

CAROLA MARIA MARQUES DE CASTRO

Estado, Dialética e Revoluções

Inquirições sobre a tríade espiral da Modernidade

Faculdade de Direito da UFMG

Belo Horizonte, 2017

CAROLA MARIA MARQUES DE CASTRO

Estado, Dialética e Revoluções

Inquirições sobre a tríade espiral da Modernidade

Dissertação de mestrado apresentada no âmbito do Projeto de Pesquisa Coletivo *Macrofilosofia, Direito e Estado* e da Linha de Pesquisa em *Estado, Razão e História*, sob a orientação do Prof. Dr. JOSÉ LUIZ BORGES HORTA, ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito.

Faculdade de Direito da UFMG

Belo Horizonte, 2017

Ficha de avaliação

A presente dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais e defendida perante banca examinadora nesta data, sendo afinal considerada .

Belo Horizonte,

Professor Doutor JOSÉ LUIZ BORGES HORTA
Orientador e Presidente da Banca
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor JOAQUIM CARLOS SALGADO
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA
Universidade Federal de Santa Catarina

PARA MINHA PESSOA

JULIA CASTRO

PARA MEU TRIPE

MAMIS, PAPIS E TATA

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiro a Deus, nas pessoas de minha mãe Celia, meu pai Rinaldo, e minhas flores Tainara e Jiulinha, porque o melhor jeito de Deus demonstrar o quanto me ama e me mima e ter me dado esta família, e eu só posso devolver esse amor, me dedicando a estas pessoas tão humanas e iluminadas; Deus, meus pais e minhas irmãs são a prova de que o universo é bom, de que Deus é bom, de que ele nos ama e nos protege. Para nossa família, ainda que separada pela distância, existe um hino, e existe um sonho: “Por que se chamava moço, também se chamava estrada, viagem de ventania, nem lembra se olhou pra trás, a primeiro passo asso asso..., por que se chamavam homens, também se chamavam sonhos, e sonhos não envelhecem”^{*} é o que melhor há em nós.

Em segundo, agradeço ao meu amado e eterno orientador, Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, a quem devo tudo, desde a realização deste sonho, até a idealização dos próximos. Sempre estarei por você, pra todo sempre. É imensurável o quanto de você há em mim, o quando de você há em meu devir, mas é fácil notar que será sempre a melhor parte. O Olímpio é pequeno pra você, a você foi permitido conhecer o interior dos homens, foi legado a tarefa de educar uma sociedade que se perde com facilidade, mas que merece ser resgatada, por ser bela, e por ter como substância a liberdade. E você sabe bem o que é ser feito de liberdade, desejo que seja sempre, cada vez mais livre.

Ao meu querido amigo mestre Prof. Dr. Paulo Roberto Cardoso, que várias vezes sem saber já me matou a fome, algumas vezes de conhecimento e outras de alimento. É impossível mensurar o tamanho da minha gratidão por você, e ainda mais difícil expressar o tamanho do meu amor. Obrigada por me dar ar e direção quando tudo isso me faltou. Sem você, nada disso seria possível. Quero ver você envelhecer em Trás-os-Montes, dando aulas em baixo de uma figueira, rodeado de bons amigos e histórias. Estarei sempre por perto, sempre presente, pra todo sempre.

^{*}NASCIMENTO, Milton. Clube da esquina n.º. 2. In: NASCIMENTO, Milton. BORGES, Lô. *Clube da esquina*. Pacific Jazz Records: 1972.

Aos meus amigos fantásticos que sempre me apoiaram na dureza ou na cachaça, devo a vocês tantos sorrisos e passos de dança, sem distinção, porque vocês são todos igualmente incríveis: Beatriz Brito (Miss universo); Clarissa Castro (palhaça); Gisele Lobato (flor do campo); Washington Junior (meu irmãozinho); Lyvia Maria (alma minha); Natalia da Mata (mamis linda); Vinicius Andrade, Lúcio Ferras, Camila Gomes e Vitor Hugo (meus tugas brasileiros, minha família Braguenta); Rodrigo Marzano (migo de toda hora); João Miguel (que ilumina todos os meus dias); Iury Matias (amor meu); Ana Ferreira (minha parte mais feliz); Nathalia Tanure (meu exemplo de vida); Hugo Rezende (meu lindo); Leiliane Rodrigues (miga sua loka); Larissa Moreira (meus braços e pernas); Glauce Leonel (o abraço mais sorridente); Alessandra Araújo (meu baú de memórias); Ricardo Baganha (meu carinho);

D, todo meu caminho foi trilhado pelo seu olhar. De palavras nós já não precisamos. Só registro aqui na história dos homens o meu imenso privilegio de ter você hoje e sempre.

Aos meus colegas de Faculdade e de vida: Lucas Cesar; Gabriela Senna, Sebastião Dinelli (Lênin); Cesar Cardoso; Philippe Almeida; João Protásio; Ingrid Almeida; Diego Vieira; João Meira; Tarcísio Barros; Ana Guerra; e aos meus pupilos da 8ª e 9ª turma de CE (foi incrível contribuir pro aprendizado de vocês); e em especial a gloriosa 3ª turma de Ciências do Estado;

Aos meus professores da vida do Estado: Mestre Durval Ângelo, Cida de Jesus e ao bravo companheiro Zé Dirceu;

Aos meus professores na vida acadêmica: Professores doutores Antônio Gomes e Marcella Gomes, pelo início da caminhada; aos Professores doutores Ricardo Salgado, Marcelo Cattoni, David Gomes, Renato Cesar, Aziz Saliba, Fernando Jaime e Karine Salgado pelas constantes lições; e a todos os ilustríssimos colaboradores da Casa de Afonso Pena, e da magnífica Universidade Federal de Minas Gerais, e igualmente a minha segunda casa filosófica, a Invicta Universidade do Porto que acolheu como filha, o meu muitíssimo obrigada.

SUMÁRIO

ESTADO E REVOLUÇÃO	2
O caminho.....	3
O caminhar	6
O levitar.....	10
PRIMEIRA PARTE: O TEMPO	19
I.1- O NÓS E O NÓ DA HISTÓRIA	21
I.1.1- No Tempo, a História	21
I.1.2- No Ocidente, a Modernidade	25
I.1.3- Na História, o Nó.....	31
I.2- O CONCEITO DE ESTADO PRESENTE	37
I.2.1- O Espírito vivo	37
I.2.2- Estado/Estado.....	46
I.2.3- Estado/Povo.....	50
I.2.4- Estado/Religião	54
I.2.5- Estados/Estados Novos	61
I.2.6- O Estado presente.....	63
I.3- O ESTADO DAS COISAS	69
I.3.1- O Jogo de Trocas.....	69
I.3.2- Economia mundo.....	71
SEGUNDA PARTE: O DESTINO	76
II.1- O TEMPO ACELERADO	78
II.1.1- O tempo acelerado.....	78
II.1.1- O movimento- a dialética.....	80

II.2- REVOLUÇÃO: da <i>Teoren</i> a <i>Práxis</i>	87
II.3- O ESTADO PÓS- REVOLUCIONÁRIO E A CISÃO IMINENTE	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	125
RESUMO	132
ABSTRACT	133

“- Às vezes quase desisto de vocês, massas populares. Penso: não vale a pena, é como pedir a um cajueiro para não entortar seus ramos. Mas nós cumprimos destino de tapete: a História há-de limpar os pés nas nossas costas.”

*Assane*¹

¹ Assane, personagem do livro COUTO, Mia. *Terra Sonâmbula*. Alfragide: Leya. 2008, p. 58.

ESTADO E REVOLUÇÃO

O caminho

O trabalho que se apresenta buscou, em uma reflexão histórico-filosófica, compreender o que chamamos de a espiral² da modernidade, a partir de três conceitos-chaves - o Estado, a Dialética e a Revolução.

É um convite a pensar o Estado revolucionário da Modernidade, o conceito de revolução e assim próprio Estado presente. Não se pretendeu conceber um capítulo da Teoria Geral do Estado, ou das Ciências Políticas, ou um esboço reflexivo voltado somente ao Direito, ou qualquer outra possibilidade restritiva. Ainda que consideremos limitado, propomos então um convite à Filosofia do Estado, através de um dos seus lados mais robustos e controversos, a *Ideia de Revolução*.

Uma Filosofia do Estado pode se apresentar algumas vezes de forma leve, mas ao mesmo passo que a Filosofia do Direito, salva, ou lança boias à Teoria Geral do Direito. Tentaremos apontar setas ou caminhos para o estudo mais aprofundado do Estado, e da própria Teoria Geral do Estado.

Também é preciso delimitar que estamos longe de desenhar uma Teoria da Revolução, mesmo que isso um dia possa ser aspirado por nós. Antes se faz necessário

² **1)** “Uma espiral é uma curva plana que dá voltas em torno de um ponto e que, em cada uma dessas voltas, se afasta cada vez mais desse ponto. A espiral, noutros termos, é a linha curva que se cria num ponto e que se vai afastando progressivamente do centro à medida que vai girando em volta do mesmo. Muitas das vezes, os conceitos de espiral e hélice são usados como sinônimos. A espiral, seja como for, é sempre plana, ao passo que a hélice é tridimensional. A hélice, por conseguinte, é uma curva espacial. As espirais tiveram importância no simbolismo de diversas culturas. O homem pré-histórico costumava desenhar espirais nas suas pinturas rupestres, o que leva a crer que representava o ciclo do nascimento, da morte e do renascimento. O sol também era representado como uma espiral (já que nasce todas as manhãs, morre ao entardecer e renasce no dia seguinte). Entende-se por espiral, por outro lado, a sucessão crescente ou indefinida de acontecimentos. Neste caso, a noção continua associada, de alguma forma, ao cíclico ou àquilo que parece não ter fim. Expressões como “A sociedade entrou numa espiral de violência sem limite” indicam que uma comunidade vive no meio de conflitos violentos que se sucedem uns atrás dos outros. Cf. CONCEITO, de. *Conceito de espiral*. Disponível em: <<http://conceito.de/espiral>>. Acesso em: 03 de agosto de 2017. **2)** Na matemática, **espiral** é uma curva plana que gira em torno de um ponto central (chamado pólo), dele se afastando ou se aproximando segundo uma determinada lei. Quando se volta para a direita é chamada de dextrogira e para a esquerda de sinistro gira ou levogira. Cf. HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico Houaiss de Língua Portuguesa 3.0*. Objetiva, 2009. **3)** Referência ao álbum do artista brasileiro Criolo, intitulado *Espiral de Ilusões*- disco eminentemente crítico e político que expressa bem a faceta do ano de 2017.

apontar trilhas ou caminhos para a reflexão da Revolução sob a perspectiva do Estado, que é em especial seu destino e seu endereço.

A todo tempo buscaremos compreender particularidades da Ciência do Estado que Hegel³ trás em suas obras. Partindo da definição que o filósofo nos dá na obra *Filosofia do Direito* (*Philosophie des Rechts*), em que afirma ser esta “a busca para conceituar e expor o Estado como um racional dentro de si”⁴ mas tendo como propósito a forma como ele deve ser conhecido, através da lente do universo ético. Hegel, desde logo, está sempre presente, e talvez onipresente, em todo progresso desse trabalho, por meio de sua produção sistemática.

Neste norte, esta dissertação buscou harmonizar-se com a linha de pesquisa: **Estado, Razão e História**, que sempre teve a preocupação de investigar o Estado, em suas mais variadas vertentes e dimensões. Partindo da reflexão filosófica, passando pela política e também jurídica, sempre com a certeza da projeção da história por toda aura da cultura, que molda o corpo social que compõe o Estado.

A crença na autodeterminação dos povos e no respeito às diferentes culturas existentes, que resultam em formatos organizacionais também diversos de sociedades, que convivem sob o mesmo manto da História, numa espécie de construção coletiva de um

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlim, 14 de novembro de 1831) é reputado por ser o mais notável filósofo idealista e historicista da Alemanha, e, para, além disso, é unanimemente também considerado um dos mais importantes e influentes filósofos da história. Por seu pensamento revelar o desenvolvimento da própria mentalidade humana e das ciências filosóficas, notadamente a respeito de noções elementares e essenciais à filosofia como: consciência, liberdade, razão, Espírito (esse entendido como o gênio humano em todas suas expressões), cultura e história, e por ter demonstrado, na sua dialética, a total conexão do sujeito com a realidade que o cerca bem como a concatenação do indivíduo com o mundo, é tido como o filósofo da modernidade por excelência.

Maior expoente do chamado “idealismo alemão”. Entende que a ideia é, através da reflexão dialética, motor de uma nova compreensão, de uma nova visão de mundo, reconfigurando tanto o pensamento quanto o mundo a partir dessa reflexão. Por esse pensamento que conecta a consciência humana com a história, as ideias com o seu contexto, a liberdade como essência do sujeito e como fator de criação sobre a realidade, Hegel é um filósofo intransponível e incontornável, por ter legado à filosofia ocidental um sistema único, completo, inovador, que coloca o gênio humano em suas criações – a filosofia, a história, a cultura, o Estado – como protagonista do desenvolvimento da sua consciência, de sua liberdade, realidade e de sua história. CASTRO, Carola. A formação do pensamento de Hegel até 1807. *Direito, Estado e idealismo alemão*. CONPEDI: Florianópolis, 2015. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

⁴ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. Unisinos: São Leopoldo, 2010, p. 42.

Espírito único, que mesmo em temporalidades diferentes marca a humanidade e suas glórias, é também norteador desta dissertação.

O caminhar

A Modernidade é um conceito que se expandiu na evolução histórica da humanidade, deixando de ser mero marco temporal, para ser um marco espiritual e *ideológico*. Como época temporal e histórica, é talvez a mais facilmente identificável e igualmente confundida. No entanto, no desenvolver da História, três conceitos chaves podem ajudar a definir o espírito/razão da modernidade - o Estado, a Dialética e a Revolução.

O Estado é um norteador precioso nesse trabalho, por ser uma criação do homem, produto da sua interação com seu meio, que assume a mediação do encontro/conflito entre o indivíduo e o social e que, ao alcançar na Modernidade sua forma mais perceptível e palpável, dá a ela moldura e movimento.

A dialética é o processo que nos conduz ao conhecimento, ao conceito; e é por meio da lógica dialética que se torna possível chegar ao conteúdo. Sendo assim, o que a Modernidade mais tratou de fazer foi através da Razão: conceituar. Em movimento incessante para conhecer-se a si mesmo, o logos-razão tratou de, na Modernidade, inculcar vida e sentido a toda História do Ocidente. E é ela, tanto neste trabalho, como na racionalidade histórica, nosso eixo estruturante e nosso conteúdo.

A revolução é de longe o conceito que mais se expandiu na época moderna, talvez mais do que o próprio conceito de moderno. Assumindo assim a posição de guarda-chuva de todas as mudanças ocorridas nessa época, desde troca de governos e regimes, até paradigmas científicos, linguísticos e culturais. E nesse sentido trataremos a revolução primeiramente, como conteúdo semântico alargado, que abarca a realidade filosófica e espiritual da modernidade; e posteriormente nos aprofundaremos no aspecto da experiência imediata da revolução em Estados concretos.

Na primeira parte do trabalho, intitulada *O Tempo*, trataremos do percurso fundamental da História como objeto do *Nós*, como desenvolvimento do *Espírito*, que é ao mesmo modo conteúdo *desse Espírito*, que se formou através do *sujeito* que reconheceu o outro. E que, por meio do *movimento (dialética)*, se manifestou na História, como Conceito, como Absoluto, e vai se concretizar na vida do Estado (Espírito vivo), que objetifica o *Nós*

filosófico na realidade. Para uma compreensão da experiência do Estado na História, deve se levar em consideração a complexidade relacional da sociedade na qual este Estado se encontra, buscando dar conta da pluralidade de suas experiências objetivas e sua marcação efetiva na História. O Estado pode ser considerado, em síntese um fenômeno cultural, uma entidade social dentro da dimensão da especificidade histórica; ou, mais profundamente, uma organização de liberdade - a vida ética de um povo.

Mas o Estado somente é possível pelo reconhecimento, pela união do Eu com o *Nós*,⁵ em um movimento dialético que só pode se dar em um espaço livre, onde o Espírito possa se desenvolver, ou seja, na História, através da Razão. A compreensão aqui defendida de Estado, passa pela reflexão filosófico-histórica do entendimento de quatro correlações: a primeira, do Estado com a religião; a segunda, do Estado com seu povo; a terceira, da relação entre os Estados; e a quarta, da formação e reconhecimento dos Estados novos⁶.

Na segunda parte do trabalho, à qual intitulamos *O Destino*, partimos de um problema complexo e sintomático da modernidade, que alimenta a espiral que a molda. *O tempo acelerado*⁷, que é produto da substituição da filosofia clássica- a *metafísica do objeto* pela *filosofia do sujeito* (metafísica do sujeito) traz consigo a *filosofia da história* e, com ela, a noção de progresso, que transporta dentro desta lógica a certeza do futuro, que faz com que o passado deixe de ser a escatologia que fundamentava o presente e o futuro, e assim com que a amarração social se desligue do passado e passe a ser o tempo futuro. Solta na linha espiralizada do progresso, em que a mediatização se encontra longe (e perto) da maioria dos processos atuantes, sobrando imediatez no tempo acelerado, a alternância entre revolução e a reação é própria da dilatação deste tempo histórico.

Revolução, revolta, subversão, sentimento do absurdo, rebeldia, indignação, ressentimento e dicotomia do homem revoltado, são expressões carregadas de sentido e

⁵ MAGALHÃES, José Carlos Ambrósio. SANTOS, Maria Clara Oliveira. Estado e Liberdade em Hegel. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 230.

⁶ CASTRO, Carola. *A substância do Estado*. 2014, f.49, p.27. Monografia (Bacharel em Ciências do Estado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2014.

⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, *Passim*.

sentimentos diversos, que demonstram o real da existência do homem e fazem sua história estar sempre em movimento e sempre por fazer.

A revolução é o núcleo movente, impulsionador da Filosofia da História e por tanto, da Modernidade. Mas a revolução só é possível no âmbito do *Nós*; o indivíduo não faz revolução. A sístole e a diástole do movimento revolucionário, como nos lembra Vaz⁸, pela condição expressa de negação de um status vigente à luz da dialética da História, é uma caminhada natural de todas as cisões do ocidente, se tornando o problema do mundo moderno e também sua salvação e/ou o seu Destino.

Na Era da Razão (modernidade), as Revoluções proliferam, como reflexo do caminhar da liberdade, mas impuseram-se através do Terror, como único caminho capaz de levar a recomposição dialética do Estado⁹. Esta recomposição, que é concretizada no Estado de Direito, estrutura uma organização de mediatização com um arcabouço jurídico-político, que delimita o poder e reconstrói o cidadão, reinventa a democracia, efetiva o *maximum* ético pela declaração dos direitos fundamentais¹⁰; mas que em um breve espaço histórico, pelo fundamento do *tempo acelerado*, se envereda pelo Estado poiético¹¹, devolvendo o lugar de destaque ao sujeito e assim começa a provocar uma aparente ruptura do Estado pós-revolucionário. A contradição interna do próprio Estado, aliada às consequências do poiético, inviabiliza de certa forma a efetivação do próprio *maximum* ético, se tornando um catalisador que leva ao esgotamento do Estado Democrático de Direito.

Nesta linha de raciocínio, as aporias que motivam este trabalho são: é possível um conceito do Estado presente? Considerando que o presente é a iminente ruptura do

⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 190.

⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 17.

¹⁰ Idem, p. 18.

¹¹ Salgado propõe o conceito de **Estado Poiético** em inspiração aristotélica, a partir do grego *poiein* (fazer, produzir). O poiético é o fazer humano dirigido a um resultado, e o ato que resulta em um produto é a *poiésis*. Uma razão poiética, lembra Salgado, será sempre uma razão servil, instrumental. No fenômeno do Estado *poiético*, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social. Não é ético, porque o seu fazer não se dirige a realizar direitos. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998. Apud. HORTA, José Luiz Borges. In: Ratio Juris, ratiopotestatis; breve abordagem da missão e das perspectivas acadêmicas da filosofia do direito e do Estado. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, nº 49, 2006.

Estado de Direito? Ainda é possível pensar em revolução na modernidade tardia? Existe uma revolução possível no Estado presente?

O levitar

O “clarão” que a humanidade viveu no findar da Idade Média possibilitou o advento do que conhecemos como Modernidade. A transformação que vive a sociedade ocidental pós-Ilustração é provocada prioritariamente pelo aparecimento da ideologia do indivíduo, ressalta Vaz¹². Toda a teoria política e econômica produzida nos séculos XVII e XVIII, torna o indivíduo o pólo ao redor do qual giram todas as transformações sociais. Onde o indivíduo:

“Se torna não só pivô de toda a transformação, mas também o ponto de referência teórico de tudo o que se pensava como projeto de reforma social para satisfazê-lo, assegurar seus direitos, reduzir a sociedade de privilégios e transformá-la numa sociedade de oportunidades para todos.”

Pe.Vaz¹³ faz uma ponderação importante sob este ponto de vista: é aí que nasce a Europa, e mais além, é aí que nasce a figura do burguês, e com ele toda a crítica da sociedade individualista. Kant é o primeiro a perceber, estudar essa virada, e o Idealismo Alemão encontra aí o seu problema e a sua necessidade de existir.

No intervalo de tempo em que brilhou o Idealismo (1770-1839), uma sequência de eventos históricos marcaram essa nova sociedade, sendo elas: a Revolução Americana em 1776; a Revolução Francesa em 1789; o Terror em 1793; Napoleão como 1º cônsul em 1800; Napoleão Imperador em 1804; o Congresso de Viena em 1815; a Revolução de Julho em 1830. Tais acontecimentos, nas palavras de Pe.Vaz são “o relançamento histórico da Revolução e, portanto, de todo o problema do indivíduo.”¹⁴ Só é possível entender o Idealismo Alemão nesse contexto, e mais, só é possível entender o Estado de Direito se entendermos esta imersão do indivíduo e a erupção da História.

Esta constatação foi percebida por Kant, mas encontrou em Hegel uma discussão mais impactante. Na medida em que, para Hegel, não há maneira de compor a

¹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 147.

¹³ Idem, p. 147.

¹⁴ Idem, p. 150.

moralidade individual no contexto da irracionalidade da vida política¹⁵, é necessário, pois, que o sentido do político deixado na Antiguidade seja recomposto, retomado; é preciso que a cisão seja reconciliada; que sociedade e Estado sejam novamente integradas em um movimento dialético da vida ética concreta.

Hegel substituiu o eixo da ética deixada por Kant, passando de um sistema de virtudes e de deveres para uma ética político-institucional. O modelo ideal para Hegel é a *polis* da Antiguidade¹⁶, que tem a comunidade pública como substância da vida das pessoas; e este modelo é introduzido na Modernidade, para o filósofo como negação e suprassunção da sociedade burguesa. E, assim, a formação do Estado europeu moderno tem, para Hegel, essa função de reconciliar o princípio da *polis* na dialética entre universalidade substancial e individualidade subjetiva.

É nesse giro que, para Hegel, essa Modernidade nasce, cindida entre ciência moderna e aristotélica; entre Estado sacral medieval e novo Estado laico; e primariamente entre moral e sociedade (vida social e política), como nos ensina Vaz¹⁷. A solução que os teóricos do direito natural moderno apresentaram não resolveu esta cisão¹⁸, pelo fato de compactuarem os interesses como elementos primários do invento da sociedade, afastando assim a moral dessa dimensão.

Nesta linha de raciocínio, Hegel propõe uma compreensão da transformação do mundo na Modernidade, que se torna pilar da construção de uma sociedade diversa cultural e temporalmente, mas que edifica o que conhecemos hoje como Estado de Direito, que é este arcabouço ético estruturante que propõe uma sociedade organizada em torno de valores básicos inexoráveis. No dizer de Horta: “O Estado de Direito é, assim, a forma política que confere aos direitos fundamentais primazia axiológica: não há norma jurídica

¹⁵ Acerca, nos diz Vaz: “Se a vida social e política, resulta simplesmente de um pacto de interesse, ela é, por definição, uma vida onde a moral não tem lugar.” VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 177.

¹⁶ Idem, p. 165.

¹⁷ Idem, p. 177.

¹⁸ Idem, p. 174.

mais importante que aquelas que, ao consagrarem direitos, tornam-se nucleares a todo o ordenamento jurídico.”¹⁹.

A tensão entre Estado ideal e Estado real também foi bem trabalhada por Hegel, numa tentativa de compreensão entre natureza e positividade, e entre Razão e História, adverte Horta²⁰: “Em Hegel o Estado é ideia, mas ideia manifesta na História”, ideia esta que no caminhar da história, concretiza-se em liberdade. Horta considera que: “É assim que, na perspectiva hegeliana: fora do Estado, o homem estará fora da sua essência”, já que “o Estado é a realização da liberdade concreta. Fora dele é mundo selvagem²¹”. Nessa dimensão, o Estado é à própria caracterização da liberdade, e a sua relativização é uma flexibilização do próprio homem liberto.

O que distingue “a história moderna das histórias anteriores é, antes de tudo, o estabelecimento, com a reflexão dos iluministas de uma história em si e para si, destituída de um objeto de conhecimento.”²². A história torna-se assim, na Modernidade, um conceito reflexivo. E isso somente é possível pela existência de “um ponto de vista em meio ao movimento histórico”²³.

Anota Pe.Vaz: “Mas a História, ainda que vista universalmente na efetivação da liberdade, implica a sua particularização”²⁴ e assim o é, “na contingência dos eventos, na situação dos atores históricos, na multiplicidade dos fatores que configuram as épocas, as culturas, e as civilizações.”²⁵

¹⁹ HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 252.

²⁰ HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 27.

²¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.p.402. Apud HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 23.

²² KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 164.

²³ Idem, p. 166.

²⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 65.

²⁵ Porque Ler Hegel hoje? In: BONI, Luís Alberto de. (Org.). *Finitude e Transcendência*. Vozes/EDIPUCRS: Petrópolis/Porto Alegre, 1996, p.231. Apud VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 65.

Para tanto, o entendimento da História é imprescindível, pois, nas palavras de Horta: “Na História o Estado pode manifestar-se, não somente como uma consequência de fatores socioantropológicos, mas como- e eis o ponto – o destino da humanidade (...)”²⁶.

E, para tanto, somente é possível entender esse movimento se compreendermos a dialética de Hegel. Define Sichirollo²⁷: “Dialética é só a realidade que se compreende a si própria”, “ela é o mundo na sua apresentação no discurso.” É importante para esta compreensão transcrevermos a explanação sobre a dialética hegeliana de Éric Weil:²⁸

“A dialética não é, pois, outra coisa senão o movimento incessante entre o discurso que é acção e a revelação da realidade neste discurso e nesta acção. A dialética é este movimento, não uma construção do espírito. Exactamente por isso a dialética acaba por saber que ela é totalidade não contraditória das contradições. *Acaba*, por sabê-lo, e o seu saber é o seu produto, o produto da história real em que o homem actuou, falou, transformou o mundo e se transformou a si próprio com a palavra e com a sua obra.”

“O homem pode voltar-se para o passado, para o caminho percorrido, reconhecer-se naquilo que foi realizado no mundo.”

Reforça Pe.Vaz:

“A dialética de Hegel não é uma invenção intelectual. Ele leu a dialética na História antes de tentar traduzi-la em conceito. E foi lida, sobretudo, no mundo grego, no Cristianismo e na gênese do mundo moderno.”²⁹

Somente podemos entender a Modernidade se percebermos como é que:

“a partir do Cristianismo e do helenismo, assistimos a uma gênese de cisões, rupturas, que desembocam nas transformações revolucionárias do fim do século XVIII na economia, na sociedade e na política.”³⁰

²⁶ HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 248.

²⁷ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 151.

²⁸ WELL, Eric. *Hegel*. Urbino, 1962. Apud SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 153.

²⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 163.

³⁰ Idem, p. 163.

O Sistema hegeliano “é uma tomada de consciência da realidade”³¹ essa consciência da realidade modifica a realidade e “o saber tem consciência disso, até abalar e despedaçar o sistema que a torna possível”. O resultado deste sistema é que a realidade pode ser modificada ou transformada sempre somente a partir da realidade. Segundo Sichirollo, em Hegel, o saber da realidade está apoiado na consciência, sobre o pensamento e não sobre a realidade. Para tanto é igualmente necessário que entendamos a realidade por dentro, no seu movimento. E a realidade em que Hegel estava inserido é a da cisão, que necessitava de reconciliação.

No estrutura do pensamento hegeliano, a cadeia de eventos revolucionários do século XVIII, que culmina na Revolução Francesa, ocupa um lugar de destaque. Ele tenta captar o momento de reconciliação da cisão³², e entender qual seria essa nova ordem proposta, o Estado revolucionário.

É na Revolução Francesa que Hegel vai desenvolver a teoria política do Estado contemporâneo: “sistema convencional de realização da liberdade”.³³

“No âmbito externo, Hegel considera o princípio da liberdade como conteúdo do movimento revolucionário. Entretanto, o liberalismo que corporifica a liberdade absoluta e abstrata teve como consequência, na medida em que se procura pôr em exercício esse liberdade, o Terror. O Terror é assim uma necessidade, trágica, mas que pertence ao próprio momento histórico e à dialética da sua transformação.”³⁴

O terror é um momento não contingente, mas necessário.³⁵ Na afirmação da liberdade individual, sendo esta absoluta, encontra-se a própria contradição, uma vez que, na pluralidade de consciências absolutas, exige-se a exclusão de qualquer outra individualidade livre que luta pelo seu reconhecimento como absoluta. Esta “liberdade

³¹ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 153.

³² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 186.

³³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 307.

³⁴ Idem, p. 311.

³⁵ Idem, p. 312.

radical e abstrata” se destruirá buscando seu “*pra quê*”³⁶, e tentará se “*engajar novamente no projeto histórico*”³⁷.

Mais profundamente, afirma Salgado³⁸: “O terror é o único caminho que leva à recomposição dialética do Estado, pelo equilíbrio da vontade subjetiva e da vontade geral³⁹.” No entender de Salgado, uma consequência inevitável, sendo intrínseco ao processo dialético de reconhecimento do Estado. O Estado de Direito é o “ponto de chegada de todo um processo histórico do *ethos* ocidental, que se desenvolve segundo uma dialética entre o poder e a liberdade⁴⁰”.

Para tanto, “o Estado de Direito não é só definido formalmente como o Estado que se submeteu ao seu direito, mas é também materialmente concebido como o Estado cuja constituição declara os direitos fundamentais”⁴¹. E assim para efetivá-lo, “estrutura-se e busca-se organicidade formal segundo o modelo democrático...”, legitima-se na origem do poder da vontade popular e segue a divisão dos órgãos que canalizam esse poder quanto

³⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 190.

³⁷ “Hegel consagra essa seção do capítulo VI da Fenomenologia à revolução como liberdade radical na sua manifestação abstrata. Na verdade, é uma liberdade que se manifesta como pura reivindicação de ser livre: existe a liberdade, mas não existe o para quê, e [por isso] ela se autodestrói. É preciso que ela se engaje novamente no projeto histórico”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 190.

³⁸ Joaquim Carlos Salgado (Nepomuceno, Minas Gerais, 8 de fevereiro de 1939) é um filósofo brasileiro do Direito e do Estado, reconhecido por seu esforço na divulgação do Idealismo alemão no Brasil. É o maior expoente da tradição jusfilosófica mineira, criando e consolidando uma verdadeira escola da ciência filosófica no Estado de Minas Gerais, tendo estudado com Henrique Cláudio de Lima Vaz, sacerdote jesuíta mineiro, sendo considerado um de seus mais inspirados discípulos e legatário dos seus ensinamentos. Em uma primeira fase, de fundamentação do grupo de jusfilósofos mineiros, centrou suas atividades de orientação em Kant e no vasto temário da Hermenêutica; em uma segunda fase, de desenvolvimento da Escola Jusfilosófica Mineira, gradualmente caminhou para orientar trabalhos de matriz hegelianista e agregou o temário da História e da Filosofia do Estado. Doutorou-se com a tese “A idéia de Justiça em Kant” e tornou-se catedrático ao defender a tese intitulada “A idéia de Justiça em Hegel”. Elege-se Diretor na Faculdade de Direito da UFMG em 2006, em 2009 aposenta-se compulsoriamente da função de professor. Continua atuando com vigor nos estudos e na disseminação da filosofia e do idealismo alemão no Brasil, com obras recentes lançadas e disseminadas, como a “Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo”, “Hegel, Liberdade e Estado”, conduzindo com entusiasmo e brilhantismo os “Seminários Hegelianos” desde 2005 na faculdade de Direito da UFMG. Novas publicações estão em curso, demonstrando, junto com suas atividades, a força, a proatividade e o vigor do seu pensamento, bem como o seu Gênio imortal. SALGADO, Joaquim Carlos. Disponível em: <<http://lattes.cnpq.br/231204411222253>>. Acesso em: 27 de julho de 2017.

³⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 17.

⁴⁰ Idem, p. 4.

⁴¹ Idem, p. 8.

a competência, sendo executivo, legislativo e judiciário, estruturas de um Estado que é regido pelos direitos fundantes declarados em uma Constituição própria.

Para Salgado⁴², a ideia de justiça no mundo contemporâneo é a “universalidade máxima do direito na forma dos direitos fundamentais, um elenco de valores máximos reconhecidos universal e igualmente a todos os seres humanos.” Desse modo, “O direito aparece na contemporaneidade então, como *maximum* ético, e a justiça como desdobramento da liberdade na forma de direitos subjetivos.”

Mas o Estado pós-revolucionário efetivou-se no *maximum* ético? Ou ainda sobrevive tentando adiar a reação iminente da luta pelas garantias fundamentais prometidas?

Horta⁴³ nos abre a possibilidade de compreender que este Estado Democrático de Direito, que é fruto do *maximum* ético, está vitimado e em crise por efeito do que denomina Salgado de *Estado poiético*, “que é o Estado que se rege pela lei econômica do superávit e do lucro: “O Estado Poiético é a ruptura no Estado Ético contemporâneo que alcançou a forma de Estado de Direito.”⁴⁴ Por conseguinte:

“A cisão do Estado está, pois, nesse embate que se trava dentro dele mesmo criando dois estados: o estado poiético do domínio burocrático e o estado ético do domínio da sociedade política, enquanto Estado Democrático de Direito. Ele deixa de realizar sua tarefa de garantir os direitos sociais, implementando uma insegurança jurídica, quando deixa de garantir os direitos adquiridos⁴⁵.”

Toda esta realidade provoca o esgotamento (talvez definitivo) dos marcos do Estado Democrático de Direito.

Horta deixa-nos uma pergunta necessária:

⁴² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 8.

⁴³ HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 260.

⁴⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 07.

⁴⁵ Idem, p. 08.

“mas que caminho trilhar, senão o do combate permanente pela manutenção do Estado de Direito como referência absoluta da distinção ética da vida humana?”⁴⁶

Mas faz-se necessário ir além: ainda é possível salvá-lo? Ao mesmo tempo, o Estado de Direito sempre conteve e sempre conviveu com periferias onde a negação do Direito sempre foi vista e entendida como parte do todo. Desta forma, existe e sempre existiu uma parcela da sociedade que nunca teve acesso aos direitos, e esta periferia está sempre em reação e catalisação. Essa pressão dentro do Estado de Direito é necessária para mantê-lo desperto, mas também o pode extinguir.

Uma conceituação do Estado presente é possível? Ainda na reflexão hegeliana, em tempos de cisão não existe o “eterno presente”, mas existências passageiras. Löwith⁴⁷ nos diz que, no entender de Hegel, “a cisão consciente de si mesma é ela mesma uma consequência do fato de que se pode, perante ‘o que é’, também representar e descrever, esperar e promover tempos melhores”. Como quase tudo em Hegel, pensamentos de épocas anteriores ainda são bastante atuais, pelo que pedimos licença para transcrever este fragmento:

“Universal e profundo é o sentimento de que o edifício estatal, assim como subsiste agora, esteja insustentável, universal é o temor de que ele desmorone e em sua queda todos sejam feridos. Com essa convicção no coração, esse temor deve tonar-se tão poderoso que se deixe depender da sorte o que pode ser derrubado, o que pode ser conservado, o que sustentar ou cair? Não se deve querer abandonar o insustentável? Com calma investigar o que pertence ao insustentável? Nessa avaliação, justiça é o único critério; coragem em exercer a justiça é o único poder que pode, com honra e glória, eliminar completamente o que é vacilante e pode promover uma condição segura.” (...)

“Todas as tentativas de restituir a confiança a relações, partes de uma constituição, nas quais não se crê mais, todas as tentativas de dissimular com belas palavras o coveiro não somente cobrem de vergonha os inventores astutos, mas preparam uma explosão muito mais terrível, na qual a vingança se alia à carência de melhoramento e a multidão, sempre enganada e oprimida, vingar-se-á da desonestidade [...]”

⁴⁶ HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 261.

⁴⁷ LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 204.

“Mas se uma transformação deve ocorrer, então algo tem de ser feito(...)⁴⁸

⁴⁸ Hegel, F. Ver Escritos de Hegel acerca da situação de Württemberg, encontrados em *Hegels Leben*, de Rosenkranz, p. 92. Cf. *Hegels Geschichte der Philosophie* [A História da Filosofia], p. 220. Ao que Löwith explica, em 1844, Rosenkranz escreve uma monografia sobre Hegel. Sobre essa citação ver em Löwith, p. 203. [Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 227.] (Cursos de Nürnberg (1808-1816) Cursos para as classes superiores do ginásio, onde hegel foi reitor, publicados com o nome de Propedêutica filosófica por K, Rosenkranz em 1840 (Edição de J. Hoffmeistr nos Nürnberg Schriffter. Leipzig, Meiner, 1937.)

PRIMEIRA PARTE: O TEMPO

“ Quand la misère aura vécu, quand les contradictions historiques seront résolues, ‘le vrai dieu, le dieu humain sera l’Etat’.”

Camus, Albert. L’homme Revolte.⁴⁹

“Seu povo que é urgente, coisa cega, coração aos pulos, pois carrega um vulcão amarrado pelo umbigo, ele então não tem tempo, nem amigo, e nem futuro, que uma simples piada pode dar em risada ou punhalada, como uma mesma garrafa de cachaça acaba em carnaval ou desgraça. É seu povo que vive de repente porque não sabe o que vem pela frente então ele costura fantasia, sai fazendo fé na loteria, se afinhando, se esgoelando no estádio, bebendo no gargalo, pondo no radio sua própria tragédia a todo volume...”

Monologo do Povo, Chico Buarque- Gota D’água.⁵⁰

⁴⁹ “Quando a miséria tiver acabado, quando as contradições históricas estiverem resolvidas, "o verdadeiro deus, o deus humano, será o Estado". CAMUS, Albert. *L’homme Revolte*. Malesherbes: Folio Essais, 2013, p. 188.

⁵⁰ HOLLANDA, Chico Buarque de. *Monologo do Povo*. In: Gota D’água.

I.1- O NÓS E O NÓ DA HISTÓRIA

I.1.1- No Tempo, a História

A evolução do conhecimento científico não é unicamente de crescimento e de extensão do saber, mas para Morin⁵¹, também de transformações, rupturas e passagem de uma teoria para outra, que são mutáveis e refutáveis, por serem baseadas no mundo natural, e mortais por serem científicas. Desde o século XVI, a sociedade ocidental tem experimentado a enorme transformação na forma de pensar e produzir conhecimento, que foi capaz de mudar para sempre o rumo de toda a humanidade, para bem ou para mal.

A partir daí, a produção de conhecimento privilegia, nas palavras de Santos⁵², epistemológica e sociologicamente a ciência fundada na validade do conhecimento científico. A ciência moderna propôs-se, não só, a explicar o mundo, mas antes de tudo a transformá-lo. Essa relação se mostrou um tanto perigosa, quando a mesma ciência, que além de a explicar pressupunha-se a transformar, era feita *no* mundo mas não feita *de* mundo. Esta diferença crucial fez com que, ao longo dos séculos, se colocassem debates profundos sobre qual a relação entre o conhecimento científico e a realidade que ele pretende conhecer.

O século XVII rompe com a ideia clássica, produzida pela Escolástica, de reflexão contemplativa e classificatória. Galvão, em seu célebre prefácio do *Discurso do Método*,⁵³ ressalta que a visão do mundo como totalidade finita e ordenada rompe-se na Modernidade. Essa revolução somente é possível pela precedência do Renascimento, que acostumara os espíritos à ideia de universo sem limites mas a reflexão independente da fé inaugura-se com Descartes, onde a filosofia encontra verdadeira autonomia.

⁵¹ MORIN, Edgar. *El método*. Barcelona: Multidiversidad Mundo Real, 1990, p. 18.

⁵² SANTO, Boaventura Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. ed. 4. São Paulo: Cortez, 2002, p.16.

⁵³ GALVÃO, prefácio da 3ª edição. In: DESCARTES, René. *Discurso do Método*. ed. 3. São Paulo: Martins Fontes, 2001. *Passim*.

Mas que repercussões provocam a Revolução Científica da Modernidade para a compreensão histórica do mundo?

Para Kuhn, as revoluções científicas começam em um sentido crescente, geralmente restringido a uma pequena subdivisão da comunidade científica, “no qual um paradigma existente deixou de funcionar adequadamente na exploração de um aspecto da natureza para o qual este próprio paradigma tinha indicado o caminho”⁵⁴, e o mesmo acontece com as revoluções políticas que, levados por um novo paradigma, adotam novos instrumentos e, principalmente, novos olhares que modificam assim a História

Kuhn explica como é esse novo mundo que se forma em volta do cientista após uma revolução. Para ele: “o que o homem vê depende não somente daquilo que ele vê, mas também daquilo que a sua experiência visual e conceitual prévia lhe ensinou a ver.”⁵⁵

O mundo pós-revolução é um mundo novo.

O tema evolução/progresso da humanidade ganha força com o Iluminismo no Século XVIII, e com o progresso histórico no Século XIX, através do surgimento do Idealismo Alemão, e da complexa teoria do *devoir histórico* de Hegel, nunca deixando de estar em debate na filosofia Antiga, e no advento da Modernidade.

O problema do progresso do Estado esbarra na mesma dificuldade e inexatidão do progresso da História. O Estado como, a História, não é objeto estático, mas como ressalta Groppali⁵⁶ “animado de um movimento contínuo de transformação”. Assim, não se movimenta em órbita autônoma e solípcista, ao contrário faz parte do sistema mundial que se agita com frequência e varia de acordo com a evolução da própria sociedade. Essa evolução pode ser política, jurídica, moral ou religiosa, mas de todas elas o Estado não está imune.

Em última análise, Groppali⁵⁷ considera que a evolução do Estado pode-se resumir a outra questão fundamental: “referente à estagnação, regresso ou progresso das condições históricas em geral”. Existe uma linha maior de ligação histórica em que há

⁵⁴ THOMAS, Kuhn. *A estrutura das revoluções científicas*. Lisboa: Editora Guerra e Paz, 2009, p. 134.

⁵⁵ Idem, p. 135.

⁵⁶ GROPPALI, Alexandre. *Doutrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 96.

⁵⁷ Idem, p. 96.

continuidade do progresso, mesmo que não em uma forma universal, concomitante, mas temporal.

A partir do século XIX, por uma proposição de mudança radical do Iluminismo, a História torna-se História do progresso do espírito humano, e o progresso humano era a Ciência, como nos lembra Koyre⁵⁸: é no “domínio das Ciências que este progresso é incontestável”. A Ciência torna-se fator decisivo da História, “não é um fenômeno inteiramente novo, mas o culminar de um desenvolvimento.”

A Antiguidade e a Idade Média, pouco trouxeram de desenvolvimento científico, seja ele químico, industrial, astronômico, mecânico, quando comparadas à Modernidade. Mas é importante admitir que fora possível edificar templos, palácios, construir pontes, sem um saber científico evoluído. Nesse sentido, Koyre afirma que:

“A ciência não é necessária à vida de uma sociedade, ao desenvolvimento de uma cultura, à edificação de um Estado ou mesmo de um Império. Deste modo, houve impérios (e grandes) e civilizações extraordinariamente belas, (pensemos na Pérsia ou na China) que a dispensaram inteiramente ou quase; como houve outras (pensemos em Roma) que, tendo-a recebido em herança, nada ou quase nada lhe acrescentaram.”⁵⁹

Reale⁶⁰ faz uma observação importante: “Não é em qualquer cultura que a Ciência é possível”. Do mesmo modo, não é em qualquer civilização que a organização política chegou a um estágio organizacional evoluído como no contexto grego. O nascimento da Ciência tornou-se possível “em função de suas categorias racionais”, e aceitando essa premissa, devolve-se aos gregos o reconhecimento pela considerável contribuição à civilização mundial.

“... a modernidade só se constituiu como estrutura de um universo simbólico quando a Razão, no seu uso teórico explícito ou formalizado (logos demonstrativo), emerge definitivamente como instância reguladora do sistema simbólico da sociedade, fenômeno que teve lugar originalmente na Grécia do Século VI a.c.”⁶¹

⁵⁸ KOYRÉ In: CARILLO, Manuel Maria. *Epistemologia: posições e críticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 96.

⁵⁹ Idem, p. 101.

⁶⁰ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990, p. 11.

⁶¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 13.

O logos epistêmico que unificou o processo de conhecimento no mundo grego cria, ao mesmo tempo duas linhas intangíveis do conhecer/do saber,⁶² Salgado nos lembra que:

“A filosofia ocidental viveu, desde a descoberta desse elemento unificador do universo enquanto conhecido, o logos, todo um complexo de problemas e cisões: mundo ético e mundo natural, liberdade e necessidade, transcendência e imanência, subjetividade e ordem social.”⁶³

Essa Modernidade é marcada pela experimentação dessa cisão, como nos define Joaquim Carlos Salgado: “O que marcou de forma indelével a civilização ocidental foi ter se dado a consciência da cisão ôntica a que se submete o ser humano na sua vida social concreta...”⁶⁴ Entre a necessidade de conhecer a natureza e o mundo da cultura que limitara sua conduta e vivência na sociedade, o homem e todo o pensar ocidental, se encontra em um esforço de:

“dar unidade a essas duas realidades em que o homem aparece, a natural e a cultural ou espiritual, quer fazendo preponderar uma sobre a outra, quer eliminando uma em proveito da outra como no materialismo e no espiritualismo (ou idealismo) extremo.”⁶⁵

Sob condições históricas reais adversas, com progressos econômicos desiguais, entre civilizações que nem sempre se conectaram e que na maioria das vezes, se chocaram; com povos que quase nunca se comportaram organizadamente como mandavam as teorias, e em constante movimento que culminaram em quinadas bruscas de direção, ainda assim, a esta Modernidade, foi legada à fortuita missão de dar vida à Razão.

Será que a podemos considerar uma só Modernidade, quando a História nos apresenta tantas variações? Horta questiona com perspicácia “... quantas modernidades fomos capazes de gerar nestes últimos quinhentos anos? Duas? Três? Quatro?”⁶⁶

⁶² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 16.

⁶³ Idem, p. 16.

⁶⁴ Idem, p. 15.

⁶⁵ Idem, p. 16.

⁶⁶ HORTA, José Luiz Borges. Posfácio: Sobre a constelação de Modernidades. SALGADO, Karine. HORTA, José Luiz Borges. (Org.) *Razão e poder: (Re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016, p. 338.

I.1.2- No Ocidente, a Modernidade

Na marcação da História, o tempo histórico:

“..está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones. Todas tienen determinados modos de realización que les son inherentes, con un ritmo temporal propio.”⁶⁷

Essa é a realidade da temporalidade histórica do Ocidente e da História racional. E a História racional é a História real. A História moderna recebe da Filosofia produzida na Modernidade, o conceito de Razão. Para Hegel⁶⁸: “O único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da História é o conceito simples de Razão, que é a lei do mundo e, portanto, na História do mundo as coisas acontecem racionalmente”. Segundo o filósofo: “apenas o estudo da História do mundo em si pode mostrar que ela continuou racionalmente, que ela representa a trajetória racionalmente necessária do Espírito do Mundo.”

Para construir a narrativa proposta, nos alicerçamos em Hegel⁶⁹, que afirma a existência de três métodos para se tratar a história: a história original, a história reflexiva, e a história filosófica.⁷⁰ Em especial, sendo a Modernidade a Era da Razão, a história filosófica aparenta para nosso propósito, um olhar mais completo, no qual buscamos “uma combinação entre experiência histórica e perspectiva histórica.”⁷¹

Pois nesse sentido, ousemos considerar a proposta de marcação da Era Moderna de Jose Luiz Borges Horta na qual distingue: - Modernidade renascentista, Modernidade Iluminista, Modernidade especulativa e Modernidade fragmentária.⁷²

⁶⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Pasados*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 14.

⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001, p. 29.

⁶⁹ Idem, p. 49

⁷⁰ Idem, p. 49.

⁷¹ HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 47.

⁷² HORTA, José Luiz Borges. Posfácio: Sobre a constelação de Modernidades. SALGADO, Karine. HORTA, José Luiz Borges. (Org.) *Razão e poder: (Re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016, p. 339.

“1- Modernidade renascentista, marcada por uma reelaboração das categorias de pensamento em direção a uma retomada dos fios perdidos da tradição antiga que se pretendia fazer renascer; [...] **2- Modernidade iluminista**, essa típica Modernidade construída no enalço da revolução científica e, portanto, tributária das viradas epistemológicas propriamente trazidas pela Filosofia do Sujeito construída a partir de Descartes, consolidada em Kant e quiçá hipostasiada em Fichte. [...] **Modernidade especulativa**, sem dúvida pautada por Hegel e que teria seu tempo de florescimento no longo século XIX, um século que começa timidamente no cenário pós-Revolução Francesa e melancolicamente desaparece como a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914. [...] **4-Modernidade fragmentária** – esta última marcada pela crise dos sistemas filosóficos e talvez pelo ocaso da Filosofia como saber de totalidade.”

Em Kant, nos lembra Salgado, Modernidade Iluminista, esse processo de cisão se intensifica exponencialmente e o dualismo acirrado acelera o reação, sendo assim este problema “passou a ser tarefa urgente da filosofia”⁷³ na Modernidade Especulativa, que encontra em George Wilhelm Friedrich Hegel, seu apogeu, contribuindo para o que conhecemos como Idealismo Alemão e transformando todas as vertentes do conhecer e do pensar do homem moderno.

A Filosofia de Hegel dentro do Idealismo Alemão⁷⁴ busca a conquista dessa nova unidade, através da relação entre a Filosofia e a História. A função da Filosofia é

⁷³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 17.

⁷⁴ Sistema filosófico desenvolvido a partir do século XIX, contextualizado na tradição filosófica da época ao mesmo tempo em que consolidado em reação a essas, como o empirismo inglês e ao racionalismo iluminista. É compreendido em sua totalidade como uma importante constelação de sistemas filosóficos influentes e inovadores para a história das ideias, havendo uma rica e plural diversidade de manifestações desse pensamento, mesmo que seus elementos essenciais possam ser reunidos e sistematizados numa mesma escola – a tradição do idealismo alemão. O idealismo surge como um sólido movimento de afirmação do gênio humano, da consciência, do intelecto e da razão, enfim, das “idéias” e de seu protagonismo na compreensão e na representação do mundo. O idealismo alemão, conectado ao contexto do romantismo da época, também enfatiza o valor da subjetividade, da criatividade, da cultura e do gênio humano, contudo, leva essa reflexão para uma instância filosófica mais aprofundada, para suas últimas consequências, donde se extraem considerações para os campos da ética, da metafísica, da ontologia, da cultura, da política e das artes e até mesmo do direito. O idealismo preconiza a noção de que as ideias, os conceitos, o pensamento humano em si, através da consciência, é responsável pela constituição da realidade como ela se apresenta e é reconhecida. Para o idealismo, a visão de mundo assume papel fundamental na constituição da própria realidade, cultural e natural do homem. Há a partir do idealismo a noção – inovadora, diga-se de passagem - de que a dualidade sujeito-objeto é em verdade falsa dicotomia, de que a única realidade é a consciência, as faculdades mentais, o espírito, da qual todos os objetos são reflexos dessa imersão reflexiva do Espírito humano no mundo que o cerca, o define e é por ele definido. Kant foi um dos primeiros precursores – junto com os românticos - do entendimento acerca do idealismo, ao propor que o sujeito não compreende a realidade como ela é em si mesma, como ela é dada (nomenon), mas ela existe e percebida a partir das

recompor a certeza, “não mais como certezas imediatas porque essas estão definitivamente perdidas, mas certezas mediatizadas pela experiência da cisão. A isso é que mais tarde Hegel chamará dialética⁷⁵.”

Foi Hegel quem viu a “liberdade como tarefa privilegiada da filosofia”⁷⁶. A liberdade enquanto “Razão na História”. A História “do mundo é o avanço da consciência da liberdade”⁷⁷, nos diz Hegel.

Para Pe. Vaz⁷⁸, a contemporaneidade de Hegel se encontra na dialética da liberdade, “cujo fundamento é a lógica da liberdade”, que determina através do auto reconhecimento livre a vida de cada ser, mediando pela lógica da liberdade a “face objetiva das situações históricas” e a “face subjetiva dos atores que a estruturam”.

Faz assim com que a “dominação, que é forma da violência e do absurdo, ceda lugar ao reconhecimento”, sendo a pura forma da razão e da liberdade de agir do espírito objetivo, tem sede no auto reconhecimento “a ideia absoluta de si de cada pessoa”, e na

manifestações à consciência e como elas incidem sobre o sujeito que as experimenta (fenomenon). O ponto culminante do idealismo alemão se verifica pelo trabalho dos três filósofos que se empenharam em sistematizá-lo, Hegel, Fichte e Schelling. Criadores do escrito “O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão” Para o novo sistema, o princípio criador de toda a realidade e de toda a ciência, da experiência, à consciência, à razão, é o Eu, o gênio humano, a consciência livre – e portanto, potencialmente criadora - que incide sobre o mundo e produz os saberes e, ao diferenciar-se de si mesma nessa reflexão, cria e recria a realidade. O que une o todo real e espiritual, empírico e o abstrato, a totalidade, é o Absoluto, que é nada mais nada menos que o Espírito, a Razão, o gênio humano que sistematiza a realidade e a consciência dinamicamente enquanto exercita o pensamento sobre si e sobre o mundo. “Só a ideia e nada mais é real” dirá Hegel, o ponto máximo da modernidade e do idealismo alemão – aqui entendido como “idealismo absoluto”, posto que levado às últimas consequências. O idealismo alemão é a escola filosófica - que não se limita às terras germânicas – e que preconiza a reflexão sobre o desenvolvimento e liberdade criativa e criadora da consciência humana, ao considerá-la como o histórico desenvolvimento do gênio humano em torno da consciência da sua liberdade e de seu potencial criativo e ontológico sobre a própria natureza que o cerca. O idealismo encerra a ideia de que a razão “é a certeza da consciência de ser toda a realidade”. Logrando para as próximas gerações os resultados dessa descoberta revolucionária para a modernidade. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. HYPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. CASTRO, Carola. *A formação do pensamento de Hegel até 1807. Direito, Estado e idealismo alemão*. CONPEDI: Florianópolis, 2015.

⁷⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 199.

⁷⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 25.

⁷⁷ HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001, p. 65.

⁷⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 66.

definição de Pe. Vaz⁷⁹ “a circularidade do sistema do saber absoluto assegura uma racionalidade histórica como horizonte da vida humana”. Concretizando a liberdade, através da dialética da história.

Para Sichirollo a preocupação de Hegel é mais profunda ainda: “O que lhe interessa é a História no seu sentido e na sua direcção, tomando os dois termos na sua totalidade, e não o problema técnico do caminho sucessivo do progresso.”⁸⁰

A Razão na História é o que vai proporcionar exatamente essa direcção, para Pe. Vaz:

“Efetivada pela Liberdade, a razão da história não é, pois, um determinismo universal abstrato que faria o desenrolar sereno de acontecimentos previstos, como atribuíram erroneamente a Hegel.”⁸¹

Completa Pe.Vaz: “Para Hegel, não é a verdade que é histórica, mas a história que é verdadeira”.⁸²

“Pois a história é a manifestação (fenomenologia) da subjetividade espiritual do ser humano que vive, no tempo, como ser-aí, a ideia absoluta de si (o Eu mesmo) e, logicamente aí se faz conceito (autoafirmação de si) quando se apreende na ideia absoluta de si.”⁸³

Dentro desse movimento lógico do absoluto se encontra o tempo, “em torno da subjetividade humana encarnada no seu ser-aí.”⁸⁴ Adiciona Pe.Vaz “O saber absoluto do conceito (ideia absoluta de si) e a razão da história são, para Hegel, filhos do tempo.”⁸⁵

Dessa forma:

“O Tempo então que já havia sido interiorizado no conceito como passagem obrigatória do ser-aí da subjetividade humana, permanece,

⁷⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 64.

⁸⁰ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 175.

⁸¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 64.

⁸² Por que ler Hegel hoje? In: BONI, Luís Alberto de (Org.), *Finitude e transcendência*. (Homenagem a Ernildo J. Stein), Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/EDIPUCRS, 1996, p. 226. (Publicado originalmente em *Boletim SEAF-MG*, n.1, 1982.)

⁸³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 64.

⁸⁴ Idem, p. 64.

⁸⁵ Idem, p. 65.

pois, na engrenagem da liberdade exercida objetivamente na História.”⁸⁶

E é na História que ao agir, conferindo-lhe sentido, o homem compreende não só todas as coisas, mas também a si próprio. A história passa a ter um sentido não porque a Razão lhe tenha atribuído um, mas porque o homem “ao pensar e a agir com seu trabalho, deu um sentido ao mundo, sua morada actual.”⁸⁷ O próprio homem lhe conferiu um sentido. Para Sichirollo:⁸⁸

“É isso a história: negatividade, discurso e realização do sentido do não da palavra e da acção. Compreender significa compreender o que aconteceu a partir da história, ou melhor, na história. A filosofia é, sobretudo, compreensão do seu próprio devir, do seu ser-tornado”.

Hegel já ponderava: “Mas a necessidade do tempo e o interesse dos importantes acontecimentos mundiais, a que já nos referimos, impediram igualmente entre nós o estudo sério e profundo da filosofia, e desta desviaram a geral atenção”. O resultado segundo Hegel foi que “homens de talento se aplicaram aos problemas de ordem prática e só os espíritos apoucados e superficiais elevaram a voz e pontificaram no campo da filosofia.”⁸⁹

Mas Hegel nos diz com entusiasmo, “toda a individualidade concentra todos os seus desejos e forças, com todas as fibras da vontade para descuido de todos os outros interesses e objetivos reais ou possíveis, em um objeto”, é chamado de “interesse” ou “paixão” “podemos, então, afirmar sem qualificação que *nada de grandioso no mundo* foi realizado sem paixão.”⁹⁰

Para Hegel, a História “é o desenvolvimento do Espírito no tempo, assim como a Natureza é o desenvolvimento da ideia no Espaço⁹¹.” Diante disso, com paixão, o Espírito no tempo, criou; fez; produziu; estamentou e revolucionou, todo o tempo em muitos casos

⁸⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 65.

⁸⁷ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 152-153.

⁸⁸ WELL, Éric. *Hegel*. Urbino, 1962. Apud. SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 153.

⁸⁹ HEGEL, G.W.F. *Introdução da História da Filosofia*. Os pensadores XXX- Hegel. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Editora Victor Civitas, 1974, p. 324.

⁹⁰ HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001, p.69.

⁹¹ Idem, p. 21.

longe da filosofia, em outros tão atrelado a ela, como nos eventos da Revoluções Francesa e Russa.

Ao pensarmos no homem moderno, o primeiro delineamento que encontramos é o da sua exposição como consciência e a subjetividade como interioridade da consciência⁹². “A subjetividade moderna é, assim, a forma específica com que a consciência do homem moderno – manifestada nas suas criações culturais - “compreende” o mundo”⁹³. Essa subjetividade que marca a transcendência do homem revela a “consciência história”, como a própria “consciência da História”, “sua abertura para o ser-tempo⁹⁴.”

O núcleo axiológico da Modernidade, segundo Pe.Vaz, é o entender do indivíduo, ou melhor, a sua “hermenêutica” que vai “de Descarte a nossos dias”⁹⁵. O indivíduo como “ator real da história,” é, “portanto, no indivíduo típico da modernidade, enquanto indivíduo histórico, que se cruzam e se atam os fios que compõem a trama simbólica da Modernidade.” Pe.Vaz completa:

“Ora, a história do indivíduo moderno é uma história dividida em segmentos distintos que se sucedem, no entanto, na continuidade de uma mesma linha traçada através de sucessivas formas históricas do *eu* (racionalista, empirista, idealista, positivista...⁹⁶)”

Para Hegel:

“§ 348- No ápice de todas as ações, portanto também das ações histórico-mundiais, situam-se *indivíduos*, enquanto subjetividades que efetivam a substância (§ 279 anotação⁹⁷).”

Mas explana o próprio:

“O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: uma só determinidade predomina em todo o seu ser-aí.”⁹⁸

⁹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Ontologia e história*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 166.

⁹³ Idem, p. 166.

⁹⁴ Idem, p. 166.

⁹⁵ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 28.

⁹⁶ Idem, p. 28.

⁹⁷ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 309.

⁹⁸ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 41, §. 28.

Daí que na dialética do reconhecimento, na qual o indivíduo, o “Eu cede lugar à emergência do *Nós*, e aos passos da constituição como sujeito da história: a luta, o reconhecimento, a cultura”⁹⁹, é a base do existir histórico, fundado na intersubjetividade, que tenta ultrapassar a “ocultação do outro no racionalismo moderno”¹⁰⁰. Essa virada, de tentativa de “recuperação do outro”¹⁰¹:

“...configura-se como protesto do indivíduo contra a anônima necessidade do devir histórico ou contra a ameaça da presença dominadora de um sujeito supra-individual (a Sociedade, o Estado ou a própria História) que se imponha como único e verdadeiro ator histórico.”¹⁰²

Mas e o *Nó* da História, onde está?

I.1.3- Na História, o *Nó*

Vamos começar pelo que Pe. Vaz nos alerta contundentemente:

“A teoria hegeliana da história é, por assim dizer, a vida se humanizando pelo horizonte do autorreconhecimento, continuamente aperfeiçoado, ainda que o bárbaro inventário de exploração, miséria e violência que a história empírica até hoje nos traz assinala acanhado processo civilizatório.”¹⁰³

Questiona-nos, o próprio Hegel:

“Ao contemplar a história como sendo o cadafalso em que foram sacrificadas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos, necessariamente surge uma pergunta: para que princípio, a que objetivo final foram oferecidos estes sacrifícios monstruosos?”¹⁰⁴

⁹⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 70.

¹⁰⁰ Idem, p. 69.

¹⁰¹ Idem, p. 70.

¹⁰² Idem, p. 70

¹⁰³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 62.

¹⁰⁴ HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001, p. 67.

A Era da Razão é também a Era da Catástrofe, e buscar compreender “Porque é que as coisas deram no que deram e como elas se relacionam entre si¹⁰⁵” pode vir a ser uma forma de visualizar esse Nó da História e desatar o agora. Isso na tentativa de construir um Tempo presente melhor, ou apenas mais humano.

E para esse propósito, é de suma importância ter conhecimento sobre a noção de necessidade da História que Hobsbawm nos traz nas palavras de Eric Woff “...as ciências e a própria história precisam de “uma história” que poderia explicar os modos pelos quais o sistema social do mundo moderno passou a existir, e que se esforçaria em dar sentido analítico a todas as sociedades, inclusive a nossa¹⁰⁶.” E essa necessidade é da própria racionalidade “O importante é que a história consiste da interação de entidades sociais diversamente estruturadas (e geograficamente distribuídas), que mutuamente se remodelam¹⁰⁷.”

“De fato, os dois ramos da história não passam de um só. Quer uma sociedade exporte ou importe o capitalismo, pertença ao centro ou a periferia, ela se desenvolve e evolui a partir de uma pluralidade de ordenações sociais. Nesse sentido, macrocosmo e microcosmo na história são uma coisa só¹⁰⁸.”

O passado e/ou História no tempo é o lugar que quando revisitado nos ensina sobre nós mesmos. Mas isso requer cuidado e percepção, pois o “passado legítima¹⁰⁹”. Adverte Hobsbawm: “O passado fornece um pano de fundo mais glorioso a um presente que não tem muito o que comemorar”. É preciso assim girar o olhar, como grita Galeano:

“Estuda-se história como se visita um museu; e esta coleção de múmias é uma fraude. Mentem-nos o passado como nos mentem o presente: mascaram a realidade. Obriga-se o oprimido a fazer sua, uma memória fabricada pelo opressor: estranha, dissecada, estéril. Assim, ele se resignará a viver uma vida que não é a sua, como se fosse a única possível.”¹¹⁰

¹⁰⁵ HOBBSAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014, p. 15.

¹⁰⁶ WOLF, Eric. Apud. HOBBSAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014, p. 185.

¹⁰⁷ HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 187.

¹⁰⁸ Idem, p. 187.

¹⁰⁹ Idem, p. 17.

¹¹⁰ GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 187.

E é, na reflexividade da História, através da ação e o conhecimento que se dá à condição de fluxo da História e de seu conhecimento, mas “Isso não teria sido possível sem a fixação de um determinado ponto de vista em meio ao movimento histórico.”¹¹¹ E, “Nessa situação os historiadores se vêem no inesperado papel de atores políticos”¹¹². Esta constatação, segundo Hobsbawm “nos afeta de dois modos. Temos uma responsabilidade pelos fatos históricos em geral e pela crítica do abuso político-ideológico da história em particular.”¹¹³

Arendt, nos explica com clarividência:

“Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a ideia é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança.”¹¹⁴

Nesse sentido:

“As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico - os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias”¹¹⁵.

As Ideologias, são históricas, estão em busca da conformação do “vir-a-ser”, “na ascensão e queda das culturas”. O movimento da História acontece segundo a lógica de uma ideia:

“Para uma ideologia, a história não é vista à luz de uma ideia (o que significa ver a história sob forma de alguma eternidade ideal que, por si, está além do movimento histórico), mas como algo que pode ser calculado por ela.”¹¹⁶

¹¹¹ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 166.

¹¹² HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17.

¹¹³ Idem, p. 17-18.

¹¹⁴ ARENDT, Hannah. *Origem do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 521.

¹¹⁵ Idem, p. 521.

¹¹⁶ Idem, p. 521.

E esta exortação ideológica, “O abuso ideológico mais comum da história baseia-se antes em anacronismos que em mentiras”¹¹⁷, apresenta forte tendência a se “tornar mito de autojustificação.”¹¹⁸

“Ora, a história é a matéria-prima para as ideologias nacionalistas ou étnicas ou fundamentalistas, tal como as papoulas são a matéria-prima para o vício da heroína. O passado é um elemento essencial, talvez o elemento essencial nessas ideologias.”

E assim, mesmo que não haja um passado que sustente apropriadamente tais ideologias “sempre é possível inventá-lo.”¹¹⁹

Mas nos adverte bem Hobsbawm, que tais passados nunca são satisfatórios porque “o fenômeno que as ideologias pretendem justificar não é antigo ou eterno, mas historicamente novo.”¹²⁰

No âmbito da História social, a “ideia de fazer a história”¹²¹ partem de grupos ativos, que quase sempre serve de auto justificação, imposta para apresentar o “novo”, “amplificador ideológico destinado a influenciar e arrastar os demais”.

“Mito e invenção são essenciais à política de identidade pelo qual grupos de pessoas, ao se definirem hoje por etnia, religião ou fronteiras nacionais passadas ou presentes, tentam encontrar alguma certeza em um mundo incerto e instável, dizendo: ‘Somos diferentes e melhores do que os Outros.’¹²²

Essa busca de identidade, muitas vezes forçada, faz uso da *Ideia* no seu formato condicionado de *Ideologia*, como forma e método de orientação, quando não (sempre) de dominação. A criação do status do *Outro* não como necessário ao processo de reconhecimento, ou criação da *comunidade humana* através do *Nós*, mas sim como *Inimigo*, como *negação absoluta*, como condição de existência imediata que não necessita de mediação, negando assim à História, particularizando-a.

“Os inimigos são essenciais para os povos que estão buscando sua identidade e reinventando sua etnia e as inimizadas que tem um

¹¹⁷ HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 19.

¹¹⁸ Idem, p. 48.

¹¹⁹ HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 17.

¹²⁰ Idem, p.17.

¹²¹ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 240-241.

¹²² HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 19.

potencial mais perigoso estão situadas cruzando as linhas de fratura entre as principais civilizações.”¹²³

A exemplo disso, saltemos ao mundo na *modernidade fragmentaria* para ouvirmos as palavras de Huntington:

“No mundo pós-Guerra Fria, as bandeiras são importantes e o mesmo ocorre com outros símbolos de identidade cultural, inclusive cruces, luas crescentes e até mesmo coberturas de cabeça, porque a cultura conta e a identidade cultural é o que há de mais significativo para a maioria das pessoas. As pessoas estão descobrindo identidades novas, e no entanto antigas, e desfilando sob bandeiras novas, mas frequentemente antigas, que conduzem a guerras contra inimigos novos, mas frequentemente antigos.”¹²⁴

Essa construção identitária passa necessariamente pela lógica ideológica. Uma constatação disso, é que no pós Guerras:

“Os povos separados pela ideologia, mas unidos pela cultura se juntam, como fizeram as duas Alemanhãs, e como as duas Coréias e as diversas Chinas estão começando a fazer.”¹²⁵

Essa premissa da ideologia como esquecimento da História, por sua particularização, proporciona o surgimento de fenômenos como os movimentos nacionalistas, e ao bom exemplo do Nacionalismo Nazista. Para Hobsbawm:

“... movimentos nacionalistas modernos que quase podem ser definidos, nas palavras de Renan, como movimentos que esquecem a história, ou melhor, entendem-na mal, porque seus objetivos não encontram precedentes históricos, apesar disso insistem em defini-los, em maior ou menor grau, em termos históricos e, na verdade, tentam realizar partes dessa história fictícia. Isso se aplica mais obviamente à definição do território nacional, ou melhor, às pretensões territoriais, mas várias formas de arcaísmo deliberado são bastante conhecidas...” “Todas elas, é preciso repetir, não são, em sentido algum, “restaurações” ou mesmo “renascimentos”. São inovações que usam ou pretendem usar elementos de um passado histórico real ou imaginário.”¹²⁶

“Movimentos nacionalistas são os mais óbvios, já que a história é a matéria prima mais fácil de trabalhar no processo de fabricar as noções historicamente novas em que estão engajados. Que outros

¹²³ HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de Civilizações: e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997, p. 18.

¹²⁴ Idem, p. 18.

¹²⁵ Idem, p. 28

¹²⁶ HOBSBAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 28.

movimentos operam dessa maneira? Podemos dizer que certos tipos de aspiração são mais propensos que outros a adotarem esse modo de definição, como, por exemplo, aqueles relativos à coesão social de grupos humanos, aqueles que encarnam o “sentimento da comunidade”¹²⁷”

Mas esses movimentos, também tomaram formas o “totalitarismo”. Como em todos os ‘conceitos’ políticos, históricos e sócias relativizados, as interpretações incautas, provocam distorções e mais ainda alienação. E necessária a compreensão correta desses processos e dos seus desdobramentos para uma imagem fiel da realidade, assim “Compreender a era Nazi na história Alemã e enquadrá-la no seu contexto histórico não é perdoar o genocídio”¹²⁸.”

Koyré afirma que o “historiador projeta na história os interesses e a escala de valores do seu tempo; e é de acordo com as ideias do seu tempo e as suas, que ele empreende a sua reconstrução. E é por isso que nada muda mais depressa do que o imutável passado.”¹²⁹”

E, para ajudar a desatar este Nó, fiquemos com as libertadoras palavras de Zizek: “hoje a verdadeira liberdade de pensamento significa liberdade para questionar o consenso democrático-liberal ‘pós-ideológico’ dominante- ou não significa nada”¹³⁰.”

¹²⁷ HOBSBAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 28-29.

¹²⁸ HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014, p. 15.

¹²⁹ KOYRÉ. Apud. CARILLO, Manuel Maria. *Epistemologia: posições e críticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 94.

¹³⁰ ZIZEK, Slavoj. *As portas da Revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 174.

I.2- O CONCEITO DE ESTADO PRESENTE

I.2.1- O Espírito vivo

Pensar o Estado, seu formato, sua essência, sua interação e construção, em todas as suas frentes e correlações, ou seja, buscar o ser suprassensível e imanente do Estado requer, além de um exercício de reflexão metafísico, uma compreensão da sua realidade histórica e social, que abarque tanto sua experiência na História, quanto a sua autoconsciência evolutiva.¹³¹

Acerca do Estado presente, os estudos são carentes tanto no quesito científico, quanto ao filosófico, faz-se necessário uma marcação mais apropriada para o estudo da consciência do Estado e sua experimentação no tempo atual. Nesse contexto, a compreensão científica do Estado perpassava, até a *modernidade iluminista*, todos os campos de investigação que tocavam tangencialmente o Estado, mas não o objeto em si. Contudo, por necessidade “por um conocimiento progresivo de esta ciência, lentamente alcanzado”¹³², este campo foi progressivamente se especializando e a Ciência do Estado passou a se ocupar exclusivamente da investigação relativa ao Estado e aos elementos que constituem sua estrutura. Completa-nos Jellinek:

“La Ciencia del Estado se ocupa más bien exclusivamente de la investigación relativa al Estado y de los elementos que vienen a constituir como miembro, suyos la arquitectónica del mismo.”¹³³

Ao se tratar de uma disciplina científica, Jellinek nos diz que é necessário colocar as distinções de cada matéria, pra assim separar seu objeto e fundamentá-lo.

“Como todos los órdenes de organización no pueden existir sin el Estado, el cual, por la extensión de su actividad y el influjo que ejerce

¹³¹ Partes destas reflexões foram desenvolvidas previamente na monografia de conclusão de curso intitulada “Breve análise da substância do Estado” concluída em 2014, para obtenção do título de Bacharel em Ciências do Estado, sendo este um estudo introdutório, retomemos reflexões para continuação e aprofundamento da temática do Estado.

¹³² JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 4.

¹³³ Idem, p. 4.

en los hombres, toca a la vida social íntegramente y la determina, se ha llamado a menudo, aun en estos últimos tiempos, a la totalidad de las Ciencias Sociales, con excepción de la Ciencia del Lenguaje que se considera afín de las Ciencias Naturales, Ciencia del Estado.”

Apesar dessa especialização, a Ciência do Estado, em sentido estrito, esteve sempre em profunda conexão com a Ciência do Direito. Para Jellinek¹³⁴:

“toda la Ciencia del Derecho cae bajo el dominio de las ciencias del Estado en el sentido que hemos a esta expresión; es decir, en cuanto el derecho solo puede ser el producto de una asociación humana organizada.”

A restrição do estudo do Estado, pelo Direito, como o fez Kelsen, lembra bem Groppali: “identificar o Estado com o Direito é como identificar a pessoa humana com o sistema nervoso que coordena sua atividade.¹³⁵”

A especialização do campo jurídico promovida pelos romanos, de onde emerge nossa Ciência do Direito, criou uma disciplina independente da Ética, mas não acima dela. O mesmo acontece com a Ciência Política, posteriormente, quando esta se separa da Ciência do Estado.

A Ciência do Estado, para Jellinek, “es la ciencia teórica o doctrina del mismo, cuyo problema está constituido por el conocimiento e los fenómenos del Estado en todas las direcciones de su existencia.”¹³⁶

Também em Hegel, encontramos todo um Sistema de compreensão lógico-filosófica de Estado que suporta uma Ciência do Estado, sendo uma ciência com várias particularidades, como escreve principalmente em seu livro *Filosofia do Direito (Philosophiedes Rechts)*, um tratado que:

“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 conhecido¹³⁷.”

¹³⁴ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 5.

¹³⁵ GROPPALI, Alexandre. *Dontrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 13.

¹³⁶ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 7.

¹³⁷ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 42.

Para um estudo do Estado na *Modernidade especulativa*, Hegel através da lente do universo ético, elabora como parte do seu sistema, o conteúdo mais profundo e completo sobre o Estado, sem o qual não seria possível entender o Estado na Modernidade fragmentária, ou seja, o Estado Presente.

Ao longo da História, as teorias sobre o Estado divergem e por vezes até confundem-se com a própria condição de existência da sociedade. Afinal, é corrente encontrarmos discursos aleatórios que pressupõe o Estado como um mal necessário à organização social. E outras ainda mais extremas, já que não conseguem perceber a possibilidade de existência social sem o Estado.

Entre a *ideia* de Estado e o Estado *concreto* perceptível na História, verifica-se o conflito criado pelas correntes de pensamento que optaram por ver a realidade pelos fragmentos, ou por pré-conceitos não dotados de substancialidade. Horta¹³⁸ sintetiza a questão: “ao falarmos em Estado, que afinal deve ser tratado como central: a ideia de Estado ou o Estado concreto?” “Que Estado pode interessar ao teórico?” A escolha de uma corrente ou outra, não é despreziosa, e nem de longe imparcial.

Se o Estado é considerado por muitos a evolução do fenômeno histórico de dominação, como destaca Wolkmer¹³⁹, ou a condição da vida social oposta à natureza livre do homem, visão clássica dos contratualistas, ou ainda a consciência imanente manifesta na História na perspectiva hegeliana, como salienta Horta¹⁴⁰, para outros é apenas a consequência de fatores antropológicos, como considera Kroder¹⁴¹.

Essas distintas visões do Estado o colocam em processo de questionamento e de construção permanente, não só do Estado Ideal, mas também do Concreto/Real, como

¹³⁸ HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 26.

¹³⁹ WOLKMER, Antônio Carlos. *Elementos para um crítica do Estado*. Porto Alegre: Fabris, 1990, p. 21. Apud. HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 26.

¹⁴⁰ KRODER, Lawrence. *A Formação do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. Apud. HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 28.

¹⁴¹ KRODER, Lawrence. *A Formação do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970, *Passim*.

afirma Hyppolite “em qualquer Estado real, há já a ideia do Estado, de vez que a ideia do Estado (...) permanece imanente a todas as realizações históricas.”¹⁴²

O Estado ideal, também perpassa pela busca e pela realização da liberdade, “só nele o homem é livre”¹⁴³, sendo no seu devir que ele desenvolve-se,¹⁴⁴ vindo a ser, crescendo-sendo, na construção do coletivo, e não de vontades individuais, e é aí que se realiza a liberdade concreta¹⁴⁵.

O Estado real deve ser definido em razão da complexidade relacional da sociedade na qual se encontra¹⁴⁶, e segundo a natureza da autoridade dessa sociedade, considerando que as diferenças “na complexidade e no tamanho da população, e na formalidade da função, acarretam diferenças radicais nas formas de Governo”. E aqui podemos encontrar organizações sociais ou governativas que não se organizam em Estados na forma clássica (povo, território, poder), como o caso dos Esquimós e tribos indígenas. Essas considerações são importantes para que as análises deem conta da pluralidade das experiências objetivas e conseqüente marcação efetiva na História.

Referendamos a análise de Jellinek¹⁴⁷ de que o conceito de Estado deve dar conta de uma pluralidade de situações reais, como colônias autônomas, territórios coloniais, estruturas federais autônomas, que não podem ser compreendidas como tipos de Estado Unitário.

O Estado pode ser considerado em síntese um fenômeno cultural, uma entidade social dentro da dimensão da especificidade histórica; ou mais profundamente uma organização de liberdade¹⁴⁸, a concretização da vida ética de um povo¹⁴⁹.

¹⁴² HYPPOLITE, Jean. *Introdução a filosofia da história de Hegel*. Tradução de Hamilcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. Apud. HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p.23.

¹⁴³ Idem, p. 23.

¹⁴⁴ Idem, p. 23.

¹⁴⁵ Idem, p. 23.

¹⁴⁶ KRODER, Lawrence. *A Formação do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. p. 13.

¹⁴⁷ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954. p. 490.

¹⁴⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

¹⁴⁹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em compêndio 1830. Volume III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

Ao entender que o Estado histórico, nos dizeres de Horta¹⁵⁰, é:

“fruto da conjunção de elementos abstratos e concretos, soma do ideal de Estado e de sua realidade histórica, decorrente dos imperativos racionais, mas presente no devir dos povos.”

E que a “ideia é a essência manifesta na História”, sendo o Estado o destino humano e pilar do desenvolvimento cultural, é possível afirmar¹⁵¹ como faz Salgado: que “a história é (...) história do Espírito, vale dizer, a história é a história do Estado.”¹⁵² Em sua concretude.

De início já demarcamos a nossa opção pela definição hegeliana de Estado, e com ela, alinhamos o que este trabalho defende como Estado, e aponta assim seu caminhar:

“§ 33

[...]

c. o Estado, enquanto liberdade que na livre autonomia da vontade particular é igualmente universal e objetiva - esse espírito efetivo e orgânico é α . a [aquele] de um povo, β . através da relação dos espíritos dos povos particulares, γ . torna-se efetivo e se manifesta na história do mundo como o espírito universal do mundo, da qual o direito é o mais elevado”¹⁵³

Sob a ótica da reflexão filosófica, o Estado para Hegel é compreendido como:

“§ 257

O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No costume, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na autoconsciência do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição de espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua liberdade substancial.

[...]

§ 258

O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o

¹⁵⁰ HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 28.

¹⁵¹ Idem, p. 28.

¹⁵² Ibid, p. 28.

¹⁵³ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 77-78.

racional em si e para si. Essa unidade substancial é o auto fim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja obrigação suprema é ser membro do Estado.¹⁵⁴

Então, se História e Ciência são o culminar do progresso humano, se a Razão trazida pela Filosofia para a História, e junto com a Ciência é o motor que possibilitou esse progresso, e se o Estado é o resultado desse progresso; a não admissão da existência do Estado antes da Modernidade, ou seja, na Antiguidade e Medievo, é a admissão de que não existe o fio condutor da evolução histórica e do progresso da sociedade, e que não existe a trajetória racional do Espírito no mundo. Sendo assim, o Estado seria um evento, e não a racionalidade manifesta na História.

Para se buscar a verdade ou compreensão de algo é preciso, segundo Aristóteles, analisar os problemas ou as aporias¹⁵⁵, trata-se de perceber as dificuldades e examiná-las a fundo, pois “a dificuldade encontrada pelo pensamento, manifesta a dificuldade existente nas coisas.” No intuito de perceber a substância do Estado, a ciência da Metafísica¹⁵⁶, que considera o ser enquanto ser, que busca, segundo Aristóteles, “as causas e os princípios supremos” sendo “evidente que estes devem ser causas e princípios de uma realidade que é por si”, pode ser um caminho frutífero.

O estudo da pré-história e as ciências etnológicas tentaram, a partir da Modernidade, reconstruir os modos de vida e as instituições das primeiras sociedades. Dentre suas principais perguntas, está a origem da família, o modo como evoluíram as relações humanas e suas formas de organização, nesse contexto muitas teorias foram criadas a partir disso, junto com as ciências sociais e muitas perguntas sem respostas também foram deixadas.

¹⁵⁴ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 229.

¹⁵⁵ REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles II*. Tradução e comentário de Giovanni Reale, tradução Marcelo Perine. ed. 4. São Paulo: Edição Loyola, 2014, p. 85.

¹⁵⁶ Reale esclarece quanto a Metafísica, que seus objetos são “as causas e os princípios que condicionam toda a realidade, ou seja, as causas e princípios que fundam os seres em sua totalidade.” A Metafísica Aristotélica é a ciência do “porque último de todas as coisas”, das “razões supremas da realidade” em primeiro plano. E em segundo, “ciência do ser enquanto ser e do que compete ao ser enquanto ser.”. A Metafísica é, assim, também a teoria da substância, sentido primordial do ser. Desta forma, a ciência das causas e dos princípios do ser “deverá configurar-se, fundamentalmente, como ciência das causas e dos princípios da substância.” REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles II*. Tradução e comentário de Giovanni Reale, tradução Marcelo Perine. ed. 4. São Paulo: Edição Loyola, 2014, p. 42.

Ao refletirmos sobre os modelos empíricos de Estado, vários são os questionamentos que nos saltam a mente. A cidade-Estado grega foi um Estado por excelência? E Roma uma cópia inicial desse, até a evolução que se dá no Império? E o Egito anteriormente, era ou não Estado? A Mesopotâmia teocrática é muito diferente das teocracias da Modernidade?

Será mesmo que a Idade Média rompe com o processo evolutivo de crescimento estatal? O Feudalismo foi uma estrutura desorganizada, sem Estado? Quando o Estado perde o rosto e deixa de ser pessoal para se tornar burocrático é quando ele vira Estado de Direito? E as Monarquias ainda existentes, que permitem a personificação do Estado em convivência com o Estado de Direito?

Quanto às relações entre Estado e Cultura, temos ainda mais inquições. A religião transforma a estrutura do Estado ou o próprio Estado dá condições para que a religião se torne o contorno do Estado? Até quando a religião dá sustentação ao Estado e o inverso, acontece? O Estado Moderno só pôde existir pela força do Cristianismo? E o capitalismo, que influências têm nesse diálogo?

E o que dizer das questões conceituais como a confusão entre Governo e Estado; modelos econômicos e formatos estatais; tipos de regimes políticos; formas de organizações sociais internas e globais?¹⁵⁷

Todas essas questões, imbuídas de utilidades práticas, desconstrutivas ou permissivas, que reforçam hoje a *estatofobia*¹⁵⁸ denotam a importância de se discutir seriamente o Estado pela visão do Estado, por meio da qual todas as problemáticas acima podem ser compreendidas pelo manto do Estado, que é o da unidade. E isto somente será possível, através da ótica de uma Ciência do Estado¹⁵⁹, por disciplina própria, como já salientamos.

¹⁵⁷ Não pretendemos responder estas inquições, mas sim, apontar caminhos para pesquisas futuras que podem contribuir para estas respostas, dentro do âmbito de pesquisa da Ciência do Estado.

¹⁵⁸ Posição ideológica originária do neoliberalismo que defende a anulação ou redução do Estado, em favor do gigantismo do Mercado, subjugando a vida social a ferocidade do mercado.

¹⁵⁹ Neste enredo, convidamos o leitor a conhecer o Bacharelado em Ciências do Estado, da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, que busca em meio a estas aporias reconstruir o sentido da ciência e contribuir para o debate filosófico complexo acerca do Estado. E também a dissertação de mestrado historiográfica do mesmo, elaborada por João Protásio Farias de Vargas sob orientação de Dr. Jose Luiz Borges Horta. Cf. VARGAS, João Protásio Farias Domingues de. *Resistir e consolidar: um estudo*

Compreende-se que a identificação do que é o Estado tem que se dar pela compreensão da própria substância do Estado, ou seja, da identificação daquilo que é essência do Estado, sem a qual ele não poderia existir. A busca pela substância do Estado, sua essência última, não quer dizer que seja preciso excluir de sua compreensão seus possíveis elementos adicionais, mas apenas que eles são acidentais e não necessários para a existência do Estado. Pela separação do que é essencial do que é acidental pode-se chegar à essência ou à substância do Estado, do ente em si.

O ser, para Aristóteles se diz em “múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada¹⁶⁰.”

Percorreremos, então o caminho histórico-filosófico do delineamento do Estado na Teoria Geral do Estado, para tentar compreender as aporias do pensamento na conceituação desse ente, para assim, sermos capazes de identificar sua essencialidade.

Uma das principais discussões que se trava no âmbito do estudo do Estado é a tipológica, seja na construção do “tipo ideal”, seja na verificação do “tipo empírico”, bem como na identificação dos elementos típicos aos fenômenos do Estado, necessários a sua existência:¹⁶¹

“toda las investigaciones acerca de los fines del Estado y del fundamento jurídico del mismo, toda deducción hecha en nombre del Derecho natural para fundamentar el absolutismo del Principie, la soberanía popular, toda descripción de los Estados constitucionales, partiendo de la doctrina de la división de poderes, toda teoría del Estado Cristiano, nacional o de derecho, de que se ha habla do en nuestro siglo, no son otra cosa que ensayos orientados a fijar de un modo definitivo el ‘Tipo ideal’ del Estado.”

Em sua maioria, os teóricos tipificam por meio da distinção de apenas três ou quatro os elementos constitutivos do Estado e, de uma forma ou de outra, essas teorias vão tentar positivar esses elementos ou refutá-los. Sendo eles: a) povo, b) território, c) poder soberano, e para alguns renomados estudiosos d) a também a finalidade. As principais

sobre o bacharelado em ciências do estado da faculdade de direito da universidade federal de Minas Gerais. 2017, 189 f., Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2017.

¹⁶⁰ REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles II*. Tradução e comentário de Giovanni Reale, tradução Marcelo Perine. ed. 4. São Paulo: Edição Loyola, 2014.

¹⁶¹ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 26.

teorias que tem como indicativo esses elementos são: a Teoria Jurídica, a Teoria Sociológica e a Teoria da Finalidade. Explana Groppali¹⁶²:

“O Estado, que nada mais é senão a organização de um povo colocado estavelmente sobre um território, sob o comando de um único poder, representado pelo governo, pode estudar-se de maneira concreta em uma das formas particulares por ele assumidas em um determinado momento histórico, ou em uma perspectiva geral em seus elementos mais constantes e comuns e nas suas formas mais típicas.”

Deste modo, essa definição dá conta de uma parte da realidade do Estado, e não do todo, uma vez que alia três ciências, no entender de Groppali¹⁶³, para compreendê-lo (a política, a sociologia e o Direito), mas passa ao lado da doutrina do Estado que é uma ciência autônoma, histórica, geral e explicativa.

No âmbito da Doutrina jurídica, o Estado se apresenta como portador da ordem unificada: seu defensor maior Kelsen, que condiciona o Estado ao Direito. Segundo Groppali¹⁶⁴:

“O Estado e o Direito- afirma Kelsen- coincidem porque o Estado como organização, é idêntico à organização jurídica, e o Estado como sujeito personifica tal organização”.

A identificação do Estado como ordem jurídica é uma negação da sua multiplicidade, ainda que o Direito seja um lado essencial do Estado, este não é por certo seu único lado.

A Teoria Sociológica, desde os contratualistas até os autores políticos, pretendeu estudar o Estado no âmbito das correlações sociais, suas formas e funções típicas, sua inserção e influências nos grupos, sua participação na relação de interdependência e solidariedade do grupo. Desta forma, acabam por tecer considerações sobre o poder, mas não sobre o Estado em sua unidade.

As Teorias Finalísticas pressupõem que a integração de pessoas sob a mesma ordem e o mesmo poder só o fazem se existir um fim comum a atingir, e esta premissa

¹⁶² GROPPALI, Alexandre. *Doutrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 4.

¹⁶³ Idem, p. 11.

¹⁶⁴ Idem, p. 11.

sugere “o Estado sendo dotado de ordem própria, e poder também próprio, é evidente que deverá ter uma finalidade peculiar, que justifique sua existência”¹⁶⁵.

Nas palavras de Hegel passamos para o aprofundamento do estudo sobre o Estado:

“§ 539

O Estado, como espírito vivo, absolutamente só é como um todo organizado, distinto em atividades particulares, que, precedendo do conceito *único* (embora não sabido como conceito) da vontade racional, produzem continuamente esse todo como seu resultado. (...)”¹⁶⁶

Acreditando que a realidade não deve ser cortada para que caiba no retrato, consideramos importante compreender melhor como essas teorias explicam o Estado, a partir dos elementos considerados por elas essenciais ao Estado. Optamos para entender a realidade histórica do Estado, a sua experimentação, através do movimento dialético, nas relações entre **Estado/Estado; Estado/Povo; Estado/Religião; Estados/Novos Estados**, como se explana a seguir.

I.2.2- Estado/Estado

Na relação verificada de Estado para Estado, temos muitas variáveis a avaliar. Atentaremos para duas, a primeira do reconhecimento entre os Estados e sua consequente “balança de poder”, a segunda sobre a soberania, e dentro deste à guerra, à colonização e a questão do território.

A primeira limitação formal do Estado é a que ele impõe ao cenário internacional, e talvez vice-versa a Comunidade Internacional onde os Estados se autorregulam, com premissas de igualdade jurídica e pressupõe a não centralidade do poder coercitivo. O fundamento hipotético dessa ordem é ser possível o equilíbrio entre os

¹⁶⁵ GROPPALI, Alexandre. *Doctrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968. Apud. DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos da teoria geral do Estado*. ed. 28. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 29.

¹⁶⁶ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: Em compêndio 1830. Volume I: A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 307.

Estados. A definição de um Estado, uma vez observadas as soberanias alheias, não depende da designação e nem do reconhecimento dos demais. Mas é assim na História?

Essa ilusória balança que se equilibraria e garantiria aos Estados autonomia e soberania, nunca foi observada em concreto na História. Os primeiros Estados foram grandes Impérios e subjugaram outros tantos Estados.

A relação de criação ou nascimento de um Estado, seja na Antiguidade ou na Modernidade, e mesmo agora na *Modernidade Fragmentária*, depende da aprovação, ou melhor, da aceitação dos Estados que tem maior representação ou força coercitiva no cenário internacional. E isso é o que se depreende das inúmeras guerras no curso da História. Esse reconhecimento passa quase sempre pelo viés econômico.

Por meio da relação de reconhecimento e de iminentes conflitos de interesses dos Estados, passam as guerras e conflitos, e antes delas, o problema originário do território. Pela noção de território passa inevitavelmente a questão da soberania.

“O território deve considerar-se como o limite espacial dentro do qual o Estado exerce de modo efetivo e exclusivo o poder de império sobre pessoas”.¹⁶⁷

Desse modo, “o território deve considerar-se, outro sim, como objeto imediato do direito do Estado e nesse caso ele assume uma posição jurídica diversa.”

Segundo Jelinek, nenhuma das definições sobre o Estado na antiguidade falava do território como fundamental para a existência do Estado. Somente a partir do século XIX, o território entra na concepção de Estado, como sendo imprescindível para a sua existência: “aquella extensión territorial es la garantía de que ha de ser posible al Estado llevar a cabo por completo la realización de sus fines.”¹⁶⁸ O que dizer, então, dos Estados da Antiguidade sob a égide desse elemento? Não eram Estados?

O teórico do Estado nos diz que:

“La necesidad de un territorio determinado, para que pueda tener existencia un Estado, ha sido reconocida por vez primera en los tiempos modernos. La antigua doctrina del Estado concebía a éste

¹⁶⁷ GROPPALI, Alexandre. *Doctrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 124.

¹⁶⁸ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 296.

como una comunidad de ciudadanos cuya identidad no iba unida necesariamente a la residencia de éstos¹⁶⁹.”

O processo de colonização tardia, e sequente descolonização, provam essa desvinculação do elemento território da essencialidade do Estado.

“la descolonización y su secuela de redistribución territorial y autodeterminación de poblaciones. Hoy está claro que este proceso no ha supuesto el desmembramiento de ningún Estado -como apuntara el Vizconde de Bryce-, sino la disolución de Imperios supraestatales en Estado nacionales. El Imperio Británico nunca fue un Estado, sino el Imperio del Estado de Gran Bretaña.”

“...el Estado descolonizador no se ha visto afectado en su integridad. Ello es así porque los territorios coloniales no son parte del territorio del Estado (metropolitano), aunque sí sean territorios sometidos a su soberanía...”¹⁷⁰

E entrando na seara da soberania, que “aparece como *relação a outros Estados*, cada um dos quais é autônomo face aos outros.”¹⁷¹ A soberania para Hegel é a “primeira liberdade e a honra suprema de um povo.”¹⁷²

A soberania ou poder soberano: “constitui um dos fundamentos de toda a sistematização do direito público moderno.”¹⁷³ A concepção de soberania é uma categoria histórica e não absoluta na análise de Jellinek¹⁷⁴. Na Idade Média, considera o autor, existiram inúmeras associações sem caráter estatal, mas que exerciam em alguma medida um poder de dominação e que auto proclamavam sua própria soberania:

“La iglesia, singularmente, tenia substantividad propia y una fuerza de dominación que no le había dado el Estado puesto que a menudo la ejercitaba violentamente contra él.”

Tanto existem autores que defendem a inexistência essencial de soberania na Antiguidade, como os que afirmam que ela também já não existe mais na Contemporaneidade. Em concreto o fenômeno de expansão territorial transformou

¹⁶⁹ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 126.

¹⁷⁰ JELLINEK, Georg. *Fragmentos de Estado*. Madri: Cuadernos Civitas, 1981, p. 30.

¹⁷¹ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, § 322, p. 296.

¹⁷² Idem, § 322, p. 296.

¹⁷³ GROPPALI, Alexandre. *Doctrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 127.

¹⁷⁴ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 322.

Estados já formados em não-Estados, pelo fim de sua soberania. Bons exemplos foram os das colonizações tardias, e as invasões ocorridas nas 1º e 2º Guerra Mundial.

“§ 547

Pelo Estado de guerra põe-se em jogo a autonomia dos Estados, e segundo um lado se efetua o reconhecimento recíproco das livres individualidades dos povos (§ 430), e pelos *acordos de paz*, que devem durar eternamente, fixam-se tanto esse reconhecimento universal, quanto as autorizações particulares que os povos se dão uns aos outros.”¹⁷⁵

Para Hegel, a orientação dos Estados para fora (na forma do direito estatal externo) se dá sob o comando do Príncipe (chefe de Estado), nesta relação de sujeito individual, “compete imediata e unicamente comandar a força armada, manter as relações com os outros Estados mediante embaixadores etc., decidir a guerra e a paz e outros tratados”.¹⁷⁶ Esta relação é possível por se tratar de Estados autônomos. Daí a soberania ser indiscriminadamente a noção primária de liberdade/autonomia do Estado.

A soberania foi essencial no momento histórico de formação dos Estados Modernos, explana Horta:¹⁷⁷

“a soberania traduz-se na propriedade central do Estado, desde a Modernidade; a partir de então, somente as comunidades políticas cujas ordens normativas não devam validade a nenhuma ordem superior serão reconhecidas como Estado.”

Horta descortina bem o que seria o Estado na Modernidade:

“ele é identificado mediante um elemento formal que se apresenta essencial à sua identificação: a soberania.”¹⁷⁸

O autor completa que, tendo o Estado nascido do absolutismo, teve que percorrer o caminho da superação das antinomias feudais, e assim concretizar o poder e o tamanho das dinastias.

¹⁷⁵ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em compêndio 1830. Volume III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 320.

¹⁷⁶ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 301.

¹⁷⁷ HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 30.

¹⁷⁸ Idem, p. 30.

Hoffe¹⁷⁹ declara que o Estado “é independente do ponto de vista do direito fático” e Jellinek¹⁸⁰ pergunta:

“Cuáles son los límites del concepto Estado? Estado y Estado se encuentran separados el punto de que no sea posible hallar grados intermedios?”

Ouçamos Hegel:

“§ 331 [Anotações]

Assim o [indivíduo] singular não é pessoa efetiva sem a relação com outras pessoas (§ 71 e outros), assim tampouco o Estado é um indivíduo efetivo sem a relação com outros Estados (§322). A legitimidade de um Estado, e mais precisamente, na medida em que ele está voltado para fora, seu poder de príncipe é, por uma parte, uma relação que se vincula inteiramente para dentro (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de outro), - por outra parte, é preciso também essencialmente que ela se torne completa pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas esse reconhecimento exige uma garantia de que ele reconheça igualmente os outros [Estados], que devem reconhecê-lo, isto é, de que eles sejam respeitados em sua autonomia e, com isso, não lhe pode ser indiferente o que ocorre em seu interior (...)”

Para além da soberania e/ou autonomia do Estado, a noção de reconhecimento do sujeito externo vai impactar de forma especial as teorias do Estado na *modernidade fragmentária*, e em particular o Estado de Direito, que estudaremos mais adiante. Essa perspectiva de autonomia, de respeitar a determinação do povo e do seu Estado, vai ser conflitiva no cenário internacional à medida que os Estados conscientes tentam romper com qualquer ordem vigente que tente se impor totalitariamente, como já vimos no capítulo sobre o *Nó da História*, e veremos mais adiante em *Revoluções*.

I.2.3- Estado/Povo

Para analisarmos esta relação Estado/Povo, é necessário que passemos pelo entendimento do papel do povo na formação dos Estados e a sua variação enquanto grupo associativo, visto que esta categoria é mutável perante a História.

¹⁷⁹ HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 106.

¹⁸⁰ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 235.

“§ 535

O Estado é a substância ética *consciente-de-si*, a união dos princípios da família e da sociedade civil; a mesma unidade que na família está como sentimento do amor é sua essência; mas que, ao mesmo tempo atua, recebe a *forma* de universalidade [que é] *sabida*; esta, como suas determinações que se desenvolvem no saber, tem, para o conteúdo e fim absoluto, a subjetividade que-sabe, isto é, quer para si mesma esse racional.”¹⁸¹

Para Groppali¹⁸² “povo, é como dissemos, uma espécie do genus sociedade”, o povo “compreende apenas aqueles indivíduos sujeitos à soberania do Estado, a ele ligado pelo vínculo da cidadania, vivendo tanto em seu território quando no exterior.”

Na formação desse laço entre indivíduos e Estado, vínculo que aponta para a finalidade social da constituição do Estado, para além do impulso natural de associação, “há também uma participação da inteligência e da vontade humana”, explica Dallari.¹⁸³

Na concepção do autor, é preciso muito mais do que a reunião de pessoas; em um momento e, em algum lugar: “é preciso ter-se em conta que sua finalidade, o bem comum, é um objeto permanente, pois em cada momento, e em cada lugar surgem novos fatores que influem na própria noção de bem comum”¹⁸⁴ e na própria escolha do bem a ser perseguido. O povo que em um determinado momento é base do Estado, não constitui por si só um Estado. Por essa ótica, se a vontade ou motivo do povo em manter-se unido muda, também pode haver povo que tenha como finalidade viver sem Estado, como acontece com as sociedades consideradas primitivas.

O termo povo é usado para designar indivíduos que têm algo em comum. Este termo quando trocado pela acepção moderna de “sociedade civil”, implica em vários cortes epistemológicos, e as definições semânticas desta relação são um pouco mais complicadas que as outras já mencionadas.

Em sua análise do nascimento do Estado, Hegel considera que a família e a sociedade civil são primordiais para a existência do Estado. Ambos constituem os dois

¹⁸¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em compêndio 1830. Volume III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

¹⁸² GROPPALI, Alexandre. *Doctrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 111.

¹⁸³ DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos da teoria geral do Estado*. ed. 28. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 12.

¹⁸⁴ Idem, p. 12.

momentos ainda ideais em que nasce o Estado, como seu verdadeiro fundamento. O Estado ético imediato é a família¹⁸⁵, que se rompe e se religa através da sociedade civil-burguesa, enquanto membros “*singulares autônomos*”, em uma “*universalidade formal*”, e que se reúne no fim, na “efetividade do universal substancial, por meio da *constituição estatal*”. Hegel anota:

“§ 256 [anotação]

A cidade e o campo, - aquela, a sede da indústria burguesa, da reflexão que se eleva e se isola dentro de si [;] esse, a sede da eticidade que repousa sobre a natureza, - os indivíduos que medeiam sua autoconservação em relação com outras pessoas jurídicas e a família constituem, de maneira geral, os dois momentos, ainda ideais, a partir dos quais o Estado surge como seu fundamento verdadeiro. - Esse desenvolvimento da eticidade imediata mediante a cisão da sociedade civil-burguesa até o Estado, o qual se mostra como seu verdadeiro fundamento, e apenas tal desenvolvimento é a demonstração científica do conceito de Estado,- Porque, na marcha do conceito científico, o Estado aparece como resultado, visto que ele se mostra como o fundamento verdadeiro, assim suprassume aquela mediação e aquele aparecer igualmente para a imediatidade(...)”¹⁸⁶

O Sistema hegeliano traz estas relações ainda mais longínquas, no surgimento da família e da relação com o campo.¹⁸⁷ A noção de sociedade civil também traz a noção de progresso, de sociedade civilizada, como é comum para os autores da Ilustração, menos para Rousseau, como nos lembra Bobbio¹⁸⁸, que acreditava ser o Estado um momento negativo do progresso humano.

Salgado¹⁸⁹ discorre sobre essa concepção de Hegel dizendo que:

“a sociedade civil é momento do Estado; não é algo a que se superpõe o Estado. Assim, o Estado contém a sociedade civil, e a teoria do Estado hegeliano é também uma ‘teoria das relações sociais’ num sentido amplo.”

¹⁸⁵ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, § 157, p. 173.

¹⁸⁶ Idem, p. 229.

¹⁸⁷ Idem, p. 228.

¹⁸⁸ BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da política*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001, p. 49.

¹⁸⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 381.

Hegel na Filosofia do Direito, ensina:

“§ 258 [Anotação]

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos singulares enquanto tais é o fim último, em vista da qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo, visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas a objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele.”¹⁹⁰

O surgimento do termo *sociedade civil* na *Modernidade*, como mostra Bobbio¹⁹¹, se dá pela contraposição entre uma esfera política e uma não política. A sociedade civil passa a ser vista como o “conjunto de relações não reguladas pelo Estado e, portanto, como tudo aquilo que sobra uma vez bem delimitado a âmbito no qual se exerce o poder estatal.”

Nesse giro, uma cisão é imposta ao termo. Da definição comum na *Modernidade especulativa*, para a *Modernidade fragmentária*, a sociedade civil igualmente se fragmenta, perdendo-se do Estado, como se fosse cabível essa distinção. Em Hegel existia como um momento de comprovação científica do Estado, momento posterior da família, mas interno do Estado. Depois como um momento solto, fragmentado, destorcido.

Bobbio¹⁹² define bem a compreensão atual desse termo:

“A idéia de que a sociedade civil é o anteato (ou a contrafação) do Estado entrou de tal maneira na prática cotidiana que é preciso fazer um grande esforço para se convencer de que, durante séculos, a mesma expressão foi usada para designar aquele conjunto de instituições e de normas que hoje constituem exatamente o que se chama de Estado, e que ninguém poderia mais chamar de sociedade civil sem correr o risco de um completo mal-entendido.”

Bobbio¹⁹³, analisa que a expressão política sociedade civil é geralmente usada no sentido de deixar exposta a dicotomia sociedade civil/Estado. Para o autor isso significa “que não se pode determinar seu significado e delimitar sua extensão senão redefinindo

¹⁹⁰ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 230.

¹⁹¹ BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da política*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001, p. 34.

¹⁹² Idem, p. 49.

¹⁹³ Idem, p. 33.

simultaneamente o termo “Estado”. Seria então a sociedade civil o não-Estado? E o povo então, o que é?

Em conclusão, Bobbio¹⁹⁴ diz que a “sociedade e Estado atuam como dois momentos necessários, separados, mas contíguos, distintos, mas interdependentes, do sistema social em sua complexidade e em sua articulação interna.”

O problema central da sociedade civil em Hegel é o do trabalho livre do indivíduo, “é o que caracteriza a sociedade civil¹⁹⁵”, recorda Salgado. O sistema de necessidades não é autogerido, mas depende do Estado para fazê-lo. Assim o indivíduo é a peça central, junto com o egoísmo, desse sistema. O Estado cumpre a função de diminuir os conflitos do jogo de interesses e busca a unidade da sociedade civil, e o trabalho é fundamental nessa tentativa de unificação.

E aqui encontramos o que Hegel chama de “sistema de necessidades”, mas este “sistema” trabalharemos no próximo capítulo. Até lá, o leitor pode nos acompanhar para as últimas relações propostas para compreender o Estado.

I.2.4- Estado/Religião

As questões relativas à crença, às tradições, à memória e à organização dos povos em torno da religião possibilitaram a organização da sociedade. Esse processo não se deu ao mesmo tempo em todos os lugares, entretanto, para fins de nossas observações que são focadas no Ocidente, Grécia e Roma que servem de exemplo do movimento associativo provocado pela religiosidade no seio das relações humanas, e sua participação na construção do Estado.

Esclarece-nos, Coulanges¹⁹⁶:

¹⁹⁴ BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da política*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001, p. 52.

¹⁹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 385.

¹⁹⁶ COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. São Paulo: Editora Rideel, 2005, p. 99.

“Uma antiga crença ordenava ao homem que honrasse o antepassado; o culto do antepassado agrupou a família em volta do altar. Daí a primeira religião, as primeiras orações, a primeira ideia do dever e a primeira moral; daí também a instituição da propriedade, a fixação de ordem de sucessão e, enfim, todo direito, privado e todas as regras da organização doméstica. Depois aumentou a crença e, ao mesmo tempo; estendeu-se a associação. Os homens, à medida que sentem que há para eles divindades comuns, vão-se aliando em grupos cada vez mais extensos. As mesmas regras, inventadas e estabelecidas pela família, ampliam-se sucessivamente à frátria, a tribo e à cidade.”

Coulanges¹⁹⁷ descreve assim as duas formas de organização dos cultos:

“cadafrátria ou cúria tinha seu chefe, curião ou fratriarca respectivamente, cuja principal função era a de presidir aos sacrifícios. Originalmente, talvez suas atribuições tivessem sido mais amplas. A frátria tinha as suas assembleias e as suas deliberações, podendo promulgar decretos. Na frátria, como na família, havia um deus, um culto, um sacerdócio, uma justiça e um governo. Era uma pequena sociedade modelada exatamente sobre a família.”

Com efeito, esse processo desenvolveu-se naturalmente. E, assim, cúrias e frátrias foram se agrupando em comunidades maiores e formaram tribos e assembleias. O Deus da tribo era o mesmo da fraterna e da cúria, um homem que era divinizado e seu nome dado à tribo. A tribo emanava decretos e organizava tribunais com jurisdição sobre seus membros e

“pelo que conhecemos das instituições da tribo, ela foi constituída, originalmente, como uma sociedade independente, como se poder social algum existisse acima dela.”¹⁹⁸

As datas e temporalidades dessa relação são difíceis de precisar, entretanto o que o autor considera pertinente é que primeiro apareceu à religião dos mortos, permanecendo concisa porém com menos dogmas e depois a religião da natureza física que apresentou maior progresso, desenvolveu-se livremente aumentando sempre seu poder sobre os homens. É possível dizer “que esta segunda religião esteve desde sempre de acordo com o estado social dos homens.”¹⁹⁹

¹⁹⁷ COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. São Paulo: Editora Rideel, 2005, p. 81.

¹⁹⁸ Idem, p. 90.

¹⁹⁹ Idem,, p. 94.

Novas crenças surgiram e os deuses de natureza física também. Os cultos desses povos eram concentrados no lar, nos antepassados e nos deuses da natureza. Na análise de Coulanges²⁰⁰, o homem fora apresentado à religiosidade de duas formas diferentes: de um lado pelo princípio do divino invisível que é uma inteligência sagrada; e de outro, ampliando essa ideia aos objetos exteriores, contemplava as pessoas que detinham a felicidade e sua vida. “Essas duas ordens de crenças deram origem e abrigo a duas religiões que duraram tanto tempo quanto as sociedades gregas e romanas” e que viveram pacificamente “dividindo entre si o comando sobre o homem, embora sem nunca se confundirem.”

Essa ligação que se desenvolveu entre as religiões e os homens possibilitou o surgimento das cidades e da filosofia. “Família se juntavam a frátrias, frátrias a tribos, e muitas tribos à cidade.”²⁰¹, assim sendo, “a cidade, não é um agregado de indivíduos, mas uma confederação de muitos grupos anteriormente construídos e que a cidade deixa subsistir.”²⁰²

Se por um lado este foi o modo de criação do Estado entres os antigos, não o foi da mesma maneira entre todos os povos. É certo que alguns grupos se mudavam e formavam cidades novas sem lei, sem ordem e sem o vínculo próprio da religião. Mas em grande parte dos grupos a história se repete. Em Roma, Rômulo realiza o ritual de entregar a terra de seus antepassados para a nova terra, na qual seria construída a grande Roma. Em Esparta, o culto da fundação também ocorre, em Atenas e em tantas outras urbes e cidades do mundo antigo.

Na Antiguidade é possível entender bem essa relação entre Razão e História no progresso do Espírito quando atentamos para o fato de que é na Grécia que nasce a Filosofia, “é uma trivialidade dizê-lo, mas é uma trivialidade verdadeira” pondera sabiamente Tunhas²⁰³. E em matérias de trivialidades, é necessário sempre lembrá-las, para que não se apague da História sua verdadeira essência.

No entanto, há civilizações mais antigas, que desenvolveram com particularidades suas formas de organização e cultura próprias, como o Egito e a

²⁰⁰ COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. São Paulo: Editora Rideel, 2005, p. 91.

²⁰¹ Idem, p. 95.

²⁰² Idem, p. 96.

²⁰³ TUNHAS, Paulo. *As questões que se repetem*. Alfragide: D. Quixote, 2012, p. 11.

Mesopotâmia. Nesse sentido, Russell²⁰⁴ descreve que: “essas sociedades agrícolas cresceram nas margens dos grandes rios e seus governantes eram reis divinizados, uma aristocracia militar e uma poderosa classe de sacerdotes que presidiam os complexos sistemas religiosos politeístas.”

“Ainda que tenham produzido e deixado muitos conhecimentos que foram aproveitados, não produziram “nem ciência nem filosofia”. Um possível motivo dessa não criação sistematizada de reflexão racional, pode ser, como aponta Russell “que a função da religião não conduziu ao exercício da aventura intelectual.”

A falta de uma “ciência filosófica”²⁰⁵ “baseada na razão pura”, no Logos, não significa que não possuíam uma forma organizativa coerente, ou até mesmo um formato de Estado, mesmo com suas limitações. É o caso do Império menfita²⁰⁶, durante a Dinastia III-V, cerca de 2895-2540 a.C, que era uma monarquia absolutista de direito divino. O Faraó tinha nas mãos os destinos do país e estabelecia a união de seu povo com a ordem divina do universo. Depois da “gran revolución” (2360-2160 a.C) vários reis reformadores e legisladores buscaram a síntese entre o antigo direito divino e uma socialização ativa da vida real, em busca de um regime de bem comum com proteção da justiça.

Truyol y Serra²⁰⁷ lembra que, como era próprio da civilização egípcia, o universalismo religioso corresponde também a um universalismo político “que busca un denominador común supranacional a los pueblos que la política de expansión e lo semperadores tebanos (los Tutmosis, los Ramés) asociara al destino egípcio”. Essa política se desenvolveu através da necessidade de defesa e de proteção de fronteiras.

A religião não se apresentava com tanta força entre os babilônicos e assírios, mas seu espírito de conquista e imperialismo consciente foram a marca geral dessas civilizações. Com um formato também teocrático, traz traços de Império como os egípcios, “al reunir un monarca conquistador pueblos diversos bajo un mismo cetro, se imponía el culto del común soberano como única manera de asegurarla unidade política²⁰⁸.” Até o

²⁰⁴ RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Saraiva, 2013, p. 14.

²⁰⁵ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990, p. 13.

²⁰⁶ TRUYOL Y SERRA, Antônio. *Historia de La filosofía Del derecho y Del estado*. Madrid: Alianza, 1956, p. 49-50.

²⁰⁷ Idem, p. 52.

²⁰⁸ Idem, p. 58.

Cristianismo, quando o dualismo entre poder temporal e espiritual supera essa concepção, o princípio que nasce no Egito e perpassa toda a Antiguidade, é o do Império divino, sinônimo de unidade política.

Também as instituições Romanas e Gregas, como assembleias, reuniões públicas e reuniões do Senado, tinham seus rituais de iniciação para além das grandes festas públicas oferecidas aos deuses.

O período da realeza romana estabeleceu-se muito naturalmente no seio da família, uma realeza meio religiosa meio política, e que “não foi idealizada pela ambição de alguns; mas nasceu de necessidade manifestamente coletiva.”²⁰⁹ A revolução republicana não propunha e não fez a separação desses dois poderes, já que união entre o poder político e poder religioso era muito natural à sociedade romana.

Nesse contexto, para se entender a civilização grega é preciso levar em conta a poesia, o mito, a religião, e a filosofia produzidas no solo helênico.

Por força dessas manifestações, a vontade de justiça cresce no seio da civilização grega, no meio da polis. Uma força formadora de homens é o centro de toda essa civilização. Jellinek propõe uma caracterização concisa do Estado grego:

“puede hacer-se de este modo, en vista de las observaciones precedentes: el Estado helénico es una asociación de ciudadanos, unitaria, independiente y que tiene por base leyes y autoridades propias. Esta asociación ofrece un doble carácter: estatista y religioso. El principio superior para la administración y el derecho, es, en esta asociación, la conformidad a ley.”²¹⁰

De acordo com Jellinek,²¹¹ tudo que se diz do Estado Grego também vale para o Estado Romano, esse é também uma comunidade de cultura, uma comunidade de cidadãos, “del pueblo”. Pode se apontar uma diferença encontrada entre as duas civilizações, a distinta função do pai de família em Roma, que acumulava o poder patriarcal com o poder político sobre a família.

²⁰⁹ TRUYOL Y SERRA, Antônio. *Historia de La filosofía Del derecho y Del estado*. Madrid: Alianza, 1956, p. 52.

²¹⁰ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 233.

²¹¹ Idem, p. 234.

O Estado romano, considerado um Estado perfeito por Jellinek²¹², era dotado de capacidade para decidir, sobre seu povo e sobre seus feitos históricos, desde sempre dotado de unidade interior, de soberania originária. “El *imperium*, la *majestas*.” Está dentro “de la plenitud do poder do Estado, os de más solo les puede corresponder un derecho derivado”. Para Jellinek, no mundo ocidental, o poder centralizado, personalizado, com a totalidade dos poderes do Estado, aparece pela primeira vez em Roma:²¹³

“De aquí en adelante, toda concentración de los poderes del príncipe se verá influida por este primitivo modelo romano. Dondequiera que se creen Estados, renacerá para servirle de tipo de construcción, la idea imperecedera romana del *imperium*.”

Através do legado Romano, e do trabalho dos glosadores e comentadores, a vida política da Idade Média e do Renascimento podem tornar:

“como imagen para la formación de los Estados modernos, la propia concepción romana del Estado. El antiguo Estado ha influido inmediatamente en el mundo político moderno, no tanto bajo su forma helénica, cuanto en su forma romana.”

O direito também deriva dessa noção:

“As disposições do antigo direito obedeciam à perfeita lógica. O direito não nascera da noção de justiça. Mas brotara da idéia de religião, e não era concebido fora desse âmbito”.

Coulanges²¹⁴ afirma que provas dessa vinculação entre religião e direito eram a *Lei das 12 Tábulas*, a obra de Sólon, e os antigos códigos.

A cidade havia sido fundada sobre uma religião e construída como uma igreja, um local de adoração, um altar. A autoridade exercida sobre os cidadãos era forte e em uma sociedade assim organizada, não podia existir liberdade individual.

Nesse sentido, lembra Coulanges²¹⁵:

“a religião que tinha gerado o Estado, e o Estado que conservava a religião, apoiavam-se mutuamente e formavam um só corpo; estes dois poderes associados e confundidos formavam um laço quase

²¹² JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 235.

²¹³ Idem, p. 235.

²¹⁴ COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. São Paulo: Editora Rideel, 2005, p. 145.

²¹⁵ Idem, p. 168.

sobre-humano, ao qual a alma e o corpo se achavam igualmente submetidos.”

O medievo aprofunda essa relação entre poder político e religiosidade. Sacerdócio e Monarquia se confundem, mas não sem grandes conflitos entre o poder espiritual e secular, que somente no Humanismo essa divisão entre os poderes se consolida.

Dante²¹⁶ discorre em *A Monarquia* sobre essa divisão entre poder espiritual e secular e se utiliza de vários pontos para sustentar sua argumentação, dos quais o que se segue merece nossa atenção:

“Por isso, o fim do indivíduo com esses sejam definitivamente excluídos da arena, é necessário ter presente que há uma Escritura constituída antes da Igreja. São anteriores à Igreja o Antigo e o Novo Testamento que foram ‘estabelecidos para a eternidade’.”

O postulado principal de Dante é que o poder temporal vinha diretamente de Deus e não do papado.²¹⁷ Os textos bíblicos são anteriores à Igreja, por isso, para o autor, se admitirmos que a autoridade do Império depende da autoridade da Igreja, estamos corrompendo a própria escritura sagrada.

Dal Ri Jr. detalha:

“Tratava-se de uma tentativa de reelaborar o papel do poder espiritual exercido pela Igreja, muito criticado naquele período devido principalmente a dois fatores, ou seja, a degeneração das instituições eclesíásticas no que diz respeito a missão espiritual que deveriam desenvolver, devido ao contato e ‘contaminação’ com o dinheiro; e, a corrupção das mesmas ao atuar na vida pública.”

Os textos bíblicos são anteriores à Igreja, mas não ao mundo. As tradições já existiam e foram construídas concomitantemente à sociedade.

A naturalidade que existia, até então, entre os dois poderes sofre um rompimento intelectual, que com a força do que se torna o Humanismo, toma condições de subsidiar os discursos da Modernidade.

²¹⁶ DANTE, Alighieri. *Monarquia*. São Paulo: Editora Escala, 2012, p. 95.

²¹⁷ DAL RI Jr., Arno. Direito e política na Monarquia de Dante Alighieri. In: ALIGHIERI, Dante. *A monarquia*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: La fonte, 2012, p. 19.

Em Hegel²¹⁸, a discussão entre a relação direta do Estado com a Religião deixa de ser negativa e passa a ser vista como necessária ao reconhecimento de si do Estado:

“nisso reside uma relação entre o Estado e a comunidade eclesiástica, que é simples de determinar. Pertence a natureza das coisas constituir um dever do Estado, assegurar à comunidade todas as garantias e proteção para que ela realize os seus fins religiosos. Mas do que isso: sendo a religião o elemento que melhor assegura a integridade do Estado na profundidade da consciência [...] deve o Estado, que é uma organização completa e portanto forte, mostrar-se, neste assunto liberal e indiferente para com as particularidades que não lhe sejam favoráveis e até suportar a existência de comunidades que não reconheçam religiosamente deveres para com ele.”

A formação do Estado está intimamente ligada à religião. E sua evolução também. Uma hora um está sob o manto protetor do outro, ora os dois poderes são os mesmos, ora um sobrepõe-se ao outro. E esse desequilíbrio faz com que os Estados se transformem, mudem de formato, ou mesmo mudem sua razão de ser.

I.2.5- Estados/Estados Novos

A descoberta do novo mundo, dos novos territórios que posteriormente constituíram-se em Estados, ou as ocupações territoriais, na perspectiva colonialista ou de dominação que deram origem a Novos Estados, é uma parte da Teoria do Estado pouco estudada e muitas vezes controversa.

O processo de expansão marítima, por exemplo, pode ser entendido como um processo de autodefesa dos europeus. Em um contexto relativo, de muitas convulsões, toda a Europa clássica procura saídas para sua manutenção. Do ponto de vista dos futuros países, essas fraturas deixariam marcas profundas.

²¹⁸ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trd. Orlando Vitorino. ed. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 236.

Este processo de conquista transformou a história mundial, e o globo terrestre se expande. Interessa-nos, nesse trabalho, verificar que elementos ou elemento possibilitaram que estes povos, territórios ou espaços culturais virassem Estados.

Somente se adotarmos a perspectiva da substância do Estado, deixando de lado seus elementos acidentais, poderemos compreender como foi possível que culturas sem território, sem poder soberano, e até mesmo sem povo, dessem origem a nações significantes no desenvolvimento da contemporaneidade.

Nesse sentido, ilustra Cortesão, “se Caminha não fala em Mundo Novo, ele define os seus elementos naturais e humanos, principalmente os últimos, por forma surpreendente; e permite-nos compreender (...) a sua parte mais transcendente- a humana.”

219

O que queremos é salientar a insuficiência do arcabouço teórico clássico sobre o Estado para compreender a formação dos novos Estados provenientes da conquista europeia nas Américas. A análise de Estados antigos com organizações políticas e sociais já experienciada, e o breve tempo dos Estados novos requer mais História pra alcançar qualquer que seja o tipo de desenvolvimento esperado, e principalmente novas modelagens.

²¹⁹ CORTESÃO, Jaime. *História da Expansão portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993, p.742.

I.2.6- O Estado presente

Nesta parte do trabalho, pela análise do desenvolvimento histórico-filosófico do Estado, pretendíamos encontrar o que lhe é essencial para buscarmos uma conceituação mais própria do Estado presente, através da análise dos conceitos pertinentes ao Estado, e a interação destes elementos entre o ideal e o real bem como de sua concretização no tempo. Buscamos dialogar com várias Teorias para saber o que é o Estado e como o caracterizamos teoricamente, para fazer reluzir sua substância. O que é o Estado e o que faz de uma instituição política e social um Estado.

Nossa conclusão é que a substância do Estado é a sua finalidade: o fim a que se propõe. Todos os outros elementos, sejam eles o poder soberano, o território e o povo, como pretendem a teoria tradicional; ou o poder divino, na visão das teorias teocráticas; ou o território e o ordenamento normativo, segundo as teorias jurídicas; ou o povo, como querem as teorias sociológicas, são acidentais e, portanto, não podem ser o elemento comum encontrado em todos os Estados.

Nas palavras de Groppali²²⁰:

“nós não consideramos como incompleta a classificação feita pelos primeiros, porquanto prescinde da finalidade que, indubitavelmente, é um elemento essencial ao lado do território, do povo, e do poder de império e a qual se deve ter em conta, se pretendemos ter uma noção integral da complexa figura constituída pelo Estado.”

Para Jellinek²²¹ na História das doutrinas finalísticas do Estado:

“La historia de las doctrinas de los fines del Estado es tan antigua como la historia de la ciencia del Estado.” [...] “En Aristóteles la teleología política, de conformidad con el espíritu total de su sistema filosófico, tiene el valor de punto de partida de las investigaciones sobre el Estado. También entre lo Romanos encontramos observaciones muy rotundas acerca de los fines del mismo.”

Aristóteles²²² no início de A Política declara:

²²⁰ GROPPALI, Alexandre. *Doutrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 110.

²²¹ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 178.

²²² ARISTÓTELES. *A Política*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 143.

“A observação nos mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas se todos os Estados almejam o bem, o Estado ou comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções e excelência, possíveis.”

Os fins do indivíduo e os fins coletivos devem ser bem separados aqui. É importante analisar as doutrinas do fim absoluto do Estado. Para estes autores, existe um fim absoluto do Estado, que é o mesmo em todos os Estados e em todos os tempos. Um fim único em todas as formas de manifestação do Estado e que as unifica e dá unidade aos outros fins. Partem de um tipo ideal de Estado que não corresponde à realidade. Estas teorias se opõem à dos fins relativos e concretos do Estado, como ressalta Jellinek²²³.

A realidade do Estado, para Hegel,²²⁴

“consiste em que o fim é o interesse geral como tal e, nesse interesse, considerado como substância dos interesses particulares, a preservação dos próprios interesses particulares. Se não há a unidade o universal e do particular, pode haver existência, mas não realidade efetiva; um Estado ruim, do mesmo modo que um corpo doente, existe, mas não tem verdadeira realidade, ou a realidade na sua verdade.”

As teorias finalísticas representam uma parcela considerável dos teóricos do Estado, embora tenham sido abandonadas na contemporaneidade. De acordo com Jellinek²²⁵, “esta concepción de la significación de los fins del Estado, se ha mostrado de un modo ostensible en la formación de las confederaciones modernas”. Como na Constituição da Confederação Suíça, na Constituição dos Estados Unidos da América, do Império Alemão. A motivação e a explanação dos intuitos dessas novas formações políticas eram, “los fines del Estado que va a ser fundado.”²²⁶

Entre seus representantes há pensamentos diversos sobre o que seria esse fim do Estado; e até aqueles que o definem²²⁷:

²²³ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 180.

²²⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 381.

²²⁵ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 176.

²²⁶ Idem, p. 177.

²²⁷ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 179.

“La doctrina dantes mencionada acerca de la ausencia de finalidad en el Estado o de la que afirma que este es fin en si mismo, cuya significación práctica consiste en negar el derecho de los individuos a tomar parte en la organización y dirección del Estado. Bajo esta teoría se oculta una determinada tendencia política. La literatura política conservadora-reaccionaria del primer decênio del siglo XIX ha trabajado por negar los fines del Estado.”

Para a teoria orgânica os fins do Estado se identificam com às suas funções. Segundo Jellinek, essa teoria é ainda mais obscura que a negativista e desenvolve raciocínio analógico entre o Estado e os organismos naturais. Se o Estado realiza funções, e toda função tem um motivo, então se há funções do Estado, há também fins. Essa concepção toma as ações por suas motivações ou como afirma Jellinek “confundi medio y fin”.

Sobre as teorias finalísticas, e sua dificuldade em lidar com as demais teorias, Jellinek²²⁸ fecha muito bem esta questão:

“se el Estado está justificado para hoy y para el futuro es que existe en el la exigencia de que ha de acompañar en su vida un contenido material justificado. El Estado en su forma concreta, en la variedad de sus manifestaciones históricas, solo aparece justificado mediante los fines que ejecuta. De aquí que la doctrina de la justificación del Estado tenga necesidad para completarse de la doctrina de los fines.”

Para esta doutrina, a relação poder soberano e direitos individuais são harmonizados pelos fins do Estado, ou seja, “harmonizam-se os direitos dos cidadãos, na medida em que os exercem em função do interesse social²²⁹”. Sendo assim, explica²³⁰

“A relação teleológica de meio e fim, entre o indivíduo e o Estado, pode apenas ter um sentido sob a condição de ser ela concebida em função do nexo de interdependência, que, como sabemos, é o nexo que domina no campo dos fenômenos histórico-sociais, onde cada um deles, é ao mesmo tempo meio e fim, um para o outro.”

Mas qual seria este fim? O bem? O bem comum?

Se considerarmos que o fim do Estado não é o bem, ou mais especificamente o bem comum, temos que admitir que o fim do Estado possa ser diferente do bem, ou até mesmo o seu contrário, o mal, quer comum, quer específico. E, dessa forma, a existência do Estado contrariaria a ideia de humanidade ou sociedade. Mesmo na perspectiva de que

²²⁸ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 170.

²²⁹ GROPPALI, Alexandre. *Doctrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 287.

²³⁰ Idem, p. 285.

no bem comum de um Estado ou na sua finalidade esteja incluído o mal comum de outro Estado, isso se explica pelo fato de o fim daquele Estado ser uma particularidade de cada Estado, e não um fim universal.

Se um Estado não tem fim, o seu fim passa a ser os fins particulares dos indivíduos e dos governos. Um Estado que não pensa nas próximas gerações e que não se projeta na manutenção de um povo. Ora tanto o governo é acidental, uma categoria qualitativa, quanto o indivíduo é uma parte e não pode ser a determinação do todo.

Se considerarmos o indivíduo o elemento primordial do Estado, e o fim individual o fim a ser perseguido pelo Estado, chegaremos inevitavelmente ao anarquismo. Como o próprio Stirner²³¹ preconizava, “o Estado é mau, porque limita, reprime, e submete o indivíduo, obrigando-o a se sacrificar pela comunidade”. Mas, se o Estado enquanto movimento dialético está imbuído de seu contrário, talvez seja a anarquia o seu expoente: a sociedade sem Estado, um a-Estado composto de organicidade social, sem fim próprio comum, mas somente fins individuais.

A segurança? A manutenção da cultura de um povo? A emancipação de um povo? A prosperidade de uma religião? A riqueza comum de uma nação?

A essência do Estado, sua substância, sua finalidade é real em cada Estado e em todos os Estados. Não quer dizer com isso que todos os Estados tenham um fim em comum, pelo contrário, a proposição é que para que se unam indivíduos em torno de um local, de uma ideia, de um território, de um líder, de uma língua, de uma cultura, de qualquer tipo comum de motivo, é necessário que tenham uma finalidade em comum. Que aqueles indivíduos que estão ali reunidos tenham em conjunto uma finalidade própria que está presente no seio dessa sociedade.

Podemos aprofundar ainda mais essa reflexão se observarmos os estudos de Dante, indiscutivelmente conhecido pela sua Teoria do Estado secular, sobre a finalidade de algo. Discorre Dante²³²:

“para sermos claros em nossa investigação, devemos observar que há um determinado fim para o qual a natureza cria o polegar; outro, diverso do precedente, pelo qual cria a mão inteira; novamente outro

²³¹ DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos da teoria geral do Estado*. ed. 28. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 37.

²³² DANTE, Alighieri. *Monarquia*. São Paulo: Editora Escala, 2012, p. 39.

ainda, diferente de um e de outro dos mencionados, pelo qual cria o braço; e depois, outro ainda, distinto de todos esses pelo qual gera o homem em sua totalidade. De igual modo, se há um fim para o qual a natureza predispõe cada indivíduo, há outro, em vista do qual estabelece a comunidade familiar; e outro que organiza a estrutura do povoado, outro ao qual se subordina a cidade, outro que predispõe o reino. Por fim, o último é aquele pelo qual Deus eterno, servindo-se de sua arte, que é a natureza, põe em existência a totalidade do gênero humano.”

Assim para Dante, o Estado seria justo e sábio²³³, porque a liberdade depende de si mesmo e não dos outros²³⁴, o poder secular está centrado na humanidade, e afirma segundo DAL RÍ Jr²³⁵ que “a realização de tal coletivo (a felicidade) somente poderia acontecer através da vida em comunidade” e a paz seria a finalidade dessa comunidade.

A determinação do fim de um Estado pode estar na forma declarada, como acontece no Estado de Direito, ou mais especificamente na sua forma constitucional, quando se encontra nesta a finalidade de cada Estado. Mas mesmo antes já era possível encontrar essa finalidade na forma, como por exemplo, no Estado Feudal, em que a segurança de todos e a necessidade de terra para alimentação era primordial para que se agrupassem pessoas em torno de um feudo.

Essas variações do Estado indicam assim o seu fim, a sua finalidade. O Estado de Direito, o Estado Democrático, ou Estado Democrático de Direto, indicam qual é sua finalidade no momento que ele se autodeclara como perseguidor dos direitos fundamentais da pessoa humana. Mas seu fim específico, pode ter pouco a ver com essas ideias gerais. Assim, entendemos que é possível encontrar a finalidade de um Estado, e que para tanto este é seu elemento constitutivo, sua essência, sua substância, e o que o distingue dos demais, delimitando seu contorno e sua forma. Levando sempre em consideração sua finalidade histórica e social.

“§ 539

A Constituição é essa articulação da potência do Estado. Contém as determinações da maneira como a vontade racional, enquanto nos indivíduos é somente em si a vontade universal, pode, por um lado,

²³³ DAL RI Jr., Arno. Direito e política na Monarquia de Dante Alighieri. In: ALIGHIERI, Dante. *A monarquia*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: La fonte, 2012, p. 31.

²³⁴ Idem, p. 30.

²³⁵ Idem, p.29.

chegar à consciência e à inteligência de si mesma, ser encontrada, e por outro lado, pela eficiência do governo e de seus ramos particulares, pode ser posta em efetividade e aí preservada e protegida (...)”²³⁶

“§ 540

A garantia da constituição, isto é, a necessidade de que as leis sejam racionais e sua efetivação seja assegurada, reside no espírito do conjunto do povo, a saber, na determinidade segundo a qual ele tem a consciência-de-si de sua razão. (...)”²³⁷

A Modernidade, assim, entende o Estado pela sua lógica finalística de Estado de Direito. Considerando suas variações, formas e matérias condicionadas a princípios alheios ao próprio Estado. Sobre a doutrina liberal, Groppali²³⁸ reflete:

“o indivíduo devia considerar-se o centro de toda a ordenação jurídica, cuja função exclusiva seria a de garantir a defesa dos direitos individuais contra qualquer forma de ingerência do Estado.”

Mas, por outro lado, segundo a doutrina absolutista, os indivíduos deveriam ter somente deveres para com o Estado.

A formação dos Estados modernos recebe uma forma próspera e acabada:²³⁹

“mediante las transformaciones que se llevan a cabo dentro de los mismos a consecuencia de los movimientos revolucionarios, por la separación y formación de nuevos Estados con una pluralidad de pueblos que antes formaban una unidad, y la inversa, pueblos separados entre los que existía afinidad y que logran constituir una unidad política del Estado.”

²³⁶ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em compêndio 1830. Volume III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 307.

²³⁷ HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em compêndio 1830. Volume III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 311.

²³⁸ GROPPALI, Alexandre. *Doutrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968, p. 287.

²³⁹ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 244.

I.3- O ESTADO DAS COISAS

I.3.1- O Jogo de Trocas

Para fecharmos esta primeira parte de nosso estudo, lemos as palavras de Braudel: “A História econômica do mundo é portanto, toda a história mundial, mas vista de um certo observatório, o da economia²⁴⁰”. Nesta seara, a História econômica perpassa todo o percurso que trilhamos, na medida que as relações econômicas foram, e são, um dos principais motivos das civilizações interagirem e assim, constroem seus sistemas de projeções e domínio. O *Estado das coisas* representa toda essa interposição da História, do Estado e da economia, em uma perspectiva não menos importante no desenvolvimento da vida em sociedade.

E para compreender essa interação da sociedade pelo *estado das coisas*, é necessário perpassar pelo fim da Idade Média, onde a estrutura das relações econômicas e a própria formatação do *sistema de necessidades* ganha forma e deixa-nos um fio condutor que nos permite estudar os impactos na vida em sociedade, e o seu desaguar nos processos revolucionários da Modernidade.

A Idade Média apresenta quatro fases: a Primeira Idade Média (IV – VIII), a Alta Idade Média (VIII, IX, X), a Idade Média Central (XI- XIII) e a Baixa Idade Média (XIV, XV, XVI). Almeida²⁴¹ pondera que, “a Baixa Idade Média e a Primeira Modernidade se sobrepõem e se confundem, o que pode ser evidenciado pela coexistência de figuras como Dante (para muitos, o último dos medievais) e Petrarca (para muitos, o primeiro dos modernos)”. Esta primeira modernidade, e fim da Baixa Idade Média que chamamos com Horta, de *Modernidade Renascentista*.

²⁴⁰ BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo*: tomo I. Lisboa: Teorema, 1979, p. 9.

²⁴¹ ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Raízes medievais do Estado moderno*: a contribuição da Reforma Gregoriana. 2013, 200 f., p. 11. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2013.

O grande historiador Jacques Le Goff²⁴² nos apresenta a preocupação de tentarmos perceber a fronteira entre a realidade e a representação na Idade Média, que é imprecisa e por vezes lúdica. Entre fronteiras líquidas e reis neutros, existiram civilizações fortes e com pontos muito peculiares, além de uma marcação temporal difusa.

Ao mesmo tempo em que o período do medievo não é mais considerado pela historiografia como anarquia feudal, Almeida pondera que:²⁴³

“é evidente que os séculos X e XI representaram um momento de crises e rearranjos, o que se reflete na redução da produção intelectual. Nesse sentido, constituem um ponto de inflexão, palco das últimas invasões bárbaras significativas (de *vikings*, muçulmanos e magiares). São essas transformações que preparam o terreno para a Idade Média Central.

A sociedade feudoburguesa começa a se formar, mesmo que de forma imperceptível, no século XII. Salienta Romero,²⁴⁴ que esta formação ocasiona grandes deslocamentos sociais, impossíveis de serem contidas até o início do século XIV e que ocasionava confusão no relacionamento e reciprocidade dos vários grupos existentes.

Essas tantas mudanças no mundo feudoburguês do século XI acontece também nas relações econômicas – no *Jogo das trocas*. O principal modo de organização social da Época Média, que viria a ser conhecido como Feudalismo, cresceu sobre a desintegração do Império Romano, e é válido afirmar que não existia uma antítese entre ele e o mercado, na verdade eles evoluem juntos. A economia camponesa não estava orientada somente para a subsistência, ela durante muito tempo esteve orientada para ambos os lados.

Na História da ordem econômica dos países europeus, é implícito um regime de dualidade das esferas da economia pública e da economia coletiva-privada. Para Carande,²⁴⁵ dentro desta dualidade encontra-se principalmente as entradas tributárias oriundas das economias privadas, remontando sempre a fiscalidade e seu inconfundível atributo soberano desde a Idade Média.

²⁴² LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 15.

²⁴³ ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013, 200 f., p. 13. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2013.

²⁴⁴ ROMERO, Jose Luis. *Crise e Ordem no Mundo Feudoburguês*. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 45.

²⁴⁵ CARANDE, Ramon. *Carlos V y SUS banqueros*. Barcelona: Critica, 2000, p. 5.

Wallerstein²⁴⁶ se refere ao estudo de Slicher van Bath de 1963, no qual assinala bem essa diferença. No estudo o autor relata que, mesmo antes de 1150, quando a economia agrícola era designada de “consumo agrícola direto”, as trocas diretas ocupavam papel importante na alimentação. De 1150 em diante, começa a fase de “consumo agrícola indireto”, que segue até os dias atuais. O que existia no lugar eram pequenos núcleos econômicos cuja população e a produtividade aumentava lentamente. Ao mesmo tempo este excedente somente teria valia se pudesse ser comercializado, assim este mecanismo asseguravam a manutenção da classe senhoril.

O que se desenha nesse esboço em mínima escala é uma economia primária de mercado, baseada na intermediação e troca, mas já monetarizando-se e que logo mais tarde se apresentará dominante. Mesmo com a persistência do tradicional sistema produtivo, onde a terra continua a ser o principal meio de produção nas mãos da nobreza, em várias partes começam a se modificar as relações de dependência. Romero²⁴⁷ ressalta que o ciclo de produção encontra seu complemento no ciclo distributivo, e este se desenvolvendo desvairadamente altera a simplicidade e a coerência do sistema antigo.

A cidade cresce e os artesões se tornam independentes mesmo com a atividade comercial limitada para longas distâncias. A população aumenta e as cruzadas beneficiavam as novas áreas de cultivo. Porém, este crescimento não fora sustentável, e em algum ponto do século XIV a população diminuiu, em meio a Pestes, e toda Europa e também para além dela, se via imersa a uma crise, e assim, o sistema feudalista entra em colapso.

I.3.2- Economia mundo

Foi no fim do século XV, que para Wallerstein²⁴⁸ aparece o que podemos chamar de *Economia-mundo*, não se tratava de um império, mas era tão extensa quanto um, era uma entidade econômica e não política, porém maior que qualquer unidade política definida. Era um Sistema mundial, mesmo sem conter o mundo todo.

²⁴⁶ WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno*: Volume I. Lisboa: Afrontamento, 1990, p. 28.

²⁴⁷ ROMERO, Jose Luis. *Crise e Ordem no Mundo Feudoburguês*. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005, p. 46.

²⁴⁸ WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno*: Volume I. Lisboa: Afrontamento, 1990, p. 25.

A sociedade seiscentista é em toda parte uma sociedade de ordens, para Chaunu²⁴⁹, na hierarquia social que não repousa essencialmente na posição do grupo, no processo de produção ou de circulação de bens materiais, mas antes em hierarquia de valor e de honra. Esta ordem muda, se extingue primeiro na Inglaterra e na Holanda, depois em França e por último nos demais Estados. Uma sociedade de ordens, que aos poucos se vai transformando, para o autor, em sociedade de classes.

O despotismo esclarecido, que se desenha no formato do Absolutismo-Monarquia Absoluta do Direito Divino, nas palavras de Chaunu, desenharam essa relação hierárquica e sua organização estatal:

“A Monarquia administrativa, numa sociedade de ordens como a que entre 1660 e 1740-50 alcança na França o ponto de perfeição. Em torno do Rei, fonte do Direito, mas submetido ao Direito, que diz de última instância, gira uma hierarquia complexa de conselhos, de funções, e de cargos inamovíveis que assegura o poder contra o arbítrio”.²⁵⁰

Um bom exemplo dos moldes dos Estados modernos fora o governo do que se tornaria posteriormente a Espanha, que desde sempre fora diferente do restante da Europa. Na virada do Medievo para a Modernidade essa diferença se acentua ainda mais. Enquanto seus vizinhos de França e Inglaterra, Luiz XI e Enrique VII, unificaram sincronicamente seus reinos. A Espanha mantém intacta a descentralização, e segundo Carande,²⁵¹ Castela, Aragón, Catalunha e Valência, enlaçam seus reinos mas não os funde.

A suposta unidade nacional dentro do território era limitada, e podia ser sentida no interior - nas fronteiras - mas no exterior sua política era bastante unitária. Os reis católicos conquistaram, anexaram, descobriram e criaram sobre os Velho e Novo mundos, uma imagem integral, de uma Espanha grande e forte. Internamente, conservaram inalterados seus territórios e as organizações econômicas de cada um, como moedas, fazendas e aduana, contrariando a tendência de uma constituição unitária da economia nacional.

²⁴⁹ CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa clássica*. Volume II. ed. 1. Lisboa: Estampa, 1993, p. 49.

²⁵⁰ Idem, p. 49.

²⁵¹ CARANDE, Ramon. *Carlos V y SUS banqueros*. Barcelona: Critica, 2000, p. 22.

O Estado, entre os séculos XV e XVIII, estava longe de preencher todo o espaço social; é notável a falta de penetração no todo, principalmente entre os anos 1350-1450. Somente na segunda metade do século XV é que recupera sua força. Para Braudel²⁵², até o início do século XVIII, os “Estados-cidade” desempenham papel mais ativo do que os “Estados Territoriais”. De todo, na Europa pré-industrial, uma espécie de determinismo faz com que o poder político e o poder econômico se confundam.

No centro da economia-mundo já se figuravam Estados fortes e agressivos, como o caso de Veneza no século XV, Holanda em XVII, e da Inglaterra no século XVIII e mais tarde no século XIX.

Fora da Europa, o restante do mundo continuava com suas velhas formas de organização. A Europa ousa ou mesmo se remodela politicamente e em todas as áreas, criando um Estado novo, o Estado Nacional. Nas palavras de Braudel,²⁵³ porém, “o Estado é aquilo que sempre foi: um lote de funções de poderes diversos. As suas principais funções nunca variam, embora os meios estejam sempre a mudar.”

A cidade que para Braudel²⁵⁴ sempre preencheu as lacunas onde encontramos a impossibilidade de existência de Estado em algumas regiões, situa-se no centro de espaços ligados entre si, por sistemas de abastecimento, sistemas de medidas e moedas, de crédito, de novos burgueses, de compra e venda, dos artesãos e dos novos profissionais que ocupam ofícios cada vez mais especializados. É significativo também o jogo duplo entre o espaço regional e o internacional, no qual a cidade se encontra no meio, com circulações diferentes e distâncias variadas.

O mercantilismo é a principal orientação política econômica deste período da Modernidade; Braudel²⁵⁵ adverte que há tantos mercantilismos, como mercantilistas. Não sendo um sistema fácil de definir, tanto pela sua duração, quanto pelas especificidades de cada cidade-Estado, ou de cada núcleo econômico. Com a invenção do axioma de que um Estado rico, era um Estado com muita acumulação de metais preciosos, advém à criação

²⁵² BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo*: tomo III. Lisboa: Teorema, 1979, p. 39.

²⁵³ Idem, p. 459.

²⁵⁴ Idem, p. 160.

²⁵⁵ Idem, p. 459.

do sentido de Nação, e com ela as medidas protecionistas, que trouxeram muitas dificuldades políticas e econômicas.

Essa política de manter os metais e a moeda em território estatal leva a uma consequência de proteção dos negócios a níveis nacionais. “O mercantilismo é, contudo uma forma de proteção” adverte Braudel. A Holanda raríssimas vezes foi mercantilista, somente quando se sentiu em perigo extremo, como assim o faz a Inglaterra posteriormente.²⁵⁶

Indivíduo e Estado, serão os futuros protagonistas da Era Moderna. Para Grossi²⁵⁷ o:

“Estado Moderno propõe-se como entidade absolutamente compacta, que repugna qualquer articulação complexa e em que a sociedade- que dele constitui o substrato- é feita de indivíduos todos iguais, todos rigorosamente sós na sua individualidade”.

Esta é se quisermos achar a verdadeira diferenciação da formatação organizativa política do medievo para com a Modernidade.

E essa nova conotação da organização mundial é igualmente problemática na organização social. A ideologização dos processos de experiência históricos e seu conseqüente enfiamento da formação consciente dos Estados, em que ocasionam-se distorções na modelagem da sociedade e fraturas severas, que culminam por vezes em revoluções ou guerras, como tratamos no subcapítulo anterior, só se torna possível pela tentativa de imposição de uma doutrina universalista, e esta era o núcleo central do sistema capitalista.

Esta concepção de universalismo só se propaga na modernidade por conta de sua origem socioeconômica, nos diz Wallerstein:

“La economía-mundo capitalista es un sistema basado en la acumulación continua de capital. Uno de los principales mecanismos que la hacen posible es la conversión de cualquier cosa en mercancía. Estas mercancías circulan en lo que llamamos mercado mundial en forma de productos, capital u fuerza de trabajo. Es de suponer que cuanto más libre sea la circulación, más activa será la

²⁵⁶ BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo*: tomo III. Lisboa: Teorema, 1979, p. 41.

²⁵⁷ GROSSI, Paolo. *O direito entre poder e ordenamento*. Belo Horizonte: Del Rey, 2010, p. 22.

mercantilización y, en son secuencia, todo lo que se oponga al movimiento está contra-indicando en teoría.”²⁵⁸

A meritocracia entra nesse balaio como uma máxima, principalmente depois da Revolução Francesa, através da noção da divisão mundial do trabalho que prometia ocupar as funções profissionais com pessoas mais competentes ou talentosas,²⁵⁹ funcionando este sistema como um fator de estabilização política. Wallerstein afirma:

“En la medida en que existen desigualdades en la distribución de recompensas en el capitalismo histórico (...) el resentimiento de quienes reciben más importantes sería menos intenso al justificarse tal desigualdad por el mérito y no por la tradición²⁶⁰.”

É inegável que esta estabilidade nunca veio, e aliado a premissa de acumulação e mercadorização de tudo, o cenário do sistema-mundo capitalista foi sempre de convulsões e fraturas. “Ilcapitalismo è prima di tutto e essenzialmente un sistema social storicamente determinato.”²⁶¹ Mas determinado por quem? Porque fatores?

E é sobre essa História do Ocidente que buscaremos compreender agora a Modernidade Revolucionária, que foi para onde todo esse sistema capitalista empurrou a sociedade-civil burguesa. E se nos permitem sermos um pouco mais provocadores, fechamos novamente com Žizek: “Se você não quer falar sobre o capitalismo, então deveria ficar calado sobre o facismo²⁶².”

²⁵⁸ WALLERSTEIN, Immanuel. ETIENNE, Balibar. *Raza, nación y clase*. Lisboa: Afrontamento, 1994, p. 52.

²⁵⁹ Idem, p. 52.

²⁶⁰ Idem, p. 53-54.

²⁶¹ “O capitalismo é primeiro de tudo, essencialmente um sistema social historicamente determinado.” WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo storico e civiltà capitalística*. Traduzione di Mauro Di Meglio. Trieste: Asterios, 2000, p. 15.

²⁶² Žizek, parafraseando Max Horkheimer na década de 1930. ŽIZEK, Slavoj. *As portas da Revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 197.

SEGUNDA PARTE: O DESTINO

“Para ele, a história, com suas idas e vindas, com os altos e baixos do poder, era destino- não importando se no sentido clássico-fatalista ou no sentido cristão-providencial.”²⁶³

“Um faz a história, outro a escreve.”²⁶⁴

²⁶³ Reverendo John Chatwode Eustace, em uma viagem a Itália, em 1802, que mais tarde publicou os resultados dessa viagem, em especial estudo sobre cultura clássica. Apud. KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 234.

²⁶⁴ Barão Von Eichendorff. Apud. KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 234

II.1- O TEMPO ACELERADO

II.1.1- O tempo acelerado

Para iniciarmos este capítulo, voltaremos ao tema da História, ou mais precisamente à Filosofia da História, por que foi através de seu surgimento que “uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade²⁶⁵.”

O futuro passa a fazer parte das análises, a probabilidade do futuro contrapõe a certeza do juízo final, já quebrada pela revolução do sujeito e a revolta protestante. Essa noção entra no imaginário moderno a passos curtos, mas mais precisamente com o desenvolvimento da consciência política. Passa a ser mais importante pensar no futuro do que no presente, a exemplo de Richelieu afirmava que “nada era mais necessário a um governo do que a capacidade de prever os acontecimentos...”²⁶⁶

O prognóstico, que é uma pura ação política consciente pra Koselleck, “produz o tempo que se engendra e em direção ao qual ele se projeta, ao passo que a profecia apocalíptica destrói o tempo, de cujo fim ela se alimenta.”²⁶⁷ O tempo, no prognóstico, se constrói de forma racional, de maneira sempre surpreendente por conter infinitas possibilidades, que são diluídas e que escapa a si mesmo:

“desta forma, do ponto de vista da estrutura temporal, o prognóstico pode ser entendido como um fator de integração do Estado, que ultrapassa, assim, o mundo que lhe foi legado, com um futuro concebido de maneira limitada.”²⁶⁸

Mas essa realidade nova era limitada, por sua vez, à situação histórica do Absolutismo, em que tudo de essencialmente novo que acontecera estaria atrelado a um número reduzido de forças políticas, limitado ao número de príncipes, mas que dentro do

²⁶⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 35.

²⁶⁶ Idem, p. 32.

²⁶⁷ Idem, p. 32.

²⁶⁸ Idem, p. 33.

limite do soberano existiria outra realidade, certamente controlada por este, já que “Por trás de cada soberano havia um número de tropas e de população, um potencial calculável de roças econômicas e de liquidez financeira.”²⁶⁹

Em resumo, existia agora a possibilidade do cálculo político. E este cálculo, não raras vezes era feito em cima da previsão de tempo de vida de um soberano.

“O fato de que a maior parte das guerras dos séculos XVII e XVIII, ocorridas no âmbito dos principados tenha sido conduzida como guerra de sucessão mostra-nos, de maneira imediata o quanto o horizonte do tempo histórico era ainda natural e humano”.²⁷⁰

Apesar disso, Koselleck ressalta sobre o prognóstico de um embaixador veneziano em 1624, acerca da previsão da guerra de sucessão espanhola cinquenta anos adiante, que “restava espaço de manobra para o tempo e o futuro, pois nem tudo o que pode acontecer efetivamente acontece.”²⁷¹

Foi Hegel, em sua Filosofia da História, que nos ensinou “o processo evolutivo do espírito, em todo o mundo, seguiu um curso racional e necessário”²⁷², como já vimos acima.

E, esta evolução do Espírito, a compreensão da História substituiu a autoridade antes presa a estruturas pontuais. Comenta Hanna Arendt:

“De fato, Hegel foi o primeiro que se afastou de todos os sistemas de autoridade, pois, ao vislumbrar o desdobrar completo da História Mundial numa unidade dialética, minou a autoridade de todas as tradições, sustentando a sua posição apenas no fio da própria continuidade histórica.”²⁷³

Nas palavras de Arendt: “O fio condutor da história foi o primeiro substituto para a tradição”²⁷⁴. Horta complementa:²⁷⁵

²⁶⁹ KOSELLECK, R. **Futuros Passados**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Contraponto & Editora Puc-Rio: Rio de Janeiro, 2006, p. 34.

²⁷⁰ Idem, p. 34

²⁷¹ Idem, p. 35.

²⁷² BURCKARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961, p.11.

²⁷³ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Jose Emilio Pacheco. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 10.

²⁷⁴ Idem, p. 55.

²⁷⁵ HORTA, Jose Luiz Borges. *A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado*: Filosofia Alemã de Kant a Hegel. Org. de Marcelo Carvalho e Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 287-297.

“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.”

Este momento de substituição da tradição vem acompanhado da aparentes rupturas, que ocasionam mudanças bruscas de formato e significados, são geradas por uma potência histórica, da qual nascem as principais formas de organização e classificação da vida terrestre:

“Constituições, classes privilegiadas, uma religião profundamente emaranhada na rede de fenômenos temporais, uma grande classe proprietária, uma serie completa de costumes sancionados pela sociedade, uma determinada concepção jurídica, todos esses fatores às vezes se consideram então pilares dessa força matriz ou até mesmo os únicos representantes legítimos das energias morais dessa época.”²⁷⁶

“Naturalmente, essas formas de vida resistem a toda e qualquer mudança, mas a ruptura²⁷⁷, ocorra ela por meio da revolução ou da decomposição gradual, a queda de conceitos morais e de religiões não pode ser detida eternamente. Nesse ínterim, o espírito constrói novas estruturas, cuja arquitetura externa sofrerá, com o tempo, o mesmo fim.”²⁷⁸

II.1.1- O movimento- a dialética

Ao longo do caminho reflexivo que trilhamos, destacamos veementemente a importância da dialética para a compreensão de toda a realidade. No sentido hegeliano, “O

²⁷⁶ BURCKARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961, p. 15.

²⁷⁷ Marcamos a nossa posição sobre rupturas na organização da vida em sociedade na epígrafe de Horta em *História do Estado de Direito*, nas palavras de Miguel Reale: “Na experiência jurídica não se verificam, por via de regra, rupturas inexoráveis.” [Nova fase do Direito Moderno, p. 109] In: HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011. No entanto, as palavras de Burckardt, se apresentam com a advertência que achamos pertinente a este trabalho, as rupturas em todos os preceitos “não podem ser detidas eternamente”, ou seja, até aqui não encontramos rupturas inexoráveis, mas podemos garantir que elas não ocorram no tempo futuro? Ou que a “a ruptura aparente”, não é de imediato um momento dialético do processo revolucionário que não se completa, mas sim, é supassumido no momento revolucionário? Cf: BURCKARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961, p. 15.

²⁷⁸ Idem, p. 175.

começo da filosofia é já o seu ponto de chegada”²⁷⁹. “A História da Filosofia experimentou o começo da filosofia com o objeto, o ser na filosofia clássica e com o sujeito, o pensar, na filosofia moderna.”²⁸⁰

A reflexão de Diogénes Laércio²⁸¹ foi:

“que a filosofia se interessou de começo apenas por um objeto, a física; Sócrates acrescentou um segundo, a ética, e Platão procurou dar-lhe o último aperfeiçoamento com a dialética.”

Zenão de Eléia é considerado por Aristóteles e por muitos da tradição, o inventor da dialética, Zenão aceitava a tese do adversário, deduzia dela uma conclusão oposta considerando os aspectos intermediários, e assim procurava provar que a mesma coisa pode ser possível e impossível,²⁸² apresentava a refutação da refutação,²⁸³ a demonstração por absurdo. Reale e Antiseri, afirmam que “desse modo Zenão fundou o método da dialética, usando-a com tal habilidade que maravilhou os antigos.”

Para além dessa introdução transformadora da forma de refutação de argumentos dos adversários, feita por Zenão de Eléia, a dimensão cultural e histórica do papel da oratória na sociedade grega da antiguidade, influenciou diretamente na construção da dialética como método e/ou como ciência.

Sichirolo²⁸⁴ chama a atenção para a importância de recordar que a cultura filosófica ateniense ressoava em parte pequena da população, as elites, e por isso também a difusão da cultura limitada encontrava na oratória uma projeção maior do nível de consciência comum. Alguns pontos destacam essa diferença como a adaptabilidade da língua grega, que difere da elasticidade da hebraica, por exemplo, e não se tem registro da utilização dos fenícios e cartagineses da língua como forma de eloquência, como os egípcios tem em Homero.

²⁷⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 84.

²⁸⁰ Idem, p. 78

²⁸¹ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 18.

²⁸² Idem, p. 28.

²⁸³ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990, p. 36.

²⁸⁴ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 23.

Mesmo a oratória estando em concorrência com o pensamento, conhecimento e com a investigação, posteriormente aliado a Sofística, ajuda a construir a consciência da ideal educativo da Paidéia grega, uma educação para a liberdade.

“Com a evolução completa da *πόλις*²⁸⁵ que conduziu à democracia, quando os destinos comuns se decidiam na assembleia popular e no tribunal do povo, a eloquência devia ser tudo e a arte oratória, transformada inopinadamente em objeto de ensino metódico, passava a ser de altíssimo interesse, de tal modo que bem depressa viria a cultivar-se toda a vida grega com um dos elementos principais.”²⁸⁶

E dialética, uma palavra que Platão introduziu na Filosofia²⁸⁷, é para ele, em uma visão genérica “discurso acerca das ideias”.²⁸⁸ A essência do termo está na oposição ao debater ou simplesmente disputar, mas valendo a disputa

“com recíproca compreensão e satisfação, com o objetivo de um melhoramento comum e aprofundamento da coisa, em suma, conversar na acepção mais elevada da palavra.”²⁸⁹

Kant devolve a dialética para a filosofia, transfigurada na pele da própria razão, mas ao mesmo tempo, uma dialética da realidade.²⁹⁰ “Contradição e antítese: o mundo, real, do homem e da sua cidade, agora sociedade burguesa”. E Hegel recebe de Kant a noção da “dialética como contradição posta pela razão²⁹¹”, “razão faculdade da contradição”, e intui “faculdade de pensar à contradição, mas para superá-la na unidade.”

Dialética, é, assim, “atingir a unidade atravessando a divisão, atravessando a cisão, a ruptura. Se não há ruptura não há dialética”.²⁹² O movimento torna-se o coração

²⁸⁵ Polis.

²⁸⁶ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 24.

²⁸⁷ Idem, p. 11.

²⁸⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.100.

²⁸⁹ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 13.

²⁹⁰ Idem, p.9.

²⁹¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 182.

²⁹² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 199.

da dialética,²⁹³ e a “alma do conteúdo”²⁹⁴ “sendo o movimento a própria natureza do espírito.”

Mas em Hegel a dialética não é um método, é a própria lógica; dialética é a lógica especulativa, como ressalta Salgado: “a estrutura da Lógica é, ao mesmo tempo, a do real.”²⁹⁵

“Por isso quando se diz ser a dialética a estrutura própria do pensar, diz ao mesmo tempo (porque é dialética essa afirmação) ser ela também a estrutura própria do real. O característico, aí, é a mediação do pensar e do real.”

“Vale dizer: a dialética é própria à ideia, ou seja, ao pensar (das Denken) e ao real (das Wirkliche).”²⁹⁶

Na passagem de Kant a Marx, o debate da dialética reabre e fecha-se, o mundo da antítese e da alienação é o único mundo real, que não é construído pelos filósofos, sendo assim somente neste mundo que o homem pode superar-se destruindo a realidade histórica, que torna possível essa realidade. A “dialética das coisas (e também a luta de classes) e impõe a transformação e a destruição das coisas: a construção de um mundo mais humano exige-o”. Este sim é para Sichirollo o nó histórico entre a Revolução Francesa e Marx.²⁹⁷

Pela dialética do *senhor e escravo*, inclui na formulação kantiana o elemento do trabalho como um valor inalienável, o que antes de Hegel, conferia-se com à liberdade e à igualdade, agora acrescenta-lhes o trabalho.

“Na dialética do senhor e escravo encontra-se a figura do processo de formação do homem igual e livre, por meio da luta pelo reconhecimento, que ganha realidade pela mediação do trabalho.”²⁹⁸

Para Hegel, nas palavras de Salgado, o espírito objetivado:

“é o resultado de uma conjugação dialética de dois momentos fundamentais da atividade humana que se caracteriza como razão prática: a práxis ou vida ética do homem, livre, e a poiésis, vida ativa do homem como produtor da sua vida em todas as dimensões, pela ação libertadora sobre o mundo externo e sobre si mesmo. A

²⁹³ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. 3. São Paulo: Paulus, 1990, p. 107.

²⁹⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 182.

²⁹⁵ Idem, p. 185.

²⁹⁶ Idem, p. 186.

²⁹⁷ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 09.

²⁹⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 451.

reintrodução da práxis no imperialismo moderno da poiésis e a dialética de ambas as dimensões humanas, o agir (ético) e o fazer (econômico), constituem o esforço teórico de Hegel, cujo resultado é a noção de Estado.”²⁹⁹

Nessa ótica “o ético (a liberdade) e aquele poiético (o trabalho) estão relacionados dialeticamente e não podem ser considerados como valores separados. A sociedade civil integra dialeticamente o Estado”.³⁰⁰ Faz-se necessário aprofundarmos na dialética do *senhor* e do *escravo* para compreender melhor esse momento da sociedade civil e do Estado presente.

A exposição da dialética do *senhor* e do *escravo*, apresentada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, representa uma parte importantíssima da produção filosófica da Modernidade, principalmente pela influência que exerceu sobre toda a filosofia política e social, particularmente em Marx e em todos os seus sucessores, que influenciaram pelo menos as revoluções do Século XIX em diante.

Nas palavras de Salgado³⁰¹, o significado mais profundo da dialética do *senhor* e do *escravo*:

“é mostrar a emersão do homem, do seu mundo natural e biológico, para o mundo da cultura e espiritual, a sua morada como ser livre. Quer dizer: a negação de si como dado natural é o seu próprio conhecimento como consciência desse mundo e de si mesmo e, com isso afirmação do mundo do Espírito.”

A dialética do reconhecimento em Hegel constrói essa relação descrevendo o desdobramento da ação em duas dimensões; a ação de luta e a ação do trabalho; ambas tendo o desejo como centro de comando.

O *escravo*, como prisioneiro da vida, aparece inicialmente como se seu ser estivesse fora de sua consciência. Sua substância não é o ser-para-si, mas o ser-outro. Mas Hyppolite³⁰² chama a atenção para o desenvolvimento da noção de servidão, em que a

²⁹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 451.

³⁰⁰ Idem, p. 451.

³⁰¹ Idem, p. 255.

³⁰² HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 189.

consciência escrava faz a mediação, realiza a síntese do em-si e a do para-si, que estão contidas no conceito da consciência de si, mas não a concretiza inicialmente.

O *escravo* vê o *senhor* como seu ideal, o contempla como sua essência, e ao se reconhecer *escravo* humilha-se. Essa humilhação, que nada mais é do que o reconhecimento de sua dependência, de reconhecer uma liberdade externa que não encontrará em si mesmo, é a dialética que encontraremos na consciência infeliz.³⁰³ A consciência humana só pode formar-se por meio da angústia do seu ser. O *escravo* passou pelo medo da morte, e perdeu tudo que lhe era fixo; “sentiu a angústia a respeito da integralidade de sua essência”. A consciência do *escravo*, para além da eliminação da crença no ser-aí determinado, é também no trabalho desvinculação do ser-aí natural.

Hyppolite diz que o medo e o serviço não são suficientes para elevar a consciência do *escravo* a independência, mas “é o trabalho que transforma a servidão em maestria.” Ele descobre que pode transformar o mundo, e adequá-lo ao desejo humano; forma-se a si mesmo quando forma o objeto, e assim o que encontra em sua obra é a si mesmo. O trabalho do *escravo* chega à contemplação do ser independente, a realização do ser-para-si no ser-em-si. A coisidade é eliminada. Para que essa libertação aconteça, todos os elementos devem estar presentes: o medo, o serviço, o trabalho. É necessário que todo o conteúdo da consciência natural seja abalado. A partir daí a essência objetiva, o ser da vida, é dominado pela consciência, que busca reencontrar-se a si própria.

Desta forma a igualdade é restabelecida, à medida que a desigualdade é transposta na superação da unilateralidade do reconhecimento, a consciência de si é reconhecida, legitimada tanto em si, quanto para-si, tornando-se a consciência da liberdade estoica. Hyppolite ressalta que até aqui Hegel está preocupado com o desenvolvimento particular da consciência de si, e somente na parte da *Fenomenologia* sobre o Espírito é que demonstrará os conflitos sociais próprios a esse reconhecimento.

Nessa relação de luta pelo reconhecimento, o *senhor* já não é o conceito da consciência de si, mas é sua própria realização efetiva. “O *senhor* só é *senhor* porque reconhecido pelo *escravo*, é autônomo pela mediação de outra consciência de si, a do

³⁰³ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 190.

escravo.”³⁰⁴ Sendo sua independência relativa, o *senhor* relaciona-se com o *escravo* e mediatamente com a coisa, e é essa mediação que constitui a dominação. Diretamente também o *escravo*, não é *escravo* do *senhor*, mas da vida; “é *escravo* porque recuou diante da morte”, ao mesmo passo, a resistência diante do desejo não existe para o *senhor*, este se relaciona com a coisa por meio do *escravo*; e o *escravo* por sua vez não chega à completa negação, só conhece a resistência do real, só podendo elaborar as coisas, trabalhá-las. Essa *consciência servil*, é que no seu desenvolvimento, na mediação consciente, realiza a independência. “Realiza-a nos três momentos do medo, do serviço, do trabalho.”³⁰⁵

“A História da humanidade é então necessariamente lógica ou pensada ou, na denominação hegeliana, uma filosofia da história porque o ser humano lógico em si (*senhor*) passa necessariamente pelo não-ser cronológico (*escravo*) ao se exteriorizar em Natureza e Cultura, mas nunca perde o autorreconhecimento no horizonte da consciência-de-si e, por isso, retorna a senhor absoluto de si mesmo, enriquecido pela experiência da exteriorização.”³⁰⁶

Esse desenvolvimento consiste em mostrar que “o *senhor* revela-se, em sua verdade, como o *escravo* do *escravo* e, o *escravo* como *senhor* do *senhor*”.³⁰⁷

“E como a principal forma de autorreconhecimento no horizonte coletivo da humanidade se dá através do consenso ou da sociedade política, na acepção grega, Hegel traduz modernamente essa acepção na vida ética (eticidade) do Estado. A exemplo do mito que a parábola *senhor x escravo* narra, o Estado encarna a lógica da liberdade que prescreve, segundo Hegel, o destino inexorável de uma filosofia da história na qual a experiência racional do consenso na vida social supera a experiência empírica do interesse”.³⁰⁸

A importância do mundo, na mesma proporção do tempo, está aí, para oferecer-lhe a oportunidade da consciência de encontrar-se a si mesma, e de pôr-se para si como ela é em si. A consciência vai procurar no mundo é uma realização de sua unidade com o imutável,³⁰⁹ e pelo trabalho chega a essa comunhão.

³⁰⁴ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 188.

³⁰⁵ Idem, p. 189.

³⁰⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 62.

³⁰⁷ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 187.

³⁰⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 62.

³⁰⁹ HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 224.

II.2- REVOLUÇÃO: da *Teoren* a *Práxis*

O pensador contemporâneo Gonçal Mayos³¹⁰ propõe que interpretemos a Modernidade como um grande processo revolucionário, marcado pelos ideais e atos da vida burguesa, que fora capaz de modificar todo o mundo ocidental. Nesta lógica, a Revolução Gloriosa, a Francesa e a de Independência Americana representam partes de um mesmo processo revolucionário que se inicia no entendimento do homem como sujeito, fruto de um processo de descobrimento e ao mesmo tempo de cisão, onde este começa a compreender sua própria complexidade. Pe.Vaz define:

“A Revolução (Francesa) foi para onde confluíram todas as grandes cisões da sociedade europeia que tinham nascido a partir do século XVI, da revolução científica do século XVII e começo da Revolução Industrial”³¹¹.

E aqui, como grifo nosso, toda essa construção, quando cinde novamente, rompe na Revolução Russa, e dá como fruto um novo formato de Estado e de compreensão ética e política, que contrapõe exaustivamente a ideia liberal de Estado de Direito³¹², e tenta recompor o corpo político do Estado.

Em um sentido mais lato, a “revolução copernicana” que “constitui uma virada de direção das preocupações filosóficas no sentido do sujeito, consistindo em centralizar as questões filosóficas no Eu”³¹³ muda de lugar o olhar da reflexão, colocando “uma filosofia do Eu, em lugar de uma filosofia das ideias” é “o pensar que retorna sobre si, em vez de dirigir-se ao mundo” que dura até Kant.

³¹⁰ MAYOS, Gonçal. Revoluciones filosóficas en años críticos. *Revista de Occidente*, Madri, Fundación Goethe, n. 282, p. 36-57, 2004, p. 11.

³¹¹ Idem, p. 191.

³¹² HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010.

³¹³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. ed. 3. Belo Horizonte: Del Rey, 2012, p. 67.

Recorda-nos Mayos³¹⁴ do papel que Kant dá ao sujeito no processo cognoscível, tentando preencher a lacuna aberta desde Descartes, ele chama o sujeito à responsabilidade ética e conseqüentemente, política. Passa a ser uma exigência ética, humanitária e, racional que este sujeito esteja envolvido nessa revolução, mas nem sempre de maneira corpórea, sendo mais importante o envolvimento da consciência. É incontestável aqui, na opinião de Mayos, a consideração que dispunha Kant, de que na revolução exista um momento de comunhão, de moral compartilhada por todos os sujeitos ou uma parte destes.

Para Horta:

“Modernidade iluminista, essa típica Modernidade construída no encaixe da revolução científica e, portanto, tributária das viradas epistemológicas propriamente trazidas pela Filosofia do Sujeito construída a partir de Descartes, consolidada em Kant e quiçá hipostasiada em Fichte.”³¹⁵

Com Hegel, a filosofia chega ao entendimento do Espírito, que se quisermos explicar de uma forma simples, é o sujeito que assimilou o outro, e no outro se formou como Espírito, e que encontra nesse processo a necessidade do reconhecimento, da transformação, que culmina na construção da história e da cultura. A dialética do reconhecimento em Hegel, que foi construída mais profundamente na dialética do senhor e do escravo, nas palavras de Salgado,³¹⁶ tem o papel de mostrar a emersão do homem, do seu mundo natural e biológico, para o mundo da cultura, e também o conhecimento como consciência desse mundo e de si mesmo, para assim afirmar o mundo do Espírito.

A revolução ocupa em Hegel uma posição de destaque, por ser o local onde a liberdade se torna uma realidade histórica. E sendo objetivo da História a realização da liberdade, a revolução é dialeticamente o momento de reconhecimento do sujeito enquanto ser livre.

Mas essa liberdade, essa emancipação do homem em termos filosóficos, é esboçada no Renascimento e culmina no movimento da Ilustração. Hegel “vincula la

³¹⁴ MAYOS, Gonçal. Revoluciones filosóficas en años críticos. *Revista de Occidente*, Madri, Fundación Goethe, n. 282, p. 36-57, 2004.

³¹⁵ HORTA, José Luiz Borges. Posfácio: Sobre a constelação de Modernidades. SALGADO, Karine. HORTA, José Luiz Borges. (Org.) *Razão e poder: (Re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016, p. 339.

³¹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 225.

Ilustración al proceso moderno que prioriza la reflexión racional del sujeto pensante humano”,³¹⁷

Paul Hazard:

“define la Ilustración como la época en la que explota el gran conflicto larvado durante mucho tiempo en contra del dominio total del cristianismo. Así, abre un conflictivo proceso de ruptura descristianizadora, secularizadora y desacralizadora presidida por la emancipación de la razón humana.”

Mas não uma crítica que provoca um vazio, adiciona Mayos,³¹⁸ pois os “Ilustrados” projetavam e construía um futuro. Para Salgado³¹⁹:

“De certo modo, a reação da Ilustração à fé é a reação à alienação que o mundo da cultura e o da fé introduziram na história, segundo a própria concepção de Hegel. A Ilustração na forma da pura inteligência opõe-se à fé com a finalidade de restaurar a força da razão como unidade do mundo cultural e com isso restaurar a unidade ética vivida no período clássico, cindido pela alienação no processo de formação do espírito recobre a sua ipseidade.”

Para o pensador mineiro, a Ilustração traz uma diferença crucial aos demais movimentos:

“Uma característica fundamental da Ilustração, a medida em que se põe na razão todo o poder do homem (e não só todo, mas único poder com que o homem encontra o sentido de si e de seu mundo), é ser ela, no âmbito da práxis, revolucionária ou pelo menos inovadora, mesmo porque é própria da razão a inquietude constante e a exigência de cada vez mais avançar sem nunca contentar-se com a chegada.”³²⁰

Para Mayos a crítica da Ilustração se dirige contra a concepção católica da vida, e esta concepção foi posta em cheque pela Reforma Protestante. Embora seja preciso observar, como nos adverte Ambrósio,³²¹ “esse movimento é eminentemente religioso e tem como preocupação a estrita observação das escrituras sagradas”, e “os expoentes da

³¹⁷ MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofia de la modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012, p. 62.

³¹⁸ Idem, p. 62.

³¹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 287.

³²⁰ Idem, p. 290.

³²¹ MAGALHÃES, José Carlos Ambrósio. *Estado e religião: Contributo histórico à filosofia do Estado presente*. 2011, 213 f., p. 109. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2011.

Reforma - Martin Lutero e João Calvino— não conceberiam um poder que estivesse desvinculado da Divindade”, contudo, a concepção de poder temporal, aliada a razão e emancipação do Homem, acabaram por gerar uma “secularização interna do cristianismo”.

Stanford³²² nos esclarece bem sobre a Reforma Protestante:

“a relevância contemporânea de Lutero para todos nós está em compreender como e por que um monge obscuro de uma universidade do interior, a anos-luz dos corredores do poder na Roma renascentista, orquestrou uma revolução tão intensa que pôs de joelhos o catolicismo até então todo-poderoso.”

Como foi possível essa virada? A maioria das teses apresentadas por Lutero não eram novas, aliás, já incontáveis almas europeias haviam sido queimadas em praças públicas por alertarem para as mesmas querelas.

Lembra-nos Stanford que o revolucionário Lutero escreveu a maior parte dos seus textos em alemão coloquial, e entregou ao povo uma tradução do Novo Testamento e da Bíblia.

“Ao trabalhar com os donos de novíssimas imprensas, Lutero foi um dos primeiros a identificar o potencial do que era a rede social de sua época como um meio alternativo de disseminar seu novo Evangelho anti-*establishment*”.

Usava xilogravuras, sátiras, e textos panfletados.

Magalhães salienta:

“Cindir a unidade religiosa dos Estados europeus foi a primeira e mais evidente consequência da Reforma; a segunda é a cisão interna do Estado, só observável na longa duração.”³²³

Essa fragmentação continua na Ilustração “o compromisso geral do Iluminismo era de um afastamento ainda mais radical do religioso da vida humana.”³²⁴

³²² PETER, Stanford. Os 500 anos do desafio de Lutero ao Vaticano. *Carta Capital*, São Paulo, Editora Confiança, 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/revista/951/os-500-anos-do-desafio-de-lutero-ao-vaticano>>. Acesso em: 27 de maior de 2017.

³²³ MAGALHÃES, José Carlos Ambrósio. *Estado e religião: Contributo histórico à filosofia do Estado presente*. 2011, 213 f., p. 115. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2011.

³²⁴ Idem, p. 128.

Ambas podem ser consideradas revoluções metafísicas que impactaram a Modernidade, uma (a Reforma Protestante) prepara a vinda e desenvolvimento da outra (Iluminismo), e que dialeticamente, só poderiam ser possíveis na própria vivência do homem moderno. Como nos lembra Salgado³²⁵:

“Os modelos políticos medievais, embora guardem a aparência de conformidade com a razão na sua ordem, estão vinculados a um princípio de fé, no qual encontram sua razão de ser e sua forma de operar. O absolutismo é incompatível com uma forma racional de vida do indivíduo (que é racional) e com uma forma racional de organização social, porque se funda no império hierárquico da força da fé. A mudança é o caminho necessário para impor-se também na ordem social uma ordem racional. A revolução é, na esfera prática, o estuário da torrente cultural do racionalismo representado na Ilustração.”

A Ilustração desmonta “todos os segmentos culturais que não se submetem ao seu poder de explicação”, em primeiro lugar a Fé, afirma Salgado.

“Como pragmática, a razão propõe uma nova forma de unidade da cultura, baseada no seu poder de dar conta do sentido de toda a realidade. Por isso, ela propõe não só o avanço no campo em que domina, nas ciências de modo geral, mas a sua penetração na ordem social, como forma de seu domínio e explicação.”³²⁶

E é na cultura que fora marcante a transformação, a incursão do racionalismo como máxima e universal concepção cultural “a razão, tem como forma mais acabada de expressão no mundo intelectual o enciclopedismo” a catalogação da verdade racional, como conhecimento da realidade através da experimentação “pretende mostrar todo o seu campo de domínio, a totalidade da atividade do conhecimento científico, e demonstrar que fora dele não é possível o conhecer válido.”³²⁷

“O ‘iluminismo’, a convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza - de que estava profundamente imbuído o século XVIII - derivou sua força primordialmente do evidente progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica que se acreditava estar associada a ambos.”³²⁸

³²⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 291.

³²⁶ Idem, p. 291.

³²⁷ Idem, p. 291.

³²⁸ HOBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 15.

As concepções liberais já haviam aqui tomado conta do processo de conhecimento e também de organização política, como observa Hobsbawm³²⁹:

“Não é propriamente correto chamarmos o ‘iluminismo’ de uma ideologia da classe média, embora houvesse muitos iluministas - e foram eles os politicamente decisivos – que assumiram como verdadeira a proposição de que a sociedade livre seria uma sociedade capitalista. Em teoria seu objetivo era libertar todos os seres humanos. Todas as ideologias humanistas, racionalistas e progressistas estão implícitas nele, e de fato surgiram dele. É mais correto chamarmos o “iluminismo’ de ideologia revolucionária, apesar da cautela e moderação política de muitos de seus expoentes continentais, a maioria dos quais - até a década de 1780 - depositava sua fé no despotismo esclarecido. Pois o iluminismo implicava a abolição da ordem política e social vigente na maior parte da Europa. Era demais esperar que os *anciens régimes* se abolissem voluntariamente.”

O impacto dessa concepção na formação do Estado é iminente, Salgado³³⁰ delimita:

“A Ilustração consegue, assim, dissolver o mundo de fé no mundo efetivo da riqueza. Com isso dissolve-se o Estado. A verdade da ilustração é a Revolução, ou a liberdade absoluta. Do mesmo modo que ruiu o reino da fé, ruiu também o mundo real. E a Revolução produz a liberdade absoluta, com que o Espírito, antes alienado de si, retornou completamente para dentro de si [*in sich zurückgegangen ist*]; abandona essa terra da cultura e passa para uma outra, a da consciência moral.”

A Era das Revoluções³³¹, ou por assim dizer, o período em que ocorrem as duas mais importantes revoluções do Ocidente, a Industrial e a Francesa, que nas palavras de Hobsbawm:

“não seria exagerado considerarmos esta dupla revolução – a francesa, bem mais política, e a industrial (inglesa)- não tanto como uma coisa que pertença a história dos dois países que foram seus principais suportes e símbolos”³³²

³²⁹ HOBBSAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 16.

³³⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 306.

³³¹ Na periodização de Hobsbawm a Era das Revoluções contempla os períodos entre 1789 – 1848, e a Era dos Extremos o período de 1914- 1991.

³³² HOBBSAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 2.

Mas faces da mesma moeda, ou resultados de um acelerado tempo de consciência do homem.

Mas é importante do mesmo modo, demarcar a pegada burguesa dessas revoluções, “é igualmente relevante notar que elas são, neste período, quase inconcebíveis sob qualquer outra forma que não a do triunfo do capitalismo liberal burguês.”

O fato é que “Esta revolução transformou, e continua a transformar, o mundo inteiro.”

“Mas ao considerá-la devemos distinguir cuidadosamente entre os seus resultados de longo alcance, que não podem ser limitados a qualquer estrutura social, organização política ou distribuição de poder e recursos internacionais, e sua fase inicial e decisiva, que estava intimamente ligada a uma situação internacional e social específica. A grande revolução de 1789-1848 foi o triunfo não da ‘indústria’ como tal, mas da indústria capitalista; não dá liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade ‘burguesa’ liberal; não da ‘economia moderna’ ou do ‘Estado moderno’, mas das economias e Estados em uma determinada região geográfica do mundo (parte da Europa e alguns trechos da América do Norte), cujo centro eram os Estados rivais e vizinhos da Grã-Bretanha e França.”³³³

O Iluminismo e a dupla-revolução tinha como fator auxiliar a visibilidade das transformações, a crença no progresso se transformava em algo palpável. Para além de todas as benesses que a técnica podia trazer para o cotidiano, no plano da ética a evolução era notória:

“no começo do século, as bruxas ainda eram queimadas; no final, os governos do iluminismo, como o austríaco, já tinham abolido não só a tortura judicial, mas também a escravidão.”³³⁴

A compreensão de aceleração do tempo apresenta-se de forma inexorável diante da experiência da Revolução Francesa³³⁵:

“Quando Robespierre conclamou seus concidadãos a apressar a revolução para trazer a liberdade à força, pode-se enxergar por trás disso um processo inconsciente de secularização das expectativas apocalípticas de salvação. De Lactâncio a Lutero e Bengel, a

³³³ HOBBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 2.

³³⁴ Idem, p. 15-16.

³³⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 70.

abreviação do tempo era considerada principalmente como um sinal da destruição, que se avizinhava, do tempo histórico. Mas os tempos das eras históricas vêm se modificando, de fato, desde sempre. Hoje a aceleração faz parte da nossa experiência quotidiana, graças à explosão demográfica e à capacidade técnica, assim como em consequência das alterações de regime político, hoje mais frequentes. O horizonte ‘natural’ da história foi abandonado, ao mesmo tempo em que a experiência de aceleração descortinou novas perspectivas que impregnaram o conceito de ver solução.”

Mas estas mudanças acontecem em todo o horizonte possível de compreensão das Revoluções, começando pela própria semântica da palavra. Koselleck³³⁶ destaca a teoria de Marx nessa passagem:

“As revoluções do passado precisavam lembrar a história universal para que pudessem enganar-se sobre a natureza de seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX deve permitir que mortos enterrem seus mortos, para que possa alcançar seu próprio conteúdo.”³³⁷

Em que exponencialmente³³⁸:

“A revolução social tinha que se desfazer do passado, cruzando seu conteúdo a partir do futuro. O socialismo seria a “declaração de permanência da revolução.” Tal declaração contém a antecipação do futuro tanto no nível da vontade quanto no da consciência, assim como a premissa tácita de que essa revolução jamais se recolherá.”³³⁹

Para Koselleck esse ponto é crucial: “Em primeiro lugar, deve-se registrar como inédito o fato de que a ‘revolução’ transformou-se, a partir de 1789, em um ‘coletivo singular’ – como já se antecipava em Mercier: tudo neste mundo é revolução.”

³³⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 74.

³³⁷ Karl Marx. *Der achtzente Brumaire des Louis Bonaparte (1852)*, in Mew, t. VIII, 1969, p. 117. Apud. KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 74.

³³⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 74.

³³⁹ “Dessa forma, Marx vai além de Kant, o qual, já em 1798, a partir do fracasso da primeira tentativa, deduziu a futura vitória da ‘revolução ou da reforma’: o ‘aprendizado pela experiência reiterada’ fará sentir, cedo ou tarde, seus efeitos duradouros. Marx, que diagnosticou o processo de transformação como revolução social e industrial, encontrou a fórmula mais precisa para caracterizar sua singularidade e seu aspecto de futuridade; entretanto, é preciso ressaltar que, para ele, essa revolução tornou-se um agente personificado da história, que deixa o mundo empírico sempre para trás, já que o comunismo não se realiza completamente.” KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 74.

“Em outras palavras, o conceito adquire um sentido transcendental, tornando-se um princípio regulador tanto para o conhecimento quanto para a ação de todos os homens envolvidos na revolução. O processo revolucionário e a consciência da revolução, despertada por esse mesmo processo e sobre ele retroagindo, tornam-se desde então inseparáveis. Todas as características posteriores do conceito moderno de revolução sustentam-se a partir desse background meta-histórico.”³⁴⁰

E assim, quando o conceito de revolução torna-se “meta-histórico, separando-se completamente de sua origem natural e passando a ter por objetivo ordenar historicamente as experiências de convulsão social”,³⁴¹ acontece que:

“a dinâmica dessas transformações, transpostas do plano espacial para o temporal, subjaz uma experiência impossível de ser negada: da mesma forma que os prognósticos, as perspectivas histórico-filosóficas implicam uma tendência irreversível³⁴²”.

Aceleram o tempo e estruturam o futuro.

“A partir daí pode-se concluir que a contaminação entre os significados dos termos ‘evolução’ e ‘revolução’, que passou a ocorrer já desde o século XIX, não se trata apenas de uma negligência linguística ou de uma adequação política; o intercâmbio alternado entre os dois conceitos refere-se a deslocamento estruturais no complexo social como um todo, os quais, por sua vez, só poderiam ter provocado respostas distintas no plano político. Em seu emprego antitético, ‘evolução’ e ‘revolução’ são conceitos partidários; já o seu uso semanticamente análogo refere-se a um processo geral de emancipação, capaz de se disseminar movido pela industrialização³⁴³”.

Quanto ao conceito semântico, é notório que:

“poucas palavras foram tão largamente disseminadas e pertencem de maneira tão evidente ao vocabulário político moderno quanto o termo ‘revolução’³⁴⁴”.

Esse conteúdo também não tem caráter único:

³⁴⁰ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 69.

³⁴¹ Idem, p. 69.

³⁴² Idem, p. 71.

³⁴³ Idem, p. 71.

³⁴⁴ Idem, p. 61.

“Ele varia desde sangrentos movimentos de deposição e/ou golpes políticos e sociais sangrentos até inovações científicas decisivas, podendo significar tudo ao mesmo tempo, ou apenas um desses.”

Mas por outro giro, quanto ao significado, à rememoração de Koselleck é igualmente interessante:

“Em 1982, um erudito francês fez uma observação histórica de caráter bastante produtivo. Haréau chamou a atenção para o fato, então esquecido, de que ‘revolução’ se referia a um retorno, uma mudança da trajetória, que correspondia ao uso latino da palavra e que conduzia de volta ao ponto de partida do movimento. Uma revolução significativa então, primordialmente, de acordo com a etimologia da palavra, um movimento cíclico.”

No quesito do novo caminho dado ao termo:

“O conceito moderno se distingue-se ainda pelo trajeto, ou seja, a passagem da revolução política à revolução social. É claro que todas as desordens políticas contêm momentos de desordem social. É inédita, no entanto, a ideia de que o objetivo de uma revolução política seja a emancipação de todos os homens e a transformação da estrutura social³⁴⁵.”

Essa passagem da revolução política à social é a questão que vai marcar o restante da contemporaneidade:

“Se tomarmos ao pé da letra as declarações das revoluções Americana, Francesa ou Russa, então não restará dúvida quanto ao fato de que suas ‘realizações’ deveriam beneficiar toda a humanidade. Em outras palavras, todas as variações modernos do termo ‘revolução’ pretenderam, do ponto de vista geográfico, uma revolução universal e, do ponto de vista temporal, uma revolução permanente, até que seus objetivos fossem cumpridos. Hoje já podemos acrescentar a Revolução Chinesa a essa lista. Por distinta que tenha sido a realização de tais programas, a continuidade permanece como seu denominador comum ao plano conceitual³⁴⁶.”

Mas estas duas revoluções- Industrial e Francesa; apresentavam em igual modo um grau de interdependência:

“a emancipação das antigas colônias, praticamente terminada do ponto de vista político, não escapa à pressão de continuar como um

³⁴⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 71.

³⁴⁶ Idem, p. 72.

processo social, para que assim seja possível recuperar a liberdade política³⁴⁷.”

Essa mudança de rumo era inevitável aos olhos do progresso da História, pelas lentes da Filosofia da História, salienta Salgado³⁴⁸:

“Ritter ressalta essa importância da liberdade, única matéria da filosofia de Hegel, na aceitação crítica da Revolução: a tarefa da sua filosofia é ‘conceber a liberdade política da Revolução na sua essência.’”

E Koselleck:

“Em 1974, Wieland registrou cuidadosamente o novo termo, mas ainda como palavra estrangeira: seria intenção dos jacobinos ‘fazer da Revolução Francesa uma *révolution sociale*, isto é, uma inversão [*Umkehrung*] dos Estados ora estabelecidos. A imprecisão linguística, que ainda predominava, não fora capaz de ocultar o registro do fato em si. Uma vez que a Declaração dos Direitos Humanos inaugurara um campo de expectativa social, todos os programas lançados em nome da liberdade e/ou da igualdade pressionavam por uma realização subsequente³⁴⁹.”

Hegel foi para muitos o filósofo da Revolução³⁵⁰, e/ou o que tentou captar o evento revolucionário. Para Habermas³⁵¹, o esforço do pensador é mostrar que houve a Revolução e que agora o problema é pensar a nova ordem. “Pensar o mundo pós-revolucionário, segundo uma nova estrutura política, social, econômica e ética³⁵²”. Hegel, nas palavras de Salgado³⁵³:

“desenvolve assim uma teoria realista e integral da Revolução. Estabelecidas as condições reais da desigualdade pelos privilégios é necessário que o povo, por meio dos intelectuais, tenha a consciência dessa injustiça. Não é suficiente o sentimento de injustiça; da desigualdade nas condições de aquisição dos direitos é necessário

³⁴⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 72.

³⁴⁸ RITTER, Joachim. Hegel und die Französische Revolution. Frankfurt: Suhrkamp, 1972, p. 24. Apud. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 307.

³⁴⁹ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 71.

³⁵⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 186.

³⁵¹ HABERMAS, Jürgen. Hegels Kritik der Französischen Revolution, in Id., *Theorie und Praxis*, 3. ed. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1974, p. 128-147. Apud VAZ, H. *A formação do pensamento de Hegel*. Edições Loyola: São Paulo, 2014, p. 186.

³⁵² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 186.

³⁵³ Idem, p. 306.

que se forme, no plano teórico, um conjunto de ideias que se oponham a essa realidade e que ao mesmo tempo sejam um projeto para sua mudança. A vontade livre desempenha esse papel ideológico de base da transformação. Pensamento e fato; pensamento mediatizado pelo fato é ação; no caso do fato injusto, ação revolucionária.”

Por meio do vislumbre da Revolução Francesa que Hegel materializa sua reflexão sobre o Estado. Pra ele a “matéria da história tem seu ponto mais alto na vida política, no Estado³⁵⁴”:

“Sem a Revolução Francesa não poderia Hegel eis porque Hegel reconhece na Revolução Francesa o momento histórico da realização da liberdade, objetiva e subjetiva, bem como do direito nela fundado, pois uma constituição foi elaborada segundo o conceito do direito; nela tudo encontra seu fundamento. Pela primeira vez, ‘desde que o sol está no firmamento’ o homem constrói a realidade segundo o modelo do pensamento.”

“Diz Hegel: “Anaxágoras já havia dito que o *nous* governa o mundo; contudo, somente agora o homem conseguiu conhecer a realidade espiritual.”

Esse pensamento já consolidado de potência do direito dada pela consciência do processo revolucionário tanto político quanto social tinha rumos demarcados:

“Babeuf³⁵⁵ foi o primeiro a predizer, à sua maneira de iluminista rústico, que a Revolução Francesa não chegaria ao fim antes que a exploração do homem e o trabalho escravo fossem abolidos. Com isso estabeleceu-se um objetivo, o qual, em consequência do trabalho industrial, tornou-se um desafio cada vez mais exigente. A partir da Revolução de 1830, acumularam-se as fórmulas – pensemos em Lorenz von Stein, Radowitz ou Tocquevillee – que levaram adiante a tendência de transformar a revolução política em revolução social³⁵⁶.”

³⁵⁴ Philosophie der Gersichte, 12. p. 529. Apud SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 307.

³⁵⁵ Conhecido como Gracchus Babeuf, teve grande importância na Conspiração dos Iguais sendo mais tarde este o motivo de sua execução. Foi um jornalista que participou da Revolução Francesa e que inspirado pelas obras de Rousseau escrevia teorias sobre igualdade e coletivização de terras. Além disso, desenvolvia uma série de cartas, na maioria das vezes era sobre literatura, porém ganha reconhecimento com uma delas que foi endereçada ao secretário da Academia de Arras sobre seu futuro socialismo. PUC-Rio. *Intolerância e tolerância: embates ao longo da História da Filosofia*. PUC-Rio: Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9472/9472_3.PDF>. Acesso em: 27 de julho de 2017.

³⁵⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 72.

No âmbito da tentativa de metamorfose da revolução política à social, o que era claro era a substituição rápida da sociedade estamental absolutista pela burguesa:

“Ao cunhar uma fórmula dualista – ‘toda revolução desfaz a velha sociedade; nesse sentido, ela é social; toda revolução derruba o velho poder; nesse sentido, ela é política’ -, o jovem Marx formulava também o princípio universal cuja concepção se tornara possível desde 1789. Pouco tempo depois, em 1832, Heine diferenciava enfaticamente os coeficientes temporais de ambos os conceitos de revolução: ‘O escritos que quer levar a bom termo uma revolução social pode, se necessário, adiantar-se cem anos em relação ao próprio tempo; ao contrário, o tribuno que pretende fazer uma revolução política não pode afastar-se muito das massas, isto é, do presente vivo e imediato³⁵⁷.’”

O sujeito desta filosofia, que agora se canalizara em revolução social, “era a humanidade inteira que, unificada e pacificada pelo centro europeu, deveria ser conduzida em direção a um futuro melhor³⁵⁸.” Mas uma unidade utópica, e essa “unidade utópica do mundo reproduz sua própria dicotomia³⁵⁹.”

“Em nome de uma humanidade única, a burguesia européia abarcava externamente o mundo inteiro e, ao mesmo tempo, em nome deste mesmo argumento, minava internamente a ordem do sistema absolutista. A filosofia da história forneceu os conceitos que justificaram a ascensão e o papel da burguesia.”³⁶⁰

Os princípios básicos que a Ilustração deixou suportaram teoricamente a Revolução Francesa, e essa moral era a novíssima ética burguesa:

“No céu das ideias, o que, embora abstratamente, se concebia como o justo era a igualdade e a liberdade de todos. No chão da realidade, porém, o privilégio. Hegel descreve a estrutura da ordem política e jurídica francesa, mostrando as condições históricas materiais da Revolução, considerando-as injustas, porque de privilégios: ‘a riqueza extorquia ao suor do povo não foi empregada para os fins do Estado, mas esbanjada em algo sem sentido. Todo o sistema

³⁵⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 72.

³⁵⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: EDUERJ Contraponto, 1999, p. 10.

³⁵⁹ Idem, p. 10.

³⁶⁰ Idem, p. 10.

estatal mostrou-se como injusto’ (erscheinalseine Ungerechtigkeit³⁶¹).³⁶²

Mas era justamente essa nova formação autodeclarada de Estado justo, de Estado da liberdade, que Hegel vai desenvolver sua teoria do Estado de Direito.

Esse sistema não foi construído de uma só vez, “um individualismo secular, racionalista e progressista dominava o pensamento ‘esclarecido’³⁶³.” A ideia de consenso era que o indivíduo precisava ser libertado, cumprir sua missão de exercer a liberdade, quebrando as algemas “do tradicionalismo ignorante da Idade Média”,

“que ainda lançava sua sombra pelo mundo, da superstição das igrejas (distintas da religião ‘racional’ ou ‘natural’), da irracionalidade que dividia os homens em uma hierarquia de patentes mais baixas e mais altas de acordo com o nascimento ou algum outro critério irrelevante. A liberdade, a igualdade e, em seguida, a fraternidade de todos os homens eram seus slogans. No devido tempo se tornaram os slogans da Revolução Francesa.”

Cabe-nos um relato mais claro sobre o que foi no geral a Revolução Francesa, para podermos avançar, uma vez que não é nosso propósito o estudo desta em específico. Hobsbawn³⁶⁴ contribui bastante nesse sentido:

“A Grã-Bretanha forneceu o modelo para as ferrovias e fábricas, o explosivo econômico que rompeu com as estruturas sócio-econômicas tradicionais do mundo não europeu; mas foi a França que fez suas revoluções e a elas deu suas ideias, a ponto de bandeiras tricolores de um tipo ou de outro terem-se tornado o emblema de praticamente todas as nações emergentes, e a política europeia (ou mesmo mundial) entre 1789 e 1917 foi em grande parte a luta a favor e contra os princípios de 1789, ou os ainda mais incendiários de 1793. A França forneceu o vocabulário e os temas da política liberal e radical-democrática para a maior parte do mundo. A França deu o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo. A França forneceu os códigos legais, o modelo de organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas para a maioria dos países. A ideologia do mundo moderno atingiu as antigas civilizações que tinham até então resistido as ideias europeias

³⁶¹ HEGEL, G.W.F. Werke in zwanzig Banden (1832-1845). Hrsg. Von Eva Modenhauer Karl Markus Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, p.528. Apud. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 306.

³⁶² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 306.

³⁶³ HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014, p. 15.

³⁶⁴ Idem, p. 38.

inicialmente através da influência francesa. Esta foi a obra da Revolução Francesa.”

Entre tantos *homens históricos*, para usar a expressão de Hegel, os “indivíduos históricos do mundo, são aqueles “que apreendem uma proposição universal elevada como essa, fazem-na seu objetivo e realizam este objetivo em conformidade com a lei mais elevada do espírito³⁶⁵”, entre Robespierre e Napoleão, várias foram estas almas, uns mais atentos ao caminho que a Revolução tomava, outros atentos a seus próprios sentidos, mas ainda assim a função da reflexão.

O drama de Robespierre pode nos aludir sobre a importância de se compreender essa passagem da revolução política a social, e a sua tendência de revolução universal. Nos lembra Pe.Vaz,³⁶⁶ que para Robespierre “a Revolução era mais uma revolução moral, porque a virtude do cidadão era o fundamento do Estado, da República”. Mas pergunta então Vaz qual teria sido seu drama? “Foi não ter percebido que a moral já estava separada da política e que a política não obedecia a injunções, a obrigações de natureza moral”. Ou seja, era algo independente da própria moral que ele queria colocar no centro político. Não identificou quem realmente tinha feito na prática a revolução, a burguesia, que não entendia a noção moral. E Robespierre então acreditou, “numa virtude imposta pela força, quer dizer, pela guilhotina³⁶⁷.”

Isso deu início à fase que podemos chamar de desrazão:

“O terror na fase final da Revolução Francesa deu mostras de um aparente fracasso da razão, enquanto razão analítica ou, na linguagem de Hegel, entendimento, dando alento ao romantismo e com ele ao conservadorismo e ao irracionalismo. Coube a Hegel, herdeiro dos sacerdotes da razão, encontrar, imerso no mundo das aparências irracionais ou absurdas do terror, o fio residencial do sentido da história, expondo um novo modo de manifestação da razão, agora considera como o pensamento que capta o sentido de totalidade da natureza e da história. O terror, expressão social mais aguda da desrazão, é ainda sinal da presença da própria razão

³⁶⁵ HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001, p. 78-79

³⁶⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 191.

³⁶⁷ Idem, p. 192.

imane à história; é apenas “astúcia da razão” (List der Vernunft)³⁶⁸.”

A questão agora, pós-terror:

“não era saber se o Estado fundado em estamentos poderia favorecer ou impedir a revolução. A alternativa era bem outra: a transformação do Estado estamental, seja por vias pacíficas ou violentas, como já se haviam manifestado Struensee e Kant: revolução a partir de cima ou a partir de baixo. No que se refere à disseminação dessa tendência revolucionária, pode-se afirmar que, a partir de então, também o conceito de reforma passa a convergir, eventualmente, como o de revolução, convergência exaustivamente utilizada na polêmica política, cujo núcleo objetivo, no entanto, encontrava-se contido em um impulso generalizado para o planejamento do futuro das sociedades³⁶⁹.”

A História continua quase que por destino a ser a base de todas as formações ideológicas. E a utopia que nasce desse confronto entre a história não planejada e as “astúcias da razão”, espreita os prognósticos, mas salta em direção a um tempo ainda mais acelerado. Lembra-nos Almeida:

“Toda Utopia é (dentre outras coisas) uma metáfora da ideia de justiça, a defesa (feita por meio de imagens, e não de tratados) de uma concepção de equidade adotada por um ator ou um período³⁷⁰.”

E Hobsbawn:

“Talvez indique um conflito entre um modo essencialmente historicista de analisar como o futuro virá, que supõe um processo contínuo de mudanças históricas, e o que até agora tem sido a exigência universal de modelos pragmáticos de sociedade, ou seja, uma certa estabilidade. A utopia é, por natureza, uma situação estável ou auto-reprodutora, e seu a-historicismo implícito só pode ser evitado por aqueles que se recusam a descrevê-la. Mesmo os modelos menos utópicos da ‘sociedade boa’ ou do sistema político desejável, por mais que concebido para atenderem circunstâncias mutáveis, também tendem a ser concebidos para fazer isso mediante

³⁶⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 292.

³⁶⁹ KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006, p. 70.

³⁷⁰ ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Crítica da razão antiutópica: Inovação institucional na aurora do Estado moderno*. 2016, 329 f., p. 19. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2016.

uma estrutura relativamente estável e previsível de instituições e valores, que não será perturbada por tais circunstâncias³⁷¹.”

A utopia, comum em todos os povos, desde a Antiguidade, carrega o mito da “organização de uma sociedade feliz fundada na perfeição institucional.” Para Almeida³⁷², “toda e qualquer cultura teria sua respectiva utopia, seu modelo de sociedade ideal.”

Entre utopias e ideologias temos uma viela, algumas vezes intransponível. Almeida nos ajuda na distinção:

“Poderíamos dizer, de maneira resumida, que a ideologia é a consciência que não se desenvolveu completamente, cerceada por seu comprometimento com o status quo – o burguês é, impedido pela ideologia capitalista, incapaz de atender para as relações de opressão do sistema de mercado. A utopia, por sua vez, seria a consciência que já ultrapassou o presente – o revolucionário que enxerga apenas relações de opressão³⁷³.”

Sendo assim “a utopia é a tentativa, contra-hegemônica, de romper com esse sistema de pensamento, oferecendo nova concepção de mundo³⁷⁴.” E mais precisamente “as ideologias visam a manter o status quo; as utopias, em contrapartida, oferecem possibilidades revolucionárias.” Em uma leitura enfática “utopias são contra-ideológicas, voltadas à transformação da realidade histórica.”

Em alguma medida, a Era das Revoluções sempre andou em direção à Era dos Extremos, “tanto o capitalismo quanto o comunismo, sustentados por ossatura tecnocrática, parecem caminhar em direção a um futuro distópico³⁷⁵”, mas essa distopia está não para a manutenção do status quo mas “na ruptura da ordem vigente pelo pensamento utópico.” E o que se consolidou foi a antiutopia liberal.

Após este período conturbado da Revolução Francesa, o mundo passaria por três ondas revolucionárias entre 1814 e 1848³⁷⁶.

³⁷¹ HOBBSBAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 31.

³⁷² ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Crítica da razão antiutópica*: Inovação institucional na aurora do Estado moderno. 2016, 329 f., p. 25. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2016.

³⁷³ Idem, p. 36-37.

³⁷⁴ Idem, p. 37

³⁷⁵ HOBBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 106

³⁷⁶ Idem, p. 79

A primeira no “Mediterrâneo, com a Espanha (1820), Nápoles (1820) e a Grécia (1821) como seus epicentros.” “A Revolução Espanhola reviveu o movimento de libertação na América Latina”, todas as revoltas de independência culminaram em desmembramento das colônias, mas não sem problemas da América Espanhola e Portuguesa.

A segunda onda de revoluções, para Hobsbawn ocorre entre “1829-34, e afetou toda a Europa a oeste da Rússia e o continente norte-americano”. E na “Europa, a derrubada dos Bourbon na França estimulou várias outras insurreições” Bélgica, Holanda, Polônia, e começava um período de guerras na Espanha e em Portugal.

“A onda revolucionária de 1830 foi, portanto, um acontecimento muito mais sério do que a de 1820. De fato, ela marca a derrota definitiva dos aristocratas pelo poder burguês na Europa Ocidental. A classe governante dos próximos 50 anos seria a ‘grande burguesia’ de banqueiros, grandes industriais e, às vezes, altos funcionários civis, aceita por uma aristocracia que se apagou ou que concordou em promover políticas primordialmente burguesas, ainda não ameaçada pelo sufrágio universal, embora molestada por agitações externas causadas por negociantes insatisfeitos ou de menor importância, pela pequena burguesia e pelos primeiros movimentos trabalhistas³⁷⁷.”

O moderno sistema político, que nascia ali na Grã-Bretanha, na França e Bélgica, tinha uma base fundante censitária muito semelhante:

“instituições liberais salvaguardadas contra a democracia por qualificações educacionais ou de propriedade para os eleitores - havia inicialmente só 168 mil eleitores na França - sob uma monarquia constitucional; de fato, algo muito semelhante à primeira fase burguesa mais moderada da Revolução Francesa, a da Constituição de 1791.”

No entanto, para Hobsbawn, era consenso da razão liberal que um dia esse universo de “eleitores”, pessoas com acesso ao sistema “democrático” teria naturalmente que ser ampliado.

“Mas, como veremos, 1830 determina uma inovação ainda mais radical na política: o aparecimento da classe operária como uma força política autoconsciente e independente na Grã-Bretanha e na França, e dos movimentos nacionalistas em grande número de países da Europa³⁷⁸.”

³⁷⁷ HOBBSAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 80.

³⁷⁸ Idem, p. 81

Para Hobsbawn, essa noção do surgimento da “classe operaria” transforma o mundo de ai em diante, pois todas as mudanças políticas estavam intrinsecamente ligadas às mudanças sociais e econômicas.

A terceira dessas ondas, é o ano de 1848, que foi “o produto dessa crise”³⁷⁹

“Quase que simultaneamente, a revolução explodiu e venceu (temporariamente) na França, em toda a Itália, nos Estados alemães, na maior parte do império dos Habsburgo e na Suíça (1847). De forma menos aguda, a intranquilidade também afetou a Espanha, a Dinamarca e a Roménia; de forma esporádica, a Irlanda, a Grécia e a Grã-Bretanha.”

Este período forma assim o preâmbulo de tudo que vem até a fase atual da Modernidade especulativa.

“Nunca houve nada tão próximo da revolução mundial com que sonhavam os insurretos do que está conflagração espontânea e geral,” [...] “o que em 1789 fora o levante de uma só nação era agora (1848), assim parecia, ‘a primavera dos povos’ de todo um continente.”

Reflexo imediato da Revolução Francesa:

“Pois o mais formidável legado da própria Revolução Francesa foi o conjunto de modelos e padrões de sublevação política que ela estabeleceu para uso geral dos rebeldes de todas as partes do mundo. Não queremos dizer com isto que as revoluções de 1815-48 foram a simples obra de alguns agitadores descontentes, como os espíões e policiais do período - uma espécie muito utilizada - deviam informar a seus superiores. Elas ocorreram porque os sistemas políticos novamente impostos à Europa eram profundamente e cada vez mais inadequados, num período de rápida mudança social, para as condições políticas do continente, e porque os descontentamentos econômicos e sociais foram tão agudos a ponto de criar uma série de erupções virtualmente inevitáveis. Mas os modelos políticos criados pela Revolução de 1789 serviram para dar ao descontentamento um objetivo específico, para transformar a intranquilidade em revolução, e acima de tudo para unir toda a Europa em um único movimento - ou, talvez fosse melhor dizer, corrente - de subversão³⁸⁰.”

Até 1830 na Grã-Bretanha não existia movimento de massa de trabalhadores, o “socialismo britânico” ou “cooperativismo” surge dando contorno a gritante situação dos

³⁷⁹ HOBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 81

³⁸⁰ Idem, p. 81-82

pobres ante o processo industrialização. Na França igualmente até 1848 os movimentos de “classe operária” eram na verdade movimento de oficineiros e artesões urbanos. “Por outro lado, a França possuía a poderosa tradição do jacobinismo e do babovismo de esquerda, altamente desenvolvida politicamente e que em grande parte se tornaria comunista depois de 1830³⁸¹.

Ao findar do Século XIX, esse comunismo que se desenvolve até 1930 já apresentava uma face perigosa para a nova elite burguesa. O grande despertar da Revolução Francesa lhes ensinara que os homens comuns não necessitavam sofrer injustiças e se calar:

"anteriormente, as nações de nada sabiam, e o povo pensava que os reis eram deuses sobre a terra e que tinham o direito de dizer que qualquer coisa que fizessem estava bem feita. Através desta atual mudança, é mais difícil governar o povo³⁸²."

“Este era o ‘espectro do comunismo’ que aterrorizava a Europa, o temor do ‘proletariado’, que não só afetava os industriais de Lancashire ou do norte da França, mas também os funcionários públicos da Alemanha rural, os padres de Roma e os professores em todas as partes do mundo. E com justiça, pois a revolução que eclodiu nos primeiros meses de 1848 não foi uma revolução social simplesmente no sentido de que envolveu e mobilizou todas as classes. Foi, no sentido literal, o insurgimento dos trabalhadores pobres nas cidades -especialmente nas capitais - da Europa Ocidental e Central. Foi unicamente a sua força que fez cair os antigos regimes desde Palermo até as fronteiras da Rússia. Quando a poeira se assentou sobre suas ruínas, os trabalhadores - na França, de fato, trabalhadores socialistas - eram vistos de pé sobre elas, exigindo não só pão e emprego, mas também uma nova sociedade e um novo Estado.³⁸³”

As revoluções de 1848 mostraram bem essa convulsão permanente e o medo latente “surgiram e quebraram-se como uma grande onda, deixando pouco, exceto mito e promessa. Elas ‘deveriam ter sido’ revoluções burguesas, mas a burguesia fugiu delas” como enfatiza Hobsbawn, “Dali em diante, as forças do conservadorismo, privilégio e riqueza

³⁸¹ HOBBSAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 89.

³⁸² Idem, p. 219.

³⁸³ Idem, p. 219.

teriam que defender-se de outras formas.” “Os defensores da ordem social precisaram aprender a política do povo. Esta foi a maior inovação trazida pelas revoluções de 1848³⁸⁴.”

“As revoluções de 1848 deixaram claro que a classe média, liberalismo, democracia política, nacionalismo e mesmo as classes trabalhadoras eram, daquele momento em diante, presenças permanentes no panorama político. A derrota das revoluções poderia temporariamente tirá-los do cenário, mas quando reapareciam, determinavam as ações mesmo daqueles estadistas que tinham menos simpatias por eles³⁸⁵.”

Neste inteirim, entre 1848 e 1870 “Foi o período no qual o mundo tornou-se capitalista e uma minoria significativa de países ‘desenvolvidos’ transformou-se em economias industriais³⁸⁶.” “O mundo inteiro tornou-se parte desta economia³⁸⁷.” A fase posterior foi o do novo Imperialismo, e também de instabilidades provocadas pela política monopolista dos Estados, estes cada vez mais fortes e intervencionistas. Como a pressão por garantias dos Direitos dos Homens crescia, a resposta dos Estados era uma estrutura mais robusta para dar estas garantias; findava assim a Era Liberal, e o estado passaria a Era Social.

“O fato mais marcante da época era a miséria do proletário industrial. A despeito do crescimento, ou talvez em parte devido a ele, e em razão do massivo êxodo rural provocado pelo aumento da população e da produtividade agrícola, os operários se amontoaram em cortiços. As jornadas de trabalho eram longas, e os salários, muito baixos. Uma nova miséria urbana se desenvolveu, mais visível, chocante e, sob certo aspecto, extrema do que a miséria rural do Antigo regime³⁸⁸.”

Essas perguntas serão feitas e respondidas por economistas, pelos recém nascidos sociólogos e pela própria classe burguesa, mas não sem convulsão social. Nesse processo de avanço e consolidação do sistema, que aparece o lucro exorbitante das

³⁸⁴ HOBBSBAWN, Eric. *A era do Capital: 1848-1875*. Tradução de Luciano Costa Neto. Inglaterra: Weidenfeld & Nicolson, 1977, p. 39.

³⁸⁵ Idem, p. 42.

³⁸⁶ Idem, p. 45.

³⁸⁷ Idem, p. 49.

³⁸⁸ PIKKETY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 15.

indústrias, em contrapartida a estagnação dos salários dos trabalhadores. “Foi nesse contexto que se desenvolveram os primeiros movimentos comunistas e socialistas³⁸⁹.”

“O questionamento principal era simples: de que serve o desenvolvimento industrial, de que servem todas essas inovações tecnológicas, todo esse esforço, todos esses deslocamentos populacionais, se, ao cabo de meio século de crescimento da indústria, a situação das massas continua tão miserável quanto antes e se tudo que o Estado pode fazer é proibir que crianças menores de oito anos trabalhem nas fabricas? O fracasso do sistema econômico e político parecia evidente³⁹⁰.”

No esteio da História do desenvolvimento da Modernidade e do seu *Sistema Mundo*, estão os *Novos Estados*, e seus continentes marcados pelo processo de atendimento das necessidades alheias, sob a forma de exploração e servidão, que proporcionou o desenvolvimento de Estados Antigos e do Continente Velho. Como salienta Galeano³⁹¹, “a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já se disse, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial”, Galeano é bem enfático: “para os que concebem a História como uma disputa, o atraso e a miséria da América Latina são o resultado de sua derrota”.

Essa História que chega ao processo de subjugamento dos Novos Estados ou menos desenvolvidos, é o ponto de negação de todo o *sistema mundo*, mas é ao mesmo tempo seu alimento. “A história dos países atrasados nos séculos XIX e XX é a história da tentativa de alcançar o mundo mais avançado por meio de sua imitação³⁹².”

“Existe um outro modelo que todo mundo se apressa a adaptar: na política, a democracia parlamentar e, na economia, os extremos do capitalismo de livre mercado. Na sua forma atual não é realmente um modelo, mas principalmente uma reação contra o que veio antes. Pode ser ajustado para que se torne algo mais exequível - se lhe for permitido que se ajuste³⁹³.”

Uma louvável descrição do Ocidente do século XX nos deu Hobsbawn, embora não signifique que antes desse período também não fosse marcante essas características,

³⁸⁹ PIKKETY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 15.

³⁹⁰ Idem, p. 16.

³⁹¹ GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011. p. 5

³⁹² HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014, p. 15.

³⁹³ HOBSBAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 16.

“Tratava-se de uma civilização capitalista na economia; liberal na estrutura legal e constitucional; burguesa na imagem da sua classe hegemônica característica; exultante com o avanço da ciência, do conhecimento e da educação e também como o progresso material e moral; e profundamente convencida da centralidade da Europa, berço das revoluções da ciência, das artes, da política e da indústria, e cuja economia prevalecera na maior parte do mundo, que os seus soldados haviam conquistado e subjugado; uma Europa cujas populações (incluindo o vasto e crescente fluxo de emigrantes europeus e seus descendentes) haviam crescido até somar um terço da raça humana; e cujos, maiores Estados constituíram o sistema da política mundial³⁹⁴.”

Piketty³⁹⁵ adverte que com os choques proporcionados pela Primeira Guerra Mundial o sistema aparenta uma leve mudança:

“Com o auxílio da análise histórica e do distanciamento de que dispomos hoje, pode-se afirmar que esses choques foram as únicas forças munidas de peso suficiente para reduzir a desigualdade desde a Revolução Industrial.” [...] “...não ouve qualquer redução estrutural da desigualdade antes da Primeira Guerra Mundial. O que se observa nos anos 1870-1914 é tão somente uma estabilização da desigualdade em nível extremamente elevado, e, em certos casos, é possível identificar uma espiral de disparidade acompanhada de concentração progressiva da riqueza³⁹⁶.”

No período pós-guerras o Sistema entra novamente em colapso. A crise que se seguiu à econômica era, sobretudo política, quebra o sistema internacional que equilibrava as relações e diminuía as tensões, e “...esse colapso revelou a precariedade dos sistemas políticos internos apoiados essencialmente em tal estabilidade³⁹⁷.”

Novamente Hobsbawn:

“As tensões das economias em dificuldades minaram os sistemas políticos das democracias liberais, parlamentares ou presidenciais, que desde a Segunda Guerra Mundial tão bem vinham funcionando nos países capitalistas desenvolvidos, minando simultaneamente todos os sistemas políticos vigentes no Terceiro Mundo. As próprias unidades básicas da política, os ‘Os Estados-nação’ territoriais, soberanos e independentes, inclusive os mais antigos e estáveis,

³⁹⁴ HOBBSAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014, p. 18.

³⁹⁵ PIKKETY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p. 15.

³⁹⁶ Idem, p. 15.

³⁹⁷ HOBBSAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014, p. 22

viram-se esfacelados pelas forças de uma economia supranacional ou transnacional e pelas forças infranacionais de regiões e grupos étnicos secessionistas, alguns dos quais – tale a ironia da história – exigiram para si o estatuto anacrônico e irreal de ‘Estados-nação’ soberanos em miniatura. O futuro da política era obscuro, mas a sua crise, no final do Século XX, estava patente³⁹⁸.”

Mas este cenário, por mais estranho que pareça, proporcionou um advento de vários movimentos de reação. “Sem o colapso da sociedade burguesa do século XIX na Era da Catástrofe, não teria havido Revolução de Outubro nem URSS.”³⁹⁹ E com ela toda a mudança da balança internacional de poder, e também a relação com capital e Estado. Como “agora podemos ver retrospectivamente, a força do desafio socialista global ao capitalismo era a da fraqueza do seu adversário.⁴⁰⁰”

II.3- O ESTADO PÓS- REVOLUCIONÁRIO E A CISÃO IMINENTE

A Modernidade, pra alguns, finda nos eventos iniciais do século XX, mas para a divisão que escolhemos, ela se estende rumo ao que chamamos *Modernidade fragmentária*, que tem como característica o combate à crise dos sistemas filosóficos⁴⁰¹. O Estado no pós-guerra não poderia passar ileso a essa fragmentação, provocada, em muito, pelo terror do início do século; nas palavras de Horta “a presença da catástrofe traumatizou nossos dias.”⁴⁰² É mais, marcou profundamente também todo o novíssimo século XXI - ademais, como ocorreu com as gêmeas Torres em 11 de setembro de 2001.

³⁹⁸ HOBBSBAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 22.

³⁹⁹ HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014, p. 20.

⁴⁰⁰ Idem, p. 19.

⁴⁰¹ HORTA, José Luiz Borges. Posfácio: Sobre a constelação de Modernidades. SALGADO, Karine. HORTA, José Luiz Borges. (Org.) *Razão e poder: (Re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016, p. 340.

⁴⁰² HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 259.

Mas o Estado de Direito, como destino histórico e finalidade ética, expressão de um método para atingir o fim ético⁴⁰³, e, assim “justifica-se pela sua origem, pela técnica com que o poder se exerce e pela finalidade⁴⁰⁴” é a “forma política que confere aos direitos fundamentais primazia axiológica⁴⁰⁵”, está, sempre em construção, ou sempre em risco, mas representando um robusto desafio a ser enfrentado.

Para Horta:

“a caminho da liberdade, o homem vive sua aventura igualitária em que a preocupação com a dignidade do homem impulsiona transformações estruturais no Estado de Direito⁴⁰⁶.”

Lentamente construído, desde a Revolução Francesa exige que as formas políticas de organização precedam de auto declaração.

O “Estado Ético Mediato ou Estado de Direito”, para Salgado,

“não é apenas o que garante a aplicação do direito privado, como no Estado romano, mas o que declara os direitos dos indivíduos e estabelece a forma do exercício do poder pelo povo⁴⁰⁷.”

E este arcabouço é declarado e garantido na constituição do Estado. A constituição é onde “se dá o encontro do político (poder) e do jurídico (norma)”, completa Salgado: “direito (ordenamento político) é inseparável do poder (Estado) e vice e versa”⁴⁰⁸. A constituição no Estado de Direito, nas palavras de Cattoni e David Gomes⁴⁰⁹:

“permitiria que o poder político oferecesse validade e efetividade às normas jurídicas, ao passo em que o direito ofereceria legitimidade à atividade política.”

⁴⁰³ HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 252.

⁴⁰⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998, p. 5.

⁴⁰⁵ HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 252

⁴⁰⁶ Idem, p. 258.

⁴⁰⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998. p. 5.

⁴⁰⁸ Idem, p. 1.

⁴⁰⁹ CATTONI, Marcelo. GOMES, David Francisco Lopes. A constituição entre o direito e a política: Novas contribuições para a teoria do poder constituinte e o problema da fundação moderna da legitimidade. In: CATTONI, Marcelo (Coord.). *Constitucionalismo e História do Direito*. Belo Horizonte: Pergamum, 2011, p. 146.

Em consonância com Hegel:

“§ 271 A constituição política é em primeiro lugar: a organização do Estado e o processo de sua vida orgânica em vinculação consigo mesmo, na qual ele diferencia seus momentos no interior de si mesmo e os desdobramentos até o subsistir⁴¹⁰.”

O processo de constitucionalização dos Estados passa, ora pela antecipação dos compromissos que serão assumidos como base de novas constituições, ora posteriormente já com uma nova ordem estabelecida, nos ensina Horta⁴¹¹. Em uma, já positivado, observa a axiologia já intuída, em outra, criador de ideia aspirada como valor fundante. Assim, “compromete-se com a ordem constituída, mas inspira o permanente devir do Estado de Direito.”

Na Modernidade, este caminho de “imaginação institucional” é marcado por três grandes momentos⁴¹²: “O Estado liberal, Estado social, Estado democrático de Direito surgem, assim, como etapas sucessivas de formalização, materialização e plenificação do Estado de Direito”, sendo:

- “1- O Estado liberal de Direito, forjado na Era das Revoluções;
- 2- O Estado social de Direito, exigido desde meados do século XIX (sobretudo, com o Manifesto Comunista de 1848) e consagrado na Republica alemã de Weimar, cuja Constituição data de 1919;
- 3-O Estado democrático de Direito, esboçado na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, e ainda em processo de construção (intelectual, normativa e fática)⁴¹³.”

Do Estado liberal ao Estado democrático de Direito, o processo formal para a concretização dos direitos declarados o percurso é marcado por batalhas e pressão interna para materialização. Esse conteúdo é fruto da racionalidade. Para Hegel “não há Estado sem constituição, embora a constituição possa não ser escrita”⁴¹⁴, para Salgado, “um Estado

⁴¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 253.

⁴¹¹ HORTA, José Luiz Borges. Urgência e emergência do constitucionalismo estratégico. *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais*. Belo Horizonte, v. 6, n. 23, jul./set. 2012, p.784.

⁴¹² Idem, p. 784.

⁴¹³ HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 254.

⁴¹⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 416.

sem constituição seria a própria sociedade civil, que, contudo, não existe fora do Estado ou anterior ao Estado.”

O Estado como “efetividade da liberdade concreta⁴¹⁵”, a liberdade do indivíduo no contexto da totalidade social, através de uma ordem jurídica objetivada que realize o *ethos*, e cumpra a eticidade do povo.

A fase do Estado democrático de Direito, que declara a “forma de exercício de poder pelo povo” na qual “será legítimo o Estado que se estruture democraticamente, e ilegítimas serão as teocracias e autocracias a ele precedentes⁴¹⁶.” Marca assim a sua defesa de constituição:

“A Constituição do Estado Democrático de Direito realiza a um só tempo a legitimidade do poder (a vontade do povo) e a justiça da boa lei (a razão da lei) ou da constituição. Nela encontra o Estado ou a comunidade política a unidade da legitimidade formal do poder e da justiça da lei, no direito, vale dizer: a unidade do político como forma e procedimentos estatuídos pela razão instrumental e postos pela vontade, e do ético elaborado em direito como conteúdo valorativo posto refletidamente pela razão. Quer isso ainda dizer: *procedimento*, como legitimidade formal do poder; *processo*, como movimento racional da cultura na produção do conteúdo axiológico do direito⁴¹⁷.”

O Estado Democrático de Direito é este “ponto de chegada, após a sua cisão no processo do seu desenvolvimento histórico”⁴¹⁸, nas palavras de Salgado:

“como Estado racional, realiza a correspondência dos momentos constitutivos dessa racionalidade: a construção justa que se desenvolve a partir do modelo nomotético que indaga seu conteúdo axiológico, cuja essência é a declaração de direitos, e a constituição legítima que se desenvolve a partir do modelo hipotético, o qual indaga sua origem de existência na vontade que põe o direito, concebendo-se, assim, a legitimidade no momento do seu aspecto formal, do procedimento da vontade, e material axiológico, da valoração da razão. Concebe-se, então, a unidade do momento ou aspecto formal como procedimento da vontade, a *legitimidade*, e do momento ou aspecto material-axiológico como valoração da razão,

⁴¹⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 418.

⁴¹⁶ HORTA, José Luiz Borges. Hegel e o Estado de direito. In: SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010, p. 251.

⁴¹⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 256.

⁴¹⁸ Idem, p. 256.

a *justiça*. Essa unidade é a ordem social justa, uma ordem jurídica na qual a vontade política democrática e na razão prudencial ou valorativa do direito atuam na realização do bem comum⁴¹⁹.”

Este momento ético do Estado busca realizar “a unidade da procedimentalidade formal da convergência de vontades”⁴²⁰ com a prevalência do diálogo, em que o empírico observa a racionalidade imanente da cultura e materializa essa vontade consensuada ou mediatizada em valores fundamentais, como direito posto. Na densa e valiosa teoria de Salgado:

“A ideia de justiça no mundo contemporâneo é, pois, entendida como a processualidade histórica da inteligibilidade do direito, o resultado dessa processualidade que se acumula no presente histórico do nosso tempo, e se expressa na efetividade do direito na ordem social justa com sentido universal, vale dizer, que efetiva a legitimidade do poder mediante a procedimentalidade democrática, enquanto esse poder tem origem na vontade popular e se estrutura na divisão da competência para o exercício do poder, com vistas ao seu núcleo (a declaração de direitos) e conteúdo axiológico, como processo historicamente revelado, constituído dos valores fundamentais da cultura, então formalizados conscientemente na declaração dos direitos fundamentais, na constituição, para a sua plena efetivação⁴²¹.”

Mas essa fundamentação, esse valor inexorável, essa valoração máxima (*maximum ético*) posta na declaração dos direitos fundamentais, é universal⁴²², pressuposto de todos os seres humanos:

“contudo, atribuídos ao sujeito de direito universal só se tornaram possíveis ao fim de um processo histórico e com o conhecimento de valores criados pela cultura ocidental, pela ponderação da razão, desenvolvida: a) a partir da intuição desses valores considerados como exigíveis e universalmente atribuíveis, b) pela declaração e pelo reconhecimento desses valores por ato de vontade universal, portanto formalmente postos como direitos nas contribuições e,

⁴¹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 256-257.

⁴²⁰ Idem, p. 257.

⁴²¹ Idem, p. 257-258.

⁴²² “Tal como se procurou explicitar na Seção III, o *Maximum Ético*, nas sociedades cada vez mais pluralistas do mundo contemporâneo em que convivem grupos diferentes com diferentes códigos éticos, o direito tem a função de ser o seu denominador comum e de sumariar os valores por todos reconhecidos, não só extensivamente, mas como de cumeada (tais como a liberdade, a igualdade...) na organização da sociedade, na forma do consenso, em que cada um se relaciona como sujeito desses direitos universais.” SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 270.

finalmente, c) como efetivação desses direitos pela sua fruição e seu exercício pelo sujeito de direito universal. Eis aí os momentos mais significativos do que se pode entender como ideia de justiça no mundo contemporâneo, ou uma justiça universal concreta⁴²³.”

Em resumo, para Salgado:

“o que se compreende como *maximum ético* é que quando certos valores, constituindo um núcleo da constelação axiológica de uma cultura, alcançam a universalidade material reconhecida na consciência ético-jurídica de um povo” [...] “termo de chegada do processo dialético do ético, pois é o momento em que se cumpre a auto-elegibilidade do espírito do Ocidente, na sua vertente ética, desenvolvido no tempo histórico...”⁴²⁴”

Voltemos agora então às inquietações iniciais desse texto, “o Estado pós-revolucionário efetivou-se no *maximum ético*? Ou ainda sobrevive tentando adiar a reação iminente da luta pelas garantias fundamentais prometidas”⁴²⁵, como ocorreu nos períodos pré-revoluções?

Se o Estado não realiza os direitos sociais (saúde, educação, trabalho), e todos os valores indexados ao momento do Estado democrático de Direito, ele não é ético, para Salgado, mas sim, poético:

“No Estado poético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social⁴²⁶.”

Para Salgado “O Estado poético é a ruptura no Estado ético contemporâneo que alcançou a forma do Estado de Direito.” A “razão poética é uma razão servil; o fato, a coisa conduz a razão⁴²⁷.”

“O Estado poético é uma das formas de usurpação ou alienação do poder, operando uma cisão profunda entre a potestas ou titulação do poder e a *auctoritas* ou exercícios⁴²⁸.”

⁴²³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 258.

⁴²⁴ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 10.

⁴²⁵ Idem, p. 16.

⁴²⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998. p. 7.

⁴²⁷ Idem, p. 2.

⁴²⁸ Idem, p. 8.

Este Estado nasce pelas mãos da sociedade civil, através de sua lógica de sistema de necessidades, que busca não a realização da liberdade no indivíduo, em si, na pessoa, porque está só se dá, na órbita de um sistema de normas, na vida social, enquanto sociedade livre⁴²⁹. A pessoa, “realiza-se na organização política da sociedade.”

“A sociedade civil, no sistema de necessidades, é o elemento novo trazido pela economia moderna e que, forçosamente, na sociedade industrial complexa e diversa da antiga, tinha que ser considerada no conceito de Estado⁴³⁰.”

Afirma Salgado:

“Na dialética do senhor e do escravo está a base da formação do Estado de direito contemporâneo; a ideia de liberdade é articulada com a ideia de igualdade por meio da ideia do trabalho. O processo que realiza essa unidade é o reconhecimento da consciência como consciência de si, consciência que se conhece como livre, na medida em que o outro, ser livre, é seu objeto⁴³¹.”

Esse sistema cria e vive da igualdade formal, “mas que no jogo de interesses diversos se tornam desiguais, só se igualando formalmente na dependência das classes uma das outras⁴³².” Essa desigualdade gerada na sociedade civil, não mediada pelo Estado, provoca as distorções que já trabalhamos em capítulos anteriores, retomemos nas palavras de Hegel:

“§ 244 A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade,- e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, - produz o engendramento da população, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais⁴³³.”

⁴²⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998. p. 6.

⁴³⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 382.

⁴³¹ Idem, p. 483.

⁴³² SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 382.

⁴³³ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 223.

A legação dos indivíduos a uma vida em sociedade desprovida de meios de subsistência, mediante o trabalho, tem como fruto o afastamento da orbe jurídica, e consequentemente política dos indivíduos, e o afasta assim da vivência do Estado.

A frase de Hobsbawn diz de forma clara o problema que a democracia enfrenta quando o capitalismo a deixa em contraste com o sistema de necessidades:

"As massas querem sua paz e sua paga. Se elas o conseguirem através de uma república ou de uma monarquia, apoiarão qualquer uma delas. Se não, sem muito barulho irão apoiar a primeira constituição que lhes prometer o que querem."⁴³⁴

Assim conclui-se que:

"Ora, a intervenção na vida econômica da sociedade faz-se necessária porque o mecanismo de produção e distribuição da riqueza nas relações econômicas é cego e necessita da atuação livre e consciente do órgão superior, o governo, evitando-se, assim, a submissão do Estado à economia internacional, dando-se-lhe controle da economia, que a ele deve subordinar-se."⁴³⁵

O Estado poiético, representa assim a forma com que este sistema de necessidades encontra no Estado lugar para desviar-se do ético, Salgado reitera:

"em vez de progredir para a superação das conexões de mercado que determinam a vida das pessoas, a sociedade civil faz do Estado o instrumento da despersonalização, da perda da substância espiritual da liberdade. [...] o homem passa a ser instrumento para algo e, na medida em que é instrumento para algo, coisa, é instrumento para o outro, pessoa, que o domina, segundo a estrutura da relação senhor-escravo, guardada evidentemente a essencial diferença entre a relação de servidão ou escravidão e a do trabalho livre."⁴³⁶

No Estado poiético, a primazia é o econômico, (a *ficção* do econômico), que transforma o trabalho em mercadoria, descarta a unidade em favor da técnica fragmentada. Sem compromisso com o ético, a alienação da estrutura do Estado pelo econômico se torna estratégico para a vida desse corpo da sociedade civil, cindindo o Estado:

"de um lado, a organização ética da sociedade em que as decisões de soberania se dirigem ao bem comum ou à realização de uma ordem

⁴³⁴ HOBBSAWN, Eric. *A era do Capital: 1848-1875*. Tradução de Luciano Costa Neto. Inglaterra: Weidenfeld & Nicolson, 1977, p. 310.

⁴³⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 426.

⁴³⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998, p. 6.

social justa, e, de outro, a burocracia malabarista, que impõe o fazer do produto econômico sobre o interesse social e jurídico, procurando mostrá-lo, através de sua cartola e de sua hábil prestidigitação, como interesse público absolutamente sobrevalente⁴³⁷.”

Esta cisão cria dois Estados: “o estado poiético do domínio burocrata e o estado ético do domínio da sociedade política, enquanto Estado democrático de Direito.” Salgado salienta que esta divisão começa pelo Estado liberal, como também já referimos anteriormente.

“Não há um Estado separado da sociedade, pois é ele a própria sociedade politicamente organizada, ou uma organização política da sociedade, segundo a qual os indivíduos exercem os direitos políticos⁴³⁸.”

Assim, a autonomia não é somente privada, mas também política.

“A característica do Estado liberal é a autonomia privada, enquanto que a do Estado democrático é a autonomia política. Por isso, um Estado pode ser ao mesmo tempo liberal e autocrático, havendo liberdade de pensamento, de mercado, etc., mas não a participação no poder político.”

O Estado poiético entra em confronto com o pressuposto ético do Estado de democrático de Direito. “Não é mais o político que toma decisões fundamentais”⁴³⁹, “o elemento central do Estado de Direito é postergado”, e tudo submetido ao valor econômico, o poder e a soberania⁴⁴⁰ são utilizados, no sentido utilitarista mesmo do termo, como “meio para realizar o objetivo técnico-financeiro de uma facção da sociedade civil”.

“Entretanto, esse conduzir da necessidade econômica não leva à universalidade poiética coletiva que a globalização aponta, mas impõe exatamente o contrário. A globalização forçou a concentração e o comando do capital financeiro e da produção tecnológica

⁴³⁷ SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998, p. 7.

⁴³⁸ Idem, p. 7.

⁴³⁹ Idem, p. 8.

⁴⁴⁰ “A soberania é um dado ético e não poiético do Estado, pois ela é institucionalização da comunidade política segundo os princípios da liberdade. É o modo como um povo se organiza em poder independente, portanto livre, isto é, eticamente existente. A forma pela qual o sistema das necessidades da globalização econômica encontra sua superação tem, pois, de constituir-se eticamente, preservando o conteúdo ético da política ou do Estado, vale dizer, sua independência soberana, cujo teor ético é a superação da globalização poiética, globalização econômico-financeira, pela universalização concreta da justiça, ou seja, pela realização de justiça universal concreta.” SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 200, p. 263.

avançada de modo a reforçar a soberania dos Estados que os sediam, tornando risível a posição dos burocratas que entendem ser coisa do passado a noção de Estado soberano. Com efeito, ao primeiro lampejo da globalização aventuraram afirmações *pseudogeniais*⁴⁴¹.”

Toda essa realidade do Estado poiético, perceptível no progresso do Estado moderno, acompanha uma lógica “perversa” como descreve Salgado:

“depois de estabelecer as premissas da operação econômica, ainda que erradas, produzindo fatos, aparência de fatos números profecias, argumenta com o fato poieticamente consumado (por ela produzido), com a ameaça da catástrofe, o *argumentum ad terrorem*, através da qual se sacrificam direitos, se submete a autoridade política, se instabiliza o sistema democrático, acenando com reformas constitucionais; que a possível falta de competência de administrar dentro das regras democráticas exige para remover pseudo-impecilhos constitucionais. E vai-se de empiria a empiria, subjugando o político e o jurídico, até que ocorra uma reação do sistema⁴⁴².”

Na reflexão do Estado histórico:

“A superação do Estado liberal e do Estado social implica, por suposto, em genuína suprassunção de tais momentos, assumidos (ou supra-assumidos) em tensão dialética, no ponto de chegada representado pelo Estado democrático⁴⁴³.”

Mas essa cisão, esse caminho da cisão que descrevemos até aqui, este embate no interior e exterior do Estado de Direito, principalmente na sua faceta, Estado democrático de Direito, não representaria uma ‘vitória’ ainda que momentânea do Estado Poiético, que passaria assim a ser concretamente o quarto momento do Estado de Direito? Na realidade, talvez, da *Modernidade fragmentária*?

Mantemo-nos na idealização de que devemos combater a manutenção do Estado de Direito “como referência absoluta da destinação ética da vida humana”, mas é

⁴⁴¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 200, p. 263.

⁴⁴² SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998, p. 8.

⁴⁴³ HORTA, José Luiz Borges. *Horizontes Filosóficos do Estado de Direito: uma investigação tridimensional do Estado Liberal, do Estado social e do Estado democrático, na perspectiva dos Direitos Fundamentais*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 261.

possível ainda afirma que essa eticidade é real, ou ao menos possível, quando a realidade do Estado poético se faz notar em tempo integral?

O desafio enfrentado se coloca tanto pela “catástrofe” das incontáveis guerras do século XX, quanto pela “catástrofe” da ineficiência do capital em garantir o preceito axiológico do Estado de Direito. A Era das Revoluções já demonstrou a possibilidade de convulsão permanente caso o sistema da sociedade civil-burguesa não funcionasse. E no tempo de agora, a questão é como lidar com os constantes conflitos entre marginalizados do ordenamento jurídico e detentores do ‘poder’ poético?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao final desse breve e modesto caminho reflexivo, não sem levarmos pra além desse texto, inquiirições, dúvidas e inquietações propostas e outras pertinentes, que possam ter surgido ao longo do desenvolvimento. Como já havíamos afirmado na introdução, buscamos apontar trilhas ou caminhos para a reflexão sobre a Modernidade, ou as Modernidades, através do Estado e da revolução sob a perspectiva do movimento dialético. Por meio da epistemologia e filosofia da Ciência do Estado, consideramos ter alcançado este pressuposto para futuras investigações aprofundadas, partindo das reflexões iniciadas aqui.

Historicamente o “debate iniciado ainda no/e do mundo grego ainda está em aberto”.

“Então nesse sentido podemos afirmar que continua vivo o espírito da dialética, isto é, a necessidade a que Sócrates se referia de viver na cidade, de não bastar à contemplação dos campos e das árvores: A filosofia tem necessidade de realidade.”⁴⁴⁴

Em Hegel, como já demonstramos, “o que é racional, isto é efetivo, e o que é efetivo, isto é racional.”⁴⁴⁵

A dialética como elemento do “ser e dever ser, pensamento teórico e pensamento prático, tem seu fundamento no pensar (sujeito)”⁴⁴⁶. A unidade da teoria e pratica “é uma decorrência da unidade da própria Ideia”. Em Hegel, especificamente, “práxis, theoria e poiésis estão presentes já desde o início”⁴⁴⁷, como forma de autoconhecimento, conhecer a coisa, conhecer a si mesmo, e assim conhecer o mundo, para ser livre.

Pe.Vaz completa: “A realização efetiva da Liberdade ‘é a única força que arrasta os homens para a edificação de um mundo que é humano’.”⁴⁴⁸ E Karine Salgado reitera:

⁴⁴⁴ SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973, p. 10.

⁴⁴⁵ HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 41.

⁴⁴⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 239.

⁴⁴⁷ Idem, p. 240.

⁴⁴⁸ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 65.

“A modernidade trouxe à luz a dignidade humana, cuja tarefa de efetivação se tornou a grande prioridade do Direito contemporâneo.”⁴⁴⁹

E leciona:

“A tarefa de efetivação pressupõe uma etapa anterior, mais complexa e delicada, mais sutil e desafiadora, a precisa compreensão da idéia de dignidade humana. Se a dignidade humana se transformou no grande fundamento das ordens jurídicas atuais, indispensável para um tratamento justo dispensado pelo Estado a todos os indivíduos ao seu alcance, como tomar o seu conceito na simplicidade da literalidade da expressão e esperar desta compreensão tão superficial a solução de todos os males dos quais padecemos?”⁴⁵⁰

Mas “o fio condutor que nos permite encontrá-lo é a visão revolucionária da sociedade como uma totalidade em processo.”⁴⁵¹ Sendo esta a única forma de perceber a vivacidade do elo de relação da totalidade, “capturável na prática” que tem como função, nos diz Lukács, “o desenvolvimento do futuro”. E esse “futuro” é o desenvolvimento da liberdade, que só pode ser alcançado na primazia da defesa da dignidade humana, seja ela em qual regime político ou jurídico os homens decidam por vivenciar, mas nunca fora do único corpo que pode dar unidade as autonomias e realidade a liberdade, o Estado.

⁴⁴⁹ SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana*. por que a essência não chegou ao conceito. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p.13.

⁴⁵⁰Idem, p.14.

⁴⁵¹ LUKÁCS, György. *Lenin*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 98.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Crítica da razão antiutópica: Inovação institucional na aurora do Estado moderno*. 2016, 329 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2016.
- ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013, 200 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2013.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Jose Emilio Pacheco. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARENDT, Hannah. *Origem do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da política*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: tomo I*. Lisboa: Teorema, 1979.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo: tomo II*. Lisboa: Teorema, 1979.
- BURCKARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- CAMUS, Albert. *L'homme Revolte*. Malesherbes: Folio Essais, 2013.
- CARANDE, Ramon. *Carlos V y SUS banqueros*. Barcelona: Critica, 2000.
- CARDOSO, Paulo Roberto. *Dialética Cultural: estado, soberania e defesa cultural*. 2016, 212.f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2016.
- CARILLO, Manuel Maria. *Epistemologia: posições e críticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- CASTRO, Carola. *A formação do pensamento de Hegel até 1807. Direito, Estado e idealismo alemão*. CONPEDI: Florianópolis, 2015.

- CASTRO, Carola. *A substância do Estado*. 2014, f.49. p.27. Monografia (Bacharel em Ciências do Estado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2014.
- CATTONI, Marcelo (Coord.). *Constitucionalismo e História do Direito*. Belo Horizonte: Pergamum, 2011.
- CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa clássica*. Volume II. ed. 1. Lisboa: Estampa, 1993.
- CONCEITO, de. *Conceito de espiral*. Disponível em: <<http://conceito.de/espiral>>. Acesso em: 03 de agosto de 2017.
- CORTESÃO, Jaime. *História da Expansão portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1993.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. São Paulo: Editora Rideel, 2005.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos da teoria geral do Estado*. ed. 28. São Paulo: Saraiva, 2009.
- DANTE, Alighieri. *Monarquia*. São Paulo: Editora Escala, 2012.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. ed. 3. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- GROPPALI, Alexandre. *Doutrina do Estado*. ed. 2. São Paulo: Saraiva, 1968.
- GROSSI, Paolo. *O direito entre poder e ordenamento*. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.
- HEGEL, G.W.F. *Introdução da História da Filosofia*. Os pensadores XXX- Hegel. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Editora Victor Civitas, 1974.
- HEGEL, G.W.F. *A Razão na História*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Em compêndio 1830. Volume III: A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: Em compêndio 1830. Volume I: A Ciência da Lógica. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trd. Orlando Vitorino. ed. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra.
- HOBBSBAWN, Eric. *A era do Capital: 1848-1875*. Tradução de Luciano Costa Neto. Inglaterra: Weidenfeld & Nicolson, 1977.
- HOBBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*. Lisboa: Editorial Presença, 2014.
- HOBBSBAWN, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HOLLANDA, Chico Buarque de. *Monólogo do Povo*. In: Gota D'água.
- HORTA, Jose Luiz Borges. *A subversão do fim da História e a falácia do fim do Estado: Filosofia Alemã de Kant a Hegel*. Org. de Marcelo Carvalho e Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013.
- HORTA, Jose Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda, 2011.
- HORTA, J. L. B. *História do Estado de direito*. São Paulo: Alameda, 2011.
- HORTA, José Luiz Borges. Posfácio: Sobre a constelação de Modernidades. SALGADO, Karine. HORTA, José Luiz Borges. (Org.) *Razão e poder: (Re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2016.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico Houaiss de Língua Portuguesa 3.0*. Objetiva, 2009.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de Civilizações: e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução a filosofia da história de Hegel*. Tradução de Hamilcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- JELLINEK, Georg. *Fragmentos de Estado*. Madri: Cuadernos Civitas, 1981.
- JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuros Passados: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto & Editora Puc-Rio, 2006.
- KRODER, Lawrence. *A Formação do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- LUKÁCS, György. *Lenin*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MAGALHÃES, José Carlos Ambrósio. *Estado e religião: Contributo histórico à filosofia do Estado presente*. 2011, 213 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2011.
- PUC-Rio. *Intolerância e tolerância: embates ao longo da História da Filosofia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.pucRio.br/9472/9472_3.PDF>. Acesso em: 27 de julho de 2017.
- MAYOS, Gonçal. *Macrofilosofía de la modernidad*. Sevilla: dLibro, 2012.
- MAYOS, Gonçal. Revoluciones filosóficas en años críticos. *Revista de Occidente*, Madri, Fundación Goethe, n. 282, p. 36-57, 2004.
- MORIN, Edgar. *El método*. Barcelona: Multidiversidad Mundo Real, 1990.
- PETER, Stanford. Os 500 anos do desafio de Lutero ao Vaticano. *Carta Capital*, São Paulo, Editora Confiança, 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/revista/951/os-500-anos-do-desafio-de-lutero-ao-vaticano>>. Acesso em: 27 de maio de 2017.
- PIKKETY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

- REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. v. 3. São Paulo: Paulus, 1990.
- REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles II*. Tradução e comentário de Giovanni Reale, tradução Marcelo Perine. ed. 4. São Paulo: Edição Loyola, 2014.
- ROMERO, Jose Luis. *Crise e Ordem no Mundo Feudoburguês*. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.
- RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Saraiva, 2013.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. ed. 3. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Joaquim Carlos. HORTA, José Luiz Borges. (Coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo horizonte: Fórum, 2010.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado ético e o Estado poiético. *Revista do Tribunal de Contas de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 47-62, 1998.
- SANTO, Boaventura Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. ed. 4. São Paulo: Cortez, 2002.
- SICHIROLLO, Livio. *Dialética*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- THOMAS, Kuhn. *A estrutura das revoluções científicas*. Lisboa: Editora Guerra e Paz, 2009.
- TRUYOL Y SERRA, Antônio. *Historia de La filosofía Del derecho y Del estado*. Madrid: Alianza, 1956.
- TUNHAS, Paulo. *As questões que se repetem*. Alfragide: D. Quixote, 2012.
- VARGAS, João Protásio Farias Domingues de. *Resistir e consolidar: um estudo sobre o bacharelado em ciências do estado da faculdade de direito da universidade federal de Minas Gerais*. 2017, 189 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG, 2017.

- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Ontologia e história*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo storico e civiltà capitalística*. Traduzione di Mauro Di Meglio. Trieste: Asterios, 2000. p. 15.
- WALLERSTEIN, Immanuel. ETIENNE, Balibar. *Raça, nación y clase*. Lisboa: Afrontamento, 1994.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno: Volume I*. Lisboa: Afrontamento, 1990.
- ZIZEK, Slavoj. *As portas da Revolução: escritos de Lenin de 1917*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ZIZEK, Slavoj. *Violência*. São Paulo: Boitempo, 2008.

RESUMO

A Dissertação que se apresenta buscou em uma reflexão histórico-filosófica, reconstruir o espírito do Estado Revolucionário da modernidade, na tentativa de compreender o Estado pós-revolucionário e esboçar uma Revolução possível no processo histórico atual.

Na Era da Razão- modernidade, as Revoluções proliferam, marcando no desenvolvimento da História o homem como sujeito de direitos, como reflexo do caminhar da liberdade deste e também como contingência da própria História. Estas Revoluções se consolidaram através do momento de negação conhecido como Terror, um caminho capaz de levar a recomposição dialética do Estado pós momento revolucionário, que estrutura uma organização de mediatização, através de um arcabouço jurídico-político que delimita o poder e reconstrói o cidadão; reinventa a Democracia; efetiva o *maximum* ético pela declaração dos direitos fundamentais, mas em um breve espaço histórico se envereda pelo Estado poiético, devolvendo o lugar de destaque ao sujeito, e assim começa a provocar uma aparente ruptura do Estado pós-revolucionário. A contradição interna do próprio Estado, aliada as consequências do poiético, inviabiliza de certa forma a efetivação do próprio *maximum* ético, e tornando um catalisador que leva ao esgotamento do Estado Democrático de Direito.

Nesta linha de raciocínio é possível um conceito do Estado presente? Considerando que o presente é a aparente ruptura do Estado de Direito? Ainda é possível pensar em revolução no Estado presente?

PALAVRAS CHAVES: Estado, Revolução, Dialética, Cisão.

ABSTRACT

The present dissertation sought in a historical-philosophical reflection, to reconstruct the spirit of the Revolutionary State of modernity, in an attempt to understand the post-revolutionary State and sketch a possible Revolution in the current historical process.

In the Age of Reason-modernity, Revolutions proliferate, marking in the development of history man as subject of rights, as a reflection of the path of freedom of this and also as a contingency of history itself. These Revolutions were consolidated through the moment of denial known as Terror, a path capable of bringing the dialectical recomposition of the post-revolutionary State, which structures a mediation organization, through a legal-political framework that delimits power and rebuilds the citizen; Reinvents Democracy; Effective *ethical maximum* by the declaration of fundamental rights, but in a brief historical space is envisaged by *poiethical State*, returning the place of prominence to the subject, and thus begins to provoke a rupture of the post-revolutionary state. The internal contradiction of the state itself, combined with the consequences of the *poiethical*, makes the effectiveness of the ethical maximum impossible, and makes it a catalyst that leads to the exhaustion of the Democratic Rule of Law.

In this line of reasoning is a concept of the present State possible? Whereas the present is the imminent breakdown of the Rule of Law? Is it still possible to think of revolution in the present State?

KEYWORDS: State, Revolution, Dialectic, Cission.