.org/resources/anais/8/1535681337_ARQUIVO_ArtigoFinal-OTITEREIROMUNDIAL.pdf)>.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBBS, Eric John Ernest. *The age of extremes: a history of the World, 1914-1991*. Nova York: Vintage books, 1994.
- HOBBS, Eric. *Revolutionaries*. Nova York: New Press, 2001.
- HOBBS, Eric. *The age of Empire*. Nova York: Vintage Books, 1989.
- HOBBS, Eric. *The age of Revolution [1789-1848]*. Nova York: Vintage Books, 1996.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HORTA, José Luiz Borges. ¿Das Dialektische Zeitalter?! A contemporaneidade como Metafísica Especulativa e a Filosofia hegeliana como chave para sua compreensão. *Palestra*. X Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira. Marília, 2019.
- HORTA, José Luiz Borges. *Direito constitucional da educação*. Belo Horizonte: Decálogo, 2007.
- HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. In: BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da Razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

HORTA, José Luiz Borges. Estado e globalização: réquiem para o século XX. *Revista jurídica in verbis*. Natal, n. 24, jul./dez. 2008, p. 191-202.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In: CORREIRA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo (Orgs.). *Hegel e Schopenhauer*. São Paulo: ANPOF, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel, paixão e diferença. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. Florianópolis: CONPEDI, 2015.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel, Paixão e História. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.

HORTA, José Luiz Borges. História, Constituições e reconstitucionalização do Brasil. *Revista Brasileira de Estudos políticos*. v. 94, pp. 121-155, 2006.

HORTA, José Luiz Borges. Interdisciplinaridade, Direito e Estado: memórias da Faculdade de Direito da UFMG. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. N. 40, pp. 193-217, 2012.

HORTA, José Luiz Borges. La era de la justicia: Derecho, Estado y límites a la emancipación humana, a partir del contexto brasileño. *Astrolabio, revista internacional de filosofía*. Barcelona, n. 11, pp. 75-85, 2010.

HORTA, José Luiz Borges. Ratio juris, ratio potestatis: breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da Filosofia do Direito e do Estado. *Revista da Faculdade de Direito*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, v. 49, pp. 145-160, 2006.

HORTA, José Luiz Borges. Urgência e emergência do constitucionalismo estratégico. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*. V. 23, pp. 783-806, 2012.

HORTA, José Luiz Borges; FREIRE, Thales Monteiro; SIQUEIRA, Vinícius de. A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. *Confluências*. Niterói, v. 14, n. 2, pp. 129-133, dez. 2012.

HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. Entre as veredas da cultura e da civilização. *Revista brasileira de Filosofia*. São Paulo, a. 58, n. 233, pp. 235-264, jul./dez., 2009.

HORTA, José Luiz Borges. A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: notas para uma filosofia do tempo presente. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius. *Filosofia alemã de Kant a Hegel*. São Paulo: ANPOF, 2013.

HUNTINGTON, Samuel Phillips. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Trad. M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

HYPOLITE, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983.

- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Trad. Maria Luíza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KAFKA, Franz. *O processo*. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006.
- KAHN, Charles H. *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projecto filosófico. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KANT, Immanuel. Da expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, Immanuel. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Trad. Clélia Aparecida Martins [primeira parte]; Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof [segunda parte]. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. O fim de todas as coisas. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KELLNER, Douglas. A crítica de Nietzsche à cultura de massas. Trad. Tiago Aguiar; Matias Sperb. *Revista FAMECOS*. n. 13, dez., pp. 12-22, 2000.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. 8ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

- KERVÉGAN, Jean-François. Figuras do direito na Fenomenologia do Espírito. A fenomenologia como doutrina do Espírito Objetivo? Trad. Theresa Calvet de Magalhães; Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira. *Pensar*. Fortaleza v. 21, n. 1, p. 213-241, jan./abr., 2016.
- KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel e o hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.
- KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.
- KERVEGAN, Jean-François. *The actual and the rational: Hegel and Objective Spirit*. Trad. Daniela Ginsburg; Martin Shuster. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- KLEIN, Naomi. *A doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KUHN, Thomas Samuel. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LENIN, Vladimir Ilych Ulianov. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Trad. José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução ao pensamento de Hegel* [Tomo 1: a Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes]. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e Escravo: Uma parábola da filosofia ocidental. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. 8, n. 21, pp. 7-29, 1981.
- LÓPEZ FRÍAS, Francisco. Unamuno y Ortega frente al drama. *Curs*. Cincuentenario de la muerte de Unamuno. Espanha: Fundació Caixa de Pensions, 1988, pp. 125-151.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Trad. Ana Maria Chiarini; Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche e a crítica da Modernidade*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche: o rebelde aristocrata – biografia intelectual e balanço crítico*. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- LÓWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX (Marx e Kierkegaard)*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

LUHMANN, Niklas. *Trust and Power*: two works by Niklas Luhmann. Trans. By Howard Davis, John Raffan and Kathryn Rooney. New York: John Wiley & Sons, 1979.

LUKÁCS, György. *Lenin*: um estudo sobre a unidade de seu pensamento. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUTERO, Martinho; CALVINO, João; HÖPFL, Harro (Org.). *Sobre a autoridade secular/ Sobre o governo civil*. Trad. Hélio de Marco Leite de Barros; Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MACHIARELLI, Nicollò [ADVERSE, Helton (Org.)]. *Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Trad. Helton Adverse e Gabriel Pancera. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MACHIARELLI, Nicollò. *A arte da guerra*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MACHIARELLI, Nicollò. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

MACHIARELLI, Nicollò. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MACHIARELLI, Nicollò. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MARX, Karl. *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Luciano Cavini Martorano; Nélio Schneider; Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATA MACHADO, Edgar de Godói da. *Direito e Coerção*. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.

MATA MACHADO, Edgar Godoi da. *Revolução pelo Direito*. In: SOUZA, Patrus Ananias de (Coord.). *Edgar de Godoi da Mata-Machado: o homem e o pensador*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2015.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Homo obsoletus*: precariedade e desempoderamento na turboglobalização. Trad. Ana Paula Diniz e Gabriel Rocha. Barcelona: Linkgua-Digital, 2019.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. *Macrofilosofía de la globalización y del pensamiento único*: un macroanálisis para el “empoderamiento”. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.

MAYOS SOLSONA, Mayos. *Ilustración y romanticismo*: Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona: Herder Editorial, 2004.

- MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*. São Paulo: Global, 2015.
- MENESES, Paulo de. Hegel como mestre de pensar. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 23, n. 73, pp. 149-158, 1996.
- MICHELS, Robert. *Sociologia dos partidos políticos*. Trad. Arthur Chaudon. Brasília: Editora UnB, 1982.
- MIDDELAAR, Luuk van. *Politicídio: o assassinato da política na filosofia francesa*. Trad. Ramon Alex Gerrits. São Paulo: É Realizações, 2015.
- MIGUEL, João Batista. *Libertas Quæ Sera Tamen; Teófilo Otoni e o caminhar da História do Estado de Direito no Brasil Oitocentista*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2020 (*Dissertação, Mestrado Direito*).
- MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade e A sujeição das mulheres*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MIRANDA, Rodrigo Marzano Antunes. *A paz em Kant: uma abordagem macrofilosófica do projeto de paz*. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2019.
- MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. *A desordem mundial: o espectro da total dominação – guerras por procuração, terror, caos e catástrofes humanitárias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. *A segunda Guerra Fria: geopolítica e dimensão estratégica dos Estados Unidos – das rebeliões na Eurásia à África do Norte e ao Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MORRIS, Colin. *The Discovery of the individual 1050-1200*. Toronto: University of Toronto Press, 1987.
- MOTA, Thiago. Nietzsche e a Vontade de Poder: uma metafísica política. *Revista Estudos Filosóficos*. n. 02, pp. 38-51, 2009.
- MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.
- NEVES, Marcelo. *Transconstitucionalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias Moraes Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Carlos Duarte; Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Correspondencia* [Volumen I: junio 1850-abril 1869]. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Ed Trotta, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *David Strauss: l'uomo di fede e lo scrittore*. Trad. Sossio Giametta. Milano: Adelphi, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UnB, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2014

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo: a maldição ao cristianismo/Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas* [Os pensadores]. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro; ALMEIDA, Philippe Oliveira. O jovem Hegel leitor de Maquiavel. *Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, v. 07, n. 13, pp. 289-315, 2016.

OLIVEIRA, Érico Andrade Marques de. A crítica de Nietzsche à moral kantiana: por uma moral mínima. *Cadernos Nietzsche*. V. 27, pp. 169-189, 2010.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. *Espanha invertebrada*. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Espanha invertebrada y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

ORTEGA Y GASSET, José. *História como Sistema/Mirabeau ou o Político*. Trad. Juan A. Gili Sobrinho; Elizabeth Hanna Côrtes Costa. Brasília: Editora UnB, 1982.

ORTEGA Y GASSET, José. *La filosofía de la Historia* de Hegel y la historiología. In: ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Trad. Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2019.

ORTEGA Y GASSET, José. *Sobre a Razão Histórica*. Trad. Ronald Robson. Campinas: Vide Editorial, 2020

ORWELL, George. *1984*. Trad. Heloisa Jahn e Alexandre Hubner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PANCERA, Gabriel. Introdução ao Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Médici. In: MACHIAVELLI, Nicollò [ADVERSE, Helton (Org.)]. *Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Trad. Helton Adverse e Gabriel Pancera. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel*. Trad. Ana Maria Patacho. Lisboa: Editorial Presença, 1964.

PAPAIOANNOU, Kostas. *Hegel*. Trad. Bartolomé Parera Galmes. Madrid: Editorial EDAF, 1975.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*. N. 23, pp.105-121, 2007.

PINTO COELHO, Saulo de Oliveira. O idealismo alemão no culturalismo jurídico de Miguel Reale. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2009 (*Tese*, Doutorado em Direito).

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

POPPER, Karl Raimund. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2013.

RAMONET, Ignacio. El pensamiento único. Trad. J Sempere. *Mientras tanto*. N. 61, Primavera, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. 4ª Ed. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. 3ª Ed. Belo Horizonte: Martns editora, 1972.

REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do Direito: situação atual*. 5ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

REALE, Miguel. *Vida Oculta*. São Paulo: Massao Ohno/Stefanowski, 1990

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIKOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez. Coyoacán: Siglo veintiuno editores, 1990.

- RINGER, Fritz Karl. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: EdUSP, 2001.
- ROMANO, Roberto. *Razão de Estado e outros estados da Razão*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. 3a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- RUBIRA, Luís. Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. *Tempo da ciência*. n. 12, v. 24, pp. 113-122, 2005.
- RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental* [Livro 3: A filosofia moderna]. Trad. Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SALATINI, Rafael. Maquiavel e o Estado. In: SALATINI, Rafael; DEL ROIO, Marcos (orgs.). *Reflexões sobre Maquiavel*. Marília: Oficina Universitária, 2014.
- SALDANHA, Nelson Nogueira. O chamado “Estado Social”. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 62, pp. 55-81, jan. 1986.
- SALDANHA, Nelson. *Ordem e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.
- SALGADO, Joaquim Carlos. A Filosofia do Direito de mestre Edgar: uma visão panorâmica. In: SOUZA, Patrus Ananias de (Coord.). *Edgar de Godoi da Mata-Machado: o homem e o pensador*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2015
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.
- SALGADO, Joaquim Carlos. Estado ético e Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte, v. 27, n. 2, pp. 37-68, abr./jun., 1998.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O aparecimento do Estado na “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte, n. 17, 1976, p. 178-193.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 40, 2012, p. 157-176.
- SALGADO, Joaquim Carlos. Prefácio. In: SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. Semiótica estrutural e transcendentalidade do discurso sobre a Justiça. *Revista da Faculdade de Direito*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, v. 1, n. 37, pp. 79-102, 2000.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?* Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.

SALGADO, Karine. A república, o justo e suas consequências na leitura de Kant. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine. *História, Estado e Idealismo alemão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira. Kant entre republicanismo e liberalismo. In: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018.

SALGADO, Karine; ALMEIDA, Philippe Oliveira. Sobre o papel da república na consecução do justo em Kant. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades; COSTA, Renata Almeida da; HORTA, José Luiz Borges. *Direito, Estado e idealismo alemão*. Florianópolis: CONPEDI, 2015.

SALGADO, Karine; *et al.* (Orgs.). *Dignidade e tolerância: anais do II Simpósio Internacional de Filosofia da Dignidade Humana*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019.

SANDERS, Frances Stonor. *Quem pagou a conta? A CIA na Guerra Fria da Cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SCHMITT, Carl. Coloquios sobre el poder y sobre el acceso al poderoso. *Revista de Estudios Políticos*. Madrid, v. 78, pp. 03-20, 1954.

SCHMITT, Carl. La visibilidade de la iglesia: uma reflexión escolástica. Trad. Román García Pastor. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. N. 13, pp. 11-18, 1996.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. Trad. Francisco Ayala. Salamanca: Alianza Editorial, 2006.

SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Trad. Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa: Qu'est-ce que le Tiers État?* Trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

SOUZA NETO, César Cardoso. Reforma guibelina: O Concílio Vaticano II à luz da Filosofia do Estado e da Filosofia da Cultura. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2017, (*Tese*, Doutorado em Direito).

SOUZA, Henrique José da Silva. Teoria da (in)decisão política: uma investigação da democracia sitiada pela sondocracia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2015 (*Dissertação*, Mestrado em Direito).

SOUZA, José Crisóstomo. Consideração tempestiva I: Nietzsche como jovem hegeliano e *maître-à-penser*. *Cadernos Nietzsche*. V. 32, pp. 73-108, 2013.

SPYKMAN, Nicholas John. *America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power*. Nova York: Harcourt, Brace and company, 1942.

STOLLEIS, Michael. Après le Déluge: La reconstruction de l'État de Droit et de la démocratie en Allemagne de l'Ouest après la Seconde Guerre Mondiale. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 81 (3), jul./set. 2003, p. 353-366.

STRAUSS, Leo. Jerusalém e Atenas: algumas reflexões preliminares. In: STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. *Fé e filosofia política: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1964)*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2017.

TORRES, João Carlos Brum. Kant, Kelsen, Carl Schmitt e a Teoria da Fundação Constitucional. *Revista de filosofia Aurora*. Curitiba, v. 29, n. 47, mai./ago. 2017, pp. 503-521.

VALLS PLANA, Ramón. *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada Editores, 2018.

VILLACAÑAS, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana: una genealogía de la división de poderes*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

VILLELA, João Baptista. Em busca dos valores transculturais do Direito. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 89, pp.29-45, jan./jun., 2004.

VIROLI, Maurizio. *For Love of Country: an essay on patriotism and nationalism*. 1995, p. 30-31.

VON ZUBEN, Marcos de Camargo. Ricoeur, Foucault e os mestres da suspeita: em torno da hermenêutica e do sujeito. *Trilhas filosóficas*. Ano 1, n. 1, Jan./Jun., 2008, pp. 34-42.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2016.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade* (v. 1). Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UnB, 1999.

WOOD, Allen William. Hegel e o marxismo. In: BEISER, Frederick Charles (Org.). *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

ŽYŽEK, Slavoj. *Interrogando o real*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

ŽYŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil ou porque vale a pena lutar pelo legado cristão*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2015.